



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه و آله

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

التعليقات على
الروضۃ البهية
في شرح اللمعة الدمشقية

أقا جمال الدين محمد
بن آقا حسين بن محمد خوانساري

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

التعليقات على شرح اللمعه الدمشقيه [شهيد اول]

كاتب:

محمد بن حسين آقا جمال خوانساري

نشرت في الطباعة:

زاهدي

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٤	التعليقات على شرح اللمعه الدمشقيه [شهيد اول]
١٤	اشاره
١٥	كلمه فى ترجمه المؤلف (ره)
١٦	[مختصات النسخه الحاضره]
١٦	[المدخل]
١٦	[فى توضيح خطبه شرح اللمعه الدمشقيه]
٣٦	[كتاب الطهاره]
٣٦	[تعريف الطهاره]
٤٢	[فى مطهره الماء بقول مطلق و كيفيه تطهيره]
٧٠	[مسائل]
٧٠	[المسأله الأولى المضاف ما لا يصدق عليه اسم الماء بإطلاقه]
٧٧	[المسأله الثانيه يستحب التباعد بين البئر و البالوعه]
٨٠	[المسأله الثالثه النجاسه عشره]
٩٣	[المسأله الرابعه المطهرات عشره]
٩٥	[فهنأ فصول]
٩٥	[الفصل الأول فى الوضوء]
٩٥	اشاره
١٢٣	[مسائل]
١٤٣	[الفصل الثاني فى الغسل]
١٤٣	[موجبات الغسل]
١٤٣	اشاره
١٤٦	[غسل الجنابه]
١٦١	[غسل الحيض]

٢٠٦	[غسل الاستحاضه]
٢١٨	[غسل النفاس]
٢٣٢	[غسل المس]
٢٣٢	اشاره
٢٤١	[القول فى أحكام الأموات]
٢٤١	[الأول الاحتضار]
٢٤٨	[الثانى الغسل]
٢٩٤	[الثالث الكفن]
٣٢٢	[الرابع الصلاه عليه]
٣٥٩	[الخامس دفنه]
٣٧٥	[الفصل الثالث فى التيمم]
٣٧٥	[شروط التيمم]
٤٤٤	[كتاب الصلاه]
٤٤٤	اشاره
٤٤٤	[الفصل الأول فى أعدادها]
٤٤٤	اشاره
٤٤٤	[الصلوات الواجبه سبعة]
٤٤٥	[الصلوات المندوبه كثيره]
٤٤٧	[الفصل الثانى فى شروطها]
٤٤٧	[الأول الوقت]
٤٤٧	اشاره
٤٤٨	[وقت صلاه الظهر]
٤٤٩	[وقت صلاه العصر]
٤٥٩	[وقت صلاه المغرب و العشاء]
٤٥٩	[فى أحكام الوقت]
٤٦٨	[الثانى القبله]

٤٦٨ [القول فى جهه القبله]
٤٧٢ [علامه أهل العراق]
٤٧٨ [علامه أهل اليمن]
٤٨٠ [أحكام القبله]
٤٩٩ [الثالث ستر العوره]
٤٩٩ [فى مقدار الواجب من الستر للرجل و المرأه]
٥٠١ [فى شرائط الستر]
٥٣٣ [مستحبات الستر و مكروهاته]
٥٤٨ [الرابع المكان]
٥٤٨ [واجبات مكان المصلى]
٥٥٤ [مستحبات مكان المصلى و أحكام المسجد]
٥٧٨ [مكروهات مكان المصلى]
٦٠٥ [فىما يصح السجود عليه و ما يصح]
٦١٧ [السادس ترك الكلام]
٧٠٢ [السابع الإسلام]
٧٠٤ [الفصل الثالث فى كيفية الصلاه]
٧٠٤ [فى الأذان و الإقامه]
٧٠٨ [فى واجبات الصلاه]
٧٠٩ [القيام]
٧١٠ [النيه]
٧١٢ [القراءه]
٧١٩ [الركوع]
٧٢١ [السجود]
٧٢٢ [التسليم]
٧٢٣ [الفصل الرابع فى باقى مستحباته]
٧٢٤ [الفصل الخامس فى التروك]

٧٢٩	الفصل السادس فى بقيه الصلوات الواجبه و ما يختاره من المندوبه
٧٢٩	أما الواجبه
٧٢٩	منها صلاه الجمعه
٧٣٢	منها صلاه العيدين
٧٣٣	منها صلاه الآيات
٧٣٥	أما المندوبه
٧٣٥	منها صلاه الاستسقاء
٧٣٥	منها نافله شهر رمضان
٧٣٦	الفصل السابع فى بيان أحكام الخلل الواقع فى الصلاه الواجبه
٧٣٨	الفصل الثامن فى القضاء
٧٤٤	الفصل التاسع فى صلاه الخوف
٧٤٤	الفصل العاشر فى صلاه المسافر
٧٤٧	الفصل الحادى عشر فى الجماعه
٧٤٨	كتاب الزكاه
٧٤٨	الفصل الأول تجب زكاه المال على البالغ العاقل
٧٥٢	الفصل الثانى إنما تستحب زكاه التجاره
٧٥٣	الفصل الثالث فى المستحق
٧٥٦	الفصل الرابع فى زكاه الفطره
٧٥٦	كتاب الخمس
٧٥٦	أو يجب فى سبعة أشياء
٧٥٦	الأول الغنيمه
٧٥٩	الثانى المعدن
٧٦٢	الثالث الغوص
٧٦٤	الرابع أرباح المكاسب
٧٧٩	الخامس الحلال المختلط بالحرام
٧٨٥	السادس الكنز

- ٨٠٢ [السابع أرض الذمی المنتقله إليه من مسلم]
- ٨١٠ [أوجبہ أبو الصلاح فی الميراث و الصدقه و الهبه]
- ٨١٣ [أو اعتبر المفيد فی الغنيمه و الغوص و العنبر]
- ٨١٤ [أو يعتبر فی وجوب الخمس فی الأرباح إخراج مؤننه و مؤننه عياله]
- ٨٢٢ [يقسم الخمس ستة أقسام]
- ٨٨٩ [كتاب الصوم]
- ٨٨٩ [أما هو المراد بالصوم]
- ٨٨٩ [أموارد قضاء الصوم فی غير الكفاره]
- ٨٩٠ [القول فی شروطه]
- ٨٩٢ [امسائل]
- ٨٩٢ [الأولى من نسی غسل الجنابه قضی الصلاه و الصوم فی الأشهر]
- ٨٩٣ [الثالثه لو استمر المرض الذى أفطر معه فی شهر رمضان إلى رمضان آخر فلا قضاء]
- ٨٩٥ [الخامسه لو صام المسافر حيث يجب عليه القصر عالما أعاد]
- ٨٩٥ [السادسه الشيخان ذكرا و أنثى إذا عجزا عن الصوم أصلا أو مع مشقه شديده]
- ٨٩٥ [الثامنه يجب تتابع الصوم الواجبه إلا أربعه]
- ٨٩٦ [التاسعه لا يفسد الصيام بمص الخاتم]
- ٨٩٦ [الثانيه عشره لا يصوم الضيف بدون إذن مضيفه]
- ٨٩٧ [كتاب الحج]
- ٨٩٧ [الفصل الأول فی شرائطه و أسبابه]
- ٨٩٨ [الفصل الثالث فی المواقيت]
- ٨٩٩ [الفصل الرابع فی أفعال العمره]
- ٨٩٩ [الفصل الخامس فی أفعال الحج]
- ٩٠٢ [الفصل السادس فی كفارات الإحرام]
- ٩٠٢ [الفصل السابع فی الإحصار و الصد]
- ٩٠٤ [كتاب الجهاد]
- ٩٠٤ [كتاب الكفارات]

- ٩٠٦ [كتاب النذور و توابعه]
- ٩٠٧ [كتاب القضاء]
- ٩٢١ [كتاب الشهادات]
- ٩٢١ [الفصل الأول الشاهد]
- ٩٢٢ [الفصل الثاني في تفصيل الحقوق]
- ٩٢٣ [الفصل الثالث في الشهاده على الشهاده]
- ٩٢٣ [الفصل الرابع في الرجوع عن الشهاده]
- ٩٢٥ [كتاب الوقف]
- ٩٢٩ [كتاب التجاره]
- ٩٢٩ [الفصل الأول ينقسم موضوع التجاره إلى محرم و مكروه و مباح]
- ٩٣٠ [الفصل الثاني في عقد البيع و آدابه]
- ٩٣٥ [الفصل الثالث في بيع الحيوان]
- ٩٤٢ [الفصل الرابع في بيع الثمار]
- ٩٤٤ [الفصل السابع في أقسام البيع]
- ٩٤٥ [الفصل التاسع في الخيار]
- ٩٤٨ [الفصل العاشر في الأحكام]
- ٩٥٠ [كتاب الدين]
- ٩٥١ [كتاب الضمان]
- ٩٥١ [كتاب الإجاره]
- ٩٧٢ [كتاب الوكاله]
- ٩٧٣ [كتاب الشفعه]
- ٩٧٧ [كتاب الجعاله]
- ٩٨٦ [كتاب الوصايا]
- ٩٨٦ [الفصل الأول في تعريف الوصيه]
- ١٠٠٢ [الفصل الثاني في تعلق الوصيه]
- ١٠٠٤ [كتاب النكاح]

١٠٠٤	الفصل الثاني في العقد
١٠٢٠	الفصل الثالث في المحرمات
١٠٢١	الفصل الرابع في النكاح المتعه
١٠٢٣	الفصل السادس في المهر
١٠٢٥	الفصل السابع في العيوب
١٠٢٥	الفصل الثامن في القسم و النشوز و الشقاق
١٠٢٩	كتاب الطلاق
١٠٢٩	الفصل الثاني في أقسامه
١٠٣١	الفصل الثالث في العدد
١٠٥٢	الفصل الرابع في الأحكام
١٠٨٢	كتاب الخلع و المباره
١٠٨٢	الخلع
١١٢٥	المباراه
١١٢٩	كتاب الطهار
١١٢٩	أصيغه الطهار
١١٣٤	الا اعتبار بغير لفظ الطهر
١١٣٥	الا تشبيه بالأب أو الأجنبيه أو أخت الزوجه
١١٣٦	الا يقع إلا منجزا
١١٤٢	الأقرب صحه توقيته بمده
١١٤٥	أحكام الطهار
١١٧٥	كتاب الإيلاء
١١٨٦	كتاب اللعان
١١٨٩	كتاب العتق
١٢١٦	كتاب التدبير و المكاتبه و الاستيلاء
١٢١٦	النظر الأول في التدبير
١٢١٧	النظر الثاني في الكتابه

- ١٢١٨ [كتاب الإقرار]
- ١٢١٨ [الفصل الأول في الصيغه و توابعها]
- ١٢١٩ [الفصل الثاني في تعقيب الإقرار بما ينافيه]
- ١٢٢١ [الفصل الثالث في الإقرار بالنسب]
- ١٢٢٦ [كتاب الغصب]
- ١٢٢٧ [كتاب اللقطه]
- ١٢٢٩ [كتاب إحياء الموات]
- ١٢٣٨ [كتاب الصيد و الذباجه]
- ١٢٣٩ [كتاب الأطمعه و الأشربه]
- ١٢٤٤ [كتاب الميراث]
- ١٢٤٤ [الفصل الأول في الموجبات و الموانع]
- ١٢٤٥ [الفصل الثاني في السهام]
- ١٢٥٢ [الفصل الثالث في الولاء]
- ١٢٥٢ [الفصل الرابع في التوابع]
- ١٢٥٥ [كتاب الحدود]
- ١٢٥٥ [الفصل الأول في حد الزنا]
- ١٢٥٩ [الفصل الثاني في اللواط]
- ١٢٥٩ [الفصل الثالث في القذف]
- ١٢٦١ [الفصل الرابع في الشرب]
- ١٢٦٢ [الفصل الخامس في السرقة]
- ١٢٦٥ [الفصل السادس في المحاربه]
- ١٢٦٦ [كتاب القصاص]
- ١٢٦٦ [الفصل الأول في قصاص النفس]
- ١٢٦٩ [الفصل الثاني في قصاص الطرف]
- ١٢٧٠ [الفصل الثالث في اللواحق]
- ١٢٧١ [كتاب الديات]

١٢٧٢ [الفهرس]

١٢٧٩ تعريف مركز

سرشناسه: آقا جمال خوانساری، محمد بن حسین، - ق ۱۱۲۵

عنوان و نام پدیدآور: التعليقات على شرح اللمعه دمشقيه [شهيد اول] / الاغا جمال الدين محمد بن حسين خوانساری

مشخصات نشر: قم: زاهدی.

المدرسه الرضويه: ۱۳۶۹.

مشخصات ظاهري: [۴۹۵] ص

شابك: بها: ۲۵۰۰ ریال

یادداشت: این کتاب شرحی است بر روضه البهیه شهید ثانی که خود شرحی است بر اللمعه دمشقيه شهید اول

عنوان دیگر: اللمعه دمشقيه. شرح

عنوان دیگر: الروضه البهيه. شرح

موضوع: شهيد اول، محمد بن مکی، ۷۸۶ - ۷۳۴ ق.، اللمعه دمشقيه -- نقد و تفسیر

موضوع: شهيد ثانی، زين الدين بن علی، ۹۶۶ - ۹۱۱ ق.، الروضه البهيه -- نقد و تفسیر

موضوع: فقه جعفری

شناسه افزوده: شهيد اول، محمد بن مکی، ۷۸۶ - ۷۳۴ ق.، اللمعه دمشقيه. شرح

شناسه افزوده: شهيد ثانی، زين الدين بن علی، ۹۶۶ - ۹۱۱ ق.، الروضه البهيه. شرح

رده بندی کنگره: BP۱۸۲/۳ ش ۹ ل ۸۰۲۱۱۴ ۱۳۶۹

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۴۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۶۹-۲۸۹۸

كلمه فى ترجمه المؤلف (ره)

نقلا من كتاب روضات الجنّات ج ٢ ص ٢١٤:

الأغا جمال الدين بن الفاضل المحقق الأغا حسين بن جمال الدين محمد الخوانسارى الأصل الأصفهانى المسكن والمنشأ والمدفن والخاتمه كان فاضلا مليئا وعالما محلّيا ومجتهدا اصوليا ومتكلّما حكيميا، ومدقّقا مستقيما ولد فى حجر العلم و ربى فى كنفه و جواره، و أوتى من زهره و أنواره، و جلس فى صدر مجلسه كالبدر فى كبد السماء، و اقتبس من ضوء مدرسه كلّ مقتبس من الاصوليين و الحكماء. إليه انتهت رئاسه التدريس فى زمانه الأسعد بأصفهان، و من بركات أنفاسه المسعوده استسعدت جملة فضلائها الأعيان، و نبلاء ذلك الزمان، و كان- رحمه الله تعالى عليه- فى غايه ظرافه الطبع، و شرافه النبع، و ملاحه الوضع، و لطافه الصنع، و صباحه الوجه، و جلاله القدر، و فساحه الصدر، و متانه الرأى، و عظمه المنزله و الفضل و الشأن، و كان هو و أخوه الأغا رضى الدين محمّد التالى تلوه أيضا فى جملة من الفضائل و الفواضل ابنى اخت سمينا العلّامه السبزوارى المتقدّم ذكره بل المتلمّذين عنده و عند والدهما المحقق الخوانسارى الآتى ترجمته إن شاء الله.

و لهما الروايه أيضا عنه و عن غيره من فضلاء ذلك الوقت، و لم يزد صاحب «الأمل» فى وصفه بعد ترجمه له فى باب الجيم إلى أن قال: المولى الجليل جمال الدين بن الحسين بن جمال الدين محمّد الخوانسارى عالم فاضل حكيم محقّق مدقّق معاصر له مؤلّفات. انتهى.

و قال صاحب «جامع الرواه» المعاصر له أيضا: جمال الدين الحسين بن جمال الدين الخوانسارى جليل القدر عظيم المنزله رفيع الشأن ثقّه ثبت عين صدوق عارف بالأخبار و الفقه و الأصول و الحكمه له تأليفات منها «شرح مفتاح الفلاح» و حاشيه على «شرح مختصر الأصول» و على حاشيه الفاضل المولى ميرزا جان عليه، و حاشيه على الحاشيه الفاضل الذكى الخفرى، و له تعليقات على «تهذيب الحديث» و «من لا يحضره الفقيه» و «شرح اللمعه» و «الشرائع» و «الشفاء» و «شرح الإشارات» و غيرها- مدّ الله تعالى ظلّه العالى و صانه و أبقيه-.

أقول: و حاشيه شرح مختصره المذكور كبير جدّا فى عدّه مجلّدات مشحونه بما لا- مزيد عليه من التديقّات و التحقيقات الاصوليه بل الفقهيه و الكلاميه منه و من غيره، و كذلك تعليقاته اللطيفه على «شرح اللمعه» فإنّه أيضا كتاب كبير مدوّن فى الفقه الاستدلالي ينيف على سبعين ألف بيت، و مجلّده طهارته فى نحو من عشرين ألف بيت مع تمام استدلال، و له أيضا شرح فارسى مبسوط فى مجلّدين على «الغرر و الدرر» كتبه بإشاره سلطان عصره «و رساله فى شرح حديث البساط، و أخرى فى التيه، و رساله جليله فى صلاه الجمعه كما أشير إليه فى ترجمه جدّنا السيّد أبى القاسم جعفر بن حسين الموسوى الخوانسارى إلى غير ذلك من الحواشى و الرسائل و أجوبه المسائل.

و يروى من لطائف طبعه المقدّس أيضا شىء كثير بالنسبه إلى الخواص و العوام بحيث لا يتحمّلها أمثال هذه العجاله. فليراجع المحاول إيّاها إلى كتب التواريخ الفارسيه التى كتبت فى ذلك الزمان.

و كان بينه و بين سمينا المجلسى قليل كلام كما هو دأب أغلب المتعاصرين، و كذلك بينه و بين المدقّق الشروانى صاحب حاشيه «المعالم» كما أفيد.

و توفى في السادس و العشرين من شهر رمضان المبارك سنة خمس و عشرين و مائه بعد الألف بعد وفاه والده المبرور بخمس و عشرين سنة تخميناً، و دفن أيضاً في مزار تحت فولاد دار السلطنة أصفهان تحت قبّه والده التي بناها السلطان شاه سليمان، و سيحى ء زياده بيان لحقيقه أحواله الشريفه في ترجمه والده المعظم إليه إن شاء الله.

[مختصات النسخه الحاضره]

الكتاب: التعليقات على شرح اللمعه الدمشقيه

المؤلف: جمال الدين محمد الخوانسارى (ره)

الناشر: المدرسه الرضويّه - قم

الطبعه: الثانيه

المطبعه: مطبعه أمير - قم

عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخه

سنه الطبع: ١٣٦٤ هـ - ش.

عدد الصفحات: ٤٩٦ صفحه

[المدخل]

هذا شرح لطيف للمحقق المدقق الأستاذ الكل في الكل آغا جمال الخوانسارى رحمه الله في شرح اللمعه الدمشقيه و الروضه سقى الله ثراهم و جعل الجنه مثواهم سائل من الله مزيده في صحائف الحسنات ذخيره يوم العرصات و هو حسبي و نعم الوكيل

[في توضيح خطبه شرح اللمعه الدمشقيه]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَ بِهِ نَسْتَعِينُ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَ الصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ

قوله في الحاشيه ما كان متعلقه عامًا اى من الأفعال العامه التي لا يخلو عنها فعل نحو كائن و حاصل

قوله فيها واجب الحذف كالواقع خبرا اه فان المشهور بينهم ان متعلق الظرف في هذه المواضع اذا كان عاما و جب الحذف لقيام القرينه على تعيينه و سدّ الظرف مسدّه فلا- يقال مثلا زيد كائن في الدار و نقل عن ابن جنّى انه قال بجوازه و حكم نجم الاثمه رض بانه لا شاهد له و اما قوله تعالى فَلَمَّا رَأَاهُ مُسِيئًا تَقَرَّرًا عِنْدَهُ فَمَعَنَاهُ سَاكِنًا غَيْرَ مُتَحَرِّكٍ و ليس بمعنى كائنا و اما ما وقع في بعض خطب امير المؤمنين صلوات الله عليه في وصفه تعالى من قوله لم يحلّ في الاشياء فيق هو فيها كائن فكان الكائن فيه من الكون في الاشياء بمعنى الحلول فليس من الامور العامه حتى يجب حذفه و امّا اذا كان المتعلق في هذه المواضع امرا خاصا كما في

قولنا زيد في الدار اذا اريد انه اكل في الدار فلا يجوز حذفه الا مع قيام دليل عليه و كذا في غير المواضع الاربعه لا يتعلق الظرف
الّا بملفوظ موجود كما صرح به نجم الأئمه رض

قوله فيها سمي بذلك لاستقرار الضمير فيه اعلم انهم اختلفوا في انه اذا حذف العامل الذي هو متعلق الظرف فهل حذف هو مع
ضميره او حذف هو وحده و انتقل ضميره الى الظرف و استتر فيه فذهب السيرافي الى الاول و ابو علي و من تابعه الى الثاني و
هو المختار عندهم و هذا الوجه مبني عليه هذا و الاظهر ان يوجه التسميه أيضا بانه لَمّا كان الظرف فيه دالا على المتعلق و
المتعلق مفهوما منه بلا حاجه الى قرينه فكان العامل مستقر في الظرف و الظرف مستقر فيه فحذف فيه تخفيفا كما ذكره الشارح
بخلاف ظرف اللغو اذ لا يفهم العامل منه اللهم الا بقرينه خارجه فكأنه لغو و ملغى عنه فتأمل

قوله فيها او لتعلقه بالاستقرار العام فمعنى كونه مستقرا ان له تعلقا بالاستقرار كالشمس

قوله فيها سواء ذكر او حذف يفهم منه ان نزاعهم في استقرار الضمير انما هو فيما اذا كان المتعلق عامّا واجب الحذف و اما اذا
كان خاصا فلا ضمير على القولين و ان حذف المتعلق و كان وجهه ان في صورته كونه خاصا لا يفهم المتعلق من الظرف و لا
يجوز حذفه الا مع قيام دليل عليه فهو في حكم المذكور و ضميره فيه لم ينتقل منه الى الظرف بخلاف ما اذا كان عامّا واجب
الحذف فان المتعلق لما كان يفهم من الظرف فكانه لم يذكر على حده اصلا فارتكبوا انتقال ضميره الى الظرف لوجوه دعوتهم
الى ذلك فافهم

قوله فيها كذا ذكره جمع من النحاه و ظهر من كلام نجم الأئمه رض انه لم يعتبر في الظرف المستقر الا تعلقه بمحذوف و من
كلام صاحب اللباب اعتبار كون متعلقه الاستقرار او الحصول و كونه مقدرًا غير مذكور لكنه لم يعتبر وجوب الحذف و الظاهر
كما حققه السيد الشريف قدس سرّه في حواشي الكشاف ان الظرف المستقر عندهم ما لم يذكر متعلقه و فهم منه فكأن المتعلق
مستقرّ فيه كما ذكرنا في وجه تسميته فان لم يفهم منه سوى الافعال العامه كان المقدر منها و ان فهم معها شىء من خصوص
الافعال كان المقدر بحسب المعنى فعلا خاصا كما اذا قلت زيد على الفرس او من العلماء او في البصره كان المقدر ركب و
معدود و مقيم و ذلك لا يخرجها عن كونها ظرفا مستقرا لان معنى ذلك الفعل الخاص استقر فيها ايضا و جاز تقدير الفعل العام
لتوجيه الاعراب فقط و لما كان تقدير الافعال العامه مطردا ضابطا اعتبره النحاه و فسّروا المستقر بما متعلقه محذوف عام هكذا
افاده س فاما وجوب حذفه فالظاهر انه لم يعتبر في مفهوم الظرف المستقر و من اعتبر ذلك فيه فبناؤه على ان مذهبه ان كل ما
كان المتعلق من الامور العامه و غير مذكور فكان واجب الحذف ان غير المواضع الاربعه لا يجوز حذفه و فيها يجب الحذف
عند تحققهم فوجوب الحذف و كونه مقدرًا من الامور العامه عندهم متلازمان

فلذا اعتبروا وجوب الحذف و أمّا من لم ير وجوب الحذف فى المواضع الأربعة فاكتفى فى الظرف المستقر بكونه من الأمور العامه و مقدرًا فتدبر

قوله فيها لان متعلق الاول عام اه لا يخفى ان الظرف فى باء الاستعانه فى نحو كتبت بالقلم لا يكون الا لغوا لان متعلقه اما الفعل المذكور و الباء لإفاده معنى الاستعانه اى كتبت باستعانه القلم او يقدر مستعينا فى الكلام و الباء متعلق به و على التقديرين فالظرف لغوا اما على الاول فظاهر و اما على الثانى فلان الاستعانه ليست من الافعال العامه و اما باء الملايسه و هى التى بمعنى مع نحو دخلت عليه بثياب الشيفر فان جعل متعلقها متلبسا المقدر فالظرف مستقر لكونه حالا من الأمور العامه الواجبه الحذف و اما تعيين الحمل عليه و انه لا- يمكن جعل متعلقه الفعل المذكور كما يفهم من كلام الشارح فوجهه غير ظاهر اذ يمكن ان يجعل المتعلق هو دخلت و يقال ان الباء لإفاده معنى التلبس و المقارنه نظير كتبت بالقلم على الوجه الاول و لعله لهذا ترى نجم الاثمه رض انه بعد ما ذكر ان الباء يكون بمعنى مع و هى التى يقال لها باء المصاحبه نحو دخلوا بالكفر و اشترى الدار بآلاتها نقل انه قيل و لا يكون بمعنى مع الا مستقرا اى كائنين بالكفر و كائنه بآلاتها ثم قال و الظاهر انه لا منع من كونها لغوا انتهى فتأمل

قوله و الأول ادخل فى التعظيم

اذ التلبس باسمه تعالى تيمنا و تبركا ادخل فى التعظيم و الأدب من جعله آله لتبعيه الآله و ابتدائها

قوله فلا يدل على اتحادهما

كما نقل من ترهات الأشاعره

قوله و ليس كذلك

عدم جواز استعمال الرحمن فى غيره تعالى بحسب الوضع اللغوى غير ظاهر اذ الظاهر انّ معناه لغه ليس الا المتصف بالرحمه البالغه مع زياده مبالغه فيه ليست فى الرحيم لدلاله زياده الاسم على زياده المسمى و اما كون معناه ما ذكره الشارح اى المنعم الحقيقى البالغ فى الرحمه غايتها فلا يظهر من اللغه بل الظاهر انه صار بهذا المعنى بحسب العرف كما صرح به بعض المحققين و لعل مراد الشارح رحمه الله ان اختصاصه به تعالى ليس لانه من الصفات الغالبه التى لم يتعارف استعمالها فى غيره تعالى لانه يقتضى جواز استعماله فى غيره تعالى مع انه لا- يجوز ذلك اتفاقا بل لان معناه هو ما ذكره فلا يصح استعماله فى غيره تعالى بحسب هذا المعنى و اما ان ذلك معناه بحسب اصل اللغه او نقل اليه ثانيا لغه او عرفا فلا يهّمه فتأمل

قوله البالغ فى الرحمه غايتها

اى الى مرتبه لا- ينتهى اليها غيره فظاهر انّ افاده اصول النعم و جلالها يكفى لذلك و لا يلزمه افاده الجميع فلذا اردفه بالرحيم اشاره الى ما ذكره الشارح فافهم

قوله فى كلّ امر ذى بال

فأنّه قد ورد فى كل من التسميه و التحميد و لا يخفى انه و ان امكن الاكتفاء بكل منهما اذا اشتمل على الآخر لامثال الحديثين لكنهم جمعوا بينهما رعايه للاحوط و اقتفاء للكتاب و اقتداء باولى الالباب هذا و البال هاهنا كانه بمعنى الحال اى كل امر ذى حال و شان يعتدّ به او بمعنى القلب و الخاطر فانه اذا كان الامر ذا شان فكانه يملك بال صاحبه لاشتغاله به و قيل شبه الامر بذى بال على الاستعاره المكينه و يمكن ان يكون المراد كل امر ذى حال او يخطر بالبال جليلا او حقيرا و يكون الوصف للتعميم نحو يطير بجناحيه و الابتر بمعنى مقطوع الذنب او مطلق الاخر و كثيرا ما يجعل كنايه عن الناقص مطلقا و لعله المراد فى الحديث و قيل ان جعل الترك المذكور فى الابتداء موجبا لنقص الآخر مبالغه فى سريان النقصان من اوله الى آخره و للمناقشه فيه مجال فتأمل

قوله لأنّ فيه امثالا للحديث

و كأنهم انما راعوا ذلك فى التسميه دون التحميد بل اكتفوا فيه بمطلق الحمد من دون ذكر ما يدل على الابتداء به بل و لا ما يدلّ على التبرّك او الاستعانه كما يفهم من الباء فى التسميه اقتداء بالكتاب و اما التزام ذكر الاسم فى التسميه فلعله ايضا اما للاقتداء بالكتاب او رعايه الامثال لفظا و معنى فافهم

قوله و نحوه

كالكتبي

قوله و قدم ما هو الاهم

لا يخفى انما ذكره سابقا من رعايه مناسبه مرتبه فى الوجود العينى يكفى توجيهها له و حملة على انه لبيان وجه آخر غير السابق لا يلائم السياق فلعله رحمه الله رام أولا- بيان النكته للابتداء بلفظه الجلاله اى الاتيان بعبارته وقعت اولها من غير نظر الى خصوص العبارة المذكوره فذكر أنّها رعايه المناسبه المذكوره ثم تصدّى لانها فى هذه العبارة وقعت معموله و كان من حقها التأخير فلا يناسب تقديمها فوجهه بانه للتنبيه على افاده الحصر و كانه لا يحسن فيه الاكتفاء بما ذكره سابقا اذا الرعايه المذكوره لا يوجب الاتيان بمثل تلك العبارة بل كان يمكن الاتيان بعبارته اخرى روعى فيها ذلك و كانت سالمه عن الخدشه المذكوره فلذا وجهتها بالتنبيه المذكور اذ حينئذ لا يبقى خدشه اصلا ثم لا يخفى ان فى قوله ما هو الاهم ايضا اشاره الى وجه آخر للتقديم المذكور لكنه ايضا مثل الوجه السابق يفيد حسن تقديمه فى الجملة الّا فى مثل تلك العبارة التى من حقه التأخير فيها فلذا جعل الوجه الاصل هو التنبيه المذكور و لا- يخفى انه لو جعل النكته الاشعار بالرعايه المذكوره أولا او بالاهميه لا اصل الرعايه او الأهميه لاممكن الاكتفاء بكل منهما اذ الاشعار لا يحصل بلا ارتكاب خلاف ظاهر فافهم

قوله و لهذا يحمل عليه و لا يحمل على شىء منها

و اما قوله تعالى إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ اللَّهُ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ فَالْخبر فى الجلاله كما هو القراءه

المشهوره على انها عطف بيان للعزير فافهم

قوله و نسبة الحمد الى الذات

هذا من تتمه سابقه و المراد أنّ باقى اسمائه تعالى صفات و نسبة الحمد الى الذات باعتبار الوصف تشعر بعليته فلاحتراز عن هذا الاشعار و التنبيه على استحقاقه تعالى الحمد لذاته لا لصفه دون صفه بسبب الحمد اليه تعالى بالاسم لا بالصّفات

قوله انشائيه معنى

فليس المراد الاخبار عن حمد اخر بل هي بنفسها حمد و ذلك لان حمده تعالى ليس الا الثناء تعالى عليه بصفات كماله و نعوت جلاله و ما ذكر فرد من افراده فان اطلاق لفظ الله الدال على استجماع جميع صفات الكمال و البراءه عن كل نقص و زوال و كذا نسبة الحمد اليه تعالى الدال على كمال المحمود و اختياره فرد من الثناء عليه فيكون حمدا بنفسه من غير حاجه الى حمد اخر فلا يرد انه لم يبتدئ بالحمد بل بالاخبار عنه و هو لا يكفى فى الامتثال فتدبر

قوله مختارا

هذا اشاره الى وجه اختيار الحمد على المدح و قوله مستحقا للحمد على الاطلاق اى لا لخصوص ما يكون بازاء النعمه اشاره الى وجه اختيار الحمد على الشكر

قوله و المراد به هنا الشكر

اى اطلق الحمد و اراد به ما يكون شكرا ايضا لان الحمد رأس الشكر و اظهر افراده كما ورد فى الخبر و اذا كان شكرا فيصح جعل الاستتمام غايه له على ما وجهه الشارح رحمه الله فافهم

قوله و هو

اي الشكر مستلزم للزيادة و ذلك اي استلزامه للزيادة بل العلم به باعث على رجاء المزيد عند الاتيان بالشكر و هو معنى قلب التمام فيصح جعل الشكر سببا للاستتمام من غايات الحمد و الاظهر ان يجعل المفعول له هاهنا سببا لا غاية كما في قعدت عن الحرب جبنا اي الله احمد لاني اطلب تمام النعمه و الشكر سبب لحصول مطلوبى فلا تغفل

قوله و هي موجه للشكر

كان غرضه الإشاره الى انّ في لفظه النعمه التي هي موجه للشكر اشاره الى ما ذكره من ان المراد بالحمد هنا هو الشكر و هو مستلزم للمزيد فيصح جعل الشكر سببا لاستتمام النعمه الذي هو رجاء المزيد على ما ذكره فافهم

قوله و فيها يتصوّر

فالمراد هاهنا ايضا ذلك اي طلب تمام النعمه التي استعدّ لها في الجملة و اما طلب تمام جميع نعمائه المستفاد من الكلام لو لم يوحدّها فلا ينبغي ان يصدر عن عاقل فافهم

قوله و اللّام في الحمد يجوز كونه للعهد الذكري

كان بنائه على اصطلاح بعض النحاه كصاحب المغنى حيث قسم لام التعريف اولا الى قسمين عهديه و جنسيه ثم قسم العهديه الى ثلاثه اقسام الأوّل ما يكون مصحوبها معهودا ذكريا نحو **كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَيْكَ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ الثَّانِي** ما يكون معهودا حضوريا كقولك لشاتم رجل بحضرتك لا- تشتم الرجل و كقوله تعالى **الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ** و الثالث ما يكون معهودا ذهنيا نحو **إِذْ هَمَّآ فِي الْعَارِ وَ إِذْ يَبَايَعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ هَذَا** و ما يتوهم من ان احتمال الاشاره الى الصادر عن جميع الحامدين مناف للوحده المعبره في العهد الذهني التي بها يفارق عن الاستغراق فمدفوع بمنع اعتبار الوحده في العهد الذهني بهذا الاصطلاح و المفارقة عن الاستغراق باعتبار الملاحظه المعهوديه و عدمها فلو اشير الى جميع الافراد باعتبار أنّه معهود في الذهن معلوم عنده فهو داخل في العهد الذهني و ان لم يكن بهذا الاعتبار فهو الاستغراق ثم الظاهر ان العهديه الواقعه مقسما لهذا التقسيم هو العهد الخارجى على اصطلاح ارباب المعانى فبقى في المقام احتمال العهد الذهني على اصطلاحهم لكن لما لم يكن له وقع في المقام لم يتعرض له مع احتمال شمول الجنسيه على هذا الاصطلاح له فتدبر

قوله و هو المحمود به لو لا

اي الحمد الذي حمده تعالى به و لا يخفى انه حينئذ في دلالة الكلام على العجز عن القيام بحق النعمه على ما ذكره أولا تأمل اذ يحتمل ان لا يكون حمده ثانيا من فضله الا ان يتمسك بعد ذلك بظهور عدم الفرق بين حمده أولا و حمده بعد ذلك و كذا الكلام على تقدير حملة على مطلق الصادر عنه او عن جميع الحامدين لو حمل على الصادر بالفعل لا ما يعمّ ما يمكن ان يصدر و مثله القول على تقدير الحمل على الاستغراق فافهم

قوله لانتهاه مطلقا اليه بواسطه او بدونها

الظاهر ان المراد بانتهاه الحمد مطلقا اليه تعالى كون جميع المحامد له تعالى بان يكون المحمود في الجميع هو تعالى اما بلا واسطه كما فيما حمد به هو تعالى او بواسطه كما فيما حمد به غيره تعالى لرجوعه بالواسطه اليه تعالى و ظ أنّ هذا المعنى لا يناسب المقام اذ ليس الكلام هاهنا في المحموديه بل في فعل الحمد انه من فضله تعالى و يمكن حمل كلام الشارح على ما يوافق ذلك بان يكون المراد بانتهاه مطلقا اليه تعالى انتهاء هذا المعنى و يكون قوله بواسطه اشاره الى مذهب المعتزله من ان افعال العباد مستنده اليهم و بدونها الى زعم الاشاعره من استنادها الى الله تعالى او يكون الاول اشاره الى ما فعله العباد و الثانى الى ما فعله تعالى فى القرآن العزيز و غيره لكن الظاهر كما يشهد به الذوق لا سيما بعد ملاحظه وقوع الغفله المذكوره منه فى الحاشيه كما سنشير اليه هو الاول فتأمل قوله فى الحاشيه و قد تقدم فى كلامه ما يدل الى آخره فيه تأمل لان ما تقدم من كلامه بعد ما ذكر من الضميمه أنّما يفيد انحصار المحموديه فيه تعالى و الكلام هاهنا فى الحامديه فلو فرض أنّ بعض افرادها لم يكن من فضله تعالى و وجد الجنس معه ايضا لم يلزم ما ينافى ما تقدم اصلا و هو ظاهر و لو قيل انه لو كان فرد من افراد الحمد من فضل غيره تعالى لاستحق ذلك الغير الحمد و هو ينافى اختصاص المحموديه المذكور سابقا فمع قطع النظر عن عدم تعرض الشارح له يرد عليه ان عدم كون الافراد من فضله تعالى لا يستلزم كونه من فضل غيره لجواز ان يكون من فعل الحامد من غير ان يكون من فضل غيره عليه الا ان يدعى انه حينئذ ايضا يستحق ذلك الحامد الحمد عليه من غيره فينافى الاختصاص المذكور هذا ثم بعد هذا كله لا يخفى ان ما ذكره الشارح سواء وقع منه الاشتباه المذكور ام لا ممّا لا وقع له جدّا اذ لا دخل لقوله و الحمد فضله بعد حمله على الجنس فى افاده الاستغراق المذكور اصلا بل لو كان فرد ما من افراد الحمد من فضله تعالى لكان الحكم بان الجنس من فضله صحيحا او اما ان الجميع من فضله تعالى فلو دل عليه الحكم السابق لكان دليلا مستقلا عليه و لا مدخل للحكم المذكور هاهنا فيه اصلا فالحكم بانّ الجنس هاهنا يرجع الى الاستغراق و يفيد ممّا لا يرجع الى محصل نعم الحكم السابق و بما كان دليلا على ان المراد هاهنا هو الاستغراق و اما الحمد على الجنس و الحكم برجوعه الى الاستغراق بمعونه ما ذكره فلا وجه له كما يشهد به التأمل و الظاهر انه قد كان فى خياله رحمه الله ما ذكره صاحب الكشاف ان اللام فى الحمد لله للجنس و قد حكموا برجوعه الى الاستغراق و افادته فائدته فقد مشى على اثرهم و تخيل ان ما ذكره يتمشى فى هذا الكلام ايضا و ليس كذلك اذ افاده الجنس هناك للاستغراق باعتبار حمل اللام فى لله على الاختصاص فظاهر ان اختصاص جنس الحمد لله تعالى يستلزم اختصاص جميع افراده به تعالى و اما فيما نحن فيه فلا وجه لذلك و قد يقال ايضا ان المعرف بلام الجنس لا سيما فى المقامات الخطايه يفيد قصر مدخوله على الخبر نحو التوكل على الله و التفويض الى امر الله و الكرم فى العرب و الامام من قريش فالحمد لله ايضا من هذا القبيل فلو تمسك الشارح رحمه الله ايضا بذلك لكان له وجه فتأمل

قوله مع انه لامح له اولا

باعتبار ان مراده بالحمد هو الشكر بقربنه ما ذكره من التعليل كما اشار اليه الشارح رحمه الله

قوله و لمح تمام الآيه

فان ما سيدكره من التعليل له ناظر الى تتمه الآيه الكريمه كما سيشير اليه الشارح رحمه الله

قوله يستعدّ بكمال الشكر لمعرفة المشكور

أى لكمال معرفته و الأفاضل المعرفة متقدم على الشكر البتّه و الأظهر هاهنا أيضا ان يجعل الانقياد سببا للشكر لا غايه له فتدبّر

قوله بين رتبى الخوف و الرجاء

لكن على توجيه الشارح يكون الغرض تحصيلهما و على ما ذكرنا

يكونان حاصلين بالفعل و لعل حمل الكلام على الثاني احسن فتفطن

قوله مثلها في لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ

فان الغرض منه نفى المثل فالكاف زائده و يمكن ان لا يحمل زائده و يقال ان زيادتها ليفيد نفى المثل بطريق الكنايه التي هي ابلغ من التصريح و ذلك لان المفهوم من هذا الكلام عرفا وجوده و نفى مثل مثل مثله و لا يكون ذلك الا بنفى المثل اذ لو كان له مثل فكان هو مثل مثله فلا يصح نفيه و يمكن ايضا جعل الكاف حرف تشبيه و يكون الغرض نفى ما يشبه ان يكون مثلا له فضلا عن مثله بالحقيقه فافهم

قوله و التقدير

اي محصل الكلام

قوله مع منافره تنكيرهما لجعل الموصول إلى آخره

ظاهره انه تزييف للتوجيه المذكور و مناقشه فيه و قد يجعل من تتمه التوجيه و المقصود انه اذا جعل ما موصوله يجب تقدير في الكلام هكذا حمدا و شكرا اكثر الحمد و الشكر الذي هو اهله لمنافره تنكير حمد او شكر المذكورين لجعل الموصول صفه لهما فيكون قوله مع منافره متعلقا بقوله و التقدير اي و التقدير هكذا مع ملاحظه المنافره المذكوره و الا فلا حاجه الى التقدير هذا و لا يخفى بعده ثم انه على هذا التقدير يكون قوله الحمد و الشكر المقدر اما منصوبا بدلا عن المذكور او مرفوعا على ان يكون خبر مبتدأ محذوف كأن سائلا يسأل اي حمد و شكر فيقول هو الحمد و الشكر الذي هو اهله كما قيل في قوله تعالى يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ رِجَالٌ عَلَى قِوَامِهِمْ يَسْمَعُونَ و لكان ان جعل الموصول بدلا لا صفه ليسلم عن المنافره المذكوره و لا يحتاج الى تقدير هذا و هذا كلام آخر و هو انه قد صرح نجم الاثمه رض بانه لا يقع من الموصولات وصفا الا ما في اوله اللام نحو الذي و التي و اللاتي و بابها المشابهه لفظا للصفه المشبهه في كونه على ثلاثه فصاعدا بخلاف من و ما و على ما ذكره فلا مجال لاحتمال الوصفيه اصلا

قوله في الحاشيه انما قال مع منافره كانه اختار ما نقل عن الاخفش من جواز وصف النكره الموصوفه بالمعرفه حيث قال الاوليان صفه لآخران يقومان مقامهما قال نجم الاثمه و الاولى انه بدل او خبر مبتدأ محذوف فتدبر

قوله لثلا يلزم التكرار

كانه متعلق بقوله بدلا اي يلزم جعله بدلا لا صفه لثلا يلزم التكرار و ذلك لانه اذا جعل نكره موصوفه يصير الكلام حمدا و شكرا كثيرا شيئا هو اهله و شيئا فيه بقربنه المقام عباره عن الحمد و الشكر فذكره بعدهما و وصفهما به تكرر لا طائل تحته بل ينبغي ان يقال حمدا و شكرا هو اهله و اما اذا جعل بدلا فالتكرار و ان كان بحاله لكنه لا باس به اذا التكرار في البدل من فوائده بل هو لازم لبدل الكل بل للاشتمال و البعض ايضا بوجه ما و يمكن ان يكون متعلقا بقوله او نكره موصوفه اي او يجعل هكذا لثلا يلزم

التكرار كما لزم في الوجه الاول فيكون الغرض الاشاره الى ترجيح هذا الوجه على الوجه الاول و هذا بناء على ان يحمل الوجه الاول على ما ذكر في الوجه الاخير من ارتكاب التقدير حتى يلزم فيه التكرار فافهم

قوله انت كما اثبت على نفسك

ظاهره كما حمله الشارح انه ابتداء جمله و يمكن ان يكون انت تاكيدا لضمير عليك نحو مررت بك انت و حينئذ فلا يفيد ما ذكره الشارح بل انما يفيد انه ص ع لا يحصى ثناء عليه تعالى مثل ما اثني هو تعالى على نفسه فافهم

قوله و في التشبيه حينئذ سؤال إلى آخره

و الا- فلا- يناسب منه مدح حمده و ان فرض كونه كذلك و اما اذا لم يحمل على التشبيه فلا يناسب حمله على سؤال اللاحق ايضا لعدم قدره العبد عليه اصلا و امتناعه منه رأسا فيصير من قبيل طلب الممتنع هذا ان حمل الكلام على سؤال اللاحق بمعنى ان يجعل حمده من هذا القبيل في نفس الامر بان يعطيه بلطفه و تفضله القدره عليه و اما اذا حمل على ان يلحقه به في الاجر و الثواب و يعدّه في عداده تفضلا منه تعالى و ان لم يكن من هذا القبيل في الواقع فيمكن ان يقال ايضا ان في عدم سؤال اللاحق بذلك الفرد اشاره الى قصور رتبته عن مثل هذا السؤال و ان قصارى ما يليق من العبد سؤاله الحاق حمده بالفرد الشبيه بما هو اهله لا- بما هو اهله و لك ان تجعل الفرد الكامل في كلام الشهيد رحمه الله اشاره الى ما هو اهله لا ما هو شبيهه به فيكون المراد سؤال ان يلحقه بذلك الفرد الكامل و يعدّه في عداده تفضلا منه تعالى فيصير شبيهها به بذلك الاعتبار فذكر الكاف للاشاره الى هذا و على هذا فلا اشكال فتفطن

قوله مثله في قولهم حمدا و شكرا ملأ السموات و الارض

اي نرجو منك ان تجعله بلطفك كذلك او تعدّه بفضلك من عداده كما اشرنا اليه فافهم

قوله منطبقه على جميع مراتبه

كانه اراد بمراتب التوحيد نفى استحقاق اله آخر للعباده و نفى وجوده و نفى امكانه فانه يستفاد منها الجميع بعد دفع ما سيورده الشارح من الاشكال بما ذكره من الوجهين على زعمه او بما سنذكره و اما جعل مراتب التوحيد توحيد الذات و توحيد الصفات و توحيد الافعال على ما يقوله الصوفيه فهو على تقدير صحته كانه لا يمكن تطبيقها عليه فتأمل

قوله و يضعف بانه لا ينفى

يمكن ان يقال لعل نفى وجود اله غيره تعالى مرتبه من التوحيد يناط بها الاسلام يكتفى بها من اكثر العوام و ان لم يعلموا نفى امكانه سيما مع الغفله عنه و عدم الشعور به فلا يضّر عدم دلالتها عليه و يمكن ان يقال ايضا ان نفى الوجود يستلزم نفى الامكان اذ لو اتصف فرد آخر بوجود الوجود لوجد ضروره فاذا لم يوجد علم عدم اتصافه به و ما لم يتّصف بوجود الوجود لم يمكن ان يتّصف به لاستحاله الانقلاب بالضروره

قوله و فيه انه لا يقتضى وجوده بالفعل

قد ظهر بما قررنا سابقا ان امكان اتصاف شىء بوجود الوجود يستلزم اتصافه به بالفعل و هو مستلزم لوجوده بالفعل بالضرورة
فاذا استفيد منها امكانه تعالى يستفاد وجوده ايضا اذ كل ما لم يوجد يستحيل ان يكون واجب الوجود فافهم

قوله و فيه انه لا يدل على نفى التعدد مطلقا

اى لا- بالامكان و لا- بالفعل لجواز وجود اله غيره تعالى لا- يستحق العباده على انه يمكن ان يقال ايضا ان المراد انا نفى اله
مستحق للعباده غيره تعالى بالفعل او بالامكان فعلى الاول لا ينفى امكان اله مستحق للعباده ايضا غيره تعالى و على الثانى لا يدل
على استحقيقه تعالى للعباده بالفعل و لا على وجوده تعالى بالفعل هذا و انت خير بان وجوب الوجود مبدأ جميع الكمالات و
لذا فرع المحقق الطوسى قدس سره العزيز القدوسى فى التجريد كثيرا منها عليه و على هذا فلا ريب انه يوجب استحقاق التعظيم
و التبجيل و لا- معنى لاستحقاق العباده الا- ذلك فاذا لم يستحق غيره تعالى للعباده فلم يوجد واجب وجود غيره تعالى و الا
لاستحق العباده قطعاً و اذا لم يوجد لم يمكن ممكنا ايضا على ما اشرنا اليه فعلم ان نفى

كل من الامكان و الوجود و استحقاق العباده من الاله يستلزم نفى الآخرين و اثباته يستلزم اثباتهما فلك حملها على أى منهما شئت لكن يشكل انّ هذه الاستلزمات لا يخلو من خفاء لاحتياجها الى بيان و برهان و علم اكثر من تلفظ بها بذلك غير ظاهر لا سيما فى صدر الاسلام فلو اعتبر فى التوحيد الاعتراف بوجود الواجب تعالى و امتناع اله غيره فبمجرد اعتراف احد منهم بهذه الكلمه الطيبه الحكم باسلامه مشكل جدّا فالظاهر ما ذكرنا اولاً من الاكتفاء فى التوحيد بالنسبه الى كثير من الناس خصوصاً فى أوّل الامر بالاعتراف بوجوده تعالى و نفى وجود اله غيره كما هو ظاهر الكلمه الطيبه و ان لم يظهر منهم الاعتراف بنفى امكان اله غيره خصوصاً اذا كان ما اعترفوا به مستلزماً لذلك ايضاً و ان لم يشعروا به فكانهم قد اعترفوا به فى ضمنه و بالجمله فكأنّ لهم العلم الاجماليّ بما هو الحق من الدّين و ان غفلوا من تفاصيله و لا استبعاد فى كفايه ذلك بالنسبه اليهم فتأمل

قوله و معناه الله الى آخره

لا يخفى ان حمل التركيب على هذا الوجه كما ذكره المحققون و ان كان ليس ببعيد بل المستفاد من امثال هذا التركيب ليس الّا هذا و ما يرجع اليه اذ المفهوم من قولنا لا كاتب الّا زيد ليس الا حصر الكاتب فى زيد بمعنى عدم اتصاف احد بالكاتب الا زيد او ملخصه كما ذكره ان زيدا كاتب لا غيره و ليس مفهومه انه لا كاتب موجود او ممكن او ما اشبه هذا الا زيد و ان كان بعضها لازماً لذلك لكنّه لا يجدى فى دفع الاشكال الذى اورده فانه ان اريد بالاله المعبود بالحقّ كما هو ظاهر كلام الشارح فلا ينفى تعدّد الواجب اصلاً و ان اريد به واجب الوجود فان اريد حمله على انه دون غيره فلا يدلّ الا على الوهيتّه تعالى و نفى وجود اله غيره تعالى بالفعل و لا يدل على نفي امكانه و ان اريد حمله بالامكان عليه تعالى دون غيره فلا يدل على وجوده تعالى بالفعل فالتعويل فى رفع الاشكال على هذا ايضاً على ما قرّنا فتدكّر

قوله او انها نقلت شرعا

هذا مع بعده يتوجه عليه انه على هذا بمجرد الاتيان به لا يمكن الحكم بالاسلام ما لم يعلم اراده المعنى الشرعى و ظاهر انهم كانوا يحكمون باسلام الكفار اذا اتوا بها من غير تفتيش عما قصدوه بها مع بعد اطلاعهم على الاصطلاح الشرعى و قصدهم له الا ان يقال ان نفى وجود اله غيره تعالى كما هو ظاهرها لغه يكفى فى الاسلام كما اشرنا اليه سابقاً ثمّ نقل شرعا الى هذا المعنى ليقصده بها الموحّدون الكاملون و يترتب عليها لهم المرتبه العليا من الاجر و الثواب فتأمل

قوله لموت اييه قبلها

تعليل لوقوع التسميه او السؤال من الجّد لا من الاب كما هو الغالب

قوله لان النبى مرفوع الرتبة

الاولى ان يقول رفيع الرتبة لان الرفعه التى هى معنى النبوه لازم لا متعدّد قال فى القاموس رفع رفعه بالكسر شرف و علا قدره فهو

رفيع

قوله و ان لم يؤمر بتبليغه

هذا لا يلائم كون النبي ء بالهمز بمعنى المخبر الا ان يكون التسميه باعتبار اكثر الافراد

قوله و جمعه ليشمل ما تحته من الاجناس

فان المفرد المعرف ايضا و ان افاد العموم عند عدم العهد بل ربما كان عمومه اشمل من الجمع كما ذهب اليه بعضهم لكن لما كان فيه مجال احتمال العهد او حمله هاهنا على بعض اجناسه الظاهره و حمل اللام على انه لإفاده العموم فى افراده جمعه ليضعف هذه التوهّمات فافهم

قوله فى الحاشيه فى عدل عن التعريف المشهور يمكن حمل المشهور على انه بيان للمراد بالصّلاه اذا نسبت الى الله تعالى و ان كان معنى مجازيا فلا ايراد عليه فافهم

قوله فيها و من الملائكه الاستغفار لا- يخفى ان التفرقه بين صلاه الملائكه و المؤمنين و الحكم بانها من الملائكه خصوص الاستغفار و من المؤمنين الدّعاء الذى يعّمه و غيره مما لا يظهر له شاهد فتأمل

قوله فيها لان التصريح بالحقيقه اى بما يدل حقيقه على المعنى المجازى المراد

قوله فيها مع ان العطف لا يدل فيه اشاره الى ما اشار اليه اوّلا من سهوله الامر فى هذا الاشكال و انه يمكن دفعه عن الجميع و ان كان على ما ذكره اسهل فتأمل قوله فيها ليلينى امر الغائب من الولي بمعنى القرب اى ليقربنى فى الصّلاه ذوا العقول فان الأحلام جمع الحلم بالكسر بمعنى العقل و التّهى جمع نهيه بالضم فيهما بمعناه ايضا

قوله ما لا يؤثر فيه صلاه إلى آخره

على انه لا- استبعاد فى التأثير ايضا فان مراتب القرب اليه تعالى و الزلفى لديه غير متناهيه فيجوز ان يوجب كل صلاه عليه صه ترقيه من مرتبه الى مرتبه فوقها فتبصر

قوله و يطلق تغليا

فى كون ذلك على سبيل التغليب تأمل فتأمل

قوله و تبه على اختصاصهم إلى آخره

فانّ غيرهم صلوات الله عليهم لم يتّصفوا بما وصفهم به بالاتفاق

قوله ثمّ تبه على ما اوجب إلى آخره

اى على مزيد تاكيد لذلك و ألا ففيما ذكره اوّلا ايضا تنبيه عليه و أىّ تنبيه فتنبّه

قوله لأنهم المنتفعون بالعبر

كانه حمل العقول على العقول الكامله و المراد أنّ جعلهم قدوه و التكليف بالاعتداء بهم لا- يصلح ألّا لذوى العقول لا-تهم المنتفعون بالتكاليف دون غيرهم فافهم

قوله نصّ عليه الجوهري

و فى القاموس الحقب بالضم و بضميتين ثمانون سنه او اكثر و الدّهر و السّينه و السنون جمع احقاق و احقب و قال فى الكشاف فى تفسير قوله تعالى أَوْ أَمْضَى حُقُبًا او اسير زمانا طويلا و الحقب ثمانون سنه و ظاهره ان الاصل فى معنى الحقب هو ثمانون سنه ثم استعمل فى الزمان الطويل و هذا لا يوافق ما ذكره الجوهري او المراد تفسير الحقب بضميتين على ما هو القراءه المشهوره بالزمان الطويل و قوله و الحقب اى بالسكون على ما وقع فى بعض القراءات و على هذا ينطبق ما ذكره لكنه فى تفسير قوله تعالى أَحْقَابًا قال حقا بعد حقب كلما مضى حقب تبعه آخر ثم قال و قيل الحقب ثمانون سنه و هو يشعر بتفسيره واحد الاحقاب بالزمان الطويل ثم نسبته تفسيره بثمانين سنه الى القيل و هو لا يلائم شيئا من الاحتمالين المذكورين و كيف ما كان فلا ريب فى عدم موافقته لكلام الجوهري و قال القاضى فى الآيه الاولى الحقب الدّهر و قيل ثمانون سنه و قيل سبعون و قال فى الثانيه احقابا دهورا متتابعه و ليس فيه ما يدل على خروجهم منها اذ لو صحّ ان الحقب ثمانون سنه او سبعون الف سنه فليس فيه ما يقتضى تناهى تلك الاحقاب الى آخر ما ذكره و انت خير بان كلامه فى الموضوعين لا يوافق ما ذكره الجوهري ثم قال لا يخفى ما فى الاختلاف بين كلاميه فى المعنى الثالث حيث جعله اولا سبعين سنه و آخر لسبعين الف سنه و لا يبعد ان يكون كل منهما كان قولاً لأحد فافهم

قوله فلزمها لصوق الاسم

يعنى ان المبتدأ يلزمه الاسميه و لما تخلف تلك عن القائم مقامه فالترمووا لصوق اسم به ابقاء لللازمه بقدر الامكان

قوله و صنف له هذا الكتاب

ظاهره ان الضمير راجع الى السلطان على ابن مؤيد

كسابقه فلعَلّ ملتمس بعض الدّيانين على ما ذكره أوّلا كان ان يصنف كتابا و يرسله الى السّلطان فى مقابله تلطّفاته لا لنفسه كما هو ظاهره و يمكن ان يكون حكاية السلطان قد تم عند قوله و اعتذر اليه و يكون قوله و صَنّف له من تتمه ما حكاه أوّلا من التماس شمس الدين محمّد الآوىّ و يكون الضمير راجعا اليه و لعل هذا اوفق بقوله و اخذ شمس الدين محمد الآوىّ نسخه الاصل الى آخره و على هذا فلا اشكال فافهم

قوله و هى فى يد الرّسول

اى الرّسول كان يأخذها بيده و ينسخها الكاتب و لم يعطها الكاتب لينسخها و لم يصنعها من يده تعظيما لها او المراد انه استعجل بعض الطلبة و نسخها فى الزّمان الذى كانت فيه عند الرّسول مع ضيقه تعظيما لها و لكمال عظمها عنده و الاول اظهر بحسب العبارة فافهم

قوله اى مقول فى حقه

هذا ما يوجه المبتدأ ليرتبط به الجملة الانشائية فيصير التقدير و هو مقول فى حقه نعم المعين فيكون من عطف الخبريه على الخبريه

قوله او بتقدير المعطوف عليها انشائية

بان يحمل على الدعاء فيكون بمعنى اللّهم احسبنا او على انشاء المدح

قوله فيكون عطف مفرد متعلقه إلى آخره

فان تقديره كما ذكر سابقا و مقول فى حقه نعم المعين فقد عطف المفرد الذى متعلقه جملة انشائية و هو مقول على مفرد و هو الخبر السابق اعنى حسبنا فلا يرد انه حينئذ و ان لم يلزم عطف الانشاء على الخبر لكن يلزم عطف المفرد على الجملة و هو ليس اولى بالجواز من الاول فتأمّل

قوله او يقال ان الجملة التى لها محل من الاعراب لا جرح فى عطفها كذلك

اى على المفرد و كذا فى عطف الانشائية منها على الخبريه و بالعكس على ما حققه السيّد الشريف قدّس سرّه فى حواشى شرح التلخيص و نقله عن صاحب الكشاف و فصل القول فيه و حينئذ فاذا عطف الجملة الثانية على خبر المعطوف عليها كان لها محل من الاعراب فلا- جرح فى عطفها على المفرد و لا- حاجه فى تصحيح العطف الى تقدير المفرد المذكور و ان احتيج اليه فى تصحيح خبريتها على ما هو المشهور او يؤوّل خبر المعطوف عليها الى معنى الفعل اى يحسبنا و يكفيننا فيكون من عطف الجملة على الجملة و لا- يضرّ الاختلاف فى الخبريه و الانشائية اذا كان لهما محل من الاعراب و قصد بالعطف تشريكهما فى حكم ذلك الاعراب نعم فى تصحيح خبريتها يحتاج الى تاويل على ما هو المشهور هذا غاية توجيه كلامه و لا يبعد ان يظنّ انه كان

فى خياله انهم ذكروا هذا الوجه لدفع الاشكال عن قوله تعالى **قَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ** بناء على ان الواو من الحكايه لا من المحكى فاجراه هاهنا ايضا و غفل من ان اجراه هاهنا انما هو على تقدير جعلها عطا على خبر المعطوف عليها و قد جعل ذلك وجها على حده فليس فى هذا الوجه زياده فائده بخلاف ذلك فى الآيه الكريمه فتأمل

قوله فى الحاشيه **وَ بَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا** فى سوره البقره فان سابقه **فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَ الْجِبَارَةُ** أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ و كان وجه الاستدلال جعله عطا على **أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ** و هى خبريه و المعطوفه انشائيه و الجواب كما اشار اليه فى الكشاف انه ليس الغرض عطف خصوص الامر حتى يطلب له مشاكل بل قصد الى عطف كلام فيه ثواب المؤمنين على كلام فيه ثواب الكافرين و شرطه المناسبه بين الغرضين لا- بين اجزاء الكلامين بل يكفى فيهما تضمّنهما ما يصلح للعطف كقولك زيد يعاقب بالقيد و بشر فلانا بالاطلاق و مآل الكلام هاهنا **وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ** أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ فبشّرهم بذلك و جوز ايضا عطفه على **فَاتَّقُوا** فيه ان عطف على الامر لمخاطب آخر من غير تصريح بالتداء مما منعه النحاء و ليس اولى بالجواز من عطف الخبر على الانشاء و اورد عليه ايضا انه لا يصح ان يكون جوابا للشرط اذ ليس الامر بالتبشير مشروطا بعجز الكافرين عن الاتيان بمثل القرآن و دفع تاره بانه قد علم ان الكافرين غير المؤمنين فكأنه قيل فان لم يفعلوا فبشّر غيرهم بالجّات و معنى هذا فبشّر هؤلاء المعاندين بانه لا حظّ لهم فى الجّنه و تعليقه على الشرط باعتبار انه اذا عجزوا و لم يؤمنوا مع ذلك ظهر تعصّبهم و عنادهم و لجاجهم فى الكفر بلا عذر فحينئذ استحقوا الحرمان من الجنان فلذا علق الامر ببشاره غيرهم المتضمّن لحرمانهم على الشرط المذكور كما فى امرهم بالاتقاء فان تعليقه ايضا ليس الا- باعتبار ما ذكرنا و تاره بانهم اذا لم يأتوا بما يعارضه بعد التحدى ظهر اعجازه و اذا ظهر ذلك فمن كفر به استوجب العقاب و من آمن به استحق الثواب و ذلك يستدعى ان يخوف هؤلاء و يبشّر هؤلاء فافهم و ذكر الدمامينى فى شرح المعنى ان بناء الاستدلال بهذه الآيه على ان الانشاء لا يقبل التعليق ما دام باقيا على الانشائيه فاذا وقع مطلقا احتيج الى تاويله بما يكون خبرا فى المعنى فكان التقدير فى الآيه **فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَ لَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ** المطلوبه منكم قال الأمر الى كون الجملة الشرطيه فى المعنى خبرا و قد عطفت الثانيه عليه و هى انشائيه لفظا و معنى فجاء ما قالوه انتهى و كان هذا بناء على ما ذهب اليه المنطقيّون من ان الارتباط فى القضيّه الشرطيه انما هو بين المقدم و التالى و لا حكم فى شىء من الطرفين بالفعل و هما المحكوم عليه و به فى الشرطيات و مال الشرطيه الى ان هذا ملزوم لذلك اذ الظاهر انه حينئذ لا بدّ من تاويل الانشاء الى الاخبار ليتمكن الارتباط بينهما و اما على ما ذهب اليه اهل العريّه من رجوع الشرطيه الى الحملتيه و ان الخبر و القضيّه هو التالى و الشرط قيد له بمنزله الحال او الظرف فلا يتم ما ذكره اذ كما يمكن تقييد الحكم الخبري بشرط كذلك يمكن تقييد الحكم الانشائي به فقولك ان جاءك زيد فاضربه بمعنى اضرب زيدا فى وقت مجيئه هذا و يمكن ان يقال ان اضرب زيدا فى وقت مجيئه انما يصح بلا تاويل يجعل الظرف ظرفا للضرب المستفاد من اضرب لا لاضرب فيصير الامر مطلقا بالضرب المقيّد و الامر المشروط ليس كذلك بل مفاده اشتراط الامر بشىء و حينئذ فلا بدّ من تاويله الى الخبريّه كما ذكره و فيه على تقدير تسليمه انّ التاويل فيه بارجاعه الى الامر بالمقيّد ليس بابعد من التاويل بارجاعه الى الخبريّه فلا يصح الاستدلال به على العطف المذكور فتدبر ثمّ بناء ما ذكره على ان المعطوفه لا يمكن دخول الشرط عليه فهى انشائيه لفظا و معنى و بما ذكرنا من الوجهين فى دفع الايراد عن الجواب الثاني ظهر لك فسادها فما نقلنا من الجوابين يتاتى على هذا الوجه ايضا لا- يقال أنه اذا بنى الكلام على ان الشرط لا- يمكن ادخاله على المعطوفه فتهدم ببيان الدليل اذ لا يمكن العطف حينئذ على الجزاء ضروره انه مع العطف لا- بدّ ان يدخل على المعطوف ما دخل على المعطوف عليه لانا نقول انه لم يجعل العطف على الجزاء بل على مجموع الشرط و الجزاء كما ينادى به آخر كلامه فلا يلزم ما ذكرت و حينئذ فاثبات خبريه الجزاء

المجموع حتى يثبت عطف الانشاء على الخبر اذ لو جعل الجزاء انشائي فالمجموع ايضا انشائي ففتنظن

قوله فيها وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ فِي سوره الصّف بعد قوله تعالى ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ وَأُخْرَى تُحِبُّونَهَا نَصِيرٌ مِنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَاجِيبْ بانه عطف على تُؤْمِنُونَ قَبْلَ ذَلِكَ لانه بمعنى آمَنُوا او على يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَبْلَ ذَلِكَ بتقدير قل قبله او على امر محذوف تقديره فابشر و بَشِّرْ و تفصيل القول فيه في المغنى

قوله فيها و نقله عن ابن عصفور قال في المغنى عطف الخبر على الانشاء و بالعكس منعه البياتيون و ابن مالك في شرح باب المفعول معه من كتاب التسهيل و ابن عصفور في شرح الايضاح و نقله عن الاكثرين و اجازه الصّيفار و جماعه مستدلين بقوله تعالى وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا و في سورة البقره وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ فِي سوره الصّيف و لا يخفى ان نقل ابن هشام عن ابن عصفور الاستدلال على الجواز بالآيتين كما ذكره الشارح لا يظهر من كلام المغنى فافهم

قوله فيها على ان يكون العاقلان خبر المحذوف دون ان يكون صفة لزيد و عمر و هكذا نقله ابو حيان و ذكر في المغنى انه غلط في النقل عن سيويه و توضيح ما ذكره ان سيويه انما قال و اعلم انه لا يجوز من عبد الله و هذا زيد الرجلين الصّالحين رفعت او نصبت لانك لا تثني الا على من اثبته و علمه و لا يجوز ان تخلط من تعلم و من لا تعلم فتجعلهما بمنزله واحده و قال الصّفار لما منعها سيويه من جهة التّع علم ان زوال التّع يصححها فتصرف ابو حيان في كلام الصّفار فوهم فيه و حمل التّع على النعت الاصطلاحى و ما استنبطه من كلام سيويه نسبة اليه صريحا فنسب الى سيويه انه لم يجوز ذلك اذا جعل العاقلان صفة و اجازه اذا جعل خبر المحذوف و هو سهو فان مراد سيويه عدم صحه السؤال مع الاتيان بالوصف المقطوع سواء كان ذلك على سبيل النعت الاصطلاحى ام غيره كان يجعل خبر المحذوف فالصواب ان يحمل كلام الصّيفار على ان سيويه لما منع ذلك من جهة التّع فعلم انه اذا لم يأت بالنعت اصلا كان يقول من زيد و هذا عمر و كان جائزا عنده و هو يكفى حجه في المقام و الجواب حينئذ انه لا حجه في ذلك اذ قد يكون للشئ مانعان و يقتصر على ذكر احدهما لانه الذى اقتضاه المقام فتأمل

قوله فيها و يؤيده قوله و ان شفائي اه هذا البيت من معلقه امرء القيس و العبره بفتح العين المهملة و سكون الموحّده الدمع و مهراقه مراقه بزياده الهاء على غير قياس و الرّسم الاثر و المدارس المنمحي و المعول مصدر ميمي او اسم مكان من عول الرّجل اذا بكى رافعا صوته او اسم مفعول محذوف الصّيله من عولت على فلان اعتمدت عليه كذا ذكره الشّمني و اجاب عن التمسك به في المغنى بان هل فيه نافية مثلها في فَهَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الْفَاسِقُونَ و حينئذ فالمعطوفه ايضا خبريه

قوله فيها و قوله تناغى غزالا الخ قال في الصّحاح المرء تناغى الصّبي اى تكلمه بما يعجبه و يسره و المأقى جمع مؤق و هو طرف العين مما يلي الانف و اللحاظ طرفها ممّا يلي الاذن و يجمع ايضا على آماق و امثاق مثل آبار و ابثار و الاثمد حجر الكحل المعروف و ذكر في المغنى ان الاستدلال به يتوقف على النظر فيما قبله من الايات و عدم وجود ما يصلح للعطف فيها فربما كان فيها ما صلح لذلك و قد يكون معطوفا على امر مقدر يدل عليه المعنى اى و افعل كذا و كحل كما قيل في و اهجرنى مليا ان التقدير و احذرنى و اهجرنى

قوله فيها و قائله خولان الخ اى ربّ قائله و خولان اسم قبيله و اجاب فى المغنى بان هذه خولان بمعنى تتبه لخولان و الفاء فيه ليس للعطف بل لمجرد السببه كما وقع فى جواب الشرط و تمام البيت و اكرومه الحين خلو كما هيا الأ-كرومه من الكرم كالأ-عجوبه من العجب خلو اى بعد خاليه عن الزوج عذراء كما كانت جعل هذه القبيله لشرفها و حسن نساءها موجب لنكاح فتياتهم و زاد ترغيب المخاطب فانّ كريمه الطرفين من هذه القبيله بعد على حالها فالموجب كله موجود و يحتمل ان يكون الغرض ذكر المانع بانّ كريمه الحين من قبيلته و هى لم تتزوج اولى بان يتزوجها من الاجانب

قوله فيها و اوضح من ذلك دلالة الخ وجه الاوضحيه انه لا-يجرى فيه ما نقلنا من الجواب الاول عن المغنى فالجواب فيه هو الجواب الثانى

قوله فيها و ناهيك بقوله تعالى ان اراد انه ناهيك به فى تجويز ذلك العطف مطلقا كما هو ظاهر السياق ففيه ان جميع ما ذكره فى الاصل فى توجيه العطف المذكور يجرى فى الآيه الكريمه فكيف تكفى الآيه شاهدا لتجويز ذلك مطلقا و ان اراد انه يكفيك ذلك شاهدا لصحة ما ذكر من التركيب و ذبّ الاعتراض عنه فمع بعده عن السياق يتوجه عليه ان فى الآيه الكريمه يمكن ان يكون الواو من الحكايه لا من المحكى و حينئذ فيدخل قالوا على كل من الجملتين و لا نزاع فى صحة العطف حينئذ على ما نقلنا عن السيد فالآيه الكريمه لا تكفى ظاهرا شاهدا لصحة تركيب المتن ما لم يبين انه يمكن مثله فى هذا التركيب ايضا يجعله عطف على خبر المعطوف عليها كما هو احد الاحتمالات التى ذكرها فى الاصل و فى مثل هذا المقام لا يقال انه يكفيك ذلك شاهدا الا ان يقال المراد انه يكفيك ذلك شاهدا لصحة التركيب المذكور و لو بعد التأمل فان كل ما يقال فى توجيهه يمكن اجراءه فيه ايضا بعد التأمل فتأمل

قوله فيها و باب التاويل من الجانبين اى فى كل من طرفى المعطوفه و المعطوف عليها فى الامثله المذكوره و نظائرها بان يأول تاره المعطوفه الى ما يوافق ظاهر المعطوف عليها و تاره بالعكس او المراد التاويل فى الشواهد المذكوره من جانب المانعين و التاويل فى كلام من حكم بالمنع من جانب المجوزين بحمل كلامهم على عدم حسنه ما لم ينضم اليه اعتبار لطيف و انما احتيج الى هذا التاويل لان كلام ائمتهم فى هذه الابواب حجه و فى شرح التلخيص لبهاء الدين السبكي ان اهل هذا الفنّ يعنى اهل البيان متفقون على منعه و ظاهر كلام كثير من النحاه جوازه و لا-خلاف بين الفريقين لانه عند من جوزه يجوز لغه و لا يجوز بلاغه انتهى و لعلّ لمتكلف حمل كلام الشارح على هذا اى يمكن التاويل فى كلام كل من الفريقين لرفع الاختلاف بينهما لكن استشهاد المجوزين بالآيات القرآنيه و اشعار البلغاء بأبى عن هذا التوجيه الا ان لا يكون الاستشهاد من ائمتهم بل من غيرهم من جانبهم غفله و عن حقيقه الامر هذا و لا-يخفى ان ما ذكره هذا المحقق لا يكفيك مثونه توجيه اكثر الشواهد المذكوره مع بلاغتها نعم لو قيّد عدم جوازه بلاغه بما اشرنا اليه من عدم انضمام اعتبار لطيف اليه فيمكن الترام كون العطف فيها من هذا القبيل اذا بين ما روعى فيه من الاعتبار و لعل ما نقلنا من الكشاف فى توجيه آيه البقره يرجع الى هذا فتفطن

قوله او ما هو اعم من الترتيب

بناء على اعتبار وضع كل شىء موضع فى الترتيب دون البناء

قوله و الكتاب ايضا

ای کمانه سمی به المکتوب المخصوص فیستعمل ایضا مصدرا لانه مصدر مزید

مشتق من المجرد لموافقته له فى حروفه الاصول و معناه و هو معنى الاشتقاق و ما عرفوه به فافهم

[كتاب الطهاره]

[تعريف الطهاره]

قوله و الاسم الطهر بالضم

ضابط المصدر و اسمه على ما ذكره ابن هشام فى التوضيح لألفيه بن مالك ان الاسم الدال على مجرد الحدث ان كان علما كفجار و حماد علمين للفجره و المحمده بفتح الميم الاولى و كسر الثانيه او كان مبدؤا بميم زائده لغير المفاعله كمضرب و مقتل بفتح اولهما و ثالثهما او كان متجاوزا فعله الثلاثه و هو بزنه اسم حدث الثلاثى كغسل و وضوء بضم اولهما فى قولك اغتسل غسلا و أتوضأ وضوءا فانهما بزنه القرب و الدخول فى قولك قرب قربا و دخل دخولا فهو اسم مصدر و الّا فهو مصدر و ذكر فى شرح الشذوذ ان المبدؤ بميم زائده لغير المفاعله مصدر و يسمى المصدر الميمى و انما سمّوه احيانا اسم مصدر تجوزا و قال الازهرى فى التصريح شرح التوضيح ان الفرق بين المصدر و اسمه ان المصدر يدل على الحدث بنفسه و اسم المصدر يدل على الحدث بواسطه المصدر فمدلول المصدر معنى و مدلول اسم المصدر لفظ المصدر انتهى و هو بعيد و قد يقال ان المصدر يدل على الحدث و اسمه على الهيئه الحاصله بسببه كما يقال فى الفارسيه رفتن و رفتار و ربما يقال ان اسم المصدر ما ليس على اوزان مصدر فعله و لكن بمعناه نظير ما هو الظاهر من المذاهب فى اسماء الافعال من انها بمعنى الافعال و لكن ليس على اوزانها و التفاوت بينهما يظهر فى احكام لفظيه كما لعمل على ما فصل فى كتب النحو و الاظهر عندى ان المصدر موضوع لفعل الامر او الانفعال به و اسم المصدر موضوع لأصل ذلك الامر فالاغتسال مثلا- عباره عن ايجاد امور مخصوصه هى افعال تدريجيّه مخصوصه و الغسل عباره عن نفس تلك الامور ثم قد يتسامح و يطلق اسم المصدر على الهيئه العارضه بسبب ذلك الامر و على غيرها مما هو معلول له كما يظهر بالتتابع هذا ثم كون الطهر اسم مصدر لا يوافق ما نقلنا من الضابط عن ابن هشام لعدم دخوله فيما عده من الاقسام الا ان يلتزم دخوله فى القسم الاول و هو بعيد و لو جعل الضابط فى المصدر و اسم المصدر و هو ما ذكرنا اخيرا فى بيان الفرق بينهما لم يبعد و يتجه حينئذ دخول الطهر فى اسم المصدر بان يكون الطهر بمعنى پاكى و الطهاره بمعنى پاك بودن اى الاّ تصاف پاكى فيكون الثانى مصدرا و الاول اسمه فتأمل و بعد ما كتبت الحاشيه رايت انه ذكر بعض المحققين ان الفرق بين المصدر و اسم المصدر ان المصدر موضوع للحدث من حيث اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه على وجه الابهام و لذا يقتضى الفاعل و المفعول و يحتاج الى تعيينهما فى استعماله و اسم المصدر موضوع لنفس الحدث من حيث هو بلا اعتبار تعلقه بالمنسوب اليه و ان كان له تعلق فى الواقع و لذا لا يقتضى الفاعل و المفعول و تعيينهما و اما الفرق بين الفعل و اسم الفعل فهو ان الفعل موضوع لحدث و لمن يقوم به ذلك الحدث على وجه الابهام فى زمان معين و نسبته تامه بينهما على وجه كونها مرآه لملاحظتهما و كل من هذه الامور جزء من مفهوم الفعل ملحوظ فيه على وجه التفصيل و اسم الفعل موضوع لهذه الامور ملحوظه على وجه الاجمال و تعلق الحدث بالمنسوب اليه على وجه الابهام معتبر فى مفهومه ايضا و لذا يقتضى الفاعل و المفعول و تعيينهما و لك ان تفرق بين المصدر و اسم المصدر بهذا الفرق و قال بعض المقاربه ان الفرق بين المصدر و اسم المصدر هو ان المعنى الذى يعتبر عنه بالفعل الحقيقى و مبدأ الفعل الصناعى ان اعتبر فيه تلبس الفاعل به و صدوره منه و تجدد

فاللفظ الموضوع بازائه مقيدا بهذا القيد يسمى مصدرا و ان لم يعتبر فيه ذلك فاللفظ الموضوع بازائه مطلقا عن هذا القيد المذكور هو اسم المصدر كذا ذكره شهاب الدين الطيبي في حواشي الكشاف انتهى و انت خبير بان ما ذكره في الفرق اولا هو ما نقله عن بعض المقاربه و هو قريب من الوجه الاظهر الذي ذكرنا و اما ما احتمله آخرا من الفرق باعتبار الملاحظه اجمالا و تفصيلا ففيه تأمل اذ المشهور بينهم ان اللفظ المفرد لا يستفاد منه التفصيل و قيل الفرق بين المصدر و اسم المصدر هو ان المصدر له معنى مفعول نسبي لا يكون الخارج ظرفا لوجوده و اسم المصدر له معنى حاصل فيمن قام به المصدر ليس بامر نسبي يكون الخارج ظرفا لوجوده يقال له الحاصل بالمصدر كذا في بعض حواشي الكشاف في سورة الزلزال و فيه تأمل فان الظاهر ان المصدر عباره عن الفعل او الانفعال و

هما عندهم مقولتان من العرض و قد اعتبر فيه الوجود الخارجى و ايضا لا-ريب ان الحاصل بالمصدر قد لا يكون موجودا خارجيا فتدبر

قوله بناء على ثبوت الحقائق الشرعيه

يمكن ان يكون المراد بقوله شرعا هو بيان معنى الشرعى سواء كان حقيقه شرعيه او مجازا شايعا او المعنى الحقيقى عند المتشرعه و لا ريب فى ثبوته فلا يلزم جعل بنائه على ثبوت الحقائق الشرعيه فتدبر

قوله كالاكول

كان التمثيل باعتبار اختلاف الوضع و الاستعمال فى الاكول ايضا لكن على عكس الطهور فان الطهور بحسب الوضع لازم فانه بمعنى البالغ فى الطهاره و جعل بحسب الاستعمال بمعنى المطهر لغيره فصار متعديا و الاكول بحسب الوضع متعد لتعديه الاكل لكن صار بحسب الاستعمال لازما فانه يستعمل بمعنى كثير الاكل من غير ملاحظه المفعول و هو الماكول و رايه فى كتاب من بعض الاسماعيليه انه نقل فيه التشاجر بين العلماء فى ان الطهور صيغه مبالغه كالاكول و الضروب او اسم آله كالقطوع و السحور و اطال الكلام فيه و فى ادله الطرفين و على هذا فلا يبعد ان يحمل التمثيل فى كلام الشارح ايضا على مجرد ان الطهور صيغه مبالغه كالاكول فتأمل

قوله ان اريد بالطهور مطلق الماء و الارض

و ان اريد به مفهومه الاشتقاقى اى ما هو سبب للطهاره و اريد بها الشرعيه فيندفع جميع ما سيورده عليه و كذا ما سنورده لكن يصير التعريف دوريا

قوله كما هو الظاهر

بقرينه ما يذكره من التفسير و لثلا يلزم الدور

قوله و حينئذ ففيه اختيار ان المراد منها

اي الطهاره المعرفه و يرد ايضا حينئذ انتقاض طرده بالمضمضه و الاستنشاق و الشرب من زمزم و رمى الجمار و استلام الحجر و السجود على الارض و الاستشفاء بالتربه المباركه و يمكن دفع ما سوى الأوّل باعتبار حيثه الطهوريه فى التعريف لكن لا بمعناها الشرعى حتى يلزم الدور بل بمعناها اللغوى اى استعمال الطهور باعتبار الطهاره و النّظافه و ظاهر أنّ استعمال الطهور فى النقوض المذكوره ليس من حيث النّظافه فتأمل

قوله او ينتقض فى طرده

ان اختيار ان الطهاره المعرفه هى الطهاره المبيحه للصّلاه لا- ما هو اعمّ و الحاصل انه قد ظهر صدقا الحدّ على جميع ضروب الطهارات و حينئذ فاما ان يجعل المحدود ايضا المعنى الاعمّ فلا انتقاض لكن يلزم مخالفه اصطلاح الاكثرين و منهم المصنف فى غير الكتاب او يجعل المحدود الطّهاره المبيحه و حينئذ فينتقض فى طرده بما ذكره

قوله و الوضوء غير الرافع منه

اى من جمله الوضوء كوضوء الحائض للذكر

و الجنب للنوم و المحتلم للجماع

قوله و التيمم بدلا منهما ان قيل به

اي بجواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب و الوضوء غير الرفع بناء على القول ببديليته التيمم عن الوضوء و الغسل مطلقا و اما القول بعدم جواز التيمم بدلا عن الغسل المندوب اما مطلقا او على القول بعدم كونه رافعا و كذا عدم جواز التيمم بدلا عن الوضوء غير الرفع فلا انتقاض به و هو ظ

قوله و ينتقض في طرده ايضا

هذا الانتقاض وارد على كلا التقديرين و ينتقض عطف على قوله ففيه اختيار و قوله ايضا اشاره الى انه كان احد الامرين لازم على التعريف كذلك يلزم هذا الانتقاض او الى انه كما يلزم الانتقاض المذكور على احد التقديرين كذلك يلزم هذا الانتقاض لكنه على كلا التقديرين او الى انه كما ان الانتقاض المذكور في طرده كذلك هذا الانتقاض ايضا و لك ان تجعل قوله مطلقا اشاره الى ما ذكرنا اي ان هذا الانتقاض يرد مطلقا على كلا التقديرين لكنه بعيد و الظاهر انه متعلق بالثلاثة و تعميم فيها بالنسبة الى المبيحة و غيرها هذا و يمكن دفع هذا النقض بان الظاهر من المشروطية بالنسبة هو اشتراطه ببيته متعلقه به اصالة و الابعاض لست كذلك اذ لا يتب و لا اشتراط فيها حقيقة بل انها يشترط التيمم في الكل و تعلقت تلك التيمم بالابعاض فتدبر

قوله و بما لو نذر تطهير الثوب

يمكن ان يقال ان المتبادر من الاشتراط هو الاشتراط بحسب اصل الشرع لا ما يشمل ما هو بفعل المكلف فافهم

قوله و هو دليل طهوريه الماء

هذا الاستدلال مبنى على كون الطهور بالمعنى الذى ذكره بحسب اللغة او الشرع و قد ادعوا ثبوت ذلك لغه قال الشيخ فى التهذيب و الطهور هو المطهر فى لغة العرب و ليس لأحد ان يقول ان الطهور لا- يفيد فى كلام العرب كونه مطهرا لان هذا خلاف على اهل اللغة لانهم لا يفرقون بين قول القائل هذا ماء طهور و هذا ماء مطهر انتهى و اذا ثبت ذلك فلا عبره بانكار ابي حنيفة ذلك و دعوى كونه بمعنى الطاهر فقط محتجا بان المبالغة فى صيغته فعول انما هى زيادة المعنى المصدرى و شدته فيه كاكول و ضرور و كون الماء مطهرا لغيره امر خارج عن اصل الطهارة التى هى المعنى المصدرى فلا يعتبر فيه و ذلك لان كونه مطهرا انما ينشأ من زياده الطهارة و شدتها فلا- بعد فى اعتبار ذلك فى صيغته المبالغة منها بعد ما ثبت ذلك لغه لكن التحقيق ان استعمال الطهور بمعنى المطهر على انه صيغته مبالغة لا يظهر من كتب اللغة المتداولة نعم قد صرحوا بانه بمعنى ما يطهر به و هو يستلزم ان يكون مطهرا لكن حينئذ يكون اسم آله لا صيغته مبالغة قال فى الجمهرة الطهور بفتح الطاء الماء الذى يتطهر به كالوضوء و الوضوء و السحور و قال الجوهرى الطهور ما يتطهر به كالفطور و السحور و الوقود قال الله تعالى وَ أَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا و قال فى القاموس الطهور المصدر و اسم ما يتطهر به و لا- يخفى ان كلماتهم متطابقة فيما ذكرنا و اما

مجيئه صيغه مبالغه بمعنى الطهر او الزائد فى الطهاره فلا يظهر من كتب اللغه و القياس يقتضى الثانى الا ان يظهر بالتتابع خلافه كما ادعاه الشيخ و بعد ذلك يشكل ان الطهاره لغه ليست بمعنى الشرعى بل بمعنى النظافه و النزاهه فعلى تقدير كون الطهور بمعنى المطهر لغه لا يفيد الا كونه موجبا لنظافه الغير و نزاهته لا كونه مطهرا بالمعنى الشرعى و هو المراد هاهنا الا ان يثبت كون الطهور بمعنى المطهر لغه ثم يثبت كون الطهاره حقيقه شرعيه فى المعنى المصطلح ليلزم منهما كون الطهور حقيقه شرعيه فى المطهر بالمعنى المصطلح فتدبر و اما ما ذكره الشيخ من عدم الخلاف بين اهل النحو فى ان اسم فعول للمبالغه و تكرار الصفه و كون الماء طاهرا ليس مما يتكرر و يتزايد فينبغى ان يعتبر فى اطلاق الطهور غير ذلك و ليس الا انه مطهر فلا يخفى ضعفه اذ يمكن اعتبار زياده الطهاره باعتبار عدم النجاسه بملاقاه النجاسه و نحوه و لو سلم فهذا انما يسلم فى المعنى المصطلح و اما الطهاره اللغويه فلا- شك فى قبولها الزياده و حينئذ لا يثبت كون الطهور بمعنى المطهر لغه و لو اريد انه بعد نقل الطهاره الى المعنى الشرعى ينبغى ان يكون الطهور بمعنى المطهر اذ لا يمكن حمله على معناه اللغوى و هو الزائد فى الطهاره لامتناعه فتقول بعد نقل الطهاره اذا امتنع حمل الطهور على المعنى الزائد الذى هو مقتضى الصيغه فلا يتعين ان يكون بمعنى المطهر اذ ربما بقى على معناه اللغوى و لم يستعمل فى معنى آخر و لا يضر كون استعماله فيه بعد النقل مجازا اذ استعماله بمعنى المطهر ايضا اذا لم يكن مقتضى القياس يكون مجازا و لو جوز وضع خصوص صيغه المبالغه هاهنا لذلك فليجوز وضعه ايضا حينئذ لمعناه اللغوى و ايضا ربما استعمل و لو مجازا بمعنى الطاهر بدون قيد الزائد و ذكر صاحب المدارك ان الطهور يرد فى العرييه على وجهين صفة كقولك ماء طهور اى طاهر و اسم غير صفة و معناه ما يتطهر به كالوضوء الوقود و اراده المعنى الثانى اى فى الآيه الكريمة اولى لان الآيه مسوقه فى معرض الانعام فحمل الوصف فيها على الفرد الاكمل اولى و انسب و لا يخفى ان الحكم بانه صفة بمعنى الطاهر بعد ما نقلناه عن الشيخ من انه فى لغه العرب بمعنى المطهر لا- يخلو عن اشكال و ما ذكره من اولويه حمل الآيه على الثانى يتجه بعد ما اثبت مطهره الماء بدليل خارج كالاتى او آيه وَ يُنَزَّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهَّرَ بِهٖ و اما فى مقام الاستدلال عليه بهذه الآيه فلا- اذ الحمل على الفرد الاكمل فى معرض الامتنان انما يكون اولى اذا علم وقوع الانعام بالفرد الاكمل ايضا و الكلام بعد فيه فتأمل ثم هذه الآيه الكريمة و كذا الآيه الأخرى التى اشرنا اليها لا تدلان الا على انزال ماء طهور من السماء لا على طهوريه كل ماء و يدفع هذا بأنه تعالى فى معرض الامتنان و اظهار الانعام فيجب طهوريه كل ماء

و كون اصله من السماء اذ لو وجد ماء غير طهور فلا امتنان بانزال ماء طهور ما لم نعلم بذلك و يبين لنا و لم يفعل ذلك فتأمل

قوله و المراد بالسماء هنا جهه العلو

فان كل ما علا يطلق عليه السماء لغه و لذلك يسمون سقف البيت سماء و يمكن الحمل على الفلك ايضا اذ لا اعتداد بقواعد الطبيعيين و قد يقال ان المراد بانزاله من السماء انه حصل باسباب سماويه تصعد اجزاء رطبه من اعماق الارض الى الجو فينعد سحابا ما طرا فتدبر

قوله النبى صلى الله عليه و آله «جعلت لى الارض مسجدا»

و كان ساير الانبياء ص لا يجوز لهم الصلاه الا فى محاربيهم

قوله و هو دليل طهوريه التراب

و استدلل بعض المحققين بهذا الخبر على كون الطهور بمعنى المطهر اذ لو حمل على الطاهر فلا مزيه و كذا بقوله و قد سئل عن الوضوء بماء البحر هو الطهور ماءه الحل ميتته و لو لم يرد كونه مطهرا لم يستقم الجواب و بما رواه العامه من قوله ص «طهور اناء احدكم اذا ولغ فيه الكلب ان يغسله سبعا» و معلوم ان المراد المطهر و لا يخفى انه يمكن حمل الطهور فيها كلها على اسم الآله فلا يمكن الاستدلال بها على انها اذا كانت صيغه مبالغه ايضا بمعنى المطهر و ما لم يثبت ذلك لا يمكن الاستدلال على مطهره شىء باطلاق الطهور عليه شرعا لاحتمال ان يكون

فيه صيغه مبالغه فتدبر

[في مطهره الماء بقول مطلق و كيفيه تطهيره]

قوله فالماء بقول مطلق

اي الماء المطلق و فيما ذكره اشاره الى تعريفه و هو انه ما يقال عليه الماء مطلقا بلا تقييد و ان قيد ايضا فى بعض الاحيان كما يقال ماء النهر و ماء البئر و نحوه بخلاف المضاف فانه لا يقال عليه الماء بالاطلاق اصلا و اما حمل الماء على الاعم و جعل قوله بقول مطلق بمعنى فى الجملة اى بعض افراده و هو المطلق اى على المطلق و حمل فى الجملة على بعض افراده كالنجس او حمل الماء على المطلق و جعل قوله بقول مطلق على انه لبيان كليه الحكم اى جميع افراده بمعنى صلاحه كل فرد لذلك فى نفسه لم يطرأ عليه ما يخرجها عنها فلا يخفى بعد الجميع

قوله المانع من الصلاه

احتراز عن مثل الخفه او الحراره او البروده و نحوها من الآثار العارضه له عند عروض احد الأسباب المذكوره لكن لا ربط لها بالمنع من الصلاه و قوله المتوقف رفعه على التيه احتراز عن النجاسه الخبيثه الحاصله له عند عروض احد الاسباب المذكوره فانها لا تسمى حدثا

قوله بالتغير بالنجاسه فى احد اوصافه الثلاثه

اي كسبه بالملاقات بالنجاسه احد اوصافها سواء كان له قبل الملاقات وصف مخالف لذلك ام لم يكن كما اذا لم يكن للماء رائحه اصلا ثم حصل له بملاقاه النجاسه رائحتها و انما اشترطنا ان يكون التغير بالملاقات احترازا عما اذا تغير فى احد اوصافه الثلاثه بالمجاوره و مرور الرائحه على الماء كما اذا القى جيفه على الشط فتغير بها الماء فانه لا ينجس بذلك

قوله فانه لا ينجس بذلك

اي لا ينجس به الماء مطلقا كما فى الصوره الاولى و هذا لا ينافى تنجس بعض افراده به و هو غير الكثير و الجارى على المشهور و غير الكثير على قول العلامة فافهم

قوله و هو النابع من الارض مطلقا

اي سواء اجرى على وجه الارض ام لا- و اطلاق الجارى عليه اما حقيقه شرعيه او عرفيه او تغليب لبعض افراده على الجميع كما صرح به الشارح رحمه الله فى شرح الارشاد و انما لم يعتبروا الجريان كما هو ظاهره لان حكمهم بانفصاله عن المياه الاخرى و عدم انفعاله بالملاقات لم يجر عليه فى الاخبار معلقا على هذا الوصف حتى يعتبر ذلك بل مستند حكمهم فيه العمومات الداله على طهاره كل ماء ما لم يتغير خرج منه القليل الواقف بالدليل فيبقى الباقي و صحيحه محمد بن اسماعيل عن الرضا عليه السلام

ماء البئر واسع لا يفسده شىء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزع حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لان له مادّه حيث جعل العله فى عدم فسادة بدون التغير او فى طهارته بزواله وجود المادّه و العله المنصوصه حجه فتجرى فى الجارى لوجود المادّه فيه ايضا و لا يخفى انّ مناط الحكم فى الوجهين هو النبع لا- الجريان فلذا لم يعتبروه و اعتبروا النابع مطلقا غير البئر لاختصاص البئر بما ورد فيها فتدبر

قوله على المشهور

متعلق بما اطلق من الحكم لا- بالتعريف اى يظهر بزواله ان كان الماء جاريا مطلقا على المشهور و مقابل المشهور ما نقله من المصنف من اعتبار دوام النبع فيه فى هذا الحكم و ما نقله من العلماء من جعله كغيره و يحتمل ان يجعل ما نقله من المصنف تقييد التعريف الجارى و على هذا يكون قوله على المشهور متعلقا بالتعريف اى هذا التعريف على المشهور و زاد فيه المصنف قيدا آخر و يمكن على هذا ان يجعل قوله مطلقا

اشاره الى هذا التعميم اى سواء دام نبعه ام لا- و اما نقل قول العلامة فهو اشاره الى الخلاف فى اصل الحكم و لا- تعلق له بالتعريف كما يرشد اليه سياق كلامه ايضا فتفطن

قوله و اعتبر المصنف فى الدروس فيه

دوام نبعه قال فى المدارك و كلامه يحتمل امرين احدهما و هو الظاهر ان يريد بدوام النبع استمراره حال ملاقاته للنجاسة و مرجعه الى حصول المادة حينئذ و هو لا يزيد على اعتبار اصل التبع و الثانى ان يريد به عدم انقطاعه فى اثناء الزمان ككثير من المياه التى تخرج فى زمن الشتاء و تجفّ فى الصيف و قد حمل جل من تأخر عنه كلامه على هذا المعنى و هو مما يقطع بفساده لانه مخالف للنص و الاجماع فيجب تنزيه كلام مثل هذا المحقق عنه انتهى و الظاهر ان مراده بدوام النبع هو ان لا يكون على سبيل الرشح من عروق الارض شيئا فشيئا فى آن بعد آن كما يرى فى بعض العيون الضعيفة بل يكون متصلا فى زمان يعتدّ به و لعله انما اعتبر ذلك بناء على انه جعل مناط الحكم فى الجارى وجود المادّه له من مثل تلك العيون الضعيفة لا ظهور لوجود مادّه لها تعتدّ بها هذا و يمكن ايضا ان يكون ذلك احترازا عما ينبع فى بعض الوهاد القريب القعر من وجه الارض بحيث لا يطلق عليها البئر و لكن لا- يتعدّى الماء عنها الى وجه الأرض بل ينبع الى ان يصل الى مرتبه لا يمكنه ان يتجاوزها و يعلو عليها ثم يقف الى ان يؤخذ منه شىء فاذا اخذ ذلك ينبع بقدر ما اخذ فاحترز بدوام النبع عنها لكن فيه انه لا يظهر وجه للاحتراز عنها اذا كان نبعه قويا و ليس على سبيل الرشح على ما ذكرنا فى الوجه الاول اذا عدم تعدّيه الى وجه الارض حينئذ لا يدل الا على عدم علوّ مادّته لا على عدمها بل قوّه نبعه يدل على وجود مادّه له و حينئذ فلا وجه للاحتراز عنه فتأمل

قوله و ان كان اطلاق العبارة قد يتناول إلى آخره

يعنى ان اطلاق العبارة يدل على انه يظهر بزوال التغير بشرط ان يكون جاريا او لاقى كرا مطلقا و هو اعلم من ان يكون زواله قبل الملاقات او بعدها و ليس كذلك اذ من صور ما يكون زوالها بعد الملاقات ان يتغير بعض الكر ايضا ثم يزول التغير بالاختلاط بالاجزاء الباقية او بنفسه اى بسبب من خارج كصفيق الرياح مثلا و ظاهر انه لا يظهر فى هذه الصور لخروج المطهر

بتغيير بعضه عن المطهريه فلا بد ان يشترط ملاقاته للكّر بعد زوال التغيّر او معه هكذا فهمه سلطان العلماء رحمه الله على ما يظهر من بعض قيوده و لا- يخفى أنّ في صورته المعية ايضا يمكن ان يتغيّر بعض الكر او لا يعد في ان يزول عنه التغيّر بالملاقات و ان تغيّر بعض الكّر بها و حينئذ ايضا لا يطهر الماء فالظاهر ان يشترط في الملاقات عدم تغيّر الكّر و حينئذ يكفي زوال التغير عنه مع الملاقات و ان كان زواله بعد الملاقات نعم يمكن فرض آخر لعدم التطهر بزوال التغيّر بعد الملاقات و ان لم يتغيّر الكّر بان يفرض ان الماء المتغير لاقى الكّر بان دخل بين اجزائه و فصل بعض اجزائه عن بعض بحيث لا يبقى اتصال بينها اصلا ثم زال التغير بعد ذلك فلا يطهر بذلك مع صدق زوال التغيّر و الملاقات للكّر و عند اشتراط زوال التغير قبل الملاقات او معها لا يرد ذلك و يرد على الوجهين ان هذا التقييد و ان صح الحكم بالطهاره معه لكن يتوجه انه لا يصح الحكم بانه لا بد في طهره من ملاقاته كرا طاهرا بعد زوال التغيّر او معه كما حكم به الشارح اذ كثيرا ما يطهر و ان زال التغيّر بعده كما اذا لم يتغيّر الكر و بقي اتّصاله بين اجزائه و الظاهر ان مراد الشارح بالمعیه ليس حصول الزوال اول الملاقات كما هو مبني التوجيه المذكور بل حصوله في زمان الملاقات قبل زوالها و احتراز به عما اذا زال التغير بعد زوال الملاقات كما اذا اتّصل بكرّ و لم يزل تغيّره به ثم فصل بينهما بوضع حائل بينهما ثم زال التغير بعد ذلك بنفسه او بعلاج غير مطهر اذ يصدق حينئذ زوال التغير و انه لاقى كرا مع انه لا يطهر بذلك فلا بد من اشتراط كون زواله

قبل الملاقات او معها اى فى زمانها قبل زوالها ليندفع ذلك لكن لا بدّ من حمل الملاقات للكّر على ملاقاته مع بقاء اتّصال بين اجزائه كما هو ظاهره لنّلا يرد ما اوردناه فى الفرض الثانى فافهم

قوله و كذا الجارى على القول الآخر

و هو قول العلامة من اعتبار الكريّه فيه فى عدم نجاسته بالملاقات فانه اذا تغيّر ما هو اقلّ من الكّر منه لم يطهر الا بملاقاته للكّر و لا- يطهر بزواله بنفسه و ان كان باتّصاله بالمادّه و فيضان الماء عنها عليه اذا كان الفائض اقل من الكّر و اما اذا كان الماء المتغير من الجارى بقدر الكر او اكثر فهل يطهر بزوال تغيره بفيضان الماء الغير المتغير من المادّه و ان لم يكن بقدر الكّر او لا بد من فيضان ما يكون بقدر الكّر او ملاقات كّر من خارج وجهان و لعلّ الثانى انسب بمذهبه لانه اذا لم يكتف بالاتّصال بالمادّه و الفيضان منها عليه اذا كان الفائض اقلّ من الكر فى عدم نجاسته بالملاقات فلان لا يكتفى بذلك فى تطهيره اولى و يحتمل الاول بناء على أنّ بلوغه الكريّه يدل على قوّه مادّته فيمكن ان يكتفى بالاتصاف بها بخلاف ما اذا لم يبلغ الكر فانه يدل على ضعف المادّه فيحتمل ان يكون عدم الاكتفاء بالاتّصال فيه لذلك و لا يخفى ما فى الحكم بكل منهما كلياً هذا و اما على مذهب المصنّف فحكم الجارى مع عدم دوام النّبع ايضا حكم غيره فى انه يعتبر الملاقات بالكّر فى زوال التغيّر و اما مع دوام النّبع فيكفى فيه زوال التغيّر مطلقاً فافهم

قوله لصيرورتها بالملاقات ماء واحدا

فلا- بدّ من اتحاد حكمهما فامّا ان يحكم بنجاسته الطّاهر و هو باطل للاتفاق على عدم نجاسه الكر بملاقاه النجاسه او بطهاره النجس و هو المطلوب و فيه انه ان اراد بصيرورتها ماء واحدا أنّهما يصيران بالملاقات متّصلا واحدا فممنوع لكن لا يلزم من ذلك اتحاد حكمهما اذ كثيرا ما يختلف حكم اجزاء المتّصل الواحد كالماء المتغير المتصل بالكر او الجارى الغير المتغير فلم لا يجوز ان يكون هاهنا ايضا كذلك و ان اريد أنّهما يصيران ماء واحدا لا يمتاز احدهما عن الآخر فيجب اتّحاد حكمهما ففیه ان بمجرد الملاقات لا- يصيران كذلك ما لم يتحقق بينهما الامتزاج التامّ و ما ذكره من الدّفعة يستلزم حصوله فلعلّهم اعتبروها لذلك نعم يرد حينئذ انه اذا كان نظرهم الى ذلك فلا ينبغى اعتبار الدّفعة البتّه اذ يمكن حصول الامتزاج بدونها بل ينبغى اعتبار الممازجه سواء حصل بالدفعه او بغيرها و كيف ما كان فالحكم بمطلق الملاقات على ما رجّحه الشارح فيه ما فيه و اعلم انه لا دليل من النصوص على طريق تطهير المياهِ النجسه سواء ما ورد فى خصوص بعض الموارد بل فى بعض الاخبار أنّ الماء يطهر و لا يطهر و ظاهره عدم امكان تطهير الماء و ان امكن حمله على انه لا يطهر بغيره و العمومات الداله على مطهره الماء لا يدل الا على مطهرته فى الجملة لا- لكل شىء و كيف اتفق و على هذا فلا- بد فى الحكم بتطهيره من طريق قاطع يقطع ما ثبت من نجاسته الآخر اذا ثبت ذلك و ليس ذلك الا- ما ثبت الاجماع طهارته به كما فى القاء الكّر عليه دفعه كما ادّعوه او الممازجه التامّه ان ثبت الاجماع فيه ايضا و اما بدون ذلك فالحكم لا يخلو عن اشكال فتأمّل

قوله لتعذر الحقيقتيه إلى آخره

كانه اراد ابطال كل منهما بدليل على حده و الّا فالثانى جار فيهما و المراد أنّه لو لم يمتنع الحقيقيه لكان لاعتبارها وجه كما قيل انه اذا لم تعتبر الدفعه فوصول اول جزء من النجس اليه يقتضى تنجسه و نقصان الباقي عن الكر فلا يطهر و ظاهر ان هذا التوهم انما يندفع باعتبار الدفعه الحقيقيه اذ مع الدفعه العرفيه هذا الوجه باق بحاله و لما امتنع الحقيقيه ظهر سقوطه هذا الوجه و لم يرد نصّ على اعتبار الدفعه حتى يحمل بعد امتناع الحقيقيه على العرفيه فلا وجه لاعتبارها اصلا و فيه انه و ان لم يكن لنا نصّ على اعتبار الدفعه يكون ماخذ الحكم به لكن تحقق الاجماع على التطهير باللقاء دفعه كما ادّعوه و عدم تحققه فى مطلق الملاقات يكفى لنا فى الحكم باعتبارها غايه الامر أنّه لما ظهر لنا امتناع الحقيقيه فلتحمل على العرفيه فافهم

قوله و كذا لا تعتبر ممازجه

لا- يخفى أنّ فى صورته القاء الكرّ عليه دفعه يتحقق الممازجه فالخلاف فى اشتراط الممازجه و عدمه انما هو فيما لم يلق عليه دفعه و هو ظ

قوله لان ممازجه جميع الأجزاء لا تتفق

بل لا يمكن لاستحاله التداخل الا ان يعتبر الاجزاء العرفيه و حينئذ فدعوى عدم الاتفاق ايضا ممنوعه و كذا لا يلزم الحكم فينبغى النظر فى دليلهم على اعتبار الممازجه و يمكن ان يكون نظرهم الى ما اشرنا اليه من عدم حصول الاتحاد بدونها و حينئذ ما يندفع ما يقال ايضا انه اذا اكتفى بملاقاه بعضها فلم يكن المطهر للبعض الآخر وصول الماء اليه بل مجرد اتصاله بما وصل الى الماء و لا- يخفى أنّ عند مجرد اتصاله بالكثير ايضا هذا المعنى حاصل لان بعضه متصل بالكثير و البعض الآخر متصل بذلك البعض فيجب ان يكون كافيا فى التطهير و وجه الدفع انه لا- يلزم من الحكم بالتطهير مع الممازجه العرفيه الحكم به بدونها ايضا و ان اشتركا فى كون طهاره البعض بمجرد الاتصال لوجود الفارق بينهما و هو حصول الاتحاد الذى هو مناط الحكم بالتطهير فى الاول دون الثانى على انه يمكن ان يكون لهم مستند على اعتبار الممازجه العرفيه لامتناع الحقيقيه كالاجماع و حينئذ لا يمكن الإلزام عليهم بهذا الوجه اذ لعلّ السّارح جعل مناط التطهير الاتصال بالكثير او بما وصل اليه مع الممازجه العرفيه لا مطلقا و اما نحن فيكفى لنا دليلا على اعتبارها ذهاب جمع من الاصحاب الى اعتبارها و عدم دليل لنا على التطهير بدونها فتأمل

قوله و الاتحاد مع الملاقات حاصل

قد اشرنا الى ما فيه من الكلام و سيشير هو رحمه الله ايضا الى نوع تردّد فيه

قوله بل يعتبر الدفعه إلى آخره

اي انما يكتف بالاطلاق فى باقى كتبه بل اعتبر فى كل منها شيئا مما ذكر لا انه اعتبر فى كل منها جميع ما ذكره فانه فى الذكرى لم يعتبر الدفعه بل اكتفى بالقاء كرّ عليه متّصل نعم فى الدروس حيث اعتبر القاء الكرّ عليه دفعه كانه اعتبر الجميع اذ القاء الكرّ عليه كذلك يستلزم الممازجه و علو المطهر فافهم

قوله الا مع عدم صدق الوحده عرفا

اشاره الى ان الحكم بطهاره النجس بعد الملاقات ليس الا باعتبار اتحاده مع الكر الطاهر عرفا لعدم ورود نصّ في هذا الباب فلو قيل بحصول الاتحاد بدون الدفعه او الممازجه فلا كلام في عدم اعتبارهما و لو قيل بعدم حصوله الا بعد امتزاج بينهما فلا بد من الامتزاج الموجب لذلك و كذا في الدفعه اذا قيل انه مع التدريج اذا طال زمانه جدا لا يحكم في العرف ببقاء الكرّ و اتحاده مع النجس بل يحكم باستهلاكه و اضمحلاله فيجب الحكم باشتراط قدر من الدّفعه لا يحكم معها بذلك و ان حكم بذلك مع اتصال الملاقات و عدم انقطاعها و ان طال زمانها فلا وجه لاعتبار الدفعه فافهم

قوله ثم لا- يخفى انه اذا كان مناط التطهير على ما استفيد من كلامه هو صدق الاتحاد و عدمه و ظاهر ان صدق الاتحاد لا يختلف بعلوّ المطهر او النجس فالحكم بطهور اعتبار علوّ المطهرّ او المساواه لا يخلو عن شىء

اذ مع علو المطهر ان صدق الاتحاد فليصدق مع علو النجس ايضا و ان لم يصدق فلا- يكفى علو المطهر فكانه لم يرد مجرد الاتحاد كافي بل يعتبر مع ذلك ان لا يكون من قبيل ورود النجاسه على الماء لضعف المطهر حينئذ و الحق ان الاتحاد عرفا ليس بظاهر الا مع الامتزاج التام فالحكم بالتطهير بدونه مشكل و مع حصوله فلا فرق بين ان يتساوى سطحاهما او لا ثم وقع الامتزاج بينهما او كان احدهما فوق الآخر ففتح بينهما طريق فدخل من كل منهما فى الآخر و وقع بينهما الامتزاج التام و اما اذا لم يقع بينهما الامتزاج كذلك بل مجرد الاتصال فالحكم بالتطهير مشكل سواء تساوى سطحاهما او كان احدهما اعلى خصوصا اذا كان الـاعلى هو النجس نعم اذا ورد عليه الماء من المطهر بقدر الكثر بقوه و فوران يمنع الماء النجس عن تقطيع بعض اجزائه عن الباقي بالكليه فالظاهر انه يكفى فى التطهير و ان كان المطهر اعلى او ينبع من تحت النجس اذ الحكم بنجاسه الماء الوارد لا بد له من دليل و لا دليل لنا هنا على النجاسه مع اتصاله بالباقي و عدم انقطاعه و اذا لم يحكم بنجاسته الى ان يبلغ الكر فيطهر ما خالطه حينئذ لحصول الاتحاد بينهما و بهذا يمكن ان يتمسك لمن لم يشترط الدفعه فى القاء الكر و اكتفى بالاتصال على ما نقلنا من الذكري لكن كان ينبغى عليه ان يشترط فيه ما ذكرنا فتأمل

قوله و هو ما دون الكر

اي من غير الجارى و البئر كما هو مصطلح الفقهاء فى الدليل فلا يرد ان هذا الاطلاق انما يصح على مذهب العلامه لا المشهور كما هو مختار المصنف فافهم

قوله و هو مجمع ماء نابع من الارض

تذكير الضمير مع تانيث البئر كما يرشد اليه قوله مسماها باعتبار التاويل بالمذكور او باعتبار تذكير الخبر

قوله و لا يخرج عن مسماها

لا- يقال لما جعل المناط اطلاق البئر عرفا فأى حاجه الى قوله مجمع ماء نابع الى آخره اذ ربما يكون للتوضيح و بيان ان ما يطلق عليه البئر عرفا من أى جنس هو و ايضا كانه لا يجعل المناط الاطلاق فى العرف مطلقا بل يعد تحقق الصفه المذكوره لإطلاق البئر عرفا على آبار القناه مع انها ليست البئر التى الكلام فيها هاهنا فلا بد مما ذكره او لا لاجراجها و اما عدم الاكتفاء به و اشتراط عدم الخروج عن مسماها عرفا فكانه لاجراج ما لو تعدى بعض الآبار فى وقت بحيث لا يطلق عليه البئر فى ذلك الوقت مع عدم التعدى غالبا و انما لم يشترط عدم التعدى اصلا حتى يستغنى عن القيد الاخير ليدخل تلك البئر فى حال عدم التعدى و اطلاق البئر عليها و ايضا ربما لا- يخرجها التعدى فى بعض الاوقات قليلا- عن اسم البئر و حكمه و يمكن ايضا ان يكون الاشتراط المذكور لاجراج بعض المياه التابعه التى لا يتعدى غالبا و لا يطلق عليه اسم البئر عرفا باعتبار قربه من وجه الارض مثلا سواء لم يتعد اصلا و تعدى فى بعض الاوقات و حينئذ فالمراد بعدم الخروج عن مسماها هو الدخول فيه و منه يظهر وجه آخر لعدم الاكتفاء باشتراط عدم التعدى اصلا فافهم هذا و يبقى الاشكال فيما يطلق عليه البئر و كان متعديا غالبا و منع الاطلاق مشكل لا سيما حال عدم التعدى ألما ان يقال العبره بعرف زمان النبى ص و اطلاق البئر على مثل ذلك فى زمانه ص غير معلوم فالاصل

عدم دخوله فى البئر بخلاف ما لم يتعدّ غالبا و لم يخرج عن مسماها عرفا فان اطلاق البئر عليه فى عرفهم معلوم و لعل للمنع مجالا اذا لم يتعدّ غالبا و يطلق عليه اسم البئر فى حال تعديه فان اطلاق البئر عليه فى هذا الحال فى عرفهم غير معلوم الا ان يمنع تحقق ذلك الفرض و ان اضمحلّ حينئذ ما ذكرنا ثانيا فى وجه عدم اشتراط عدم التعدى اصلا و الامر فيه هين فتأمل

قوله و كذا يطهر بملاقاه الجارى

من دون اعتبار امتزاج على رأى الشارح و معه على ما ذكرنا

قوله مساويا له او عاليا عليه

فلا يطهر اذا كان النجس عاليا عليه كما ذكره سابقا فى غير الجارى و الظاهر على ما ذكرنا من اعتبار الامتزاج عدم الفرق بين ما اذا كان الجارى مساويا او اعلى او ينبع من تحت و يخالطه بحيث يرفع الامتياز بينهما عرفا اذ الجارى لا ينجس بالملاقات فاذا رفع الامتياز بينهما فيكون حكم الكل واحد على قياس ما ذكرنا سابقا و لا يشترط حينئذ كون ما يخالطه من الجارى بقدر الكر بناء على عدم اشتراط الكريه فى الجارى بخلاف ذلك فيما سبق كما اشرنا اليه فتدبر

قوله و يطهر البئر

اى من نجاسته بالملاقات بمطهر غيره منها مطلقا بقريته ان الكلام هاهنا كان فى نجاسه القليل و البئر بالملاقات و ذكر مطهر القليل اولا ثم تصدّى لبيان مطهر البئر و اما نجاسته بالتغير فسيجى ء حكمه على حدّه و سبق ايضا فى ضمن قوله و يطهر بزواله ان كان جاريا او لاقى كزا و على هذا فلا- يرد ان زوال التغير و لو بنفسه مطهر فى الجارى و ليس بمطهر فى البئر على القول بنجاسته فلا يصح ما ذكره كليا ثم هذا الحكم قد ذكره جماعه منهم المصنف رحمه الله فى البيان و ظاهر كلام المعتبر انحصار طريق تطهيره فى النزح و قال المصنف فى الذكرى امتزاجه بالجارى و كذا بالكثير اما لو وردا من فوق عليها فالاقوى انه لا يكفى لعدمه الاتحاد فى المسمى و مثله فى الدروس

قوله و هو من الابل بمنزله الانسان الى آخره

قال فى النهايه البعير يطلق على الذكر و الانثى من الابل و ظاهره كما ذكره الشارح عدم تخصيص فيه لكن قال فى الصّيحاح البعير من الابل بمنزله الانسان من الناس يقال للجمل بعير و للناقة بعير و انما يقال اذا اجذع و قال فى القاموس البعير الجمل البازل او الجذع و قد يكون للانثى و انت خبير بان مع وجود هذا الاختلاف بينهم فى تفسيره جزم الشارح بما فسّره مشكل جدا فالاولى الاقتصار فى الحكم على ما علم دخوله تحته و ان كان العمل بما ذكره من التعميم احوط

قوله و الاولى اعتبار اطلاق اسمه

اشاره الى ما يقال انه فى العرف لا يطلق على مطلق ذكر البقر بل على الكبير منه و قد ائيد ذلك بقول بعض اهل اللغه ان الثور سُمى به لاثارته الارض و لعل الشارح هاهنا و كذا فى البعير رجح المعنى العرفى حيث ثبت عنده ان البعير فى العرف عامّ و الثور مخصوص و لعلّ هذا فى البعير و ان كان لا- يخلو عن وجه حيث ان المعنى العرفى مطابق لما ذكره بعض اهل اللغه و

التخصيصات التي ذكرها بعضهم لم يثبت فالأصل عدمها و أمّا في الشور فلا- لانه اذا كان المعروف بين اهل اللغة تعميمه فتخصيصه نظرا الى عرفنا مشكل جدّا اذ العبره بعرف زمان الائمة عليهم السّلام و التمسك باصالة عدم التغيّر في عرفهم ع عن معناه اللغوى و كانه اقوى عند الاعتبار و ما ذكر من وجه التسميه لا يصلح شاهدا على اختصاصه بالكبير لغه اذ يكفى في وجه التسميه تحقق المعنى فيه في الجملة فتأمل

قوله و هو بعيد

اذ لو سلم نجاسه العصير فلا دليل على الحاقه بالفقاع في هذا الحكم نعم لا بد في ايجاب الجميع فيه على القول بالنجاسه باعتبار انه ممّا لا- نصّ فيه لو قيل بوجوب الجميع فيه و ليس الكلام فيه بل في عدّه في جمله المنصوص بالخصوص باعتبار الحاقه بالفقاع الملحق بالخمير باعتبار اطلاق الخمر عليه في الاخبار فتدبرّ

قوله و المشهور فيه ذلك

و قيل أنه ممّا

لا نصّ فيه لعدم ورود النصّ فيه و يحتمل الاكتفاء فيه بسبع دلاء لورودها في الاخبار لدخول الجنب او وقوعه او نزوله او اغتساله مع أنّ الغالب عدم خلوّ بدنه عنه و يحتمل على هذا اختصاص الحكم بمنى الانسان و عدّ غيره ممّا لا نصّ فيه و الله تعالى يعلم

قوله و ايجاب الجميع لما لا نصّ فيه يشملهما

الا ان يناقش في كون المنى ممّا لا نصّ فيه باعتبار ما ذكرناه من الاحتمال في الحاشيه السّابقه لكن في ادخال مطلق دم الحدث ايضا فيما لا نصّ فيه تأمل فان قطرات الدّم في صحيحه محمّد بن اسماعيل بن بزيع قال كتبت الى رجل أسأله ان يسأل ابا الحسن الرضا عليه السلام عن البئر يكون في المنزل للوضوء فيقطر فيها قطرات بول او دم او يسقط فيها شىء من عذره كالبعره او نحوها ما الذى يطهرها حتى يحل الوضوء منها للصلاه فوقع عليه السلام فى كتابى بخطه ينزح منها دلاء باطلاقها يشمل دم الحدث ايضا بل يمكن بهذا نفى القول بالجميع فى كثيره ايضا لعدم القول بالفصل الا ان يناقش فى شمول مثل هذه الاطلاقات للافراد الغير الشائعه المتعارفه لكن منصوصه المنى ايضا بالوجه الذى ذكر ليست باقوى من هذا فتأمل

قوله و المنصوص منها إلى آخره

اشاره الى ما رواه الشيخ فى التهذيب عن عمرو بن سعيد بن هلال قال سألت ابا جعفر عليه السلام عما يقع فى البئر ما بين الفاره و السّينور الى الشاه فقال كل ذلك يقول سبع دلاء قال حتى بلغت الحمار و الجمل فقال كّر من ماء و رواه الشيخ فى التهذيب مرّه ثانيه ايضا و فى بعض نسخه حينئذ اضافه البغل ايضا و نقلها المحقق ايضا فى المعتبر باضافه البغل و فيه مع ضعف السّيند مخالفته لعمل الاصحاب فى السنور و الشّاه و الجمل مع ما فى البغل من الشك فتأمل

قوله فيبقى الحاق الدّابه و البقره بما لا نصّ فيه اولى

قد ورد فى الدّابه صحيحه زراره و محمّد بن مسلم و بريد بن معاويه عن ابى عبد الله و ابى جعفر فى البئر يقع فيها الدّابه و الفاره و الكلب و الطير فيموت قال يخرج ثم ينزح من البئر دلاء ثم اشرب و توضأ و مثلها روايه ابى العباس الفضل البقباق عن ابى عبد الله عليه السلام و لا-ريب فى دخول الفرس فى الدّابه و يمكن ادخال البقره ايضا فيها بل الحمار و البغل ايضا بل دخولهما فيها اظهر من دخول البقره اذا كان بمعنى ما يركب على ما فى الصحاح و يمكن الحاق البقره بالثور فى وجوب نزح الجميع لصحيحه عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام على ما فى التهذيب قال و ان مات فيها ثور و نحوه او صبّ فيها خمر ينزح الماء كله لدخولها فى نحوه بل يمكن ادخال الحمار و البغل بل الفرس ايضا فيه لكن ليس فى الاستبصار او نحوه هو ربما يورث الشك فيه و فى صحيحه محمّد بن مسلم نزح عشرين للميته ان كان لها ريح فبدونه يكفى العشرون بطريق اولى و فى روايه زراره ايضا نزح عشرين للميت بعمومها فيمكن ادخال الدّابه و البقره بل الحمار و البغل ايضا فيها و بالجمله مع وجود هذه الروايات الحكم باولويه ادخال الدّابه و البقره فيما لا نصّ فيه لا يخلو عن غرابه فتأمل

قوله معتاده على تلك البئر

ظاهره اعتبار اعتياد اهل تلك البئر و يحتمل اعتبار الاعتياد لتلك البئر بحسب المتعارف و قال صاحب المدارك عند قول مصنفه و الدلو التي ينزح بها ما جرت العاده باستعمالها ينبغي ان يكون المرجع في الدلو الى العرف العام فانه الحكم فيما لم يثبت فيه وضع من الشارع و لا- عبره بما جرت العاده باستعماله في تلك البئر اذا كان مخالفا له و لا يخفى ان العرف يختلف بالنسبه الى الآبار فلعل مراده رحمه الله ما ذكرنا و الله تعالى يعلم و لو كان المعتاد عليها غير الدلو كالجرحه مثلا فيحتمل الاكتفاء به لقيامه مقام الدلو و عدمه لعدم تسميته دلو حينئذ فيكون حكمه حكم ما لم يكن لها معتاد اصلا و سنشير اليه و قيل المراد بالدلو و هو الهجريه و وزنها ثلثون رطلا و قيل اربعون و على هذا فيجب رعايه هذا القدر مطلقا

قوله فان اختلفت فالاعلم

فان تساوت بالاصغر مجتز و الا- كبر افضل و لو لم يكن لها دلو معتاد قيل اجزاء اقل ما يعتاده الانسان كذا في شرح الارشاد للشارح رحمه الله و قال في شرح الشرائع فان لم يكن لتلك البئر و لو معتاده رجوع الى المعتاد في بلده و مع التعدد كما مر و لو لم يكن في بلده دلو اعتبر اقرب البلدان اليه فالاقرب

قوله ان لم نوجب الجميع لما لا نص فيه

هذا اذا لم نقل بتضاعف النزع مع تعدد النجاسه اصلا كما هو مذهب العلامة رحمه الله ظاهر و اما لو قلنا بتضاعفه مع تخالف انواعها كما هو رأى بعضهم او مطلقا كما هو رأى المصنف رحمه الله و كذا الشارح في شرح الشرائع فلا لان الحكم في الكافر ايضا بوجوب السبعين لنجاسه موته لا ينافى وجوب الثلثين او الاربعين لنجاسه كفره ايضا ثم ان المشهور شمول الحكم للمسلم و الكافر و قد ذكروا ان بنائه على شمول الانسان الوارد في النص لهما و حينئذ لا- يبنى الحكم على مسئله ما لا نص فيه و ابن ادريس خص الحكم بالمسلم و اختاره الشارح و لعله اظهر بناء على ان الظاهر من وجوب السبعين لموت الانسان في البئر و وجوبه لنجاسته المستنده الى موته لا مطلقا و حينئذ فنجاسه الكفر خارجه عن المنصوص و على هذا فينتى هذه المسأله على مسئله ما لا نص فيه و تفصيل القول يقتضى مقاما آخر فتدبر

قوله و الا اختص بالمسلم

اذ حينئذ يجب نزع الجميع في الكافر باعتبار كفره فلا يمكن الحكم بنزع السبعين فيه لا متفرد او هو ظاهر و لا مع نزع الجميع اذ لا- تضاعف مع نزع الجميع و ان قيل به في غيره فافهم ثم ان مورد النص هو وقوع الانسان في البئر و موته فيها لكن الحقوق به وقوعه ميتا اذا كان قبل التطهير و هل يفرق حينئذ بين المسلم و الكافر فيه ايضا الوجهان و في شرح الشرائع مع قوله بالفرق هناك حكم بعدم الفرق هاهنا و كان بنائه على ما ذكره بعضهم من منع بقاء نجاسه الكفر بعد الموت لزوال الاعتقاد الذي هو سبب النجاسه و العجب انه في شرح الارشاد منع ذلك المنع لان احكام الكفر باقيه بعد الموت و من ثم لا يغسل و لا يدفن في مقابر المسلمين و مع ذلك حكم بان كلام ابن ادريس اوجه نعم لو وقع في الماء ميتا اتجه ما قالوه مع ظهور ان الفرق بين المسألتين لا وجه له بعد ابطال المنع المذكور فتدبر

قوله الكثير في نفسه عاده

و نقل عن القطب الزاوندى انه قال الاعتبار فى ذلك بماء البئر فى الغزارة و التزارة فربما كان دم الطير كثيرا فى بئر يسيرا فى اخرى و هذا انما يتجه لو ورد الدم الكثير و القليل فى النص و ليس كذلك بل فى صحيحه على بن جعفر عليه السلام الفرق بين شاه ذبحت فاضطربت فوقعت فى بئر ماء و اوداجها تشخب دما و دجاجه او حمامه ذبحت فوقعت فى بئر و كذا رجل يستقى من بئر فرعف فيها حيث حكم فى الاول بنزح ما بين الثلثين الى الاربعين دلوا و فى الآخريين دلاء يسيره و على هذا فلا وجه لاعتبار القله و الكثره بالنسبه الى البئر كما لا- يخفى بل يجب ان يعتبر ذلك فى نفسه و يرجع فى تحديدهما الى ما يستفاد من الخبر المذكور كما فعله الشارح هذا و لقد احسن الصدوق رحمه الله حيث تبع الصحيحه المذكوره و قال بوجوب الثلثين الى اربعين فى الكثير و بوجوب دلاء يسيره فى القليل و مال

اليه في المعتبر و حَسَنَه المصنف في الذكرى و امّا ما هو المشهور و اختاره المصنف هاهنا من وجوب الخمسين في الكثير و العشره في القليل ففيه ما فيه و تفصيل القول في هذه المباحث في شرح الدروس لوالدى طاب ثراه

قوله في الحاشيه و فيه منع كل من الحكمين الظاهر انه اراد بالحكمين الحكمين اللذين يستفاد من قوله فاذا استثنى الى آخره و هما استثناء الدماء الثلاثه هنا من مطلق الدم و وجوب استثناء دم نجس العين ايضا على تقدير استثنائها و وجه منع الأول ان الدم في النصّ الوارد بخمسين دلوا للدمّ مطلق و اخراج الدماء الثلاثه عنه في محلّ النظر حيث لا نصّ و قوله ايضا يعنى به انه كما أنّ اخراج دم نجس العين في محلّ النظر كذلك الدماء الثلاثه فكيف يجعل هذا امرا ثابتا و يقاس عليه ذلك و وجه منع الثاني انه لو سلم اخراج الدماء الثلاثه فإلحاق غيرها بها قياس ممنوع و يحتمل ان يراد بالحكمين كون دم نجس العين ملحقا بالدماء الثلاثه في الصيلاه و وجوب استثناء دم نجس العين هنا بناء على استثناء الدماء الثلاثه اما منع الأول فلان الدم في النصّ الوارد بعفو قليله مطلق و اخراج الدماء الثلاثه عنه للنص او دليل آخر و اما دم نجس العين فلا دليل فيه فالظاهر دخوله في الاطلاق و اما منع الثاني فلوجهين احدهما ان اخراج الدماء الثلاثه ايضا هنا في محلّ النظر حيث لا نصّ فكيف يسلم ذلك و يقاس عليه غيره فلو سلّم فإلحاق غيرها بها قياس ممنوع و انت خبير بان اراد الممنوع على هذا الوجه متوجّه جدّا لكن الظاهر من العبارة هو الوجه الاول و هاهنا احتمال آخر و هو ان يجعل الحكمان هما ما ذكرنا في الوجه الثاني و يجعل قوله فان الدمّ في النصّ مطلق الى قوله و ايضا جاريا في كلّ من المسألتين اما في مسئله نزع الخمسين فقد استفيد بيانه مما ذكرنا و اما في مسئله عفو القليل فإطلاق النصوص فيها و اخراج الدماء الثلاثه ايضا في محلّ النظر حيث لا نصّ اذ لم يظهر فيه نصّ سوى ما روى ضعيفا في خصوص الحيض عن ابي بصير موقوفا عليه و ليس قوله حجه فيصح القول بعدم النصّ فيها و لو سلّم فإلحاق غيرها بها ممنوع و هو ظاهر لكن لا يخفى ان الحكم باستثناء دم الحيض كانه مقطوع به في كلام الاصحاب و ان كان النصّ الوارد فيه على ما ذكرنا فيشكل القول بكونه محلّ النظر الا ان يكون النظر باعتبار الآخريين فانظر ثمّ هاهنا كلام آخر و هو أنّه فيما راينا لم يوجد في الدم الكثير نصّ على وجوب الخمسين لا مطلقا و لا مقتيدا و انما الموجود صحيحه على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السّلام في رجل ذبح شاه فوقعت في بئر و اوداجها تشخب دما قال ينزح منها ما بين ثلثين الى اربعين ثمّ يتوضأ منها و هي كما ترى لا توافق الخمسين و مع ذلك مخصوصه بالشاه و الحاق نجس العين بها مشكل جدّا بل يمكن الاستشكال في غير الشاه مطلقا فالظاهر الحاق دم نجس العين بغير المنصوص و كذا الكلام في دم الحدث و عند هذا يظهر لك ما في كلام الشارح رحمه الله فتأمل نعم قطرات الدم الواقعه في صحيحه محمّد بن اسماعيل التي نقلناها سابقا تشمل باطلاقها دم الحدث كما اشرنا اليه هناك مع ما فيه من المناقشه و كذا دم نجس العين ايضا و قد عرفت انه بعد نفي القول بالجميع في القليل يمكن نفيه في الكثير ايضا بعدم القول بالفصل و جعل بناء كلام الشارح رحمه الله هاهنا عليه بعيد فتدبر

قوله فيها و لو سلم فإلحاق غيرها بها ممنوع انت خبير بان من يقول بالحاق دم نجس العين بها هنا يقول بوجوب نزع الجميع له البتة اذ لو جعله ممّا لا نصّ فيه و قال بالثلثين او الاربعين فيه فيلزم من اخراجه من الحكم بالخمسين كون النزع له اقلّ من سائر الدماء و هو ظاهر الفساد كما يظهر مما ذكره من وجه التخريج و حينئذ فقول الشارح و ايضا فانهم لم يلحقوه بها في نزع الجميع مع وجود العله فالاولى ان لا يلحق هنا ممّا لا وجه له اصلا نعم لو علم انهم لم يقولوا بنزع الجميع فيه فعليه ان يحكم بفساد اللاحاق بناء على ذلك لا ان يقال انهم لم يلحقوه بها هناك مع وجود العله فالاولى ان لا يلحق هنا كما ذكره الا ان يقال المراد

انهم لم يذكروا دم نجس العين هناك و لم يحكموا بالحاقه بالدماء الثلاثه فالظاهر أنّهم لم يلحقوه بها هنا ايضا و أّلا لكان عليهم ان يذكروه هناك و فيه بعد جدّا او يقال المراد ان الظاهر ان الحكم بوجوب الجميع فى الدماء الثلاثه هناك لكونها منصوصه بخصوصها لا- لكونها ممّا لا نصّ فيه و حينئذ نقول انهم لم يلحقوا دم نجس العين بها هناك مع وجود العله فالاولى ان لا يلحق هنا اى لا يقال بالحاقه بالدماء الثلاثه فى الخروج عن الحكم بالخمسين و وجوب نزع الجميع و ان لم يكن باعتبار أنّه منصوص بخصوصه بل لكونه ممّا لا نصّ فيه و فيه ايضا بعد او يقال المراد بما ذكره فى الشرح من اللاحق الحاقه بها فى الاستثناء من هذا الحكم باعتبار وجوب الخمسين لمطلقه بلا تفرقه بين قليله و كثيره كما فى الصّلاه و فيه ايضا بعد لكن يتوجّه حينئذ ما ذكره فى الحاشيه هذا و قوله شكّ فى شكّ مقول قول المصنف فى الذكري و سيجى ء عن قريب كلام متعلق بهذا المقام فانتظر

قوله و هو يقتضى التخيير

هذا اذا كان الترديد من الامام عليه السّلام و يحتمل ان يكون من الراوى و حينئذ يحتمل القول بوجوب الاكثر تحصيلًا ليقين البراءه و الاكتفاء بالاقل اقتصارًا على ما هو المتيقّن

قوله احوط او افضل

كأنّ احتمال احوطيه الاكثر لرعايه الخروج عن خلاف من اوجبه اذ على تقدير كون الترديد من الامام كما هو مقتضى كلامه كما اشرنا اليه حملة على احوطيه الاكثر بعيد جدّا لدور مثل ذلك فى كلامهم ع بل الظاهر هو احتمال الافضليه فافهم

قوله و المراد من نجاسته

بالموت كان المراد بنزع الاربعين للمذكورات نزعها اذا مات فيها احدها باعتبار موته مع قطع النظر عن نجاسه خارجه و أّلا فلا نجاسه فى بعضها فلا نزع و ما نجس منها كالكلب و الخنزير فانما يجب فيه الاربعون اذا مات فيها و اما اذا خرج حيّا فسيجى ء حكمه و امّا اذا كان مع احدهما نجاسه خارجه فلها حكمها و يتداخل الاقل فى الاكثر على القول به و يتضاعف على القول الآخر لانّ الاربعين لمجرّد نجاسه موته حتى انّ ما نجس منها يجب مع الاربعين مقدار نجاسته ايضا اذا كان منصوصا كالكلب لورود النصّ بسبع بخروجه حيّا و مقدار ما لا نصّ فيه اذا لم يكن منصوصا كالخنزير على القول بالتضاعف و اكثر الأمرين من الاربعين و مقدّره او مقدّر ما لا نصّ فيه على القول بالتداخل كما ذكره المحقق الشيخ على رحمه الله فى شرح القواعد لظهور ضعفه فان ظاهر النصوص ما اذا وقع احد هذه فى البئر ثمّ مات فيها لانه المتعارف و لو لم تكن ظاهره فيه فلا ريب فى شمولها له و لا- ريب ان الاربعين حينئذ انما يجب فيها باعتبار نجاسته و نجاسه الموت جميعا و لا معنى للقول باكثر الأمرين او التضاعف حينئذ نعم لو كان الاربعون فى وقوعه ميتا لاحتمل ما ذكره فيما اذا وقع فيها حيّا ثمّ مات بناء على جواز ان لا يبقى نجاسته الاصليه بعد الموت فتدبّر

قوله و المستند ضعيف

كانه اشاره الى ما نقله فى شرح الارشاد من روايه علىّ بن ابي حمزه عن الصادق ع

قال سألت عن السيِّ نور فقال اربعون دلو او الكلب و شبهه و هذه الروايه رواها المحقق فى المعبر عن كتاب الحسين بن سعيد عن القسم عن على بن ابي عبد الله عليه السلام و لم اجدها فى كتب الاخبار المشهوره على هذا الوجه بل رواها فى التهذيب و الاستبصار بهذا السند بعينه هكذا قال سألت ابا عبد الله عن الفاره تقع فى البئر قال سبع دلاء و السنور عشرون او ثلثون او اربعون دلو او الكلب و شبهه و روى ايضا فيهما فى الموثق عن سماعه عن ابي عبد الله عليه السلام و فيها و ان كانت سنورا او اكبر نزلت منها ثلثين دلو او اربعين دلو او المشهور بينهم الاستدلال بهاتين الروايتين كما فعله الشيخ و غيره و لا يخفى عدم دلالتهما على تعيين الاربعين مع ورود روايات صحيحه بخلافهما بعضها بنزح دلاء و بعضها خمس دلاء و بعضها بنزحها الظاهر فى نزح كلها و اعتذر الشيخ فى التهذيب عن ذلك بما حاصله ان القول بالاربعين لرعايه الاحتياط فتأمل

قوله و اطلاق الرجل يشمل المسلم و الكافر

و يحتمل اختصاص الحكم بالمسلم اذا الظاهر من الروايه ان هذا للبول نفسه فلو ضم اليه نجاسه اخرى لا يلزم منه جواز الاقتصار عليه كما سبق فى مبحث موت الكافر فى البئر لكن اكثر القائلين بالفرق هناك لم يفرقوا هاهنا و انما احتمله هاهنا بعض المتأخرين و لعل وجهه ان تحقق زياده نجاسته فى بول الكافر غير معلوم لعدم العلم بوصوله الى ظاهر بدنه و بتنجيس باطنه لبوله زياده عن نجاسته فى نفسه غير معلوم و لو سلم فهو متنجس و حكم المتنجس اذا وقع فى البئر مما لم يظهر لى منقحا فى كلام الاصحاب و مثله القول فى عذرتة و الشارح رحمه الله فى شرح الارشاد مع حكمه فى البول بعدم الفرق بين بول المسلم و الكافر لشمول الرجل لهما احتمل فى العذر اختصاص الحكم بالمسلم لزياده النجاسه فى الكافر بمجاورته و منه يظهر أنه يمكن اخراج دم نجس العين من حكم مطلق الدم و ان لم تلحق بالدماء الثلاثه فى وجوب نزح الجميع بان توجب فيه زياده على مقدار الدم مقدر نجاسته ان كان لها مقدّر او الثلاثون او الاربعون لو كانت ممّا لا نصّ فيه و هذا ما وعدناك هناك فتدبر

قوله فيلحق بولهما ممّا لا نصّ

فيه قد تقدم صحيحه محمّد بن اسماعيل المتضمنه لنزح دلاء لقطرات البول و هى مطلقه و صحيحه معاويه بن عمار ايضا مطلقه فى وجوب نزح الجميع لصبّ البول فيها و روايه كردويه مطلقه فى وجوب نزح الثلثين لوقوع قطره بول فيها و مع وجود هذه الروايات ادخال بولهما و كذا بول الصبيبه فيما لا نصّ فيه كما ترى و منه يظهر ان حكمهم فى بول الرجل ايضا بالاربعين مع عدم صحه رواياتها و صحه المطلقتين لا يخلو عن غرابه و كأنه كان معهم قرائن اوجبت لهم ترجيح ذلك الخبر عليهما او حاولوا بما ذكره الجمع بين الاخبار فحملوا الدلاء على الاربعين و الجميع على الاستحباب و يمكن تخصيصه بغير بول الرجل فتدبر

قوله اكثر الامرين منه و من بول الرجل

اى و من مقدر بول الرجل و لا يخفى ان مثل هذه العبارة انما يحسن فيما يحتمل فى كل منهما ان يصير اكثر من الآخر كما يقال لو تغير البئر بما له مقدر و جب اكثر الامرين من مزيل التغير و المقدر و اما هاهنا فمعلوم ان مقدر بول الرجل اما مساو لمقدر ما لا نصّ فيه او ازيد منه على المذهبين فكان ينبغى ان يقال و جب فى بول الخنثى الاربعون مع احتمال الاجتزاء بالثلثين على الاول

ثم ان الحكم بالاكثر بناء على احتمال كون الخثى رجلا فيجب ما يجب لبوله و كونه امرأه او قسما ثالثا ان جوزناه فيكون مما لا نصّ فيه فيجب ما يجب فيه فيجب الاكثر ليقين البراءه و احتمال الاجتزاء بالاقل لانه المتيقن و الاصل عدم وجوب الزائد ثم لا يخفى ان الاحتمالين جار في الخثى على القول بنزح الجميع فيما لا نصّ فيه ايضا اذ يحتمل القول بوجوب نزح الجميع تحصيليا ليقين البراءه و يحتمل الاكتفاء بالاربعين لانه المتيقن و الاصل عدم وجوب الزائد فتخصيص الاحتمالين بالقولين مما لا وجه له و جعل قوله مع احتمال الاجتزاء بالأقل متعلقا بالسابق ايضا اى على جميع المذاهب بعيد جدا فالأجود فى العبارة ما ذكره فى شرح الشرائع حيث قال و لا يلحق به بول المرء بل هو ممّا لا نصّ فيه و الاجود فى بول الخثى وجوب اكثر الامرين من الاربعين و موجب ما لا نصّ فيه لسلامته عما اوردنا من الخدشتين فتأمل

قوله و الجميع للبعض إلى آخره

كان تقرير الاشكال على هذا الوجه انما هو على الاصحاب حيث حكموا بوجوب الثلثين لذلك مع حكمهم بوجوب الخمسين لبعض افراد احدهما و هو العذره الرطبه او الذائبه او الاربعين لبعض افراد اخرى كبول الرجل و الجميع لبعض آخر كبول المرأه بناء على انه ممّا لا نصّ فيه عندهم و كذا الاخير و هو خراء الكلب و اما على الروايه فلا يتوجه الاشكال على هذا الوجه لان الحكم بنزح الجميع لما لا نصّ فيه انما هو من عدم العلم بالمقدر و اما الامام فهو عالم بالاحكام فلعله عليه السلام علم ان مقدر بعض ما لا نصّ فيه من الابل و خراء الكلاب لا يزيد عن الثلثين فالصواب فى تقرير الاشكال على الروايه ان يقال ان ترك الاستفصال يدل على ان الحكم فى جميع افراد هذه النجاسات كذلك مع وجوب الخمسين فى بعض افراد العذره و الاربعين فى بعض افراد البول فكيف يكتفى بالثلثين فى الجميع فتأمل

قوله فجاز اضعاف ماء المطر إلى آخره

لا يخفى ان التمسك بجواز اضعاف ماء المطر لحكمه يكفى لدفع الاشكال و لا حاجه فيه الى التمسك بكون مبنى حكم البئر على ما ذكره نعم ربما امكن ايضا دفع الاشكال به من غير حاجه الى الجواز المذكور بان يقال مبنى حكم البئر على جميع المختلف و تفریق المتفق و لا سبيل للعقل الى درك مبنى الاحكام التى وردت فيه فيجوز ان يكون لكل واحد منهما منفردا مقدر و مجتمعا مخالطا للماء مقدر آخر اقل منه و ان لم يظهر لنا سره بل ربما يمكن ان يقال انه يجوز فيها ان يكون لكل واحد منهما منفردا حكم و مجتمعا حكم آخر فيجوز ان يكون مقدره منفردا ازيد منه مجتمعا و لعل ما نقله الشارح من غير المصنف انه اطلق ان الحكم معلق بالجميع فيجب لغيره مقدره او الجميع مبنى على هذا و مؤيدده ايضا ما اورده العلامة على ابن ادریس حيث جعل خروج الكلب حيا مما لا نصّ فيه على طريقته و مع ذلك حكم بانه يكفى فيه نزح اربعين دلوا لثبوته عنده مع الموت فمع الحياه بطريق اولى و هو ان الحكم بالاولويه فى البئر ممنوع و لهذا وجب فى الفاره مع تفسخها و تقطع اجزائها و انفصالها بالكليه نزح سبع دلاء و اوجب نزح الجميع فى البعره منها لعدم ورود النص هنا و ثبوته هناك مع ان الاوليه ثابتة هناك لاشتمال الفاره على البعره مع زياده لكن هذا الاحتمال مستبعد جدا بل لا يبعد ان يقال كما ادّعاها والدى رحمه الله فى شرح الدروس ان عدم نقصان قدر انترج بسبب حصول نجاسه اخرى مما وقع الاجماع عليه بل كاد ان يكون من الضروريات و ما ذكره العلامة من مثال الفاره و مثلها الكلب و نحوها ففیه ان التفسّخ لا يستلزم وقوع البعره فيها لجواز ان لا يكون فى جوفها بعره و مجرد الظن لا يكفى فى الحكم على ان البعره قبل خروجها يمكن ان

لا ينجس الماء و ان فرض وصول الماء اليها و اتصالها بماء البئر و بعد تفسخ الحيوان و اضمحلاله لعلها انقلبت و استحالت الى غيرها فلا يمكن الحكم بوجود مقدرها بمجرد العلم بوجودها فى الحيوان الذى وقع فيها بخلاف ما اذا وقعت فيها منفردة هذا و يمكن توجيه كلام الشارح بان نظره الى ان احتمال الاضعاف المذكور مع ملاحظه ان مبنى حكم البئر على ما ذكره يصير اظهر جدًا و يرتفع عنه الاستبعاد بالكليه بخلاف ما اذا لم يلاحظ ذلك فانه ليس بذلك الظهور فتدبر

قوله و ان لم تذهب اعيان هذه الاشياء

اشاره الى رد ما ذكر المحقق الشيخ على رحمه الله فى دفع الاشكال من تنزيل الروايه على ماء المطر المخالط لهذه النجاسات مع استهلاك اعيانها اذ لا- بعد حينئذ فى ان يكون ماء النجاسه اخف منها و وجه الرد انه لا حاجه الى التقييد باستهلاك اعيانها الصيحه احتمال اضعاف ماء المطر بدون ذلك ايضا و ان كان مع الاستهلاك اظهر و يرتفع عنه الاستبعاد بالكليه لكن يشكل تقييد الروايه بمجرد ذلك بل الظاهر من الروايه بقاء اعيان النجاسات و اورد ايضا عليه فى شرح الارشاد انه لو كان الحكم فى ماء المطر المنتجس بهذه الاشياء من غير ان تكون اعيانها موجوده لم يبق فرق بين ماء المطر و غيره و فيه تأمل اذ لا نسلم عدم الفرق بين ماء المطر و غيره على تقدير الاستهلاك و لو سلم فالتقييد فى كلام الراوى و لعل البئر التى تعلق غرضه بالسؤال عنها كانت كذلك فلا ضير لو لم يختلف الحكم باعتبار بعض القيود و هو ظاهر الا ان يكون نظره الى الروايه بل الى كلام الاصحاب اى انهم يفرقون فى هذا الحكم بين ماء المطر و غيره فلا يمكن تنزيل فتوهم على ما ذكره فتأمل

قوله كفت الثلاثون

نظرا الى القياس بالطريق الاولى

قوله ان لم يكن له مقدر

اراد بالمقدر ما يشمل المقدّر فيما لا نصّ فيه ايضا على القول بالاربعين او الثلثين فما لم يكن له مقدّر هو مما لا نصّ فيه كجزء الكلب و بول الخنثى و المرأه على القول بالجميع فيه و ما كان له مقدّر و كان المقدّر اكثر كالعذره الرطبه و بول الرّجل و كذا بول الخنثى و المرأه و الجزء على القول بالاربعين فيما لا نصّ فيه و كان له مقدر مساو اذا كان ممّا لا نصّ فيه على القول بالثلثين فيه و ما كان مقدره اقل كبول الصّبي و الرضيع و العذره اليابسه

قوله ان حكم بعضها كالكل

و لا وجه له فيما كان مقدره اقل فينبغى اخراج ذلك كما فعله الشارح

قوله فى الحاشيه القول بان العشره اكثر ما يضاف الى هذا الجمع اه كأنه حمل قوله يضاف الى هذا الجمع على انه يراد بهذا الجمع و الظاهر ان مراد الشيخ رحمه الله انه اكثر عدد يصير هذا الجمع مميّزا له و مضافا اليه له فان ما فوق العشره مميّزه مفرد و حينئذ لا يرد الايراد الاول كذا افاده سلطان العلماء رحمه الله و لا يخفى ان قول الشيخ هذا الجمع باقحام هذا لا يلائم الحمل

على ما حملة س على انه يرد عليه حينئذ ان هذا انما هو مع وجوده الاضافه و اما اذا جرد عنها فلم يقل احد ان حاله كذا فانه لا يعلم من قوله عندى دراهم ان ما اخبر به لم يزد على عشره و لا- اذا قال اعطه دراهم لم يعلم ان المامور به لا يزيد عليها كما صرحوا به

قوله فيها خصوصا مع وصفه باليسيره فانه يؤيد الحمل على الاقل ان يجعل وصفا بيانيا و هو بعيد و اعلم ان الشيخ و العلامه انما ذكرا ما نقل عنهما فى الاحتجاج بصحيحه محمد بن اسماعيل المتقدمه المتضمنه لنزح دلاء فى قطرات الدّم لا صحيحه على بن جعفر المتضمنه لنزح دلاء يسيره لذبح الدّجاجه و الحمامه و الرّعاف و هى التى اشار اليها الشارح رحمه الله هاهنا و توجيه كلام الشارح ان حمل الروايه الاولى على أى وجه من الوجهين يستلزم حمل الروايه الثانيه ايضا عليه فما ذكره فى الروايه الاولى كانه ذكره فى الروايه الثانيه ايضا و يتجه حينئذ ان الوصف باليسيره انما يلائم الحمل على الاقل لا الاكثر فتدبر

قوله فيها و قد تنبه فى المختلف اه قال فى المختلف بعد رده ما نقله عن الشيخ و يمكن ان يحتج من وجه آخر و هو ان يقال هذا جمع كثره و اقله ما زاد على العشره بواحد فيحمل عليه عملا بالبراءه الاصلية و يمكن ان يحمل كلامه على انه يمكن ان يحتج بهذا الخبر على وجوب احد عشر لا العشر كما ذكره الشيخ و فيه تكلف لكن حملة على ما ذكره الشارح ايضا مع ظهور فساده لا يخلو عن تكلف فان الظاهر على ما حملة عليها يدلّ عليه فافهم

قوله و هو الحمامه فما فوقها

اراد بالحمامه ما يعمّ ما شابها فى الجثّه اذ الفرض من التخصيص بالحمامه فما فوقها اخراج العصفور الذى يجب له دلو واحد كما سيجى ء و سيفسره بما دون الحمامه فالمراد بالحمامه هاهنا ما يشمل جميع ما فى جثتها و ان لم يكن مأكول اللحم فافهم

قوله اعتبار تفسخها

اى تفرق اجزائها و فى بعض نسخ بعض الاخبار التسلّخ بدل التفسّخ و اعلم ان الروايات الوارده بالسّبع فى الفاره كثيره بعضها صحيح و قد ورد ايضا اطلاق نزح الثلث فيها كصحيحه معاويه بن عمار و صحيحه بن سنان و قد جمع بينهما فى المشهور بحمل السّبع على الانتفاخ او التفسخ و الثلث على ما اذا لم يحصل ذلك و استشهدوا لهذا الجمع ببعض الروايات الداله على اعتبار التفسّخ فى وجوب السّبع و كانها تصلح شاهدا للجمع و ان ضعف سندها كما اشار اليه الشارح و اما صحيحه الفضلاء و صحيحه على بن يقطين و روايه بقباق المتضمنه لنزح دلاء فى الفاره فامرها سهل اذ يحمل الدلاء على الثلاثه و يقيد بعدم التفسّخ او على السّبعه و تقيد به او يجعل شامله لكل منهما و يمكن ايضا الجمع بينهما بالقول بالاكتفاء بالثلث و حمل السّبع على الاستحباب مع التغيّر او مطلقا مع زياده تاكيد معه لكن ما ذكره احوط

قوله و هو الذكر الذى زاد سنّه إلى آخره

هذا تفسير للصّيبى الذى حكم بالسّبع له فى المشهور حيث جعلوه مقابلا- للرضيع و حكموا فى بول الرضيع بدلو واحد و الا فالصّيبى لغه اعمّ من الرضيع و ينبغى حملة فى كلام المصنف هاهنا حيث لم يفرد الرضيع على المعنى اللغوى و هو الذكر الغير البالغ مطلقا و مستند الحكم بالسّبع صحيحه منصور عن عدّه من اصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام قال ينزح سبع دلاء اذا بال

فيها الصّبي او وقعت فيها فاره او نحوها و هي مع ارسالها معارضه بصحيحه معاويه بن عمار المتضمنه لنزح الجميع لبول الصّبي لكن لم يظهر قائل بها من الاصحاب و اما استثناء الرضيع و الحكم بدلو واحد في بوله فلا شاهد له كما سيشير اليه الشارح لكن في روايه على بن ابي حمزه نزح دلو واحد لبول الصّبي الفطيم فلعلمهم حملوه على الرضيع و لا يخفى ما فيه مع التصريح بالفطيم اذ استدلوا بفحواه و يشكل بانه انما يتجه مع صحه المنطوق و هاهنا ليس كذلك عندهم الا ان يحمل الفطيم على المشرف على الفطم ثم ان الرضيع كما يفهم من كلام الشيخ الذي لم يأكل الطعام و قيده بعضهم بكونه غالبا على اللبن او مساويا له و فسّره ابن ادريس بمن كان له دون حولين سواء اكل ام لا- و سواء فطم ام لا- و فسّره الشارح بما فسّره و انما جعل الغالب اكله او المساوى في حكم الصبي لا من افراده حقيقه بناء على ما اشرنا اليه من ان مرادهم بالصّبي هاهنا مقابل الرضيع و من كان رضيعا في الحولين فهو رضيع لغه و شرعا لكن اذا كان

أكله غالباً أو مساوياً فهو في حكم الصبي هاهنا على هذا القول و يبقى قسم آخر أهمل ذكره و هو ما فطم في الحولين و الظاهر انه داخل في الصبي عنده و يمكن حمل الرضيع في كلامه على مطلق من كان في الحولين الذي هو سنّ الرضاع شرعاً و يحمل الغلبه على ما يشمل الذي انتفى فيه الرضاع بالكلية و حينئذ فلا أهمال لكن لا يخفى ما فيه من التكلف و اذ قد عرفت عدم ورود نصّ في الرضيع فلا حازه بنا الى تحقيق القول في ذلك و ترجيح احد التفسيرات فتدبر

قوله و غسل الجنب

و قال ابن ادريس لارتماس الجنب و ظاهره مطلق الارتماس و ان لم يكن للغسل و قيل لوقوع الجنب فيها و اكثر الاخبار يوافق الثالث و بعضها الاول و اما الثاني فلا شاهد له منها و لكن ابن ادريس ادعى الاجماع عليه

قوله الخالي بدنه من نجاسه عينيه

و اما مع النجاسه فلكل نجاسه حكمها و احتمل العلامه رحمه الله كون الحكم باعتبار المنى لعدم انفكاك الجنب عنه غالباً و مال اليه المحقق ولد الشارح رحمه الله و على هذا فيجب ان يقيد بوجود نجاسه المنى و يحمل اطلاق الاخبار على خروجها على الغالب

قوله و مقتضى النص نجاسه الماء بذلك

ليس في النصوص الا- الامر بنزع سبع دلاء لوقوع الجنب فيها او دخوله او نزوله او اغتساله على اختلاف الاخبار و اما ان ذلك لنجاسه الماء و لمجرد سلب الطهوريه من دون نجاسه فلا يظهر منها بل كل منهما محتمل الا ان يقال ان الحكم بالنزع و عدم التعرض لاین ذلك لسلب الطهوريه فقط مما يرشد الى انه للنجاسه كما في ساير ما ورد فيه الامر بالنزع للنجاسه هذا ثم ان النجاسه بناء على الاحتمال الذي نقلنا عن العلامه ظاهر و اما على ما هو المشهور من اشتراط الخلو فلعلها بسبب ما يحدث فيه من النجاسه الحكميه باعتبار الاغتسال على القول بالتقييد به او بمباشره بدن الجنب له عند الوقوع و النزول او لم يقيد بالاغتسال و لا الامتناع في ان يصير النجاسه الحكميه في بعض الموارد سبباً للنجاسه العينيه و لا عبره باستبعاده كما لا عبره باستبعاد ان يكون ماء البئر أسوأ حالاً- من القليل بل من المضاف ايضاً لو لم يقيد بالحكم بالاغتسال و اما احتمال سلب الطهوريه فكان بناء على التقييد بالاغتسال و انه يوجب سلب الطهوريه اذ لو لم يقيد بذلك فلا- يظهر للتخصيص بسلب الطهوريه وجه ثم هاهنا احتمال ثالث يلوح من كلام جماعه و هو ان يكون النزع تعبيداً محضاً و كانه اظهر الاحتمالات و اظهر منه ان يقال انه لمجرد التنظيف من ثوران الحمأه بسبب نزوله و زوال الثفره الحاصله للطباع بدخوله او الاغتسال فيه فتأمل

قوله و على هذا فان اغتسل مرتسماً

تفريع على الحكم بنجاسه الماء بسبب غسل الجنب فيه قال في المدارك اعلم انه قد ذكر جماعه من الاصحاب تفريعاً على القول بالنجاسه ان الجنب اذا اغتسل مرتسماً طهر بدنه من الحدث و نجس بالخبث و ان اغتسل مرتباً أجزاءه غسل ما غسله قبل

وصول الماء الى البئر خاصه و النظر فيه مجال لتعلق الحكم عندهم على الاغتسال و هو لا- يتحقق الا- بالاكمال انتهى و كانهم نظروا الى تحقق الغسل فى الجملة عند تحقق بعضه خصوصا ان الروايه التى هى مستند تخصيصهم الحكم بالاغتسال و هى روايه ابى بصير هكذا قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنب يدخل البئر فيغتسل فيها قال ينزح منها سبع دلاء و يقال فى العرف فى اثناء الفعل انه يفعل كذا كما يقال فى اثناء الصلاه انه يصلى لكن الحكم بمجرد هذا لا يخلو عن اشكال و لذا اقتصر الشارح على ذكر الاحتمالين و لا- يخفى جريان الاحتمالين فى الغسل الارتماسى ايضا اذا كان خارجا عن الماء اذ دفعه فيه عرفيه لا حقيقيه فعند ارتماس بعض الاعضاء يحتمل الحكم بنجاسه الماء لتحقق الغسل فى الجملة و لانه يقال عرفا انه يغتسل نعم لو كان جميع البدن فى الماء و نوى الغسل هناك و قلنا بصحة هذا الغسل اتجه الجزم بما ذكره و الظاهر على تقدير القول بنجاسه الماء بذلك و انها بسبب الغسل ما اختار صاحب المدارك من تعلق الحكم بالاكمال و الاحتمال المذكور فى المرتب بعيد و فى الارتماسى كانه ابعد و الاستصحاب يقتضى الحكم ببقاء الطهاره الى ان يثبت خلافها و لا يثبت ذلك بمجرد الاحتمال سيما مع بعده و الله يعلم

قوله مع اتصاله به او وصوله الماء اليه

اى اتصال الجزء الاول بالماء او بالعكس او وصول الماء اى ماء الغسل اليه اى الى ماء البئر لو كان العضو خارجا عنه و يحتمل بعيدا ان يحكم بنجاسه الماء بمجرد وصول الماء الى الجزء الاول و ان لم يتصل بماء البئر و لم يصل اليه ماء الغسل اى اذا قام فى البئر بان اتصل بعض اعضائه بالماء و شرع فى الغسل يحكم بنجاسه الماء بمحض وصول الماء الى الجزء الاول و لو كان خارجا عن الماء و لم يرجع اليه غسالته لتحقق الغسل فيه فى الجملة فتأمل

قوله بل بما لا نص فيه

هذا على القول بالثلثين او الاربعين فيما لا- نص فيه متجه و امّا على القول بنزح الجميع فيشكل بانه اذا حكم بالاربعين لموت الخنزير فيه و هو مستلزم لدخوله حيا فكيف يحكم بالجميع مع خروجه حيا لظهور ان موته فيه لا يخفف نجاسته و اخراجه حيا لا يزيدها فالظاهر الاقتصار فيه ايضا على الاربعين نعم لو لم يقل احد بوجوب الخمسين فى موته و لم يدخله فى شبه الكلب او اكبر من السينور على ما ورد فى الروايتين هناك بل داخلا فى نحو الثور و قال بنزح الجميع لصحيحه عبد الله بن سنان الوارده بنزح الجميع فى الثور او نحوه على ما فى التهذيب و ان لم يكن او نحوه فى الاستبصار لا يمكن هاهنا الحاقه بغير المنصوص و فى موثقه عمّار عن ابى عبد الله عليه السلام قال و سئل عن بئر يقع فيها كلبا و فاره او خنزير قال ينزف كلها فيمكن العمل بهذه الروايه فى الخنزير و جعلها شامله لموته و حياته معا او تخصيصها بالموت و يجعل خروجه حيا من غير المنصوص على ما ذكره الشارح لكن المشهور بين الاصحاب هو ما سبق و لم اقف على القول بوجوب نزح الجميع فى موته من احد منهم فتأمل

قوله فيجب تقييده بالجلال إلى آخره

يعنى لو كان نص على وجوب الخمس فيه لا تبعنا من غير حاجه الى التقييد اما تعبدا و ان كان خلاف ظاهر عباره المصنف فان ظاهرها ان النزح فى جميع المذكورات لتطهير البئر او بناء على احتمال ان يكون مطلقه منجسا فى البئر و ان لم يكن منجسا فى غيرها كما فى غسل الجنب على بعض الاقوال على ما سبق او لانا حكمنا حينئذ بنجاسه ذرقه مطلقا مستند الى ذلك النص و اما

إذا لم يظهر نصّ فاحداث القول بوجوب النحر له يتوقّف على الحكم بنجاسته فيجب تقييده بالجلال ليكون نجسا لكن الكلام حينئذ في تقديره فيحتمل ما ذكره من الوجوه فتدبر

قوله ليكون نجسا

اي عند المصنف رحمه الله فانه خص النجاسه بذرق الجلال و اما غيره فقد ذهب بعضهم كالشيخ في غير كتابي الاخبار الى نجاسه ذرق الدجاج مطلقا حينئذ لا يلزم عليهم التقييد و المفيد رحمه الله مع انه نقل عنه القول بالنجاسه مطلقا خص ها هنا بالجلال فتدبر

قوله و عشر ادخالا له في العذره

هذا الاحتمال ذكره المحقق رحمه الله في المعبر و صرح بان العشره حينئذ في غير الذائب فان ذاب فاربعون او خمسون و يمكن تاييده بان نجاسه الجلال باعتبار اكله العذره فالظاهر

ان لا يزيد نجاسه عليها و رده فى شرح الارشاد و غيره بان العذره مخصوصه بفضله الانسان و قد سبق من الشارح تفسيرها فى هذا الكتاب ايضا لكن لم يثبت ذلك عندى ممّا رايناه فى كتب اللغه و ان لم يثبت خلافه ايضا و هو يكفى وجها لما فعله فى هذا الكتاب من التفسير اقتصارا فى الحكم على المتيقن و امّا ردّ ما ذكره المحقق من الاحتمال فلا و يدل على عدم اختصاصها بفضله الانسان ما سبق من مكاتبه محمد بن اسماعيل المتضمنه لترح دلاء لسقوط شىء فيها من عذره كالبعره و نحوها و منه يظهر احتمال الاكتفاء فيه بالدلاء مستندا الى هذه الصحيحه الا ان ثبت الاجماع على عدم جواز النقصان عن الخمس فحينئذ نقول بالخمس و يتمسك فى نفى الزائد بهذه الصحيحه و يدل ايضا على عدم اختصاصها بفضله الانسان ما فى صحيحه عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّى و فى ثوبه عذره من انسان او سنور او كلب الحديث ثم لا يخفى انه على ما ذكر من الاحتمالين لا اختصاص للحكم بذرق الدجاج بل يجرى فى كل جلال بل فى مطلق و جميع ما لا يؤكل لحمه فالتخصيص به بناء على الخمس لان الاصحاب انما ذكروا الخمس فيه فتدبر

قوله للاجماع على عدم الزائد ان تم

و كذا على عدم الناقص ان تم او يتمسك فى الناقص بعدم تيقن البراءه به ثم لا يخفى انه يشكل دعوى الاجماع على عدم الزائد بما نقل عن ابي الصّيلاح انه قال جزء ما لا- يؤكل لحمه يوجب نزع الماء و ان كان بعد ثبوت الاجماع لا اعتداد بمخالفته او يحمل كلامه على ما لا يؤكل لحمه اصاله فتأمل

قوله و الماخذ فيها ضعيف

كانه اراد به ما نقله بعده من التعليل و زيّفه و لا يخفى حينئذ استدراك هذا الكلام و يمكن ان يكون اشاره الى مأخذ آخر غير ذلك كاحتجاج العلماءه بموثقه عمار المتضمنه لادن ما يقع فى بئر الماء فيموت فيه اكثره الانسان ينزح منها سبعون دلوا و اقله العصفور ينزح منها دلو واحد و ما سوى ذلك فيما بين هذين وجه الاستدلال ان الحيّه يجب فيها اكثر من العصفور و الا لم يختص القلمه بالعصفور و انما اوجب الثلث لمساواتها الفاره فى قدر الجسم تقريبا او بروايه اسحاق بن عمار المتضمنه لادن الدّجاجة و مثلها تموت فى البئر ينزح منها دلوان و ثلاثه وجه الاستدلال ان الحيّه لا تزيد على قدر الدّجاجة فى الجسم و لا يخفى ضعف الماخذين مع ابتنائهما ايضا على ما ذكره من التعليل اذ لو لم يكن لهما نفس فلا توجب نزحها لما ورد انه لا يفسد الماء الا- ما كانت له نفس سائله و ان كلما ليس له دم فلا باس به و استدلال فى المعتبر بصحيحه الحلبي قال اذا سقط فى البئر حيوان صغير فمات فيها فانزح منها دلاء فينزّل على الثلث لانه اقلّ احتمالاته و فيه مع بنائه ايضا على ثبوت النفس أنّها مطلقه فيجب تقيدها بصحيحه ابن سنان المتضمنه لترح سبع دلاء ان سقط فى البئر دابّه صغيره الا ان يمنع وجوب حمل المطلق على المقيد و يقال انه ليس باولى من حمل المقيد على الاستحباب فتأمل

قوله عدم استلزامه للمدعى

و هى الثلث الا ان يتمسك بانحصار القول فيها على تقدير النجاسه ان تم و يشكل ذلك بما نقله العلماه فى المختلف عن على

بن بابويه في رسالته أنه قال اذا وقعت فيها حيّه او عقرب او خنافس او بنات وردان فاستق منها للحيّه سبع دلاء و ليس عليك فيما سواها شىء و نقل المحقق في المعتبر عبارته الرّساله و فيها موضع سبع دلاء دلوا واحدا و على الوجهين فيشكل دعوى الانحصار المذكور و ان كان على الثاني يمكن حملها على ما اذا خرجت حيّه لكن ذكر صاحب المعالم ان فيما عندنا من نسخه الرّساله القديمه التي عليها آثار الصّحه دلاء بدون السّبع و حينئذ ينطبق على الثلث فتأمل

قوله و لا شاهد له كما اعترف به المصنف رحمه الله إلى آخره

هذا من الشارح رحمه الله غريب جدّا فان الشيخ ره قد روى في التهذيب و الاستبصار في الصّحيح عن معاويه بن عمّار قال سألت ابا عبد الله ع عن الفاره و الوزغه تقع في البئر قال ينزح منها ثلاث دلاء و في الصّحيح ايضا عن ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السّلام مثله و مع وجودها بين الرّوايتين كيف يحكم بانه لا شاهد له و اعجب منه نسبه الاعتراف بذلك الى المصنّف في غير البيان مع انه قال في الذكري و ثلث للوزغه عند الصّدوق و الشيخين و اتباعهما لقول الصّادق عليه السّلام و قال في الدروس و ثلث للوزغه و العقرب و قيل يستحب لهما و كانه وقع سهو في الكتابه و كان من قصده ان يكتب ذلك في العقرب فسها و كتب في الوزغه و ذلك لان المصنف رحمه الله قال في الذكري بعد ما نقلنا و للعقرب عند الشيخ و اتباعه و لا نصّ صريحا فيه و قيل فيهما بالاستحباب لعدم النجاسه و جواز ان يكون لضرر السّم انتهى فقد اعترف في الذكري في العقرب بما نقل لكن يبقى انه رحمه الله في الدروس لم يعترف بذلك في العقرب ايضا بل عبارته هي ما نقلنا

قوله و ربما قيل بالاستحباب

أمّا في الوزغه و العقرب لعدم النجاسه لعدم النفس و لعلّه اى الاستحباب لدفع و هم السّم

قوله و هو ما دون الحمامه

لا يخفى أنّ هذه ليس معنى العصفور لغه و لا عرفا اذ ذكر بعضهم انه نوع من الطير و ذكر جماعه انه الاهليّ الذي يسكن الدور فلعله تفسير لمرادهم بالعصفور هاهنا فانهم اراد و العصفور و شبهه كما صرح به اكثرهم لكن فيه ان النصّ مخصوص بالعصفور و التعدي منه الى ما يشبهه في القدر و الجثّه لا بدّ له من دليل و الشهره بمجرّدها لا تكفي دليلا فلا يبعد ان يقال باختصاص الحكم بالعصفور و ادخال ما شابهه في الطير او في الشىء الصّغير و قد ورد في كل منهما نزع الدلاء و قد ورد ايضا في الطير تحديدها بالسّبع و الخمس ثمّ على تقدير التعدي الى ما شابهه في الجثّه بحسب النوع لا باعتبار صغره و نقل عن الشيخ نظام الدّين الضميرى شارح النهايه التعدي الى صغير كل طائر اذا كان بقدر جثّه العصفور

قوله و قيده في البيان بابن المسلم

و الا فلا يكفي الواحده لنجاسه كفره و مبناه على ما ذكرنا من الاحتمال في بول الرّجل فتذكر

قوله فان اللازم من اطراحه كونه ممّا لا نصّ فيه

هذا على تقدير اطراح جميع ما ورد في بعضها لكن في الباب ربما ورد مقدّر آخر يكون العمل به ارجح مما عليه المشهور

فينبغي النظر فى ذلك و التأمل فتأمل

قوله كل اثنين منها يستريحان الآخرين

بان ينزح اثنان فى وقت بان يكون احدهما فوق البئر و الآخر فى البئر و يملأ الدلو و ينزح الآخر ثم يستريحان فيقوم الآخران مقامهما هكذا ذكره بعض الاصحاب و ذكر والدى طاب ثراه فى شرح س انه لا دليل على لزوم كون احدهما فوق البئر و الآخر فيها و لا- يبعد ان يتحقق بكونهما فوق البئر يتشاركان فى النزح سواء تشاركوا فى اخراج الدلو او يخرج احدهما دلو و يتناولها الآخر للافراغ

قوله من اول النهار الى الليل

اى يوم الصوم من طلوع الفجر الى غروب الشمس كما صرح به المصنف فى الذكرى مستندا بانه المفهوم من اليوم مع تحديده بالليل و فى المعتبر جعل ذلك احوط قال صاحب المعالم و ما ذكره المحقق من الاحوطيه حسن و اما كلام الشهيد ففى موضع النظر لان الحمل على يوم الصوم يقتضى عدم الاجتزاء

باليوم الذى يفوت من اوله جزء و ان قلّ و عباراتهم لا يدلّ عليه بل ظاهرها ما هو اوسع من ذلك و لفظ الروايه محتمل ايضا لصدق اسم اليوم و ان فات منه بعض الاجزاء اذا كانت قليله و بالجمله هذا التدقيق اللازم من جعله يوم صوم مستبعد و قد تبعه على ذلك المتأخرون فاجبوا تفرّيعا على القول بالوجوب ادخال جزء من الليل اولا و آخره من باب مقدّمه الواجب و جعله فى الذكري اولى لتحقق حفظ النهار و ربما اوجب بعضهم تقديم التأهب بتهيئه الآلات قبل الجزء المجعول مقدمه و هذه الفروع كلها غير واضحه كالاصل انتهى و هو احسن

قوله و لا يجزى مقدار اليوم إلى آخره

بخروجها من النصّ و عدم العبره بالقياس

قوله و يجزى ما زاد على الاربعه

قال فى الذكري الظاهر اجزاء ما فوق الاربعه لانه من باب مفهوم الموافقه ما لم يتصوّر بقاء بالكثيره انتهى و انت خبير بانّه لا حاجه الى التمسك بالمفهوم اذ ليس حديث الأربعة فى الروايه التى هى مستند الحكم بل فيها هكذا فان غلب عليها الماء فليترّف يوما الى الليل ثمّ يقام عليها قوم يتراوحون اثنين اثنين فيترّفون يوما الى الليل و قد طهرت و استنباطها من اثنين اثنين كما ترى هذا اذا حمل الكلام على ما هو الظاهر من الزيادة على الاربعه مع تراوحهم اثنين اثنين و يمكن حمله على الزيادة على الاربعه بمعنى الزيادة على الاثنين فى كل نوبه او فى بعض النوبات و حينئذ يتجه ما ذكره من التمسك بمفهوم الموافقه لانه اذا كفى الاثنان فالزائد عليهما بطريق اولى هذا و اما ما ذكره من التقييد بعدم تصور بقاء فكانه لا يخلو عن وجه اذا كان زائدا زياده يعتد بها و احتمال تصوّر البطؤ بالكثيره على الوجه الاول باعتبار ان قطع كل اثنين منه و ذهابهما و و اشتغال آخرين بدلها يستلزم فضلا يخلو عن النزح فاذا تكرر هذا التبديل باعتبار كثيره الجماعه كثر الفصل المذكور و زاد البطؤ و على الوجه الثانى باعتبار ان كثيره المباشرين قد يمنعهم عن العمل و توجب البطؤ فتأمل

قوله دون ما نقص

هذا هو الوجه عملا بظاهر الروايه و فى شرح س و استقرب فى التذكرة الاجتزاء بالاثنين القويين اللذين ينهضان بعمل الاربعه و فيه اشكال و كان كلام المصنف فى الذكري ايضا ناظر اليه حيث قال و اما الاثنان الدائبان فالاولى المنع للمخالفه حيث قيد الاثنين بالدائنين انتهى و كانه رحمه الله حمل الدائنين على اثنين يقومان بعمل الاربعه بلا تعب فجعله ناظرا الى جواز الاكتفاء بالاثنين اذا نهضا بعمل الاربعه بلا تعب و الظاهر انه اراد بالدائنين المجدين اللذين اعتادا بالتعب و مزاوله الاعمال فينهضان بعمل الاربعه من غير تعب و حينئذ فليس فيه نظرا الى ما فى التذكرة نعم لم يحكم بذلك الا على سبيل الاولويّه فتأمل

قوله و يجوز لهم الصلاه جماعه

فان الفضيله الخاصه لا تحصل الا بها و اما الصلاه جميعا فلا وجه لتجوزها فياتى كل منهما بها فى وقت راحته و منع بعضهم من

الأول أيضا و هو احوط

قوله و لا الاكل كذلك

و فى الذكري جوز ذلك ايضا و الله باقتضاء العرف له و فيه اشكال اللهم الا على ما ذكره صاحب المعالم من التوسعه فى باب التقدير لليوم فتأمل

قوله و هو حسن عملا بمفهوم القوم إلى آخره

الظاهر انه تحسين لما صرح به المصنف فى غير الكتاب من اعتبار الرجال اى اشتراط الذكور و البلوغ جميعا و التمسك بمفهوم القوم اى مدلوله فى كل منهما اذ قالوا انه لا يتبادر منه فى العرف الا الرجال و لنص جماعه من اهل اللغة على ذلك قال فى الصحاح القوم الرجال دون النساء و ربما دخل النساء فيه على سبيل التبع و قال فى يه القوم فى الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال دون النساء و لذلك قابلهن به يعنى فى قوله تعالى لا يسخر قوم من قوم و لا نساء من نساء و قد قابلهن الشاعر ايضا فى قوله

اقوم آل حصن ام نساء

و قال المحقق فى الاعتبار ان علمنا بالخبر المتضمن لتراوح القوم اجزاء النساء و الصبيان و كانه اعتقد اطلاق القوم على النساء و الصبيان ايضا اما الاول فلاختلاف اهل اللغة فى ذلك قال فى القاموس القوم الجماعه من الرجال و النساء معا او الرجال خاصه او يدخله النساء على التبعيه و اما الثانى فلانه و ان لم يظهر من اهل اللغة تصريح بذلك لكن ما ذكره لا يابى عنه ايضا اذ يمكن ان يكون مرادهم بالرجال هو الذكور بقريته المقابله بالنساء فلعله ظهر له ما دل على دخول الصبيان ايضا و الاحوط اعتبار الرجال و اجزاء بعض الاصحاب بالنساء مع عدم قصور نزهن عن نزح الرجال و كذا الصبيان و الخناثى و كانه نظر الى اشتراك العله و فيه اشكال

قوله و لو تغير ماء البئر إلى آخره

فى المسأله اقوال منتشره جدا و التفصيل فى شرح الدروس لوالدى طاب ثراه

قوله جمع بين المقدر و زوال التغير

ظاهره الا تيان بكل منهما على حده بان ينزح حتى يزول التغير ثم ينزح المقدر كما هو احد الاقوال فى المسأله لكن الشارح رحمه الله كانه رأى القول بوجوب اكثر الامرين اقوى فحمله عليه و ربما يؤيد ذلك تقديم المقدر فى العبارة على زوال التغير اذ لو كان المراد الجمع بينهما على ظاهره لكان الانسب تقديم زوال التغير اشاره الى طريق الجمع فافهم

قوله ففى الاكتفاء بمزيل التغير إلى آخره

هذا القول اختاره صاحب المعالم و صاحب المدارك و والدى طاب ثراهم نظرا الى صحيحه محمد بن اسماعيل عن الرضا عليه السلام قال ماء البئر واسع لا يفسده شىء الا ان يتغير ريحه او طعمه فينزع منه حتى يذهب الريح و يطيب طعمه لأن له مادّه و صحيحه ابى اسامه و فيها و ان تغير الماء فخذ منه حتى يذهب الريح و موثقه سماعه و فيها و ان انتن حتى يوجد الريح التّن في الماء نزحت البئر حتى يذهب التّن في الماء و روايه زراره و فيها فان غلب الريح نزحت حتى تطيب وجه الاستدلال ان ظاهر هذه الاخبار طهارتها بعد زوال التغير مطلقا لكن فيما له مقدّر اذا دلّ الدليل على وجوب نزع المقدّر بمجرد الملاقات فيدل على وجوب نزحه مع التغير ايضا بطريق اولى فيحكم بالجمع بينهما بمعنى اكثر الامرين فان حصل المقدّر وبقى التغير ينزع ايضا حتى يزول التغير بالكليّه و ان زال التغير و لم يتم المقدّر نزع ما بقى من المقدّر فيخصّص عموم تلك الاخبار فيما له مقدّر بما عدا هذه الصوره و اما فيما لا مقدّر له فيبقى عموم تلك الاخبار سالما عن المعارض فيحكم بطهارتها بزوال التغير بها و الظاهر ان مرادهم بالمقدّر ما يشمل نزع الجميع ايضا فيما قدر له ذلك كالخمر ففيه ايضا لا يكتفى بزوال التغير بل يجب نزع الجميع و ان زال التغير قبله و ذلك بجريان ما ذكر في ما له مقدّر فيه ايضا فانه اذا وجب فيه نزع الجميع بمجرد الملاقات فمع التغير بطريق اولى ممّا لا مقدّر له هو ما لا نصّ فيه على القول بوجوب نزع الجميع له فان ذلك عندهم ليس مستندا الى تقدير شرعى حتى يجرى فيه ايضا ما ذكر من الدليل بل باعتبار العلم بنجاسه البئر على القول بها و عدم العلم بمطهرها فينزع الجميع ليحصل اليقين و على هذا فمع التغير لما وجد الدليل الشرعى على طهارتها بالنزح الموجب لزوال التغير و هو ظاهر الاخبار المذكوره فيعمل به و لا حاجه الى نزع الجميع

لتحصيل اليقين لكنه يلزم حينئذ كون امر التغير اهون من الملاقات فى هذه الصوره اذ مع التغير ربما زال التغير بنزح دلاء و مع الملاقات لا- بد من نزح الجميع البتة فيكون امر الملاقات اشكل لكن كانه لا- محذور فيه اذ الحكم بوجوب نزح الجميع مع الملاقات ليس حكما شرعيا اصليا حتى يستبعد من زيادته على حكم التغير بل انما نشاء من عدم علمنا بالمطهر فلا ضير فى زيادته على ما علم شرعا من حكمه مع التغير اذ عدم العلم كثيرا ما يوجب صعوبه الامر نعم يتجه ان يقال ان فى صوره الملاقات بنجاسه اذا قدر تغيرها بها و نزحت حتى يعلم زوال التغير به على تقدير وجوده فحينئذ ينبغى ان يحكم بالطهاره بذلك و عدم الاحتياج الى نزح جميع الماء بناء على انه اذا كان هذا مطهرا على تقدير التغير فبدونه بطريق اولى و كانهم لا يتحاشون عنه لو فرض حصول هذا العلم هذا و ظنى ان الروايات المذكوره سوى روايه محمد بن اسماعيل لا ظهور لها فى حصول الطهاره بعد زوال التغير مطلقا بل لا- يبعد حملها على انه مع التغير لا- بد من النزح حتى يزول التغير و لا- يكفى حصول ما ذكر من النزح المقدر و الحاصل انه لا بد باعتبار التغير من النزح حتى يزول التغير من النزح مطلقا و هذا لا ينافى و جوب شىء آخر ايضا بعده كما اذا اراد مقدره على ما يوجب زوال التغير فحينئذ فتبقى الاخبار المذكوره على عمومها فى الجميع و لا يستفاد منها فيما لا نص فيه بعد النزح المزيل للتغير الا حصول ما وجب بسبب التغير لا طهاره البئر مطلقا فيتوقف الحكم بالطهاره على حصول ما هو مقتضى احد الاقوال فيما لا نص فيه و اما روايه محمد بن اسماعيل فهى و ان كان ظاهرها دفع الفساد و حصول الطهاره بعد زوال التغير لكن ذلك باعتبار دلالة صدر الخبر على عدم نجاسه الا بالتغير و الكلام هاهنا على القول بنجاسه البئر بالملاقات و حينئذ فيجب تاويل تلك الروايه و بعد تاويلها كانه لا- يبقى ظهورها فيما ذكرنا و بما قررنا ظهر ان القول الثانى هاهنا كما اختاره الشارح على تقدير القول بوجوب نزح الجميع فيما لا نص فيه لا يخلو عن وجه فتأمل

قوله و لو اوجبنا فيه ثلاثين او اربعين الى آخره

و ذلك لان القول باحدهما لا بد ان يكون عن مستند شرعى اذ عدم العلم بالمطهر لا يوجب الحكم بتعيين الثلاثين او الاربعين و حينئذ فحكمه حكم ما له مقدر شرعا فيعتبر فى التطهير اكثر الامرين و حينئذ فيختص عموم الاخبار المذكوره فى الجميع بما اذا زال التغير بعد حصول المقدر او معه و لا يخلو عن بعد و الاظهر حملها على ما ذكرنا من توقف حصول الطهاره بعد التغير على زوال التغير لاكتفائه ذلك فى حصولها حتى لا يحتاج الى هذا التخصيص فتأمل

[مسائل]

[المسأله الأولى المضاف ما لا يصدق عليه اسم الماء بإطلاقه]

قوله مع صدقه عليه مع القيد

يستفاد هذا من مفهوم عباره المصنف بناء على ما هو المشهور من ان نفى المقيد يرجع الى القيد و يفيد اثبات الاصل فلا يتوهم فساد تعريفه بدون القيد لصدقه على كل ما لا يصدق عليه الماء اصلا و لا حاجه الى الاعتذار بان التعريف لفظى و لا يضر فيه كون المعروف اعم كما ذكره المحقق الشيخ على رحمه الله و لا الى جعل ما عباره عن الماء بقريته ان الكلام فى المياه و يراد به ما يصدق عليه الماء فى الجملة لما فيه من التكلف

قوله اختيارا و اضطرار

و يلوح من كلام ابن ابي عقيل جواز استعماله فى رفع الحدث و الخبث مع الاضطرار

قوله برفعه مطلقا

اى مطلق المضاف لا خصوص ماء الورد الذى ذكره الصدوق

قوله مع اتّصّاله بالكثير المطلق

اى على الوجه السابق فى تطهير المياه مع زياده هى امتزاجه بحيث يصل الماء الى جميع اجزائه عرفا لتوقف صيرورته ماء مطلقا عليه كما سيشير اليه الشارح فى دفع القولين فافهم

قوله و مقابله طهره باغلبيته الكثير المطلق الى آخره

قال المصنف رحمه الله فى الذكرى و طهره فى المبسوط باغلبيه الكثير المطلق عليه و زوال اوصافه لزوال التسميه التى هى متعلق النجاسه و العلامه رحمه الله تاره بزوال الاسم و ان بقى الوصف لانه تغير بجسم طاهر بالاصاله و تاره بمجرد الاتصال و ان بقى الاسم لانه لا سبيل الى نجاسه الكثير لو تغير بغير النجاسه و قد حصل و الثانى اشبه انتهى و قال العلامه رحمه الله فى المختلف قال الشيخ المضاف اذا وقعت فيه نجاسه نجس قليلا كان او كثيرا على ما قدمناه و لا يطهر الا بان يختلط بما زاد عن الكر من المطلق ثم ينظر فان سلبه اطلاق اسم الماء لم يجز استعماله بحال و ان لم يسلبه اطلاق اسم الماء و غير احد اوصافه اما لونه او طعمه او ريحه لم يجز ايضا استعماله و الحق عندى خلاف ذلك فى موضعين احدهما ان لا نشترط امتزاجه بما زاد عن الكر بل لو مزج بالكر و بقى اطلاقه جاز استعماله الثانى ان تغير احد اوصاف المطلق مع بقاء الاسم باحد اوصاف المضاف لا يخرج المطلق عن الطهوريه لانه المضاف انما نجس بالمجاوره لا بالاصاله فهو فى اصله طاهر و تغير المطلق باوصاف المضاف ليس تغيرا بالنجاسه و ان كان تغيرا بالنجس و احدهما غير الآخر و المقتضى لرفع الطهاره انما هو الاول لا الثانى انتهى و لا يذهب عليك ان فى مذهب الشيخ رحمه الله على ما صرح به يشترط ان لا يسلب اطلاق اسم الماء عن الكثير الوارد و كذا عدم تغير شىء من اوصافه و اما المضاف فيمكن ان يكتفى باختلاطه بكثير كذلك فى الجملة و ان بقى اسمه و وصفه او انه يعتبر فيه ايضا ما اعتبر فى الكثير و يكون مراده من الاختلاط هو الاختلاط على وجه لا يبقى الامتياز بينهما هذا هو الظاهر اذا عرفت هذا علمت ان ما نقله الشارح من القول الاول لا يحتمل مذهبا من المذاهب المنقوله سوى هذا المذهب و لا ينطبق عليه ايضا اما على الوجه الثانى الذى هو الظاهر فلانه و ان امكن حمل ما نقل عليه بان يحمل قوله و زوال اوصافه على زوال اوصاف المضاف و يدعى ان زوال اوصافه يستلزم زوال التسميه ايضا و ان زوالهما عن المضاف يستلزم عدم اتّصاف المطلق بهما بالطريق الاولى او بناء على ان المراد الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتياز بينهما لكن حينئذ لا يتوجّه عليه ما اورده اصلا بل شرائط هذا المذهب حينئذ اكثر من شرائط مذهب المصنف كما لا يخفى و اما على الوجه الاول فلانه بعد التكلّف فى حمل المنقول على ذلك بان يحمل قوله و زوال اوصافه على زوال اوصاف المضاف عن المطلق اى عدم اتّصافه بها و يدعى ان ذلك يستلزم عدم سلب الاسم عنه يتوجّه عليه ايضا انه حينئذ لا يتوجّه ما اورده عليه من اصاله بقاء النجاسه اذ على هذا بين شرائط مذهب المصنف و

مذهب الشيخ عموم و خصوص من وجه كما لا يخفى و لا يمكن لأحد منهما ان يتمسك باصالة بقاء النجاسه الا ان يتكلف و يقال مراده الرد على الشيخ في صورته بقاء المضاف على حاله و اما ان في صورته صيرورته مطلقا و تغير المطلق باحد اوصافه يلزم على مذهب المصنف الحكم بالطهاره و على مذهب الشيخ عدمه و الاصل معه فلعله تمسك في رد مذهب الشيخ حينئذ و الخروج عن الاصل بشىء آخر و ليس كلامه هنا فيه بل في المطلب الاوّل و هو بعيد جدّا و الظاهر ان مراده بزوال اوصافه هو اوصاف المضاف و ظنى ان هذا المذهب هو انه يكفى اغلبته الكثير المطلق و زوال

اوصاف المضاف و ان بقى الاسم بناء على ان زوال الاوصاف لا يستلزم زوال الاسم و الاظهر حينئذ ان يكون قوله و ان بقى الاسم متعلقا بكلا المذهبين و كانه ظن ايضا ان زوال الاسم يستلزم زوال الاوصاف و على هذا فما اورده متوجه عليه لكن يرد عليه ان هذا المذهب لا ينطبق على شىء من المذاهب المنقوله فى هذه المسأله كما لا يخفى هذا و يمكن توجيه كلام المبسوط بوجه ينطبق على مذهب المصنف و هو ان يحمل الاختلاط فيه على ما ذكرنا من الاختلاط الرافع للامتنياز بينهما و يحمل تغيير احد اوصافه على تغيير المضاف بما فيه من النجاسه احد اوصاف المطلق و الحاصل انه يشترط عدم سلب اسم الماء عن هذا المختلط و عدم تغيير احد اوصافه بما فى المضاف من النجاسه اذ مع تغييره كذلك لا ريب فى نجاسته و يمكن ان يقرأ سلبه و يسلبه و غير على المجهول فيكون المعنى ثم ينظر بعد الاختلاط فى المضاف فان سلب عنه بعد ذلك ايضا اسم الماء او تغيير احد اوصافه بما وقع فيه من النجاسه لم يجز استعماله و ان لم يتغير احد اوصافه به و لا سلب عنه اسم الماء جاز استعماله و حينئذ فينطبق على مذهب المصنف الظاهر ان المصنف رحمه الله و غيره ممن لا يشترط عدم تغييره كذلك احاله على الطهور و حينئذ يندفع عنه ما اورده العلماء من الوجه الثانى و يمكن ان يجاب عنه ايضا بانه انما يتوجه لو حمل الاختلاط على الرافع للامتنياز و اما لو حمل على الاختلاط الغير الرافع و جعل ضمير استعماله راجعا الى المضاف لا الى المطلق فلا اتجاه له كما لا يخفى و اما ما اورده اولا فالامر فيه هين اذ اعتبار الزيادة يمكن ان يكون لرعايه الاحتياط و انه ما لم يزد على الكر لا يحصل اليقين بكبريته غالبا فتدبر ثم ان فى تطبيق ما نقله المصنف رحمه الله ايضا فى الذكرى عن الشيخ على ما ذكره اشكالا و كانه حمل كلام الشيخ على الوجه الثانى الذى ذكرنا و مراده انه طهره باغلبه الكثير المطلق عليه و زوال اوصافه اى اوصاف المضاف لنزول تسميته التى هى متعلق النجاسه فقد اشترط زوال الاسم و الوصف معا لكن اشار الى ان ضابط زوال اللام هو زوال الاوصاف و بناء الكلام على ما اشرنا اليه من ان زوالهما عن المضاف يستلزم عدم اتصاف المطلق بهما بالطريق الاول او ان المراد الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتنياز بينهما و هو اظهر و حينئذ فينطبق على ما ذكرنا فى الوجه الثانى لكن فيه ان جعل مناط زوال الاسم هو زوال الاوصاف مما لم يذكره الشيخ و ليس بمسلم ايضا بل الظاهر انه يمكن زوال الاسم بدون زوال بعض الاوصاف كما يستفاد من كلامه ايضا فلا وجه لجعل بناء كلام الشيخ عليه و لو قيل انه توجيه لاشتراط زوال الاوصاف بقدر الامكان اذ ليس له وجه آخر ففيه انه ليس كذلك بل الشيخ استدل على ذلك لاشتراط بوجه آخر كما يظهر بالمراجع فتأمل هذا و فى تطبيق ما نقله عن العلماء ايضا على ما ذكره اشكال و الاظهر فى توجيهه ايضا ما اشرنا اليه من جعل بناء الكلام على ان المراد الاختلاط بينهما بحيث لا يبقى الامتنياز بينهما و حينئذ فالمراد انه طهره بزوال اسم المضاف عن هذا الماء المختلط و ان بقى الوصف ثم فيما استدل به على ما نقله عن العلماء ثانيا ايضا تأمّل فان غايه ما يدل عليه عدم تنجس الكثير و اما طهاره المضاف المتصل به فلا و كان هذا المذهب من العلماء رحمه الله كما يظهر من كتب التى اختاره فيها كالمنتهى و القواعد هو اشتراط اختلاطه بالكثير بحيث لا يبقى الامتنياز بينهما و ان بقى الوصف و الاسم اى اتصف هذا الماء المختلط بهما و حينئذ فلعل لما استدل به عليه وجها و لك ان تحمل عباره الذكرى ايضا على هذا بان تحمل الاتصال على الاختلاط و الامتنياز كما رجح فى عباره المنتهى و القواعد فتأمل و اعلم انه على المذهب الثانى للعلامه لا يحصل الا طهاره المضاف لا طهوريته كما صرح به العلماء و امّا على القولين الآخريين فيصير مطهرا ايضا و هو ظاهر و ايضا ذكر المحقق الشيخ على رحمه الله انه على المذهب الثانى انما يحصل الطهاره اذا لقي المضاف النجس فى الكر لا بالعكس لنجاسه مكانه من الاناء و نحوه بالمضاف النجس و منع المضاف من وصول الماء اليه فكيف يطهر المضاف مع نجاسه مكانه لكن ظاهر كلام العلماء رحمه الله فى هى صريح فى خلافه

و طريق تطهيره حينئذ القاء كثر فما زاد عليه من الماء المطلق الى آخر ما ذكره فلعله حكم بطهاره المكان ايضا تبعا فتدبر

قوله شرطه وصول الماء الى كل جزء من النجس

اي من الاجزاء التي يمكن فرضها فيه عرفا و اما وصوله الى كل جزء يمكن فرضه فيه بحسب نفس الامر فلا يتصور لاستحاله التداخل فافهم

قوله و هو الماء القليل الذى باشره الى آخره

كانه ليس المراد ان هذا معنى السور لغه بل انه المراد بالسور هاهنا اذ السور فى اللغه بمعنى البقيّه كما فى القاموس و النهايه و ما ذكره فى المعالم من ان السور فى اللغه ما يبقى بعد الشرب قاله الجوهري كأنه توهم منه قال فى الصيحاء سور الفاره و غيرها و الجمع الاسار و قد اسار و يقال اذا اشربت فاسار اى يقال شيئا من اشراب فى قعر الاناء و لا يخفى ان هذا الكلام منه لا يدل على تخصيص السور لغه ببقية الشراب هذا ثم فى تخصيص اراد هاهنا بالماء ايضا تامل بل لا يبعد تعميمه بحيث يشمل المضاف ايضا و المراد بالقليل ما يقابل الكثر و الجارى و البئر كما هو مصطلح الفقهاء لا ما يقابل الاول فقط نعم على مذهب العلامة ليس الجارى قسما على حده فتأمل

قوله الذى باشره جسم حيوان

و فى المعالم بعد ما ذكر المعنى اللغوى قال و المبحوث عنه هنا ما يكون من الماء القليل مع مباشره فم الحيوان له و كان هذا هو الشائع المتعارف و قد يكون بحثهم عاما شاملا لما باشره جسم الحيوان مطلقا و نظر الشارح انما هو اليه فافهم

قوله فى الطهاره و النجاسه

و المراد بهما ظاهر و الكراهه بمعنى انه اذا كان الحيوان يكره لحمه فسوره مكروه اى يكره استعمال فى الطهاره و الاكل و الشرب و هذا الاطلاق ذكره جماعه من الأصحاب و خص بعضهم كراهه السور بالبغال و الحمير مما يكره لحمه و الحق بعضهم الخيل ايضا قال فى المعالم و علل على التقديرين بان فضلات الفم التى لا ينفك عنهما تابعه للحم و لم يقل فى ذلك حديث انتهى و لا- يخفى انه لو تم دليلهم افاد العموم و اختص بالسور بمعنى ما لاقاه فمه على ما ذكره فى المعالم لا ما لاقاه بجسمه مطلقا على ما ذكره الشارح و فى الذكرى خص التبعية بالطهاره و النجاسه ثم عدّ فى مكروه السور سور الدجاج و الدواب و البغال و الخير لكراهه لحمها و التعليل يفيد التبعية فى الكراهه ايضا مطلقا لكن لا يظهر له مستند صالح نعم يمكن الاستدلال لمن خصها بالبغال و الحمير و الخيل بروايه سماعه قال سألته هل يشرب سور شىء من الدواب و يتوضأ منه قال اما الابل و البقر فلا باس كذا فى التهذيب و فى الكافى زاد الغنم ايضا بعد البقر فتدبر

قوله و يكره سور الجلال

و حكم جماعه من الاصحاب بتحريمه مع ان بعضا منهم حكم بعدم حرمه لحمه و المشهور كراهه الشؤر و حرمه اللحم

قوله او سمى فى العرف جلالا

هذا هو الظاهر اذ التعويل فيما لا تقدير فيه شرعا على العرف و اما ما ذكره اولاً فلا دليل عليه الا ان يجعل بناء ايضاً على العرف فافهم

قوله مع الخلو

متعلق بالجمال و اكل الجيف جميعاً

قوله و سور الحائض المتهمه

و اطلق جماعه من الاصحاب كراهه سؤر الحائض من غير تقييد و الاخبار لا تدلّ الا على كراهه التوضؤ من فضلها اما مطلقا كما فى اكثرها او اذا لم تكن مأمونه كما فى بعضها لا على كراهه سؤرها مطلقا و منه يظهر ان من قيدها كان الأولى ان يقيدها بغير المأمونه كما فى الخبر ليشمل مجهوله الحال ايضا الا ان تحمل المتهمه ايضا على ما يشملهما فافهم

قوله و هو حسن

استظهار او احتياط و فيه تأميل بل المناسب للشريعة الحنيفيه السّـمحه السّـهله خلافه و فى الفقيه و سئل على ايتوضأ من فضل وضوء جماعه المسلمين احب اليك او يتوضأ من ركو ايض مخمر فقال لا- بل من فضل وضوء جماعه المسلمين فان احب دينكم الى الله الحنيفيه السّـمحه السّـهله و الله يعلم

قوله لتأكد الكراهه فيهما

اي لتأكد كراهه لحمها فيترتب عليها تأكيد كراهه السؤر ايضا او تأكيد كراهه سؤرها باعتبار ما يدل على كراهه سؤرها مع قطع النظر عن الكليه المذكوره و قد عرفت حال الكليه المذكوره فيمكن ان يكون المصنف هاهنا لم يذهب اليها و يكون غرضه بالتبعيه هو التبعيه فى الطّهاره و النّجاسه كما هو ظاهرها و صرّح به فى الذكرى و حينئذ فلا حاجه الى اعتذار فتدبر

قوله و سؤر الفاره

الحكم بكراهه سؤر الفاره هو المشهور و ظاهر المعتمد عدم كراهته و قال الشيخ فى موضع من النهايه و اذا وقعت الفاره و الحيه فى الآنيه و شربتا منها ثم خرجتا منهما لم يكن به باس و الافضل ترك استعماله على كل حال و قال فى موضع آخر و اذا اصاب ثوب الانسان كلب او خنزير او ثعلب او ارنب او فاره او وزغه و كان رطبا و جب غسل الموضع الذى اصابه فان لم يتعين الموضع و جب غسل الثوب كله و ان كان يابسا و جب ان يرشّ الموضع بعينه و ان لم يتعين رشّ الثوب كله و كذلك ان مسّ الانسان بيده احد ما ذكرناه

قوله و كلّ ما لا يؤكل لحمه

و ذهب الشيخ فى المبسوط الى عدم جواز استعمال سؤر ما لا- يؤكل لحمه من الحيوان الانسى سوى ما لا يمكن التحرز عنه كالفاره و الحيه و الهرّه و غير ذلك و جواز استعمال سؤر الطاهر من الحيوان الوحشى و سؤر الطير مطلقا

قوله و ولد الزنا قبل بلوغه

يفهم منه نجاسه سؤره بعد بلوغه اذا لم يظهر الاسلام سواء اظهر الكفر ام لا فكانه يحكم بكفره ما لم يظهر الاسلام و ذهب السيد المرتضى و ابن ادريس الى كفر ولد الزنا مطلقا و ادعى ابن ادريس عليه الاجماع و يتبعه نجاسه سؤره ايضا كذلك و ظاهر كلام الصدوق ايضا نجاسه سؤره مطلقا

[المسأله الثانيه يستحب التباعد بين البئر و البالوعه]

قوله التى يرمى فيها ماء النرح

الاولى ما فى شرح الشرائع ان المراد بالبالوعه ما يرمى فيها ماء النرح او غيره من النجاسات المائعه و اما التخصيص بماء النرح كما فعله هاهنا فوجهه غير ظاهر كما اشار اليه سلطان العلماء رحمه الله

قوله او تحتيه قرار البالوعه

بان يكون البالوعه اعلم منها كذا فى الكافى و روايه ابن رباط عن ابى عبد الله عليه السلام التى هى مستند الحكم هكذا قال سألته البالوعه يكون فوق البئر قال اذا كانت اسفل من البئر فخمسه اذرع و ان كانت فوق البئر فسبعه اذرع من كل ناحيه و ذلك كثير و انت خبير بان الفوقيه و التحتيه ظاهر انهما ليستا باعتبار رأس البئر و البالوعه على وجه الارض لعدم مدخله ذلك فى الحكم فاما باعتبار القعر او باعتبار سطح الماء او باعتبار مجموع ما يستقر فيه الماء بان كان جميع ما استقر فيه الماء من احدهما فوق سطح الماء من الآخر و لا ريب فى اعتبار الفوقيه بمعنى الاخير لكن حمل الروايه عليه بعيد بل الظاهر منها احد الاولين و لعل الحمل على الثانى اولى لان ما كان سطح الماء فيه فوق سطح الماء فى الآخر فهو مسلط على الآخر و الظاهر انه لو دخل شىء فانما يدخل فيه الى الآخر لا من الآخر اليه و اما فوقيه القعر بالنسبه الى القعر فلا يظهر لها اثر بين فى الحكم و كان لفظ القرار فى كلام الاصحاب يحتمل الوجوه المذكوره و ما ذكرنا عن المدارك محتمل للوجهين الاولين فتأمل

قوله و البالوعه مساويه للبئر قرارا

لا يخفى ان حكم صوره المساوات لا يظهر من الروايه المذكوره لتعارض المفهومين فيه لكن المشهور اعتبار السبع فيها و كلام العلامه رحمه الله فى الارشاد يدل على اعتبار الخمس فيها و الاول احوط و يمكن ان يستدل ايضا بان مرسله قدامه عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته كم ادنى ما يكون بين البئر و البالوعه فقال ان كان سهلا فسبعه اذرع و ان كان جبلا فخمسه اذرع تدل على اعتبار السبع فى السهل مطلقا لكن خصص منها صوره تحتيه البالوعه بروايه ابن رباط فتبقى فى الباقي على حالها فتأمل

قوله و ان استوى القراران

فيه اشاره الى انه لا يكفى للاكتفاء بالخمس فوقيه البئر بحسب الجبهه مع فوقيه البالوعه حسا و الا لكان هو اولى بالتنبيه عليه لكن ذلك يحتمل ان يكون باعتبار ترجيح الفوقيه الحسيه على الحكميه لكونها اقوى و ان يكون باعتبار تعارضهما و تساقطهما فيرجع الى تساوى القرارين فعلى الاول يحكم بالخمس فى عكس الفرض المذكور بان يكون البالوعه فوق البئر بحسب الجبهه و البئر فوقها حسا مع رخاوه الارض ترجيحاً للفوقيه الجبهه و على الثانى يحكم بالسبع لانه اذا تعارض الفوقيتان و صارت بمنزله التساوى فيعتبر السبع لرخاوه الارض قال والدى طاب ثراه فى شرح س و اعلم انه على اعتبار فوقيه الجبهه يتحصّل فى المسأله اربع و عشرون صوره باعتبار وقوع البئر مع البالوعه فى الشمال او الجنوب او المشرق او المغرب و صلابه الارض و رخاوتها و تساوى القرارين و علو احدهما و عليك بالتأمل فى استخراج الجميع و استنباط احكامها و فى كلام جمع من الاصحاب هاهنا تأمل ظاهر اذ ذكروا ان التباعد بسبع فى سبع و بخمس فى الباقي و الاعتبار يقتضى ان يكون التباعد بسبع فى ثمان او ست لان فوقيه القرار

اما ان يعارض فوقيه الجبهه فيصير بمنزله التساوى او لا- فعلى الاول الاول و على الثانى الثانى و اما اعتبار الجبهه فى البئر دون البالوعه فتحكم انتهى و توضيحه ان جمعا من الاصحاب منهم المحقق الثانى رحمه الله فى شرح القواعد حكموا بان فى سبع عشره منها يكفى الخمس و هى كل صوره يوجد فيها صلابه الارض او فوقيه البئر باحد الاعتبارين و السبع فى الباقي و هى كل صوره ينتفى فيها الامران و حاصل ايراد والدى طاب ثراه ان مع فوقيه بحسب الجبهه و فوقيه الحسيه اما ان يحكم بتساوقهما و الرجوع الى المساوات و حينئذ فالخمس مع صلابه الارض او فوقيه البئر باحد الاعتبارين اذا لم يتعارضهما فوقيه البالوعه بالاعتبار الآخر فصورها ست عشره صوره اثنى عشر صور الصلابه و مع الرخاوه فيما اذا وقعت فى الشمال مع علوها حسا او مساواتها و كذا اذا وقعت فى المشرق مع العلو او المغرب كذلك و فى الباقي و هى ثمان سبع و ان لم يعتبر المعارضه بل يحكم بالخمس مع علو البئر باحد الاعتبارين و ان عارضه علو البالوعه بالاعتبار الآخر فحينئذ صور الخمس ثمان عشره باضافه صوره اخرى من صور الوقوع فى الشمال و هى علو البالوعه حسا لثبوت الخمس حينئذ فى صور الوقوع فى الشمال مطلقا و اضافه صوره ايضا من صور الوقوع فى الجنوب و هى علو البئر حسا اذ الفرض عدم معارضه علو البالوعه بحسب الجبهه له فيبقى صور السبع ستا و اما اعتبار الجبهه فى البئر

دون البالوعه فتتحكم و ذلك بان يقال يحكم بالخمس مع علو البئر بحسب الجبهه مطلقا و عدم قوه فوقيه قرار البالوعه لمعارضتها و لم يحكم بعلو البالوعه مطلقا باعتبار علوها بحسب الجبهه بل يحكم مع علو البئر حسا بالتساقط و حينئذ يزيد فى صور الخمس صوره اخرى و يستقيم ما ذكره او يقال يحكم بمعارضه علو البئر جهه لعلو قرار البالوعه و التساقط بينهما حتى يثبت السبع و لم يحكم بمعارضه علو البالوعه جهه لعلو قرار البئر بل يحكم بعدم اعتبار علو البالوعه حينئذ اصلا و ان الاعتبار بعلو قرار البئر فيثبت الخمس و تزيد صورته على صور الخمس و هى ما اذا وقعت البئر فى الجنوب مع علو قرارها فان فيها الخمس ايضا لعدم قوه علو البالوعه جهه لمعارضه علوها قرار او كان بناء كلام هذا الجمع من الاصحاب على الاحتمال الاول الذى ذكرنا و هو ترجيح الفوقيه الحسيه و ان الفوقيه بحسب الجبهه فى حكمها فيؤثر اثرها اذا لم يعارضها فلا حكم لها و حينئذ يستقيم ما ذكره اذ يحكم بالخمس فى جميع صور الصيلايه و هى اثنا عشر و مع الرخاوه فيما اذا وقعت البئر فى الشمال مع تساوى القرارين او فوقيه قرار البئر او وقعت فى الجنوب مع فوقيه قرارها او وقعت فى المشرق كذلك او فى المغرب كذلك فهذه سبع عشره صوره يحكم بالسبع من صور الرخاوه فيما اذا وقعت البئر فى الشمال مع فوقيه قرار البالوعه بناء على ترجيح الفوقيه الحسيه او وقعت فى الجنوب مع فوقيه قرار البالوعه او تساوى القرارين او فى المشرق كذلك او فى المغرب كذلك فهذه سبع صور و مما يؤيد حمل كلامهم على ما ذكرنا ان المحقق الثانى بعد نقل حديث الفوقيه بحسب الجبهه ذكر انه انما يظهر اثر ذلك مع التساوى فى القرار و ظاهره ما ذكرنا من ان اعتبار الفوقيه بحسب الجبهه انما هو فيما اذا لم يعارضها الفوقيه حسا و الا فهى اقوى اذ حينئذ لا يظهر اثر اعتبار الفوقيه بحسب الجبهه الا- مع التساوى بحسب القرار اذ مع فوقيه حسا ايضا تكفى تلك الفوقيه و مع فوقيه الآخر حسا لا اعتبار لتلك الفوقيه فانحصر فائده اعتبارها فى صورته تساويهما فى القرار و لعل والدى رحمه الله حمله على انه اشار الى التعارض و التساقط بين الفوقيتين مع تعارضهما فلا- يظهر فائده اعتبارها الا مع التساوى فى القرار فحصول ايراده انه ان اعتبر التعارض و التساقط كما ذكرته اولا فصور السبع ثمان و ان قطعنا النظر عنه و اعتبرنا فى الخمس احد العلوين مطلقا فالصور ست و حاصل ما ذكرنا انه يعتبر شيئا منهما بل اعتبار الفوقيه بحسب الجبهه فيما لم يعارضها الفوقيه الحسيه و الا فهى اقوى فالمعتبر فى الخمس اميا الصيلايه او فوقيه البئر حسا او فوقيتها جهه مع عدم فوقيه البالوعه حسا و حينئذ يستقيم ما ذكره و لا يخفى انه لو اعتبر الفوقيه بحسب الجبهه و رجحت على الفوقيه الحسيه مع تعارضهما فيستقيم ايضا ما ذكره من السبع لثبوت الخمس حينئذ فى اثني عشر صور الصيلايه و فى صور وقوع البئر فى الشمال مطلقا و هى ثلث و فيما اذا وقعت فى المشرق مع العلو او المغرب فهى سبع عشره و فى الباقي لا بد من السبع و هى سبع فصح ما ذكره لكن ترجيح الفوقيه بحسب الجبهه لا يخلو عن اشكال و ايضا ما نقلنا عن المحقق الثانى يابى عنه و بما قرنا يظهر ان ما ذكره والدى طاب ثراه من ان اعتبار الجبهه فى البئر دون البالوعه تحكم محل مناقشه اما على الوجه الاول فلان من اعتبر الجبهه فى البئر مطلقا و ان عارضها فوقيه قرار البالوعه فيحتاج فى تصحيح حكمتهم بالسبع فى السبع الى ان يقول مع فوقيه قرار البالوعه بالتعارض بين الفوقيتين ليحكم بالسبع حتى يلزم عليه التحكم بل له ان يقول فى صورته فوقيه البالوعه ايضا بحسب الجبهه باعتبار الجبهه و عدم معارضه فوقيه قرار البئر لها فيحكم بالسبع لذلك و حينئذ فلا تحكم و اما على الوجه الثانى فلان من اعتبر علو قرار البئر بمعارضه علو جهه البالوعه له لا يحتاج فى تصحيح الحكم بالسبع الى ان يقول بمعارضه علو قرار البالوعه بمعارضه علو جهه البالوعه لا يحتاج فى تصحيح الحكم بالسبع الا ان يقول فما صورته علو قرار البالوعه فى صورته علو قرار البالوعه بمعارضه البئر له حتى يثبت السبع بل لو لم يعارضه ايضا و حكم باعتبار علو قرار البالوعه فيلزم السبع و يستقيم حكمهم فى السبع به هذا و لعل نظر والدى رحمه الله حيث لم يبين كلامهم على ما ذكرنا من

ترجيح احد الفوقيتين الى ان ترجيح كل منهما مع ضعف سند كل منهما لا يخلو عن تحكم بل الذى يشهد به الاعتبار لو عمل بهما الآن اذ يحكم اما بسقوطهما مع التعارض او يحكم بكفايه كل منهما فى الحكم بالخمس كما انه يكفى فيه الصيابه ايضا على الوجهين فلا يستقيم ما ذكروه من السبع فى السبع فتأمل

قوله اى اتصال ما بها

اى الذى فى البالوعه و يمكن ان يقرأ مائها بالمد و على التقديرين قوله من النجس بيان له

[المسأله الثالثه النجاسه عشره]

قوله اى جنسها

و اما اشخاصها و اصنافها فاكتر من ان يحصى و مرادهم بالجنس فى هذا المواضع ما يشمل النوع لا مصطلح المنطق و يمكن ان يكون غرض الشارح مع الاشاره الى ما ذكرنا الاشاره ايضا الى ان حقيقه النجاسه لا يحمل عليه المتعدّد كالعشره بل المتعدد انما هو افراده فلا بدّ من الحمل على الافراد و قد اشار الى هذا فى شرح الالفيه حيث قال عند قول مصنفها ثمّ واجب الموضوع اثنى عشر اى جنس الواجب ليصحّ تعدده فتدبر

قوله البريان

و امّا المائى منهما فذهب اكثر الاصحاب الى طهارته و عربى فى التذكره الى ابن ادريس المخالفه فى ذلك و الظاهر ما هو المشهور اذ المتبادر من الكلب و الخنزير الواردين فى الزوايات هو البرى منهما و الاجماع ايضا ليس الا عليه فيبقى مائيتهما على اصاله الطهاره و التفصيل فى شرح س

قوله و ان لم تحلها الحياه

هذا هو المشهور بين الاصحاب و ذهب السيد المرتضى رحمه الله الى طهاره ما لا تحله الحياه منهما

قوله و ما تولد منهما و ان باينهما فى الاسم

هذا على فرض وجوده الحكم بنجاسته لا يخلو عن اشكال لعدم دليل صالح عليه و ما استدلوا به عليه من انه بعض منهما فيه ما فيه اذ لا- اثر للبعضيّه بعد فقد و انقلاب الاسم أ ليس كل حيوان طاهر من المنىّ النّجس و قال العلامة فى التّهايّه المتولد منهما يعنى الكلب و الخنزير نجس لانه بعضهما و ان لم يقع عليه اسم احدهما على اشكال منشؤه الاصاله السّالمه عن معارضه النصّ و قال فى التذكره الحيوان المتولد منهما يحتمل نجاسته مطلقا و اعتبار اسم احدهما قال صاحب المعالم و لا يخفى قوه وجه الاشكال و التوقف فى محلّه غير ان الخطب سهل اذ البحث فيه بمجرد الفرض انتهى و بما قررنا ظهر ضعف الاشكال و ان التوقف ليس فى محلّه

قوله و لو لغيرهما

ای و لو كان اسما ثابتا لغيرهما و انما يتبع الاسم اذا كان اطلاقه عليه باعتبار تماثله لمسمّاه لغه و دخوله تحت افراده فلا عبره باطلاق اسم عليه اقتراحا و اليه اشار بقوله فان انتفى المماثل اي مماثل صح اطلاق اسمه عليه فافهم

قوله من انكر الالهيه

اراد بالانكار عدم الاقرار ليشمل الشاك و خالى الذهن

قوله او بعض ما علم بثبوته من الدين

اي صدقه و حقيته فيشمل من كان كفره باعتبار اثبات ما علم من الدين ضروره نفيه كر كعه زائده في احد الصلوات ثم بعض ما علم ثبوته من الدين ضروره انما يكون انكاره كفر اذا لم يكن ذلك بشبهه كان يكون مثلا قريب العهد بالدين و لم ينشأ بين اهله فلو كان لشبهه لا- يحكم بكفره و ذلك لان الحكم بكفر منكر الضرورى كالصلاه انما هو باعتبار ان كل من نشأ بين المسلمين و عاشرهم

يعلم بديهيه وجوب الصِّيَلاه فى شرعنا و اخبار نبينا به فإنكاره لا يحتمل ان يكون باعتبار انكار اتيان النبى صلى الله عليه و آله به بل ليس منشؤه الا عدم الايمان بالنبى و التصديق به و ان كان يظهر الايمان و يقول بحسب الظاهر ان النبى لم يحكم بوجوبه فان ذلك منه لتقيه او نحوها و اما فى الباطن فلم يؤمن و ليس منشأ الانكار الا ذلك و ظاهر ان هذا انما يتمشى مع عدم الشبهه كما ذكرنا اذ من كان قريب العهد و الصحبه بالاسلام و المسلمين و نشأ فى بلاد الكفر بلا اطلاع منه على عقائد المسلمين فربما خفى عليه بعض ضروريات الاسلام و اخبار النبى به فلو انكره لم يعلم من انكاره انكار النبى فتفظن

قوله و الاصل فيه ان يتخذ من ماء الشعير

اى الغالب الشائع فيه ان يتخذ من ماء الشعير او ان ابتداء حدوثه كان كذلك مع احتمال ان يكون معناه لغه اعم منه لانه حقيقه فيه لغه و الا لم يستقم بعد ذلك حكمه بثبوت الحكم لما اطلق عليه اسمه اى فى عرفنا كما هو الظاهر لتقدم الحقيقه اللغويه على عرفنا و ان حمل على ما ثبت اطلاقه عليه فى عرف الائمة عليهم السلام لم يبعد ترجيح العرف على اللغه لكن حمل الكلام عليه بعيد جدًا كما لا يخفى على المتأمل و نقل السيد المرتضى رض عن ضميره انه قال الغبيراء التى نهى النبى عنها هى الفقاع قال و عن ابى هاشم الواسطى ان الفقاع نبيذ الشعير فاذا نش فهو خمر و قال و عن زيد بن اسلم الغبيراء هى الاسكره و عن ابى موسى انه قال الاسكره خمر الحبشه و ظاهر ما نقله عن ابى هاشم ان الفقاع حقيقه فى المتخذ من الشعير و ظاهر كلام السيد فى الانتصار تصديقه له فى ذلك و كذا لما نقله عن ضميره ان الغبيراء هى الفقاع لكن فى النهايه الغبيراء ضرب من الشراب يتخذه الجنس من الذره و تسمى السِّكره و قال تغلب هى خمر تعمل من الغبيراء هذا التمر المعروف انتهى و بالجمله فحقيقه الفقاع لم يظهر

قوله مع حصول خاصيته

و هو النشيش و الغليان على ما نقلوه او اشتباه حاله و اما اذا علم عدم ثبوت خاصيته فيعلم انه ليس بالفقاع الذى ورد الاحكام فيه فلا عبره باطلاق الفقاع عليه عرفا و لا يذهب عليك ان مع الاشتباه ايضا ثبوت الحكم بمجرد الاطلاق عرفا لا يخلو عن اشكال للعلم بتغير العرف فيه و عدم اطلاع اهله فى زماننا حقيقه و معناه فكما اصطاحوا على اطلاق الفقاع على شىء كان ذلك اصطلاحا جديدا لا عبره به و ليس مما يصح ان يقال فيه ان الاصل عدم تغير العرف ليكون حجه فافهم

قوله لعدم وقوفه على دليل يقتضى نجاسته

يمكن الاستدلال عليه على وفق ما فعلوه فى الفقاع باطلاق الخمر عليه فى موثقه معاويه بن عمار و صحيحه قال سألنا ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل من اهل المعرفه بالحق يأتينى بالبختج و يقول قد طبخ على الثلث و انا اعرفه انه يشربه على النصف فقال خمر لا تشربه الحديث و يؤيده ايضا روايه عمر بن يزيد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرجل يهدى الى البختج من غير اصحاب فقال ان كان مما يستحل المسكر فلا تشربه و ان كان مما لا يستحل فاشربه فانه يستفاد منهما ان حكمه حكم المسكر فتدبر

قوله و ان دخل في حكمه حيث يذكر

اي و ان كان من يذكر العصير يذكره على انه في حكم المسكر لانه مورد الحكم اصاله اذ لا يعلم منه دخوله في المسكر في كلام من اطلق و لم يذكره اذ لعله لا يقول هو بكونه في حكمه او المراد و ان دخل في حكمه حيث يذكر في حكمه كان يقال المسكر و ما في حكمه فان دخوله حينئذ لا يدل على دخوله مع الاطلاق بدون هذا التعميم ايضا و يمكن ان يقال ان ما سياتى عنه قرينه على انه جعله هاهنا في حكم المسكر كما فعله في بعض كتبه فهو العذر في تركه

قوله لأجل الصّلاه

و كذا الطّواف و دخول المساجد مع التعدي او مطلقا على ما فصيّل في موضعه ثم المراد بالوجوب في الثلاثه الاخيريه هو الوجوب الشرعي و فيما ذكر قبلها هو الوجوب الشرطي او ما يعمله اذ لا بدّ في تصحيح الوجوب الشرعي فيه من اضافته من تقييد ان لم يشر اليها الا ان يحمل على انه احوالها على الظهور فافهم

قوله و عن الاواني

و كذا الماكولات المتنجسه القابله للتطهر و كذا كل ما يتوقف استعماله على التّطهير

قوله و الضّرائح

جمع ضريح و هو القبر

قوله و عن الدرهم البغلي

فيجب ازاله ما كان بقدر الدرهم فما فوقه كما هو المشهور و قال السيّد المرتضى و سلّار بالعفو عن قدر الدرهم ايضا و اختصاص الزائد بوجوب الازاله

قوله و قضيه الاصل يقتضى دخوله في العموم

الا ان يتمسك بما اشرنا اليه سابقا من ان ما يدل على استثناء هذا القدر لا يدل الا على استثناءه من حيث النجاسه الدمويه لا مطلقا و لذا لم يعف عن هذا القدر اذا خالطه نجاسه اخرى كالبول مثلا فنجاسه نجس العين اذا تنجس الدم بها نجاسه اخرى و للتأمل فيه مجال و بالجمله فاستثناء دم نجس العين ليس باضعف من استثناء الدماء الثلاثه لعدم النصّ فيها ايضا كما اشرنا اليه سابقا سوى موقفه ابي بصير في خصوص الحيض و

قوله ليس بحجه و ليس فيها دليل آخر ايضا يمكن التمسك به لكن استثناء دم الحيض مشهور بين الاصحاب مقطوع به في كلامهم و الحق به الشيخ و جمع ممن تبعه الدّمين الآخريين و اما استثناء دم نجس العين فليس بذلك الشهره و ان ذكره جمع ايضا كالراوندى و ابن حمزه و العلّامه فتدبر

قوله و العفو عن هذا المقدار مع اجتماعه الى آخره

لا يخفى على من نظر في كلام الاصحاب ان العفو عن هذا المقدار اى ما دون الدرهم موضع وفاق سواء كان مجتمعا او متفرقا و انما الخلاف فى قدر الدرهم كما اشرنا اليه و ايضا فيما اذا تفرّق الدّم و كان كل واحد دون الدرهم على القول او لا يزيد عليه على القول الآخر و زاد مجموعه على القدر المعفو فقال بعضهم بالعفو مطلقا و بعضهم بعدمه مطلقا و بعضهم بالعفو الا مع التفاحش و قدره بعضهم بقدر شبر و بعضهم بربع الثوب و بعضهم بما يفحش بى القلب و بعضهم جعل المرجع فيه الى العرف و بما قررنا يظهر ما فى كلام الشارح رحمه الله اذ لو حمل قوله و مع تفرقه على تفرق المقدار المخصوص كما هو ظاهره ففيه انه لا اقوال فيه بل لا خلاف فى عفوّه و ان حمل على تفرق الدم مطلقا من غير تقييد بالقدر المخصوص فحينئذ صح ان فيه اقوالا اجودها الحاقه بالمجتمع بمعنى انه يقدر مجتمعا فان زاد على القدر المعفو لم يكن معفوّا و الا كان معفوّا و قيل بعفوّه مطلقا بالشرط المذكور و قيل بعفوّه كذلك الا مع التفاحش على ما ذكرنا لكن حينئذ يخيل نظم الكلام كما لا يخفى على من له رويه باساليبه فتأمل

قوله اجودهما الاول

لأصالة البراءة من وجوب ازالته و لاین المنتجس بشىء لا- يزيد حكمه عنه بل غايته ان يساويه اذا الفرع لا يزيد على اصله و استترب العلامة رحمه الله فى المنتهى وجوب ازالته لانه ليس بدم فوجب ازالته بالأصل السّالم عن المعارض و لاین الاعتبار بالمشقه المستنده الى كثره الوقوع و ذلك غير موجود فى صورته النزاع لندوره و ضعف الوجهين ظاهر كذا فى المدارك و لا يخفى انه لو وجد دليل دل على وجوب ازاله كل نجس فالأظهر ما ذكره فى المنتهى و المعفو عن الاصل لا يستلزم العفو عن الفرع لجواز ان يكون عفو الاصل باعتبار المشقه فى الاحتراز عنه و هى موجود فى الاصل كما ذكره العلامة فى الوجه الثانى و ان

لم يوجد ما يدل على ذلك فالأظهر ما اختاره في المدارك و لم يحضر لى الآن ما يدل على هذا العموم فتبصر

قوله نعم يعتبر التقدير بهما

فان بلغ مجموعهما قدر الدرهم او زاد عليه على القولين وجب ازالته و الا فلا

قوله و لا ثوبه الذى هو شرط فى الصلاه

لا يخفى ما فيه من التمثل لان عدم تعلقه بيدن المصلّى و ثوبه الذى هو شرط فى الصلاه لا يوجب اهمال حكمه مع انه حكم بوجود ازلتها عن الثوب و البدن و الثوب شامل لما لا يتم فيه الصلاه ايضا من الملابس لانه لغه بمعنى اللباس فلا بد من استثناء ما يستثنى منه لكن يظهر من كلام جمع منهم كصاحب المدارك انهم تمسّكوا فى جواز الصلاه فيما لا يتم فيه الصلاه مع النجاسه بعدم دخوله فى الثوب عرفا و غايه ما يستفاد من الاخبار اشتراط طهاره الثوب و البدن بل جعل فى المدارك الاصل فى الاستدلال ذلك و ايده بالاخبار الوارده فيه لعدم صحه سندها فيمكن ان يكون نظر الشارح رحمه الله هاهنا على هذا اى ان المصنف حكم بوجود ازالته عن البدن و الثوب و المتبادر من الثوب عرفا هو الذى هو شرط فى الصلاه اى ما يمكن به ستر العوره كما قالوه فى الاخبار فلا حاجه الى استثناء ما لا يتم عنه لكن مع بعد حمل العبارة عليه فيه ما فيه فالأظهر الاكتفاء فى الاعتذار برعايه الاختصار التى هى الوجه فى ترك كثير من الاحكام فى هذه الرساله و لعله كان له رحمه الله باعث عليه كالاستعجال و ضيق المجال على ما نقل سابقا و الله تعالى يعلم

قوله و كذا يعتبر العصر بعدهما و لا وجه لتركه

اعلم انه ليس فى الروايات على ما راينا حديث العصر سوى ما فى روايه الحسين بن ابى العلاء فى بول الصبى انه يصبّ عليه الماء قليلا ثم تعصره و الظاهر حمل الصبى فيها على الرضيع بقريته الاكتفاء بصبّ الماء القليل فيه اذ من اعتبر من الاصحاب المرتين فى البول كما تضمّنه صدر الخبر لم يكتف بالمزّه الواحده الا فى بول الرضيع و لا عصر فيه عندهم الا ان يحمل على استحباب و حينئذ فلا دلالة فيه على وجوب العصر فى غيره نعم لا يبعد القول بالاستحباب فى غيره ايضا بناء على القياس بطريق الاولى و انما استند الاصحاب فى الحكم بوجود العصر تاره بادعاء انه معتبر فى مفهوم الغسل و بدونه يكون صبّا لا غسلا و تاره بان النجاسه ترسخ فى الثوب فلا تزول الا بالعصر يعنى ان العصر يحتاج اليه لخراج اجزاء عين النجاسه التى رسخت فى المحلّ و تاره بان الماء ينجس بملاقاه الثوب فيجب ازالته بقدر الامكان و فى كلام الشهيد هاهنا اشعار بهذا و لا يخفى ما فى الوجوه و على تقدير العمل بها فلعل مقتضاها لا يخلو عن اختلاف اذ الاول يقتضى اعتباره فى كل ما يجب غسله فى كل مرّه و الثانى يقتضى الافتقار اليه فيما علم دخول شىء من اجزاء النجاسه و توقف اخراجه على العصر و الاكتفاء به فى الغسله الاولى خاصه اذا علم خروجها به و الثالث تقتضى الاكتفاء بعصر واحد بعد الغسلتين لحصول الغرض به و عدم الفائدة فى فعله قبل الغسله الثانيه لبقاء النجاسه مع العصر و بدونه كذا فى المدارك و فيه تأمّل اذ يمكن ان يقال ان على القول باعتبار الغسل مرّتين يحصل باعتبار الغسله الاولى تخفيف فى نجاسه المحلّ و باعتبار الغسله الثانيه تزول نجاسته بالكليه و حينئذ فعلى تقدير القول بنجاسه الماء بملاقاه

النجاسة لا يحصل التخفيف في نجاسة المحلّ ما دام الماء فيه ساريا فيه لتنجّسه بمثل تلك النجاسة فاذا ازيل الماء بالعصر يحصل التخفيف المذكور و ينجس الماء ثانيا بما بقى فيه من النجاسة و لا بد من ازالته ايضا حتى يطهر المحلّ بالكليّه و على هذا فلا يحصل الغرض بالعصر بعد المرتين فالظاهر على الوجه الثالث ان يقال باعتباره في كل مرّه على القول بنجاسة الغساله في المرّه الثانيه ايضا و الاكتفاء بالعصر بعد الاولى على القول بطهارتها اذا عرفت هذا علمت أن حكم المصنّف بعصر واحد بينهما يمكن ان يكون مذهبا منه كما نقله عنه في المدارك بناء على ان اعتماده على ظاهر الوجه الثاني او على الثالث مع عدم قوله هنا بنجاسة الغساله في المره الثانيه اذ لا يظهر اجماع في المسأله حتى لا يمكن فيه الخلاف و لذا ترى الصدوقين جعلوا العصر بعدهما و جعل صاحب المدارك بناء على الوجه الثالث على ما ذكره و على هذا فلا ايراد على المصنّف في تركه العصر بعدهما و قال المصنّف رحمه الله في الذكرى و لا يجب العصر في غير القليل من الماء و فيه يجب لوجوب اخراج النجاسة و الاولى الشرطيه لظنّ انفصال النجاسة مع الماء بخلاف الجفاف المجرد انتهى و انت خبير بانه يمكن حمل ما ذكره من التعليل على ما نقلنا من الوجه الثاني و فسرناه اى مع العصر يصير خروج اجزاء النجاسة مع الماء مظنونا او معلوما مجمل الظنّ في كلامه على العلم بخلاف ذلك في الغسل و الجفاف المجرد و يمكن ان يحمل على وجه آخر غير الوجوه المذكوره من نفسه او بحمل ما نقلنا من الوجه الثاني عليه و هو ان يكون بناءه على التخيل اى يتخيّل لنا ان النجاسة اى معناها و اثرها تخرج مع الماء بخلاف الجفاف المجرد و لعل هذا اقرب بعبارة لكن لا يخفى سخافته نعم بعد ما دل دليل على اعتبار العصر يمكن ان يجعل هذا سيرا لا اعتبره و لعل مراده رحمه الله ايضا لو حمل كلامه عليه هو هذا و الّا فهو رحمه الله اجلّ من ان يبنى الحكم على مثل هذا و الله تعالى يعلم ثمّ على تقدير البناء عليه يمكن ان يقال بكفايه العصر في المرّه الاولى لحصول التخيل المذكور به و يمكن ان يقال باعتباره في كل مره بناء على ان الغسله الثانيه ايضا لإزاله بقيه النجاسة فلا بدّ فيها ايضا من تخيل خروج تلك البقيّه و ليس ذلك الا بالعصر فتدبر

قوله بل هي اما مساويه او اضعف حكما

هذا في مقام السند فيكفيه الاحتمال و لا يلزمه البيان و ما ذكره من حكم الدّم مؤيّدا للاحتمال الثاني في خصوص الدّم و هو يكفي لتقوية السند لكن يمكن التمسك في دفع المنع و السند بما رواه محمد بن مسلم في الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام انه ذكر المنى فشده و جعله اشدّ من البول فان قيل الغرض منع الاشديه في غير البول مطلقا كما ادّعا المصنّف و يكفي فيه احتمال المساواه و الاضعفيه في بعض افراد فلا يضرّ اشديه بعضها كالمنى نقول انه لا يلزم على المصنّف دعوى اشديه غيره مطلقا بل يكفي له اشديه بعض افراده كالمنى و حينئذ يثبت الحكم فيه بمفهوم الموافقه و يتمسك في الباقي بعدم القول بالفصل و لا يتوهّم انه يمكن اجراء مثل هذا الوجه من قبل الشارح لانه اذا بطل الحكم في بعضها كالدم بطل في الباقي لعدم القول بالفصل اما اولا فلانه يمكن الاستدلال باشديه النجاسة على اعتبار المرتين في مظهره اذا اعتبرنا في الاخف لمفهوم الموافقه و لا يمكن الاستدلال بالاخفيه على عدم اعتبار ذلك لجواز اشتراك الأخف و الاشدّ في حكم ا و لا ترى ان المصنّف يعتبر المرتين في غير البول باعتبار الاشديه فلو لم يجز تساوى الاشدّ و الاضعف في الحكم لما ساغ له ذلك بل كان عليه ان يعتبر في غيره اكثر من المرّتين و هو ظاهر و اما ثانيا فلان ما ذكره من حكم الدم لا يدل على اخفيه نجاسته اذ ربما كان العفو عن قليله باعتبار عسر التجنب عنه عادة و لزوم الحرج فيه بخلاف غيره و ان تساويا في النجاسة

او كان الدّم اشدّ نجاسه و ما ورد فى المنى صريح فى اشدّيته و فيه ان الروايه ايضا لا تدل على اشدّيه نجاسته بل ربما كان اشدّيته باعتبار احتياج ازالته الى عمل لا يحتاج اليه فى البول و ان كان اضعف نجاسه منه و لو سلّم دلالتها على انه اشدّ نجاسه فنقول كونه اشدّ نجاسه لا يدل الا على التشديد فى وجوب ازالته و بطلان الصّلاه مثلا مع الاخلال به لا فى كيفيه غسله فتأمل

قوله و يستثنى من ذلك بول الرضيع

لا يظهر فيه مخالف و يدل عليه حسنه الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السّلام عن بول الصّبي قال يصبّ عليه الماء فان كان قد اكل فاعسله غسلا و الظاهر ان المراد باكل الطعام الاكل المستند الى شهوته و ارادته كما ذكره فى المنتهى لا مطلق الاكل فلا عبره بلعقه دواء او غذاء فى الندره كما صرح به فى المعبر و ينبغى ان يحمل الرضيع فى كلام الاصحاب ايضا على هذا اى الرضيع الذى لم يغتذ الاكل لا مطلقا و لا من كان رضيعا فى الحولين اذ لم يتعلق الحكم فى الرّوايه على الرضيع و قيد جماعه من المتأخرين منهم المحقق الثانى فى شرح القواعد الرضيع بالذى لم يغتذ بغير اللبن كثيرا بحيث يزيد على اللبن او يساويه و لم يتجاوز سنّ الرّضاعه و فيه تامل فان الظاهر صدق الرضيع على كل من كان فى سنّ الرّضاعه و لم يفطم عنها و ان ساوى اكله او رضاعه او زاد عليه لكن قد عرفت ان الحكم فى النصّ لم يعلق على الرضيع بل عدم الاكل و الظاهر منه ما ذكرنا لا زياده رضاعه على اكله فتدبرّ ثم المشهور اختصاص الحكم بالرضيع فلا يشمل الرضيعه و نقل عن على بن بابويه انه ساوى بين بول الصّبي و الصّبيه فى ذلك و هو ظاهر قوله عليه السّلام فى الحسنه التى نقلناها و الغلام و الجارية شرع سواء الا- ان يحمل ذلك على التسويه بينهما بعد الاكل و لا يخلو عن بعد فتأمل

قوله و لا تعدّد غسله

(٢) اى تعدد صبّ الماء عليه اذ الغسل هو الصّب مع العصر على ما سبق و قد نفى العصر فيه اولا فالمراد نفى تعدد الصّب و ذكر العلّامه فى الفرق بين الغسل و الصّب بانه لا بدّ فى الغسل من جريان الماء على المغسول بخلاف الصّب اذ يكفى فيه غلبه الماء على النجاسه و اما اصابه الماء بدون الغلبه ايضا فهو الترح و على هذا ايضا فليس فيه تعدّد الغسل و لا الغسل بل يكفى صبّ الماء عليه مرّه كما استفيد من حسنه الحلبي المنقوله آنفا فتأمل

قوله و هما ثابتان فى غيره

ابتداء كلامه اورد ليرتبط به كلام المصنف بكلامه مع الاشاره الى ان الاستثناء من التعدد و العصر جميعا ثم استثناء الكثير و الجارى هو المشهور بين المتأخرين و ظاهر كلام المصنف فى المنتهى اعتبار التعدد فى الكثير و الجارى ايضا الا انه اكتفى فى تحقق المرّتين فى الجارى بتعاقب الجريتين عليه و فى الكثير الراكد بالخضخضه و التحريك بحيث يمر عليه اجزاء غير الاجزاء التى كانت ملاقيه له اولا و نقل عن الشيخ نجيب الدين فى الجامع اعتبار التعدد فى الراكد دون الجارى و عبارته الصدوق رحمه الله فى القضيّه ايضا تدل عليه و حكم المصنف رحمه الله فى الذكرى بانه لا ريب فى عدم اعتبار العدد فى الجارى و الكثير فى غير الولوج و حمل الراكد فى كلام الصدوق على الناقص عن الكثر او التدب و فى صحيحه محمد بن مسلم فى الثوب اذا اصابه

البول اغسله فى المرڪن مرّتين فان غسلته فى ماء جار فمرّه واحده تصرّيح بسقوط التعدّد فى الجارى و اما فى الراكد الكثير ففيه مفهومان متعارضان و اما سقوط العصر فيهما فكانه على القول بان العصر لاجراج الماء النجس كما هو ظاهر كلام الشارح هاهنا كما اشرنا اليه سابقا اذ الماء المغسول به فى الكثير و الجارى لا ينجس فلا حاجه الى اخراجه و اما على القولين الاولين فالظاهر ثبوته فيهما ايضا الا ان يقال على القول الثانى ان العصر معتبر فى مفهوم الغسل اذا كان بالماء القليل لا مطلقا كما يشوبه و بدونه يكون صبتان غسلا

قوله بناء على عدم اعتبار كثرته

و اما على القول باعتبار كثرته فحكم الجارى مع القله حكم ساير المياہ القليله فيعتبر فيه ايضا ما يعتبر فيها

قوله ممّا تنفصل عنه الغساله بسهولة

و ان لا ينفصل عنه الغساله بسهولة كالعجين و الطّين فلا يكفى الصّب فيه لعدم انفصال الغساله عنه الا بالعصر كالثياب فلا بد من صبّ الماء عليه حتى علم وصوله الى جميع اجزائه عرفا ثمّ العصر ان امكن و ان لم يكن فلا يطهر بالقليل بل يتوقف طهارته على غسله فى الكثير و هذا من فروع القول بوجود العصر لاجراج الغساله فتأمل

قوله و كذا الاناء

اى يصبّ عليه مرتين فى غير الكثير و الجارى بناء على القول بالمرّتين فى البول و غيره كما اختاره المصنّف لكن فى تعدى الحكم الى الاناء اشكال لاختصاص الصحيحه من الاخبار الداله على المرّتين فى البول بالثوب و ورد بعض الاخبار غير الصحيحه فى البدن ايضا فقياس الاناء عليهما لا يخلو عن اشكال و قد ورد فى الاناء اطلاق روايه عمار بالاكتفاء بالمرّه الواحده و اختاره المحقق و علامه و روايه اخرى ايضا عنه باطلاق الغسل ثلاث مرّات و اختاره الشيخ فى المختلف

قوله و لو بآله لا تعود اليه الى آخره

جعل صاحب المعالم هذا الاشرط مبيّنا على نجاسه الغساله و كان مراده انه على القول بنجاسه الغساله و هى الماء المنفصل عن المحل يحكم بنجاسه الماء بعد افراغه من الاناء قبلهما كنجاسه الاناء قبلها فينجس الآله ايضا كذلك فلا ينبغى ان يعاد الى الاناء الذى قد غسل مرّه و حصل تخفيف فى نجاسه و الا لتنجس بالآله كما كان اولا و اما ما بقى من الماء فى الاناء فليس كذلك لعدم نجاسته عندهم ما لم ينفصل بقريته ان ما بقى منه بعد الأفرغ فى الاناء و العصر فى الثوب يحكم بطهارته و يحتمل بعيدا حمل الكلام على عدم عود الآله اليه فى الغسله الثانى الا بعد غسلها ما اصابها من ماء الغسله الاولى و حينئذ فوجهه بعد بنائه على نجاسه الغساله ظاهر فتدبر

قوله سواء فى ذلك المثبت و غيره

و اشترط بعضهم فى جواز التطهير على هذا الوجه كونه مثبتا بحيث يشق فعله و حكم صاحب المعالم بانه لا وجه له

قوله بان شرب مما فيه بلسانه

هذا معنى الولوغ لغه كما نصّ عليه الجوهرى وغيره و قال بعضهم انه ادخال لسانه فيه و تحريكه له و هو اعم و الاولى اعتباره

قوله قدم عليهما

هذا هو المطابق لصحيحه ابى العباس عن الصادق عليه السلام و ذهب الشيخ المفيد الى توسط التعفير بينهما و مستنده غير ظاهر

قوله مسحه بالتراب الطاهر

ظاهره عدم اشتراط مزجه بالماء و ان جاز ذلك بشرط ان لا يخرج التراب بذلك عن اسمه كما صرح به الشارح فى شرح الشرائع و ظاهر كلام العلامة فى القواعد اطلاق المنع عن المزج و نقل عن الراوندى و ابن ادريس اشتراط المزج و مال اليه العلامة رحمه الله فى هى و اما اشتراط الطهاره فى التراب فمما ذكره جمع من الاصحاب منهم العلامة رحمه الله فى هى معللا بان المطلوب منه التطهير و هو غير مناسب بالنجس و احتمال فى النهايه اجزاء النجس ايضا لان المقصود من التراب الاستعانه به على القلع و هو يحصل بالنجس ايضا و لا يخفى ضعف الوجهين و الحق ان الاشتراط يحتاج الى دليل فمتى لم يقم دليل عليه فالظاهر عدم الاشتراط الا باطلاق النص و دعوى ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق هو الطاهر على ما قيل لا يخلو عن اشكال فتأمل

قوله و ان تعذر او خيف فساد المحل

فعلى التقديرين يبقى المحلّ على النجاسه الا ان يرضى بالفساد على الثانى و ذهب الشيخ الى انه لو لم يوجد التراب و وجد ما يشبهه كالأشنان و الصّابون و الجصّ و نظائرها اجزأ و منهم من الحق بفقد التراب خوف فساد المحلّ به و ربما حكم بعضهم باجزاء الأشنان و نحوه بطريق اولى لانه ابلغ فى الابقاء فلا يشترط

فى اجزائه فقد التراب او خوف فساد المحدّ به و حكم الشيخ و جماعه من الاصحاب بانه لو تعذر التراب سقط اعتباره و اقتصر على الماء اى على المرّتين او باضافه مرّه اخرى بدلا عن التراب و الاقوى ما ذكره الشارح رحمه الله

قوله و الحق بالولوغ لطفه الإناء

فى شرح الشرائع جزم بهذا اللاحق و انه بطريق اولى و فى شرح عد حكم بظهوره لذلك و لا ريب انه احوط و لا يلحق به وقوع لعابه فيه بل هو كسائر النجاسات على المشهور و قال العلامة فى النهايه لو حصل اللعاب بغير الولوغ فالاقوى الحاقه به اذ المقصود قلع اللعاب من غير اعتبار السبب و الحق المفيد و من تبعه مطلق المباشرة بالولوغ

قوله و لو غسله فى الكثير

و كذا الجارى على المشهور كفت المره بعد التّعفير و الشيخ رحمه الله فى ف و المبسوط اعتبر التعدد فى الكثير ايضا و به قطع المحقق فى المعبر و اكتفى فى تحقق التعدد فى الجارى يتعاقب الجريتين عليه

قوله خروجاً من خلاف من اوجبها

و هو ابن الجنيد فانه نقل عنه انه حكم فى ولوغ الكلب بانه يغسل سبعا احدهنّ بالتراب

قوله فى الفاره و الخنزير

اى موت الفاره و ولوغ الخنزير و كانه رحمه الله سامح فى العبارة اعتمادا على ما هو المشهور فى كتب القوم و فى الكلام مسامحه اخرى و هو أنّ السّبع فى الفاره و الخنزير بالماء بدون التراب و السّبع المستحبّ فى الولوغ ينبغى ان يحمل على ان احدهما بالتراب لما ظهر مما نقلنا من الموجب و هو ابن الجنيد و لانه لا دليل على الطهاره بالسّبع بالماء و لا على السّبعين بدون التراب مع ورود الامر بالتراب ايضا فضلا عن ان يحكم باستجابته مع ان ظاهر العبارة يوهم كون السبع فيهما على نهج واحد و يؤكّد هذا الإيهام اضافته

قوله بالماء هناك فانه يوهم ان السّبع كلها بالماء بدون تراب كما فى قوله و الاقوى فى ولوغ الخنزير وجوب السبع بالماء فليحمل كلامه هناك على ان الزائد على الثلث المذكوره بالماء حتى لا يتوهم كون الزائد على السّبع هو المسح بالتراب فتأمل

قوله للامر بها فى بعض الاخبار

اشاره الى ما رواه عمّار السّباطى عن ابي عبد الله عليه السّلام قال اغسل الإناء الذى تصيب فيه الجرد ميتا سبع مرّات و عدم انتهاضه حبّجه على الوجوب لعدم صحه سنده باشماله على جماعه من الفطحية و اما الروايه التى وردت فى الخنزير فهى صحيحة كما سيشير اليه فانه رحمه الله اجمل فى الكلام اولا ليوهم كون الامر فى كليهما كذلك ليصلح وجها لعدم القول بالوجوب

فيهما ثمّ حقق الامر و اشار الى ان الامر في الفاره على ما ذكر و اما روايه الخنزير فهي صحيحه تصلح حجه للوجوب و لا يخفى ما فيه من الحزازه ثمّ لا يخفى ان مورد الروايه هو الجرذ و هو بضم الجيم و فتح الزاء و الذال المعجمه كبيره الفاره فينبغي قصر الحكم على موردها كما اشار اليه المحقق رحمه الله ألما ان جمعا من الاصحاب اطلقوا الحكم في الفاره كما هنا و قال المحقق الثاني رحمه الله في شرح عد الظاهر عدم التفاوت نظرا الى اطلاق اسم الفاره على الجميع و هذا منه رحمه الله غريب جدا و ان اشتراك الجميع في اطلاق اسم الفاره عليها لا يقتضى اشتراكها في الحكم لجواز اختلافها بالنوع و اختلاف الحكم بسببه و لو سلم اتحادهما نوعا فاختلفا صنفا و بالعوارض يكفي لجواز اختلاف الحكم نعم لو علق الحكم على الفاره فاطلاق الفاره على الجميع يقتضى اشتراك الجميع في الحكم و ليس كذلك بل علق على الجرذ فتدبر

قوله و مقتضى اطلاق العبارة الى آخره

و هذا هو الظاهر فانه اذا لم يثبت لهما حكم خاص فيكون حكمهما حكم ساير النجاسات في وجوب المرتين على رأى المصنف و من وافقه و المره على رأى غيرهم و ذهب بعضهم الى وجوب الثلث في الفاره و لا يظهر له وجه الا ان يقال بوجوبها في سائر النجاسات كما سنقله من الشيخ و ذهب الشيخ الى ان ولوغ الخنزير حكمه حكم ولوغ الكلب تمسكا بانّ الخنزير يسمى كلبا في اللغه و بان الاناء يغسل ثلاث مرّات من سائر النجاسات و الخنزير من جملتها و اجيب عن الاول بمنع اطلاق اسم الكلب على الخنزير حقيقه و عن الثاني بمنع وجوب الثلث في السائر على انه على مقتضى الوجه الثاني يجب الاكتفاء بالثلث بالماء و على الوجه الاول يجب اعتبار التراب فيها كالكلب فيبينهما تناف فتأمل

قوله لصحّه روايته

و هي صحيحه على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن خنزير شرب من اناء كيف يصنع به قال يغسل سبع مرّات و لا يبعد حملها على الاستحباب كما فعله المصنف لعدم ظهور قائل بمضمونها من متقدمى الاصحاب مع انه ليس بلفظ الامر و الحكم بالوجوب بمثل هذه الاخبار بناء على انها بمعنى الامر لا يخلو عن اشكال فتأمل

قوله و هذا يتم فيما يغسل مرتين الى آخره

كان المراد هذا انما يتم فيما يغسل مرتين مثلا لا لخصوصيته في النجاسه و اما اذا كان غسله متعدّد لخصوصيه في النجاسه لا لتلك النجاسه نفسها كالولوغ فلا اذ لا ريب ان النجاسه فيه ليست الا نجاسه الكلب او الخنزير مع انه لا يجب السبع فيها اذا لم تصبه بطريق الولوغ فعلم ان وجوب السبع في الولوغ كما هو المشهور بين المتأخرين في الخنزير و نقلناه عن ابن الجنيد في الكلب انما هو لخصوصيه فيه و ان لم تكن معلومه لنا فحينئذ الحكم بوجوب السبع في غسلته مشكل اذ غايه الامر ان يسلم نجاستها بنجاسه الكلب او الخنزير فيجب فيها ما يجب في اصابه بنجاستهما و اما كون حكمهما حكم الولوغ فلا اذا الغساله لا تسمى ولوغا و السبع انما ورد فيه و على هذا فلا- يرد ان يقال ان الامر في الغساله مطلقا كذلك و لا اختصاص له بالولوغ اذ غساله الدم ايضا مثلا- لا يسمى دما و ذلك لان كلام الشارح بناء على تسليم ان الغساله ايضا نجسه بنجاسته ما كانت الغساله غساله لكن يقول انه اذا اعتبرت فيه خصوصيه زائده على اصل النجاسه و علق عليها حكم فلا وجه للحكم بتعدى الحكم الى الغساله لعدم وجود خصوصيه فيها هذا و ليس بناء الكلام على خصوص مذهب المصنف فان الحكم في الغساله بما ذكره لا

اختصاص له بمذهب المصنف فلا يرد ان على مذهبه لا يتحقق ما يغسل متعدد الخصوصيه النجاسه لوجوب الغسل عنده في الجميع حتى الولوغ مرتين نعم في الولوغ اضيف لخصوص النجاسه مسح بالتراب ايضا و ذلك لانه اذا لم يبين الكلام على خصوص مذهب المصنف فلا ريب ان الولوغ يغسل عنه متعدد الخصوص النجاسه على بعض المذاهب على انه لو بنى الكلام على مذهب المصنف ايضا يمكن ان يقال انه عدّ المسح بالتراب ايضا غسلا فجعل الغسل فيه ثلثا كما هو المشهور بينهم انه يغسل في الولوغ ثلث احدهما بالتراب و حينئذ فالمراد ان في غساله الولوغ لا يمكن الحكم بوجوب الغسل بالتراب لانه لخصوص الولوغ و غساله الولوغ ليست ولوغا او يقال المراد انه لا يمكن الحكم باستحباب السّيع في غساله الولوغ لاختصاصها بالولوغ فتدبر و اعلم ان هذا التحقيق ليست من متفردات الشارح رحمه الله بل مأخوذ مما ذكره جمع من الاصحاب كالشيخ رحمه الله في الخلاف و المحقق في المعبر و العلامة في المنتهى فانهم حكموا بعدم تعدى حكم الولوغ الى غسالته لاختصاص النص بالولوغ فحمله على الولوغ قياس لا نقول به و حكموا القول بالتعدى عن بعض العامه و انت خبير باتجاه ما ذكره على ما اشرنا الى سرّه و ان مناقشه المحقق الثانى معهم و حكمه بان الظاهر اعتبار ما يعتبر في الولوغ في غسالته لانها نجاسه الولوغ و كذا ما استقر به العلامة في النهايه من الحاقها بالولوغ لوجود الرطويه اللعابيه فيها ليس بشىء و لك ان تحمل كلام الشارح

على ان هذا التفصيل و الفرق بين الغساله الأولى و الثانيه على ما ذكر انما يتم على مذهب المصنف فيما يغسل مرتين لا لخصوص النجاسه بل لوجوب المَرْتين عنده فى جميع النجاسات اذ حينئذ يتَّجه القول بوجوب المَرْتين فى المَرّه الاولى لوجوبهما عنده فى كل نجاسه و الاكتفاء بالمره فى الثانيه لحكم العقل بعدم زياده نجاسه الفرع على الاصل اما المخصوص الذى يجب فيه الزائد على المَرْتين كالولوغ فلا- فان غساله الولوغ لا- يسمّى ولو غا فاذا ورد فى خصوص الولوغ ما زاد على المَرْتين لا يمكن الحكم بوجوب ذلك فى غسالته ايضا و فى هذا الكلام اشاره ايضا الى انه على مذهب من خصّ المَرْتين ببعض النجاسات و اكتفى فى الباقي بالمره لا يمكن اجراء هذا الحكم اصلا بل ينبغى عنده الاكتفاء بالمَرّه فى الغساله مطلقا فتأمل

قوله ما لم تتغير بالنجاسه الى آخره

اى ما لم يتحقق شىء من جزئى هذه المنفصله فاذا تحقق واحد منهما فليست بطاهره

[المسأله الرابعه المطهرات عشره]

قوله من سائر النجاسات التى يقبل التطهير

مراده ان الماء مطهر من جميع النجاسات التى ذكرها فى الجمله و ان احتاج فى بعضها الى شىء آخر فلا يرد النقض بالولوغ لاحتياجه الى التراب و فيه بعد ان بدن الكافر يقبل التطهير بالاسلام مع انّ الماء غير مطهر له كما ذكره سلطان العلماء رحمه الله و كذا الكلب و الخنزير و ساير الاعيان النجسه فانها تطهر بالاستحاله رمادا على المشهور بل ادعى الشيخ فى ف الاجماع عليه و كذا بالاستحاله ملحا كما هو الاظهر و ذهب اليه المصنف و الشارح و جمع من محققى الاصحاب مع ان الماء غير مطهر لها و لو قيل لدفع ما اوردنا ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقاءه بحقيقته بالانتقال كما ذكر فى الدروس و غيره مع ان الماء غير مطهر له كذلك و كذا العصير بالانتقاض على القول بنجاسته كما هو ظاهر المصنف هنا و فى الدروس الا ان يمنع بقاء الحقيقه فى الحالين اما فى الاول فلا-نهم جعلوا الطهاره بالانتقال باعتبار الاستحاله قال فى الذّكرى يطهر الدّم بانتقاله الى البعوضه و البرغوث لسرعه استحالته الى دمهما و اما فى الثانى فلان الدبس كانه حقيقه اخرى غير العصير و يمكن ان يقال ايضا المراد انّ الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقاءه بحاله و ان لم يبق بحاله بعد التطهير بالماء و فيه بعد و الاظهر دفع الجميع بان المراد ان الماء مطهر لكل ما يقبل التطهير مع بقاءه على اسمه الذى كان عليه فى حاله النجاسه و ظاهر ان الكافر و كذا ساير ما اوردنا لا يبقى اسمه بعد التطهير امّا فى غير الدم فظاهر و اما فيه فلانه و ان بقى فيه اسم الدّم و لكن كان اولًا دم انسان مثلا و صار بعد التطهير دم بقّ او برغوث مثلا- و هو يكتفى لعدم بقاء الاسم فتأمّل و قد يقال المراد انّ الماء مطهر مطلقا للاشياء من سائر النجاسات لا لأعيان النجاسات و حينئذ فلا يضر عدم تطهيره لبدن الكفار و نحوه فانه عين النجاسه و اما قوله التى تقبل التطهير فهو احتراز عما اذا لم تقبل التطهير كالمائعات النجسه التى لا تقبل التطهير الا اذا صار ماء فالمراد قبولها التطهير باعتبار المحلّ اى لم تكن فى المائعات و اراد بكونه مطهّرا من سائر النجاسات كونه مطهّرا منها مع بقاء المحل على حقيقه فاحتيج الى التقييد المذكور و لا يخفى بعده فتأمل

قوله مع زوال عين النجاسه عنهما بها بمشى الى آخره

ظاهرة انه اذا كان للنجاسة عين يجب زوالها بالارض بمشى و ذلك و نحوهما الا ان يجفّ رطوبته بمجرد الوضع عليها او مع السّكون عليها ساعه و لو لم يكن لها جرم و لا رطوبه كفى مسّى الامساس و الظاهر ان مع وجود العين ايضا لا تجب ازلتها بالارض بل لو ازيلت بغير الارض كفى الامساس بها بعدها و فى بعض النسخ عنهما بمشى بهما و ذلك و غيرهما و حينئذ يمكن ان يحمل غيرهما على ما يشمل الازاله بغير الارض فافهم

قوله ما لم يخرج عن اسم الارض

نقل فى شرح الارشاد عن مصنّفه العلّامة انه اكتفى بالوحد ما لم يصدق عليها اسم الوحد و استحسّنه فكان خروجه عن اسم الارض يتحقق عنده باطلاق اسم الوحد عليه فافهم

قوله و اطلاق النص و الفتوى الى آخره

صرح المصنّف فى الذكري باشتراط طهارتها و ظاهر ابن الجنيّد باشتراط طهارتها و يبوستها و نفى عنه فى المدارك البأس فالمراد باطلاق الفتوى هو اطلاق فتوى الاكثر فتدبر

قوله و خشبه الاقطع كالتعل

فى الحكم اشكال الا- ان ثبت تسميتها نعلا- بالنسبه اليه و هو غير ظاهر بل عبادته تشعر بخلافها و اضعف منه الحاقها باعتبار دخولها فى الرّجل هذا و لا يلحق به اسفل العصا و رأس الرمح و ما شاكل ذلك كما صرح به فى شرح الشرائع لظهور عدم اطلاق النعل عليها حقيقه و لا مجازا

قوله و نقص البئر

اراد به ما يشمل نزع الجميع لانه نقص بالنسبه الى ما يتجدد بعده ايضا فافهم

قوله و تطهر العين الى آخره

الظاهر انه على صيغه التفعيل و باطنها مفعوله بكون العين و اخواتها ايضا احدى المطهرات و لا- يخفى ما فى جعلها مطهرا لبواطنها من التمثيل بل الاولى ان يجعل المطهر فيها زوال العين و يمكن ان يقرأ على صيغه المجرد و يكون باطنها بدلا من الفاعل و يجعل المطهر زوال العين كما ذكرنا او يقال انه ليس الغرض منه بيان مطهر آخر بل بيان الحكم فيها من غير اعتبار مطهر فيها ثم لا يخفى انه ان اعتبر مطهريتها فالمطهرات على ما عدّها اثني عشر و ان لم يعتبر فاحد عشر و على التقديرين فلا ينطبق على العشره التى ذكرها اولاً- الا ان لا يجعل التراب فى الولوغ مطهرا على حده بل داخلا فى الأرض و يحتمل ذلك فى النار ايضا بان يجعل المطهر مطلق الاستحاله الشامله لما كان بسبب النار و يمكن جعل الانقلاب ايضا داخلا فى الاستحاله و مما يؤيد هذا ان المصنّف رحمه الله فى البيان جعل الاستحاله شاملا لهما فانه قال عند حصر المطهرات و الاستحاله بالنار بحيث يصير رمادا او بصيروره الخمر خلّا و بالانتقال الى الحيوان الذى لا نفس له كدم البراغيث و البق و من هذا يظهر وجه عدم ذكره الانتقال هاهنا لكن حمل عبارته المصنّف هنا عليه لا يخلو عن بعد و يمكن ايضا ان يجعل احد المطهرات النقص مطلقا بحيث

يشمل نقص البثر و ذهاب ثلثي العصير و يحمل عددهما اثنين على انه للتفصيل و الا فالمطهر الذي عدّ من العشره ما يشملهما و يؤيد هذا ان فى بعض النسخ ليس علامه المتن على لفظ الذهاب فيكون المتن هكذا و نقص البثر و ثلثي العصير فتأمل

قوله بالمضمضه مرتين

هذا مع العلم بوصول الماء بالمضمضه الى ما وصل اليه النجاسه كان يطرأ الدم على الفم بعد دخول شىء فى الاسنان و اما اذا دخل شىء نجس فيها فلا يطهر بمجرد المضمضه مرّه او مرتين ما لم يعلم وصول الماء اليه بتمامه و بعد ذلك ايضا كانه انما يكفى ذلك فيما يقبل التطهير كالجامدات و اما فيما لا يقبل الا بالاستحاله ماء كالمائعات النجسه فيعتبر فيه ايضا ذلك و كذا اذا لم يحتج الى العصر فلو احتاج اليه كالحرق فالظاهر عدم طهره بدون ذلك و الله تعالى يعلم

[فهنا فصول]

[الفصل الأول فى الوضوء]

اشاره

قوله و اصله من الوضاءه

اى التوضؤ و الوضوء بمعنى الشرعى مأخوذ من الوضاءه التى هى فى اللغه بمعنى النّظافه و النّضاره

قوله و السّبب اعم منهما مطلقا

فان المراد بالسّبب ما له دخل فى وجود مسببه سواء كان سببا تامّا ام لا و المراد بالموجب هو السّبب التام فالحدث فى غير وقت وجوب مشروطه سبب بهذا المعنى و ليس بموجب و منه يظهر اعميته من الموجب و اما اعميته من الناقص فكانه باعتبار ان المراد بمدخله السّبب هاهنا صلاحيته لها و ان لم يكن له مدخل بالفعل و حينئذ فالحدث بعد الحدث سبب و ليس بناقض بناء على حمل التناقض بالفعل لا ما يصلح لذلك و يمكن ان يقال ايضا

انه ليس المراد بمدخله الاسباب هاهنا هو التأثير على ما هو مصطلح ارباب العقول بل ما يتناول كون الشئ معرفا و علامه و حينئذ فالحدث بعد الحدث سبب و ان اعتبر المدخله بالفعل و لم يكتف بالصلاحيه على ما ذكرنا اولاً و من هاهنا جؤز في علل الشرع تواردها على معلول واحد و يرد على الوجهين مع ما في التفرقه بين الناقض و السبب و اعتبار الصلاحيه او المعرفيه في احدهما دون الآخر من التعسف ان هذا انما يفيد اعميه السبب من الناقض بوجه و اما اعميته منه مطلقا فلا يثبت بذلك ما لم يثبت كون كل ناقض سببا و لا دليل عليه بل لو كان الكلام في السبب و الناقض مطلقا او في خصوص الوضوء فدعوى تلك الكليه ظاهره الفساد اذ الجنابه ناقضه للوضوء و ليست بسبب له و كذا وجود الماء بالنسبه الى التيمم نعم لو اعتبر السبب و الناقض بالنسبه الى الطهاره لم يتوجه النقضان و كانت الكليه ظاهره لكن الكلام هاهنا في موجب الوضوء لا الطهاره فاعتبارهما بالنسبه اليها لا يخلو عن بعد و يمكن ان يقال ان غرضه اعتبار النسبه بين الثلاثه بالنسبه الى الوضوء باعتبار هذه الاسباب الستة لا مطلقا فلا يرد النقضان فتأمل

قوله كما ان بينهما عموما من وجه

و ذلك لاجتماعهما في الحدث الواقع بعد الطهاره في وقت وجوب المشروط و وجود الناقض بدون الموجب في ذلك الحدث قبل الوقت و كذا الجنابه العارضه للمطهر بالنسبه الى الوضوء لكن ليس نظر الشارح اليها و الا لما حكم باعميه السبب مطلقا من الناقض كما اشرنا اليه و وجود الموجب بدون الناقض في الحدث الواقع بعد الحدث في الوقت بناء على ان المراد بالموجب ما يصلح ان يكون موجبا و ان علل الشرع علامات و معرفات فكل منهما موجب بالفعل على قياس ما ذكرنا من الوجهين في السبب و يمكن ايضا ان يجعل الموجب بدون الناقض دخول وقت المشروط و نحوه كالبلوغ بالسّن لكن يחדش ذلك عدّهم امثال ذلك من الموجبات فتأمل

قوله فكان التعبير بالسبب اولى

اذ لا مناقشه في كون هذه الامور اسبابا للوضوء على الاطلاق بخلاف كونها موجبات له اذ لا بدّ من التقيّد بكون عروضها في وقت وجوب مشروطه و اشار بقوله اولى الى انه لا- ضمير في اطلاق الموجب عليها باعتبار ايجابها في بعض الاوقات اذ يكفي ذلك في وجه التسميه و لا يلزم في صحه التسميه ثبوته لكل فرد منها فتأمل

قوله على وجه يأتي تفصيله

لما كان المراد هاهنا حصر ما يوجب الوضوء خاصه لا ما يوجبه و ان كان مع الغسل و لهذا لم يذكر الحيض و النفاس و ظاهر ان مطلق الاستحاضه ليس مما يوجب الوضوء خاصه فلذا قيده الشارح بالوجه الذي يأتي اشاره الى القليله او ما يشمل الآخرين ايضا بالنسبه الى وقت لا يوجبان فيه الا الوضوء كما عدّ الصّبح في المتوسّطه و العصر و العشاء في الكثيره فتدبّر

قوله المعتمر شرعا و هو اول جزء الى آخره

كان غرضه دفع ما يتوهم على عبارته المصنف انها تقتضى صحّه التّيه المقارنه لابتداء غسل الوجه مطلقا و ان كان الابتداء من اسفل الوجه و ليس كذلك بناء على ما هو المشهور و مختار المصنف فى ساير كتبه من وجوب الابتداء بالاعلى فدفع ذلك بان المراد يغسل الوجه الذى وجب مقارنته النيه له هو الذى ابتدأ به من اول جزء من اعلاّه امّا بناء على حمل الغسل على حمل الغسل الشرعى و الغسل الشرعى للوجه هو ذلك او بناء على ظهور ان التّيه لا بد من مقارنتها لاوّل افعال الوضوء و غسل الوجه لا على ذلك الوجه ليس من افعال الوضوء و لا يخفى سخافه التّوهم و عدم الحاجه الى دفعه فى مثل هذا الكتاب اذ ظاهر ان المراد بغسل الوجه هنا ما كان مجزيا شرعا فبنى على المجرى منه و امّا الايراد على المصنف بانه لم يتعرض هاهنا لوجوب الابتداء بالاعلى مع ان مذهبه ذلك كما يشهد به ساير كتبه فيندفع بانه اكتفى عنه بذكر او فى تحديد الوجه كما اكتفى بمن و الى فى اليدين كما سيشير اليه الشارح فافهم

قوله لانه خارج عن الفرض

بالفاء اى عما هو المفروض من عدّ الواجبات اذ لا بدّ فيه من تخصيص الوضوء بالواجب فلا يتصور فيه الندب و يمكن ان يجعل الفرض بمعنى الواجب و ان يكون بالغين المعجمه و مآل الجميع واحد فافهم

قوله او موافقه لطاعته

او لكونه تعالى اهلا للعباده او لان العباده شكر النعمه

قوله او طلبا للرفعه عنده

و نيلا لما لديه من الثواب و فى حكمه فعله خوفا من عقابه على تركه و نقل المصنف رحمه الله فى قواعده بطلان العباده بهاتين الغايتين اى طلب الثواب و الخوف من العقاب و به قطع السيد رضى الدّين بن طاوس ايضا محتجا بان قاصد ذلك انما قصد الرشوه و البرطيل و لم يقصد وجه الربّ الجليل و هو دالّ على ان عمله سقيم و انه عبد لثيم و الظاهر كما اختاره المصنف فى القواعد و كرى صحّه العباده على هذا الوجه ايضا لدلاله الآى و الاخبار عليه و اشعار ترغيب الكتاب و السّينه به و ان كان فعلها لامثال امره و موافقه رضاه اولى و اعلى رتبته و التفصيل فى شرح الدروس لوالدى طاب ثراه

قوله تشبيها بالقرب المكانى

كانه جعل القرب حقيقه فى المكان فاشار الى ان اطلاق التقرب بالقصد المذكور على احد الوجوه باعتبار تشبيه ما يترتب عليه من القرب المعنوى بالقرب المكانى و يمكن ان يجعل ذلك متعلقا بالاخير فقط كما هو ظاهر عبارته كرى بناء على جعل الرفعه حقيقه فيما يكون بالقرب المكانى فاطلاقها هاهنا باعتبار التشبيه فافهم

قوله او مجرّدا عن ذلك فانه تعالى غايه كل مقصد

اى يقصد فعله لله يجعل الغايه ذات الله تعالى مجرّدا عن قصد ما ذكر من امثال امره و غيره بناء على انه تعالى غايه كل مقصد و انت خبير بان قول الحكماء انه تعالى غايه الغايات و غايه كل مقصد باعتبار ان مرادهم بالغايه ما يكون سببا لفاعليه الفاعل و

ظاهر ان سببته فاعليته كل فاعل تنتهي اليه تعالى كسببيه وجوده و ظاهر ان الغايه التي يعتبر قصدها في العبادات لا يكفي فيها مجرد ذلك فالصواب انه لا بد من قصد فعله لله تعالى على احد الوجوه التي ذكرها اولا فتأمل

قوله و الاستباحه مطلقا

اي في جميع افراد الوضوء و ذلك اما لان الكلام في الوضوء الواجب اي بحسب اصل الشرع و كل وضوء كذلك فهو مبيح و انما قيدها بالواجب بحسب اصل الشرع لثلا- ينتقض بنحو وضوء الحائض للذكر وقت الصلاه اذا وجب بالندرج مثلا و اما لان الكلام في الوضوء الذي هو من اقسام الطهاره و الاباحه تعتبر في الطهاره على اصطلاح المصنف و المشهور و المراد الاباحه في الجملة اعم من التامه و الناقصه ليشمل وضوء الحائض مثلا للصلاه لانه له دخلا في الاباحه فتأمل

قوله او الرفع حيث يمكن

كما في غير دائم الحدث من المستحاضه و المبطون و السيلس و اعلم انهم قالوا ان المراد بالحدث هو الحاله التي لا تباح معها الدخول في الصلاه و نحوها مما يتوقف على الطهاره فان اريد انه يباح معها الدخول فيها اصلا فالحدث في دائم الحدث يرتفع بالطهاره لاستباحه الدخول في الصلاه له بها فحينئذ استباحه الصلاه تستلزم رفع الحدث ايضا و ان اريد انه لا يباح معها الدخول فيها الا لضروره و نوع رخصه فيمكن ان يقال في دائم الحدث و كذا المتيّم انه لا يرفع عنه و ان استباح الصلاه لوجود حاله فيه لا يمكنه معها

الدخول في الصَّيْلَة الا باعتبار عذره من كونه دائم الحدث او انه لا يجد الماء فرخص في التيمم معه و على هذا فاستباحه الصَّلاة لا تستلزم رفع الحدث و كلام الشارح رحمه الله مبني على هذا الوجه و كذا ما حكم به المصنف رحمه الله في الدروس من ان المبطون و المستحاضه و السلس ينوون الاستباحه او رفع ما مضى من و تجوزيه منه رفع ما مضى كانه باعتبار ان الحدث الماضي يرتفع عنه بالطهاره بعده بالكليه بحيث لو لم يكن الحدث الحالي و لم يكن فيه مانع من الصَّيْلَة اصلا و اما الحدث الحال فلم يرتفع عنه بالكليه و انما ابيح له الدخول في الصَّلاة معه للضروره فلا يجوز له تيه دفعه بل مدخله الطَّهاره السَّابقه في رفع الحدث اللاحق غير ظاهر اصلا لجواز اغتفاره من غير مدخلته لها في تخفيفه و رفعه في الجملة و انما المعلوم دخلها في رفع السَّابق فلا يمكن تيه الرفع الا بالنسبه اليه هذا و لما كان القول بوجوب التعرض في التيه ترفع الحدث بل الاستباحه ايضا ضعيفا ليس عليه دليل صالح فلا حاجه الى تفصيل الكلام في هذه المباحث فتأمل

قوله و المراد رفع حكم الحدث

كانه رحمه الله حمل الحدث على ما صدر عنه من موجبات الطهاره فحكم بانه بعد وقوعه لا يرتفع فيجب ان يحمل على رفع حكمه و قد عرفت ان مرادهم به هو الحاله المذكوره و حينئذ فرفعه محمول على ظاهره لا بمعنى دفع ما تحقق منه في الزمان السَّابق ليتوجه ايضا لانه اذا وقع لا يرتفع بل بمعنى انه تزول تلك الحاله بعد الطَّهاره و ينقطع استمرارها فتدبر

قوله حيث يكون الفعل مشتركا

اي حاذر وقوعه منه في ذلك الوقت في الواقع على وجهين كمن عليه صلاتا ظهر اداء و قضاء فعليه تعيين ان ما يفعله هو الأداء و القضاء و اما اذا لم يكن عليه الا اداء و قضاء فيكفي قصد صلاه ظهر من دون تعرض الى الأداء و القضاء و حينئذ فلما لم يكن في الوضوء اشتراك حتى في الوجوب او الندب على ما ذكره الشارح فيكفي فيه قصد الوضوء قربه الى الله و لا حاجه الى تعيين انه واجب او ندب و ما ذكره سلطان العلماء رحمه الله من التأمل فيه و ان الظاهر لزوم التعيين في نظر المكلف في حال التيه فيه تأمل اذ لا- دليل على لزوم تعيين المكلف تلك الخصوصيات اذا لم يكن اشتراك في الواقع لانه اذا قصد ذلك الفعل قربه الى الله تعالى و لم يقع الا على وجه واحد فقد نوى ذلك الفعل و لا دليل على وجوب ان يعين و يلاحظه انه اداء او قضاء واجب او ندب كما لا- دليل على تعيين سائر الخصوصيات الاخرى مما يتَّصف به الفعل سلَّما عدم كفايه التعيين في نفس الامر و لزوم التعيين في نظر المكلف لكن نقول ان ذلك انما هو مع عدم علمه بالتعيين و تجوزيه الاشتراك كمن احتمل كون الغد من رمضان و عدمه و ان كان من رمضان مثلا في الواقع فحينئذ سلَّما لزوم التعيين عليه و اما اذا لم يكن عنده ايضا اشتباه و احتمال اشتراك كما في الوضوء لمن علم ما ذكره الشارح من عدم الاشتراك فيه فأى دليل على عدم كفايه قصد ذلك الفعل مطلقا و لزوم قصد انه اداء او قضاء واجب او ندب فتأمل

قوله حتى في الوجوب و الندب

لما كان عدم الاشتراك في الوضوء بين الافراد المختلفه في الكميّه او الكيفيه او هما معا امرا ظاهرا بخلاف غيره من العبادات

كالصَّلاه و انما الاشتراك الذى يتوهم فى الوضوء هو اشتراكه بين الواجب و الندب جعل ذلك فردا خفياً و استدل على نفيه بما ذكره

قوله لآنه فى وقت العباده الواجبه الى آخره

و كذا مع وجوب بندر او شبهه و قال سلطان العلماء رحمه الله فيه نظر لانا لا نسلم ان فى وقت العباده الواجبه لا يكون الا الوضوء الواجب لان الوضوء فى كل وقت مستحب و لا يخفى ما فيه لانه اذا وجب عليه الوضوء لوجوب الصَّلاه مثلا فكيف يكون مستحبا و لعل مراده ان الوضوء فى كل وقت غايه يستحب الوضوء لها كالكون على الطَّهاره مثلا فحينئذ يجوز للمكلف الاتيان بالوضوء المندوب لها و ان وجب ايضا عليه لغايه اخرى و حينئذ فقصد الندب فيه ليس بمعنى كونه مندوبا فى نفسه مطلقا حتى يكون فاسدا باعتبار كونه واجبا بل بمعنى كونه مندوبا لتلك الغايه و الحاصل انه يقصد الوضوء ندبا للكون على الطَّهاره مثلا لكون الوضوء مندوبا له من غير قصد الى كونه واجبا عليه من جهه اخرى و لا دليل على عدم جواز الوضوء على هذا الوجه و حينئذ يحصل الاشتراك فى الوضوء ايضا و اعلم ان القول بان الوضوء لا يكون فى حال واحد واجبا و ندبا معا بل مع اشتغال الذمه بمشروط به واجب و بدونه ندب متن بين الاصحاب و ظاهرهم ان مرادهم انه لا يجوز الوضوء بقصد الندب مع اشتغال الذمه بمشروط به و يتوجه عليه ما اشرنا اليه الا ان يقال ان بناء كلامهم على اشتراط قصد الوجوب و الندب فى التيه بمعنى وجوب قصد حال الفعل فى نفسه مطلقا من غير نظر الى خصوص غايه غايه اذ حينئذ لا شك فى وجوب الوضوء عليه عند اشتغال ذمته بمشروط به فاذا وجب عليه قصد ذلك فلو لم يقصد ذلك و قصد التَّذب باعتبار خصوص بعض الغايات لم يصح وضوءه لكن اثبات اشتراط قصد الوجوب او التَّذب على هذا الوجه دونه خرط القتاد و كيف ما كان فكلام الشارح رحمه الله هاهنا ليس مبتيا عليه اذ غرضه عدم اشتراط قصد الوجوب و الندب فى التيه و انه لا يشترط فيها الا القربه و التميز حيث يقع فيه الاشتراك لكن لا يتصور الاشتراك فى الوضوء حتى بين الواجب و التَّذب فيتوجه عليه ما ذكرنا من انه يتصور الاشتراك فيه ايضا بان ينوى التَّذب بقصد غايه يندب لها الوضوء و لا دليل على عدم جواز الوضوء ندبا على هذا الوجه فاثبات عدم الجواز بناء على اشتراط قصد الوجوب و الندب فى التيه مما لا يفيد فى توجيه كلامه هذا و قد تصدى والدى طاب ثراه لابداء وجوه من الاستدلال على عدم جواز الوضوء المندوب مع وجوبه بسبب من الاسباب و زيف كلاً منها ثم حكم بان هذا الحكم مما يشكل اثباته فالظاهر جواز الوضوء ندبا حال اشتغال الذمه بموجب الوضوء فان جَوَزنا التداخل كما هو الظاهر يكون كافيا عن الواجب ايضا و الا فلا بد من وضوء آخر للواجب فمن اراد الاطلاع على الوجوه المذكوره و ما اورد عليها فليرجع الى شرح س و اما ما ذكره سلطان العلماء فى الحاشيه الاخرى ان الظاهر ان بناء ما يقول الشارح على مذهب من يقول ان فى وقت العباده الواجبه لا يصح الاتيان بالمستحب منها فففيه ان هذا التحقيق ذكره الشارح و غيره فى خصوص الوضوء و لو جعل بناءه على ما ذكره فلا اختصاص له بالوضوء و هو ظاهر

قوله و بدونه ينتفى

اورد عليه سلطان العلماء رحمه الله منع انه فى غير وقت الوجوب لا يكون واجب الجواز تحقق الوجوب بالنذر و شبهه ليس ان يقال الوجوب بالنذر و شبهه ايضا داخل فى الشق الاول اى وقته يكون وقت العباده الواجبه فففيه ان الشق الاول ليس وقت العباده الواجبه مطلقا او وقت العباده الواجبه المشروطه به و فى صوره التَّذب و شبهه ليس عباده واجبه مشروطه به الا ان يحمل كلامه

رحمه الله ايضا على ما ذكرنا من ان حكمه ايضا حكم ما لا يصلح حينئذ ايضا الوضوء المندوب فتأمل

قوله بان ينتقل كل جزء من الماء الى آخره

اي يصلح كل جزء من الماء لان ينتقل من محله الى غيره بنفسه او بمعين اذ في الغسل كذلك و اما في المسح فما في كل جزء من الرطوبة

لا يصلح لان ينتقل الى جزء آخر و قال سلطان العلماء رحمه الله لا يخفى عدم حسن عبارته فان الواجب جريان الماء على كل جزء من المغسول لا- اجراء كل جزء من الماء و مراده ان انتقال كل جزء من الماء انما يعتبر اذا قصد اجزاء كل جزء من الماء و ليس ذلك بواجب بل الواجب هو جريان الماء على كل جزء من المغسول و ظاهر انه لا يلزم فيه انتقال الماء من كل جزء الى آخر و هذا بناء على انه حمل الانتقال على الانتقال بالفعل و اما اذا حمل على الانتقال بالامكان كما اشرنا اليه فيندفع ذلك كما لا يخفى

قوله على ما دار عليه الإبهام و الوسطى

اي احاطاه و وقع بينهما حين تفريجهما و اعلم ان مستند الحكم صحيحه زواره عن ابى جعفر عليه السلام انه قال الوجه الذى قال الله عز و جلّ و امر الله عزّ و جلّ بغسله الذى لا ينبغي لأحد ان يريد عليه و لا ينتقص منه ان زاد عليه لم يوجر و ان نقص منه اثم ما دارت عليه الابهام و الوسطى من قصاص شعر الراس الى الذقن و ما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه و ما سوى ذلك فليس من الوجه فقال له الصّدغ من الوجه قال لا و معنى الروايه على ما فهمه الاصحاب و يستفاد من تحديدهم للوجه ان قوله عليه السّلام ما دارت عليه الابهام و الوسطى بيان العرض الوجه و قوله من قصاص شعر الراس الى الذقن لطوله و قوله عليه السّلام و ما جرت عليه الاصبعان الى آخره كانه تأكيد لبيان العرض و قد دقق المحقق البهائى رحمه الله فيه و حمله على وجه آخر و هو ان كلا- من طول الوجه و عرضه ما اشتمل عليه الابهام و الوسطى بمعنى ان تخط الواصل من القصاص الى طرف الذقن و هو مقدار ما بين الاصبعين غالبا اذا فرض ثبات وسطه و ادير على نفسه ليحصل شبه دائره فذلك القدر هو الوجه الذى يجب غسله قال فى الحبل المتين و ذلك لان الجار و المجرور فى قوله عليه السلام من قصاص شعر الرأس اما متعلّق بقوله دارت او صفه مصدر محذوف و المعنى ان الدور ان يتدئى من القصاص منتهيا الى الذقن و اما حال من الموصول الواقع خيرا عن الوجه و هو لفظه ما ان جوّزنا الحال عن الخبر و المعنى ان الوجه هو القدر الذى دارت عليه الاصبعان حال كونه من القصاص الى الذقن فاذا وضع طرف الوسطى مثلا- على قصاص الناصيه و طرف الابهام على آخر الذقن ثم اثبت وسط انفراجها و دار طرف الوسطى مثلا على الجانب الأيسر الى اسفل دار طرف الابهام على الجانب الايمن الى فوق و تمت الدائره المستفاده من قوله عليه السّلام مستديرا و تحقق ما نطق به قوله عليه السلام و ما جرت عليه الاصبعان مستديرا فهو من الوجه انتهى و انت خبير بان هذا المعنى و ان كان اوفق بلفظى دارت و مستديرا لكن مع ذلك كان حمل الروايه عليه بعيدا جدّا و اما ما استدل به على عدم صحه توجيه القوم للروايه من انه يقتضى خروج بعض الاجزاء عن حدّ الوجه مع دخوله فى التحديد الذى عينه عليه السلام فيها و دخول البعض فيه مع خروجه عن التحديد المذكور و كيف يصدر مثل هذا التحديد الظاهر القصور الموجب لهذا الاختلاف عن الامام عليه السلام فتفصيل القول فيه و فيما فيه فى شرح الدروس لوالدى طاب ثراه

قوله مواضع التحذيف

سمّيت بذلك لحذف النساء و المترفين عنها ما ينبت عليها من الشعر الخفيف

قوله و العذار

فالعارض العذار على ما ذكره المصنف رحمه الله في الدروس ما حاذى الاذن بين الصِّدغ و العارض و الصِّدغ هو المنخفض الذى ما بين اعلى الأذن و طرف الحاجب و العارض على ما فسّره ايضا فى الدروس هو الشعر المنحطّ عن القدر المحاذى للاذن الى الذقن و المراد هاهنا محله ثمّ فى دخول العذار و العارض فى الوجه و وجوب غسلهما خلاف بين الاصحاب و تفصيل القول فيه فى شرح س

قوله و المراد بتخليه الى آخره

اي النزاع بين الاصحاب حيث حكم بعضهم بوجوب التّخليل فى الخفيف و بعضهم نفى وجوبه مطلقا انما هو فى غسل بشره المستوره بالخفيف اما الظاهره خلافه فلا بدّ من غسلها بلا خلاف فيه و لا يخفى انه على هذا يصير النزاع قليل الجدوى لانه اذا وجب غسل الظاهره فى الخفيف و لا شك ان عند ايصال الماء اليها يصل الى البشره المستوره ايضا غالبا و يعتذر ان لا يصل اليها فحصول العلم او الظنّ بالوصول الى الظاهره فلما ينفكّ عاده عن حصول العلم او الظنّ بالوصول الى المستوره و الذى يظهر بالتأميل فى كلام الاصحاب ان النزاع فى وجوب ايصال الماء الى البشره الظاهره خلال الشعر فى الخفيف و اما المستور تحت الشعر فالظاهر انه لا نزاع لأحد فى عدم وجوب غسله و ان كان فى الخفيف و التفصيل فى شرح س فليرجع اليه

قوله و هو مجمع عظمى الذراع الى آخره

اي الموضع الذى يجتمع فيه عظام الذراع و العضد فيتداخل كل منهما فى الآخر اى مجموع العظمين و الظاهر من كلام جمع من الاصحاب انه نفس المفصل حيث حكموا بانه ان قطعت اليد من دون المرفق وجب غسل ما بقى و ان قطعت من المرفق او من فوقه سقط غسلها لفوات المحلّ لكن المصنف رحمه الله فى الذكرى صرح بانه مجموع العظمين فانه قال و لو قطعت من مفصل المرفق فالاقرب وجوب غسل الباقي لان المرفق مجموع عظم العضد و عظم الذراع فاذا فقد بعضه غسل الباقي و تبعه على ذلك الشارح رحمه الله فى شرح د فانه حكم بانه ان جعل المرفق داخلا فى الحدود اصاله فاذا قطعت من المرفق لم يسقط غسل موضع القطع لان المرفق هو العظام المتداخلة فاذا ذهب احدهما وجب غسل الآخر و العلامه رحمه الله ايضا فى التذكرة كما فعل هنا حيث فسّره بالجمع و اراد به المجموع فانه قال و ان قطعت من المرفق فقد بقى من محل الفرض بقيه و هو طرف عظم العضد لانه من جمله المرفق فان المرفق مجمع عظم العضد و عظم الذراع ثمّ المراد بمجموع العظمين اما المسمى من رأس كلّ منهما او مجموع ما تلاقى من كل منهما من الآخر و لعله اقرب بعبارة شرح الارشاد و كذا حمل المجمع عليه كانه اقرب من حملة على المجموع بالمعنى الاول هذا و المعروف بين اللغويين انه الموصل فانه فسّره فى المغرب بموصل العضد بالساعد و فى الصّيحاح بموصل الذراع فى العضد و فى القاموس بموصل العضد فى الذراع و لا يخفى انه لا دلالة لكلامهم على انه المجموع اذ الموصل يحتمل المفصل احتمالا- ظاهرا لو لم يكن حملة عليه اقرب لكن وقوع الخلاف بين العلماء فى دخول المرفق فى الغسل و عدم دخوله ربّما يؤكد كونه بمعنى المجموع لانه اذا كان هو الحدّ المشترك و كان داخلا فيلزم ان يكون فوقه حدّ آخر يكون هو حدّ مشترك خارجا عن الطرفين فيلزم تتالى الحدّين الا ان يكون بناء كلامهم على القول بالجزء الذى لا يتجزى كما هو المشهور بينهم او يقال انما يلزم تتالى الحدّين لو وجب الابتداء بغسل الحدّ و لم يجز غسل ما فوقه و اما اذا جاز ذلك بل وجب من باب مقدمه فلا يلزم ذلك لجواز الابتداء بغسل جزء فوقه فيكون بين الحدّين فاصله و لا يلزم تتاليهما غايه الامر ان يكون غسل جزء من العضد مقدمه عقليه لغسل اليد الى المرفق لا مقدمه عاديه فقط كما يتوهم نعم يمكن ان يقال ان الحدّ

بمعنى الخط لا- يصلح للغسل أآ بالعرض بمعنى غسل السّيطحين المحيطين به فكونه داخلا فى المحدود يرجع الى لزوم غسل المجموع لكن هذا انما يتوجه اذا اريد بالمجموع مجموع المسّمى من رأس كلّ

منهما لا- مجموع العظمين المتداخلين اذ يكفى فى غسل الخطّ غسل المسمّى من طرفيه فلا يلزم غسل مجموع القدر المتلاقى اللهمّ ألما اذا كان لازما لغسل المسمّى عادة و كذا ما ذكرنا من الوجه الاوّل فان التتالى يرتفع بادخال جزء من العضد فلا يلزم ادخال كل القدر الملاقى الا ان يفرض اللزوم المذكور فتفتن

قوله و ان كان يدا

و حكم فى المختلف بوجوب غسل اليد الزائده مطلقا تمسكا بصدق اليد عليها و هو ضعيف اذ المتبادر منها هو الاصلية

قوله من باب المقدمه

هذا اذا علم كون احدهما اصلية و الاخرى زائده و وقع الاشتباه بينهما كما هو الظاهر و فرضه الشارح و لو احتمل كونهما اصليين فالامر اظهر لصدق اليد عليهما فيشمل الأمر بغسل الايدي لهما

قوله لا يخرج بمده عن حده

و مع الخروج لا يجزى على القدر الخارج اما اصله الذى لا يخرج بالمدّ فحكمه حكم الغير الخارج

قوله و لو بجزء من اصبع

هذا هو الاظهر و ظاهر جمع من الاصحاب منهم المصنف رحمه الله فى الدروس بل فى الذكرى ايضا عدم الاجتزاء باقل من اصبع

قوله نعم يكره فى الاستيعاب

اى استيعاب جميع الراس كما يفعله العامه اذ المشهور كراهته بل نقل عن ابن حمزه حرمة لا- استيعاب المقدم اذ لم يعدّوه مكروها الا- ان يعتقد شرعيته اى وجوبه او استحبابه فيحرم فعله بهذه التيه لحرمة كل عبادته لم تكن متلقاه من الشارع او يحرم ذلك الاعتقاد و فيهما تأمّل امّا فى الثانى فلان الاعتقاد لا بدّ ان يكون ناشيا من اجتهاد او تقليد و اذا كان كذلك فلا وجه لحرمة غايه الامر ان يكون خطأ و لا- اثم على الخطأ عندهم الا ان يجعل هذا الحكم من قبيل الضروريات و فيه مع انه ليس كذلك انه يلزم حينئذ الحكم بكفر معتقده لا- بتأيمه فقط مع ان الظاهر انه لا يقول به احد و اما فى الاوّل فلعدم ظهور حرمة العباده الغير المتلقاه مع اعتقاد شرعيته باجتهاد او تقليد و ان فسد الاعتقاد الا ان يعلم خلافه ضروره من الدين و الا لأشكال الحكم فى كثير من الاجتهاديات و يمكن ان يقال ان اعتقاد شرعيته امثال هذه الامور ان كان بناءه على فساد اصل الدين و الابتناء على الطريقه الفاسده فيه كما اذا اعتقدها العامه فكما يحرم عليه ما اعتقده من اصل الدين لظهور تقصيره فيه فيجوز حرمة اعتقاد ما يتفرع عليه من الفروع و فعله ايضا لتقصيره فى الاصل و ان كان مع صحه اصل الدين كما اذا اعتقدها الامامى فهى من ظهور الفساد على طريقته بحيث لا يعتقدها الا من قصير حق التقصير فى التأمل و الاجتهاد و اذا كان كذلك فلا بدّ من الحكم

بحرمه اعتقادها و فعلها عباده و حكمهم بعدم الاثم على الخطأ انما هو اذا لم يكن بهذه المرتبه من الفساد و هذا تجويز لحكمهم بالحرمة و دفع للاشكال عنهم و اما مستندهم فيه فيمكن ان يكون ما ورد من الاخبار في باب البدع و ان كل بدعه ضلاله و كل ضلاله في النار اذ الظاهر شمول البدعه لاعتقاد شرعيه مثل هذه الامور و كذا فعلها عباده سواء كان مع فساد اصل الدين او بدونه فتأمل ثم مع الاستيعاب مع اعتقاد شرعيه هل يجزى يحتمل ذلك لاشتماله على الواجب و لا ينافى حرمة الزائد و يحتمل عدم الاجزاء لانه فعل المجموع بتيه واحده امتثالا للامر و قد حرم ذلك فبلغوا ما فعله و يحتاج الى اعاده المسح و الله تعالى يعلم

قوله و ان كان الفضل في مقدار ثلاث اصابع

بل ظاهر كلام الصدوق في الفقيه و الشيخ في النهايه وجوب ذلك و نسب ذلك الى السيد المرتضى ايضا و اعلم ان والدي رحمه الله في شرح الدروس جعل النزاع بين الاصحاب في تحديد المسح على ما اشرنا اليه بالنسبه الى عرض مقدم الراس قال و اما بالنسبه الى طوله فالظاهر فيه الاكتفاء بامرار اليد في الجملة بما يسمى مسحاً نعم لا يكفي وضع الأصبع من دون امرار لعدم صدق المسح عليه كما اشار اليه الشارح رحمه الله ايضا هاهنا و لعل هذا ظاهر عبارات الاكثر لكن الشارح رحمه الله في شرح الشرائع قال عند قول مصنفه مقدار ثلث اصابع عرضاً من حال الاصابع و المراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار و ان كان باصبع لا كون آله المسح ثلث اصابع مع مرورها اقل من مقدار ثلث و معنى استحباب مسحه هذا المقدار كونه افضل الفردين الواجبين ان اوقعه دفعه و ان كان ذلك نادراً و لو كان على التدريج كما هو الغالب فالظاهر ان الزائد على المسمى موصوف بالاستحباب انتهى و يفهم منه انه جعل استحباب ثلث اصابع بالنسبه الى طول الراس و لهذا قال المراد مرور الماسح على الراس بهذا المقدار اي ان يمسح مقدم الراس طولاً قدر ثلث اصابع و ان كان باصبع لا كون آله المسح ثلث اصابع مع مرورها اقل من مقدار ثلث و امياً على ما هو الظاهر من كلام الاكثر فينبغي ان يكون آله المسح ثلث اصابع او قدرها من اصبع واحده لو قيل بكفايه المقدار و على التقديرين فيكفي مسمى المرور هذا و قال رحمه الله في شرح النفلية بعد ما عد المصنف من المستحبات المسح بثلاث اصابع مضمومه عرضاً اي في عرض الراس خروجاً من خلاف من اوجبها و ظاهر الخبر ان المعتبر في الثلث كونها في طول الراس بان يمر منه على مقدار ثلث اصابع و ان كان باصبع انتهى و ما وجدنا من الروايات في هذا الباب روايتان احدهما روايه زراره قال قال ابو جعفر عليه السلام المرأه يجزيها من مسح الرأس ان تمسح مقدمه قدر ثلث اصابع و لا تلقى عنها خمارها و الثانيه روايه معمر بن عمر عن ابي جعفر عليه السلام قال يجزى من المسح على الرأس موضع ثلث اصابع و كذلك الرجل و انت خبير بان الظاهر منهما و ان كان كفايه المقدار لكن كون ذلك في طول الراس مما لا ظهور له اصلاً بل يحتمل الطول و العرض جميعاً بل الظاهر من الروايه الثانيه هو العرض بقريته التشبيه بالرجل فافهم و اما احتمال كون ذلك دفعه فلعله بان يضع ثلث اصابع على الراس بان يقع عرض اصابعه على طول الراس و طولها على عرضه و تحقق المسرور و في الجملة فانه حينئذ يقع مسح ثلاث اصابع من الراس دفعه فان في كل ان يفرض من زمان المرور وقع مسح ثلث اصابع جميعاً و لا تقدم لاحدهما على الاخرى و كذا اذا وقع طول الاصابع او الاصبع على الراس بقدر ثلث اصابع عرضاً و امرها في الجملة فانه حينئذ يتحقق في كل ان مسح ثلث اصابع جميعاً و وقوعه على التدريج بان يضع من الاصابع او الاصبع ما لا يبلغ عرض ثلث اصابع على طول الرأس سواء وقع عرض الاصابع على عرض الراس و طولها على طوله كما هو المتعارف او بالعكس و امرها حتى مسح بقدر ثلث اصابع من طول الراس اذ لا شك ان حصوله حينئذ على سبيل التدريج و لعله حكمه بكون الاول نادراً و الثاني غالباً بناء على ان المتعارف في مسح الراس انما هو الطريق الثاني ثم ما رجحه من كون الزائد عن المسمى مستحباً لا يخلو عن اشكال فان المسمى

لا- حدّ له فكلّ ما فرض واجبا تحقق المسمّى باقلّ منه الا ان يبنى الكلام على القول بالجزء الذى لا يتجزى و هو كما ترى نعم
هذا الاحتمال انما يتوجّه فيما لو تميز الزائد عن المزيد عليه كما فى مواضع التخيّر بين القصر و الاتمام و تكرار التسيّحات الاربع
فى الركعتين الا-خيرتين على القول بكفايه المرّه و كذا تكرار التسيّح فى الركوع و السّجود و اما هاهنا الحكم فالظاهر الحكم
بكون الجميع فردا من الواجب المخير فهو مخير بين ايقاع المسح بقدر اصبع مثلا او ازيد فكل ما فعله

فهو فرد من الواجب المخير نعم لعل له في الاثناء ان يجدد تيه الندب و لو قيل بهذا الوجه في ساير المواضع المذكوره فلا يخلو عن وجه و يمكن ان يقال ايضا فيها انه ان قصد الامتثال بالاقبل و لم يقصد شيئا و قلنا بكفايه الاتيان بالمأمور به في الامتثال و ان لم يقصد انه امتثال لذلك الامر فالواجب هو الاقل و الزائد مستحب و الا فالواجب هو المجموع ثم ان المصنف رحمه الله قال في الذكري لو مسح بثلاث اصابع فالاقرب ان الزائد موصوف بالاستحباب لجواز تركه و يمكن الوجوب لانه احد الجزئيات الكلى هذا اذا وقع دفعه و لو وقع تدريجا فالزائد مستحب قطعا و الظاهر ان بناء كلامه على ما هو الظاهر من كون الكلام في عرض الراس و حينئذ احتمال الدفعه ظاهر و امّا التدريج فهو بان يمسح باصبع ثم باخرى ثم ان بناء كلامه كانه على ما اختاره من وجوب الاصبع فلا- يتوجه على ما اختاره من استحباب الزائد في الصورتين ما اوردنا على الشارح رحمه الله هاهنا كما لا يخفى لكن فيه ان ما جعله اقرب في صوره الدفعه محل كلام بل الاقرب خلافه لان الامتثال انما يتحقق بهذا المجموع فيكون من افراد الواجب و جواز تركه مع الاتيان بفرد آخر لا يقدح في كونه من افراد الواجب المخير و امّا حكمه بالقطع باستحباب الزائد في صوره التدريج فقد ظهر امكان المناقشه فيه مطلقا و يتوجه ايضا فيما نحن فيه ان الحكم باستحباب الزائد حينئذ لا يخلو عن اشكال للزوم التكرار في المسح و الحكم باستثناء ذلك عنه بالامر الوارد بالمسح بثلاث اصابع مشكل جدا لان ظاهره المسح دفعه فالظاهر انه حينئذ لا رجحان في الزائد اصلا فتأمل

قوله ثم مسح بشره ظهر الى آخره

قال في شرح الشرائع عند قول مصنفه و يجب المسح على بشره القدم بعلم من قوله بشره القدم مع قوله في الراس مسح الشعر او بشره عدم اجزاء المسح على الشعر المختص بالقدم اذا قطع الخط الذي يحصل به مسمى المسح و هذا هو الحق و الفارق النص لا يشترط في خط المسح المتصل الاستقامه فلو حصل مع المسح على الشعر اتصال و لو بالاعوجاج كفى انتهى و ذكر في شرح الارشاد ايضا انه يستفاد من قوله بشره الرجلين مع قوله في الراس كذلك او بشعره المختص انه لا يجزى المسح على الشعر في الرجلين بل يتحتم البشره و الامر فيه كذلك انتهى و لم اقف في كلام غيره رحمه الله على تصريح بذلك و الظاهر صدق الامتثال بالمسح على الشعر ايضا لصدق المسح بالرجل بذلك عرفا الا اذا كان طويلا جما خارجا عن المعتاد لا سيما و ليس فيه الباء الداله على الالتصاق كذا في شرح الدروس و لعل بناءه على قراءه النصب لوجوب تقديرها في قراءه الجرّ و المقدر في حكم المذكور و كان نظره طاب ثراه الى ان الظاهر من قراءه النصب صدق الامتثال بالمسح على الارجل مطلقا و ان لم يكن يالصاق لا- يلزم حمله على ما كان يالصاق ليصاق قراءه الجرّ اذ يجوز كفايه المطلق على ما هو مقتضى النصب و يكون على قراءه الجرّ بياننا لأحد فردي الواجب و ربما كان افضل و هو ان لم يكن اولى من التقييد على قراءه النصب فليس القيد باولى منه فتأمل و يؤيد ذلك ايضا عدم التعرض لذلك في الاخبار مع ان الرجل قلما ينفك عن الشعر و لا ريب حينئذ ان الظن كفايه المسح على الشعر حين اطلاق الامر بالمسح على الرجل مجالا- واسعا فعدم تعرضهم ع لكفايه ذلك مما يؤيد كفايته و لا يتوهم ان الاستيعاب العرضي غير لازم فيقع القدر المفروض من المسح على البشره عاليا فلماذا لم يتعرضوا له لان الاستيعاب الطولى لازم و وقوع خط طولى غالبا على البشره معلوم الانتفاء بل انما يتحقق ذلك مع الملاحظه و الالتفات التام كذا في شرح الدروس لا يقال هذا انما يتجه لو وضع المسمى او ما في حكمه و امّا اذا وضع الكفّ او القدر المعتدّ به منه فكان وصول المسمى الى البشره في كل الطول مما لا يحتاج الى ملاحظه و التفات سيما اذا لم يعتبر فيه الاستقامه و اكتفى بحصول الخط الطولى و لو بالاعوجاج

كما نقلنا عن شرح الشرائع و حينئذ فكانه لا تأييد في عدم التعرض لذلك في الاخبار اذ اكتفائهم بوضع المسمى و ما في حكمه غير ظاهر لانا نقول لما كان ظاهر او امرهم ع كفايه مسمى المسح الى الكعيبين و الرجل لا ينفك غالبا عن الشعر فالظاهر منه كفايه المسمى و لو على الشعر و لا- اقل من احتمال ذلك احتمالا مساويا فلو لم يكف المسح على الشعر لكان عليهم ع ان يتعرضوا لذلك و يقولوا انه يجب مسمى المسح على البشره فلما لم يتعرضوا لذلك علم كفايه ذلك اللهم الا اذا كان مسمى المسح على اى وجه كان مستلزما لحصول المسمى على البشره و قد علم انه ليس كذلك فاستلزام وضع الكف او القدر المعتد به منه لذلك لا يدفع ما ذكره من التأييد نعم لو كان التأييد باعتباراتهم ع كانوا يمسحون على الرجل مع وجود الشعر عليه بحكم الغالب و لم ينقل منهم رعايه وصول المسح على البشره و ازاله الشعر فدل ذلك على كفايه المسح على الشعر لتوجه ما ذكر اذ لعل مسحهم كان بوضع الكف او ما يقرب منه و هو مستلزم لحصول المسمى على البشره فلا حاجه الى الملاحظه و الالتفات هذا كله على تقدير كفايه مسمى المسح عرضا كما هو المشهور و لو قيل بوجوب اصبع او ثلث اصابع فالامر اظهر لظهور ان حصول ذلك مع عدم خلو الرجل عن الشعر يحتاج الى ملاحظه و التفات تام لا سيما على الثانى و لو قيل بوجوب المسح بالكف كما يدل عليه صحيحه البنظى فلا يخفى ما فى القول بعدم كفايه المسح على الشعر معه من العسر و الحرج لكن يمكن ان يقال ان الامر فى صحيحه البنظى ربما كان بوضع الكف كله لتضمنه وصول المسمى على البشره يقينا لا لوجوب المسح بكل الكف فى نفسه و به يمكن الجمع بينهما و بين الاخبار الداله على كفايه مسمى المسح عرضا و حينئذ يضعف ما ذكرنا من التأييد بعدم التعرض فى الاخبار اذا الصحيحه المذكوره تكفى تعرضا لكنه بعيد و الظاهر حمل الصحيحه على الاستحباب و الله تعالى يعلم هذا و اما احكام لفظ

البشره فى كلام جمع من الاصحاب فلا ظهور له فيما ذكره بل يمكن ان يكون للاحتراز عن المسح على الخف و نحوه ردا على العامه كما يشهد به استثنائهم بعده صورته التقيه و اما التعرض فى الراس للشعر المختص دون الرجلين فيمكن ان يكون باعتبار وجود القسمين فى الراس غالبا بخلاف الرجل فاشاروا بالتقييد بالمختص الى عدم جواز المسح على غير المختص من الشعر و اما الرجل فلما لم يوجد عادة فيه شعر غير مختص و الشعر المختص اذا كان حكمه حكم البشره كما ذكره فى الراس فلا حاجه الى التعرض له و اميا ما اشار اليه فى شرح الشرائع من النص الفارق فلم اقف عليه بل الظاهر ان مبنى تجويزهم المسح على الشعر المختص فى الراس ايضا ليس الا صدق المسح بالرأس بذلك و ايضا العلم بالضروره بان النبى و الائمه صلى الله عليهم كان على رءوسهم الشعر و يمسحون عليه و لم ينقل رعايتهم اوصول المسح الى البشره مع ما فيه من العسر و الحرج المنفيين فيعلم منه كفايه المسح على الشعر المختص ايضا و لم يجوزوا ذلك فى غير المختص لعدم جريان ما ذكر فيه و اما النص الوارد بجواز المسح على الشعر فى الراس دون الرجلين او بدون ذلك حتى يتمسك لعدم الجواز فى الرجلين بعدم وروده فلم اطع عليه و الله تعالى يعلم

قوله الى الكعيبين

قد تبع فيه الآيه الشريفه حيث ثنى فيها الكعب باعتبار الرجلين فى كل مكلف و ان وقع فيها الارجل باعتبار المكلفين و الا فى كل رجل ليس الا كعب واحد عندنا نعم على

مذهب العامه و هو ان الكعبين هما العظمان الثابتان عند مفصل السِّاق و القدم عن الجنين اللِّمَّان يقال لهما المنجمان و الزهرتان في كلِّ رجل كعبان فالأولى هنا الافراد او ذكر التحديد بعد ذكر اليسرى ايضا

قوله و هما قبتا القدمين على الاصحّ

هذا هو المشهور و القول الآخر للعلامة رحمه الله و تفصيل القول فيه بما لا مزيد عليه في شرح الدروس لوالدى طاب ثراه

قوله بمسمّاه في جانب العرض

متعلّق بكل من الرجلين و الاكتفاء فيهما بالمسمّى عرضا هو المشهور بين الاصحاب قال المحقق في المعتبر و لا يجب استيعاب الرجلين بل يكفي المسح من رءوس الاصابع الى الكعبين و لو باصبع واحده و هو اجماع فقهاء اهل البيت عليهم السّلام و كذا قال العلامة رحمه الله في التذكرة لكن قال بعيد ذلك باسطر و يستحب ان يكون بثلاث اصابع مضمومه و قال بعض علمائنا يجب و هو بظاهره مناف لسابقه ألّا ان يقال ان اجماع الذى ادّعاها انما هو على مجرّد عدم وجوب الاستيعاب لا على كفايه اصبع واحده و لا يخفى ما فى كلامهما من الاشعار بان اقل ما يتحقّق به الواجب هو الاصبع و يمكن ان يحمل على انه من قبيل التمثيل بالفرد الشائع فى صحيحه البنزطى قال سألت ابا الحسن عليه السّلام عن المسح على القدمين كيف هو فوضع بكفّه على الاصابع ثم مسحهما الى الكعبين فقلت له لو أنّ رجلا قال باصبعين من اصابعه هكذا الى الكعبين قال لا الا بكفيه كلّ و ظاهره وجوب المسح بكل الكفّ و لم ينقل القول به و يمكن حمله على الاستحباب و امر الاحتياط واضح

قوله ببقية البلل الكائن على اعضاء الوضوء

ذكر جمع من الاصحاب انه يمسح ببقية بلل اليد فان لم يكن فى يده بلل فليأخذ من اللحية و الحاجب و الاشفار و ذكر الشارح رحمه الله فى شرح الشرائع و الارشاد انه لا اختصاص لجواز الاخذ بهذه المواضع بل يجوز منها و من غيرها من اعضاء الوضوء مطلقا و التخصيص بها لكونها مظنة الرطوبة غالبا و كذا لا اختصاص لذلك بصوره جفاف اليد بل مع بله اليد ايضا يجوز الاخذ من بله غيرها و المسح بها لاشتراك الجميع فى كونها من بله الوضوء و استدل ايضا فى شرح الارشاد على الثانى بروايه مالك بن اعين عن الصادق عليه السّلام من نسي مسح رأسه ثم ذكر أنّه لم يمسح رأسه فان كان فى لحيته بلل فليأخذ منه و ليمسح به فجوزع الاخذ من اللحية من غير تقييد بجفاف اليد و فى كلامه رحمه الله هاهنا ايضا اشاره الى ما ذكر من التعميم و فيما ذكره من التعميم الثانى اشكال فانه رحمه الله قد استدل فى وجوب كون المسح بالبقية بوصف وضوء رسول الله صلّى الله عليه و آله و فيه ثم مسح ببقية ما بقى فى يديه راسه و رجله و علل بطلان الوضوء مع الاستيناف بعدم مماثلته للوضوء المحكوم عليه بانه لا- تقبل ألّا به و لا- يخفى ان الاخبار الواردة فى الوضوء البيانى وردت بالمسح ببله اليد فكما يستدل بها على عدم جواز الاستيناف يمكن ان يستدل بها على عدم جواز الاخذ من غيرها الا ما اخرجه الدليل و هو الاخذ حال جفاف اليد فاشتراك الجميع فى كونها من بله الوضوء ممّا لا يجدى بعد دلاله تلك الاخبار على وجوب كونه ببله اليد و عدم دليل صالح على كفايه المسح ببله الوضوء مطلقا و ما ذكره من اطلاق روايه مالك لا يخفى ضعفه اذ الظاهر منها جفاف اليد لان النسيان مظنه جفاف

اليَد غالباً كيف و ظاهر السياق ليس مجرد التجويز بل الامر به فلا بدّ من الحمل على صورته جفاف اليد و اما ما اورده والدى طاب ثراه من معارضه بما رواه فى الفقيه مرسلًا عن الصادق عليه السّلام ان نسيت مسح رأسك فامسح عليه و على رجليك من بلّه و وضوئك فان لم يكن بقى فى يدك من نداوه وضوءك شىء فخذ ما بقى منه فى لحيّتك و امسح به رأسك و رجليك و ان لم يكن لحيه فخذ من حاجبيك و عينيّك و امسح به رأسك و رجليك و ان لم يبق من بلّه و وضوئك شىء اعدت الوضوء فيمكن ان يقال ان قوله ع فان لم يكن بقى الى آخره و ان كان يلوح منه اشتراط جواز الاخذ من اللحيه بعدم بقاء شىء من النّداوه فى يده لكن قوله عليه السّلام اولا فامسح عليه و على رجليك من بلّه و وضوئك يدل على كفايه المسح ببلّه الوضوء مطلقا فالاشتراط المذكور كانه باعتبار عدم الحاجه الى اخذ ما بقى فى اللحيه مع عدم جفاف اليد لا لعدم جوازه بدونه هذا و بما قررنا ظهر ان المرسله المذكوره يمكن ان يجعل حجه لما ذكر من الاكتفاء بالمسح ببلّه الوضوء مطلقا لكنها لارسالها لا يمكن الاستناد اليها مع الاعتقاد بتماميه ما نقلنا عنه من التمسك بالوضوء البيانى نعم لو لم يقل احد بتماميه الدليل المذكور بناء على اطلاق الامر بالمسح فى الآيه الشريفه و ان مسحهم ع بالتقيه يجوز ان يكون باعتبار انه احد افراد الواجب المخير مع كونه اخفّ مثونه فلا يدل على عدم جواز غيره و استند فى عدم جواز الاستيناف بالاجماع او الشهره العظيمه لتوجه منه هذا التعميم هنا لانتفاء الاجماع او الشهره هنا مع اطلاق الامر و حينئذ تصلح المرسله المذكوره ايضا للتأييد فتأمل ثم ان المعروف بين الاصحاب انه ان لم يبق نداوه يمكن المسح بها فان كان ذلك لأمر حدث فى ذلك الوضوء اعاد الوضوء و لا يجوز استيناف ماء جديد و ان كان ذلك لفرط الحرّ و شبهه بحيث كلّما توضّأ جفّ فجوّز جمع منهم استيناف الماء الجديد دفعا للخرج و فيه تأمل لاحتمال الانتقال الى التيمّم و دفع الخرج به و ذكر العلّامه فى التذكرة انه لو جفّ ماء الوضوء للحرّ او الهواء المفرطين استأنف الوضوء و لو تعذر ابقى جزءا من يده اليسرى ثم اخذ كفّا غسله به و عجل المسح على الراس و الرجلين و لم يذكر استيناف الماء الجديد عند عدم امكان ذلك المعنى و تبعه المصنف رحمه الله ايضا فى الذكرى و الاحوط مع عدم امكان ذلك استيناف الماء الجديد و ضمّ التيمّم ايضا و لو كان رجاء ان ينكسر سوره الحرّ مثلا الى آخر الوقت فالاحوط

ان يؤخر الوضوء اليه ليتمكنه المسح بنداوه الوضوء

قوله من مائه

فلو ابتلّ بعض منها بماء خارج و بقى تلك البله فلا يجوز المسح بها

قوله اى فى المسحين

اى مسح الراس و الرجلين ليظهر جريان الحكم فى الراس ايضا و لولاه لامكن ارجاعه الى الرجلين ايضا و امكن حينئذ جعله ايضا متعلقا بكلّ من الحكمين اى بمسمّاه و ببقية البلد ليظهر من العبارة كفايه المسمّى فى كل من الرجلين و ان كان بدونه ايضا يمكن جعله متعلقا بكل منهما كما اشرنا اليه سابقا و بما قررنا يظهر انه لو اسقط المصنف قوله بمسمّاه فى الراس لكفى يجعل قوله فيهما على ما حمله الشارح متعلقا بكل من الحكمين و ان كان ما فعله اظهر فى البيان لكن عند رعايه ذلك كان الاولى التصريح بمرجع الضمير ليندفع ما ذكرنا من احتمال ارجاعه الى الرجلين فافهم

قوله للدلاله عليه بمن و الى

يعنى ان من و الى فى الغسل دون المسح يدل على ان مذهبه وجوب الترتيب فى الغسل لظهورهما فى ذلك اذا لم يدل دليل على خلافه و ليس ذلك فى عبارته المصنف فلا يرد وجود الى فى الآيه الشريفه فى الرجل مع اختياره عدم وجوب الترتيب فى شىء من المسحين و ذلك لوجود ما يعارضه من الاخبار فيحمل الى فيها على انه لتحديد الممسوح لا المسح و لم يجر عادة المصنّفين بايراد كلام مأوّل اعتمادا على الاخبار بخلاف ذلك فى الآيات و الروايات فافهم

قوله و هو كذلك فيهما

اي فى المسحين على اصح القولين و القول الآخر الفرق بين الرأس و الرجلين و هو ايضا يتشعب الى قولين كما نقله و مع ذلك لو قال على اصح الاقوال لكان اظهر اذ الظاهر وجود القول بمنع التكسّر فيهما ايضا و هو صريح المرتضى

فى الرّأس و ظاهره فى الرّجلين و يحتمل ان يكون المراد ان الحكم كما ذكر فى الغسل و المسح منعا و جوازا و لا- ريب أنّ الاولى حينئذ تبديل القولين بالأقوال لتشعب الأقوال فيه جدّا

قوله و فى الدروس رجّح منع النكس الى آخره

فيه ان ترجيحه فيه منع النكس فى الراس غير ظاهر فانه قال فى الراس و لا يجوز استقبال الشعر فيه على المشهور فمع نسبة الحكم الى المشهور الحكم بترجيحه له غير ظاهر و قال فى الرجلين و لا يجوز النكس على الاولى فان حمل الأولويه على الاحوطيه و الافضليه و الامر كما نسبه اليه الشارح و ان حملت على انه اقوى و اظهر فيدل على ترجيحه المنع فيهما و ربما كان فتواه فى الكتابين مؤيدا للثانى كما ان ظاهره فى هذا الكتاب مؤيدا للأول فتأمل

قوله مرتبا

تاكيد لما دل عليه سابقا بلفظه ثم لظهوره فى الترتيب

قوله بحيث لا يجفّ السابق من الاعضاء

لا- خلاف بين الاصحاب فى اشتراط الموالاه فى الوضوء و انما الخلاف فى معناها فذهب جماعه منهم المصنف رحمه الله الى انها مراعات الجفاف ثم اختلفوا فظاهر اكثرهم اعتبار عدم جفاف السابق من الاعضاء على العضو الذى هو فيه بتمامه فيكفى رطوبه البعض و نقل عن ابن الجنيد انه اعتبر عدم جفاف شىء من الاعضاء السابقه فيجب رطوبه الكل و ذهب المرتضى و ابن ادريس الى اعتبار رطوبه العضو السابق على ما هو فيه بلا فصل فلا اعتبار بجفاف ما سبق عليه و لا رطوبته و لا يخفى ان عباره الكتاب بدون قوله مطلقا ينطبق على كل من المذاهب المذكوره و اما قوله مطلقا فيمكن حمله على معنى جميعها و تمامها فيصير صريحا فى القول المشهور و يحتمل حمله على التعميم فى السابق اى لا يجفّ شىء من الاعضاء السابقه اصلا و حينئذ ينطبق على مذهب ابن الجنيد و لا يصح الحكم عليه بالاشهرية و يمكن ان يحمل على التعميم فى صورته العذر و عدمه اى يعتبر عدم جفاف السابق و يبطل الوضوء معه سواء كان لعذر ام لا و حينئذ فالعباره السابقه يحتمل كلا من المذاهب و يجب حملها على القول المشهور بقريته ما ذكره من الاشهرية و ذهب جماعه الى ان الموالاه هى ان يتابع بين الاعضاء و لا يفرّق بينها ثم اختلفوا فظاهر كلام الشيخ فى المبسوط ان مجرّد الاخلال بهذا المعنى مبطل للوضوء و ان لم يجفّ حال الاختيار مع الاضطرار راعى الجفاف و ذهب المحقق و العلّامة الى ان الاخلال بالموالاه بهذا المعنى لا يبطل الوضوء و ان كان حراما مع الاختيار ما لم يجفّ الاعضاء ثم مع رعايه الموالاه بالمعنى الثانى هل يبطل الوضوء ان حصل الجفاف ظاهر كلام على بن بابويه عدمه و انه الماء يبطل مع الجفاف اذا لم يوال بهذا المعنى سواء كان لضروره ام لا و الظاهر موافقته ابنه ايضا له حيث نقل كلام ابيه فى الفقيه و لم ينكره و ذهب المصنف رحمه الله فى الذكرى و الدروس الى بطلان الوضوء مع الجفاف و ان حصل الموالاه بمعنى المتابعه الا- مع افراط الحرّ و شبهه و الظاهر أنّ مع رعايه المتابعه لا يتفق جفاف الجميع الا مع افراط الحرّ و نحوه و معه لا نزاع بينهم و الظاهر عدم وجوب المتابعه و لا اشتراطها لكن مع حصولها لا يضّرّ الجفاف على أى وجه كان و اما بدونها فالمعتبر الجفاف على

القول الأشهر فلا يبطل الوضوء إلا بجفاف جميع الأجزاء السابقة و مع جفاف جميعها يبطل سواء كان لعذرا ام لا و تفصيل القول فيه فى شرح الدروس لوالدى طاب ثراه

قوله و المعتبر فى الجفاف الحسى لا التقديرى

فلو كان الهواء رطبا جدّا بحيث لو اعتدل لجفّ البلبل لم يضرّ لوجود البلبل حسّيّا و فى كلام جمع من الاصحاب أنّ مراعاة الجفاف انما هو بالقياس الى الهواء المعتدل و ظاهره ان تأخير الجفاف فى الهواء الرطب جدّا لا ينفع كما ان تعجيله فى الهواء الحارّ جدّا لا يضر لكن المصنف رحمه الله فى الذكرى حكم بأنّ وجود البلبل حسّا يكفى و لم يضرّ الجفاف على تقدير اعتدال الهواء و حمل كلامهم على ان مرادهم من التقدير اخراج طرف الافراط فى الحراره و صرح ايضا بانه لو اسبغ الماء بحيث لو اعتدل لجفّ لم يضرّ و كانّ ما افاده متجه فيهما و الله تعالى يعلم

قوله و سننه السّواك

بالكسر هو المسواك و هو ما تدلّك به الانسان من العيدان كذا فى النهايه و غيرها و على هذا فتفسير الشارح له بالدلّك تفسير لما هو المراد بالسّواك هاهنا و امّا تعميمه لغير العود ايضا مما ذكره فكأنّه استفاده من الاخبار كما روى فى التهذيب عن السيكونى عن الصادق عليه السّلام أنّ رسول الله صلّى الله عليه و آله قال التوسّك بالابهام و المسبحة عند الوضوء سواك و ما روى فى الكافى مرسلادنى السّواك ان تدلّك باصبعك و الاولى عدم الاكتفاء بغير العود الا للضرورة و فى روايه على بن جعفر عن اخيه عليه السّلام فى الرّجل يستاك بيده اذا قام الى الصّلاه و هو يقدر على السّواك قال اذا خاف الصّبح فلا باس به

قوله و افضله الغصن الاخضر

لم اقف فيما راينا على ما يدل على افضلّيه الخضره لا فى الرّوايات و لا فى كلام الأصحاب نعم ذكروا استحباب كونه بقضبان الاشجار كما قال فى الذكرى لكن بقضبان الاشجار على الافضل و يدلّ عليه ما رواه فى الفقيه ان الكعبه شكت الى الله تعالى ما تلقى من انفاس التّياس فاوحى الله تعالى اليها قوىّ كعبته فأتى مبدلّك بهم قوما يتنظّفون بقضبان الشّجر فلما بعث الله نبيّه نزل عليه الرّوح الأمين بالسّواك و الظاهر انه لا دلالة فيه على اعتبار الخضره و امّا اكملّيه الاراك فعلّلها فى الذكرى بفعل السلف

قوله و محلّه قبل غسل الوضوء الواجب و التّدب كالمضمضه

اى قبل الغسلات الواجبه و المندوبه للوضوء و المضمضه تمثيل للغسل المندوب و على هذا فالظاهر تقديمه على غسل اليدين ايضا قال فى كرى و الظاهر انه يقدم على غسل اليدين لروايه المعلّى بن خنيس عن الصادق ع الاستياك قبل ان يتوضّأ و لو فعله عند المضمضه جاز و كذا لو تداركه بعد الوضوء لقول الصادق عليه السّلام فى تأسيه قبل الوضوء يستاك ثمّ يتمضمض ثلاثا انتهى و لا يخفى انه اذا كان قبل الوضوء اى افعاله الواجبه و المندوبه كما هو الظاهر من الرّوايه و فهمه المصنف فينبغى تقديمه على التسميه ايضا لانها من افعاله و بما قررنا ظهر انه لو حكم بتقدّمه على سائر افعال الوضوء كما يفهم من المتن لكان اولى و بعد ما حكم بتقدّمه على الغسلات فلو مثل الغسل المندوب بغسل اليدين لكان اولى لانه قبل المضمضه الا ان يقال ان التمثيل بالمضمضه لتأكّده عندها كما يلوح مما نقلناه من كرى ايضا و يحتمل القول بتقديم غسل اليدين على سائر الافعال حتى

السواك بناء على انه لرفع النجاسه الوهميه كما يفهم من الروايه على ما سيجي ء فالاولى البدء به لثلا تسرى النجاسه المذكوره
فتدبر

قوله و صورتها بسم الله و بالله

ظاهره افضلية ادخال خصوص و بالله عند التسميه اما مطلقا او خصوص ما نحن فيه و لم اقف على ما يدل على شى ء منهما و قد
ورد هاهنا روايتان تضمن كل منهما و بالله لكن مع شى ء آخر احدهما صحيحه زراره عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا وضعت
يدك فى الماء فقل بسم الله و بالله اللهم اجعلنى من التوابين و اجعلنى من المتطهرين و اذا فرغت فقل الحمد لله رب العالمين و
الثانيه ما روى عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان يقول بسم الله و بالله

و خير الأسماء لله و اكبر الاسماء لله و قاهر لمن فى السماء و قاهر لمن فى الارض الحمد لله الذى جعل من الماء كل شىء حى و احببى قلبى بالأيمان اللهم تب على و طهرنى و اقض لى بالحسنى و ارنى كل العدى احب و افتح لى بالخيرات من عندك يا سميع الدعاء فكانه رحمه الله لما راه داخل فى كل من العبادتين الواردين بها فجعله داخل فى صورته التسميه هنا و هو ترى فتأمل

قوله و لو اقتصر على بسم الله أجزأ

لإطلاق التسميه فى روايات اخرى و الظاهر تأديها بمجرد ذلك

قوله و لو نسيها ابتداء تداركها الى آخره

قال فى الذكري و لو نسيها فى الابتداء فالاقرب التدارك فى الأثناء اذ لا يسقط الميسور بالمعسور كما فى الاكل و لو تعمّد تركها فالاقرب انه كذلك لما فيه من القرب الى الشروع انتهى و لا يخفى ضعف الوجوه التى ذكرها نعم ذكر الله حسن على كل حال اما لو اريد ازيد من ذلك كما هو ظاهر كلامهم ففيه ما فيه فتأمل

قوله من الزندين

هذا مع عدم تحديد اليد فى الروايات على ما سيجىء للاقتصار على المتيقن كما اشار اليه فى الذكري

قوله على المشهور

الظاهر ان المراد ان التقييد بما ذكر من الاحداث الثلاثة هو المشهور و ان وقع بعض عباراتهم كعبارة المتن مطلقه و اما التصريح بتعميم الحكم فلم اقف عليه فى كلام احد و ليس المراد ما يوهمه العبارة ان الغسل مرتين على ما ذكر هو المشهور ليكون مقابل المشهور ما ينقله من القولين اذ لا شهره فى الغسل مرتين فى الثلاثة بل المشهور كما نقله عن النفلية ما نقله من التفصيل الذى قطع به فى الذكري بل قال فى المعبر انه مذهب فقهاءنا و اكثر اهل العلم فلا تغفل

قوله و هو الاقوى

اى ما نسبه فى النفلية من التفصيل الى المشهور هو الاقوى اما فى البول و الغائط فلصحيحه الحلبي فى التهذيب و حسنته بابراهيم بن هاشم فى فى قال سألته عن الوضوء كم يفرغ الرجل على يده اليمنى قبل ان يدخلها فى الاناء قال واحده من حدث البول و اثنتان من الغائط و ثلث من الجنابه و امّا فى النوم فلما رواه الكليني فى الكافي عن عبد الكريم بن عتبة قال سألت الشيخ عن الرجل يستيقظ من النوم و لم يبيل ا يدخل يده فى الإناء قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري اين كانت يده فليغسلها فان ظاهرها كفايه مطلق الغسل فيحصل بالمره و هذه الروايه فى التهذيب ايضا فى الموثق عن عبد الكريم هكذا قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبول و لم يمس يده اليمنى شىء ا يدخلها فى وضوئه قبل ان يغسلها قال لا حتى يغسلها قلت فانه استيقظ من نومه و لم يبيل ا يدخل يده فى وضوئه قبل ان يغسلها قال لا لانه لا يدري حيث باتت يده فليغسلها و لا يخفى انها لا تدل على

كفايه مطلق الغسل في البول ايضا و يدل على حكم التَّوْم ايضا ما رواه في التهذيب عن الحرير عن ابي جعفر عليه السَّلام قال يغسل الرَّجُل يده من النوم مرّه و من الغائط و البول مرتين و من الجنابه ثلثا لكنّها تدل على المرتين في البول ايضا و يمكن الجمع بين الاخبار بحمل المرتين في البول ايضا على الاستحباب في الجملة و المرّه على تأكّد الاستحباب هذا و امّا القولان الآخرا فلم اقف لهما على مأخذ و كانّ المصنف فاس النجاسه الوهميّه على العيّيّه فتاره اکتفى فيها بالمرّه مطلقا و تاره اعتبر المرّتين مطلقا كما اختلف فتواه في العيّيّه و لا يخفى ضعفه فتأمّل

قوله و ليكن الغسل قبل ادخالهما الاناء الى آخره

هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون اشاره الى تخصيص الحكم بما اذا توضّأ من اناء يمكنه الاغتلاف منه فلو توضّأ من نهر او مصنع او اناء لا- يمكنه الاغتلاف منه لم يستحبّ كما ذكره جماعه من الاصحاب و وجهه الاقتصار على مورد الرّوايه الاولى و الثانيه على ما في الكافي و الّا فالروايه الثانيه على ما في التهذيب و كذا الرّوايه الثالثه لا اختصاص لهما بما ذكر و كون عله الغسل توهم التنجيس لو سلّم باعتبار الروايه الثانيه فلا- دليل على انحصار العله في تنجيس الماء بل يحتمل ان تكون هي توهم تنجيس الاعضاء فيستحب الغسل لذلك و ان كان من الكثير و الجارى الا ان يفرض انه اذا توضّأ بهما غمس يده فيهما للاغتلاف الى الزند لثلا- يبقى ذلك التوهم و لا يحتاج الى غسل آخر ثمّ بعد تسليم هذا كلّه ينبغي التخصيص بالقليل الذي يمكن الاغتلاف منه سواء كان في الاناء او غيره دون الجارى و الكثير و ان كان في الإناء و لا وجه للتخصيص بما في الاناء و ثانيهما ان لا- يكون الفرض التخصيص بما ذكر بل المراد انه اذا كان وضوئه مما يمكن الاغتلاف منه فينبغي ان يكون غسل اليدين قبل ادخالهما فيه و يكون ذكر الإناء على سبيل التمثيل و على هذا لا ايراد عليه

قوله و لا يعتبر كون الماء قليلا

لو حمل سابقه على الاحتمال الاول الذي ذكرنا فالمراد بهذا انه يختص الحكم بما اذا توضّأ من الإناء الذي يمكن الاغتلاف منه لانه مورد الخبرين كما ذكرنا لكن لا يعتبر كون الماء الذي في الاناء قليلا فلو كان كثير ايضا استحَبَّ الغسل لإطلاق النصّ خلافا للعلّامه حيث اعتبره لاین المتعارف في الاناء ان لا يسع الكرّ و الظاهر حمل الالفاظ على الأفراد المتعارفه لمدلولاتها و لو حمل على الوجه الثاني فالمراد ان في استحباب الغسل لا يعتبر كون الماء قليلا بل يستحبّ في الكثير ايضا لإطلاق النصّ خلافا للعلّامه رحمه الله امّا لظاهر مورد الخبرين او بناء على جعل العله هي توهم تنجيس الماء و لا يجري في الكثير فتأمّل

قوله بعد تمام الغسله الأولى

فلو صبّ على عضو غرفتين ثمّ غسله بهما او صبّ غرفه و غسل بعضه ثمّ صبّ غرفه اخرى لتتميم غسله فليس ذلك من التثنيه امّا لو غسل نصفه مرتين ثمّ غسل الآخر كذلك فلا يبعد ان يكون من التثنيه فتأمّل

قوله و الموجود في النصوص

و هو ما رواه في الكافي و التهذيب عن محمّد بن اسماعيل بن بزيع عن ابي الحسن الرضا عليه السَّلام قال فرض الله على النساء في الوضوء ان يبدأن بباطن ازرعهن و في الرجال بظاهر الذراع و روى مثله في الفقيه ايضا مرسلا عنه ع

قوله من غير فرق فيهما بين الغسلتين

ظاهره استحباب بداه الرّجل بالظهر و المرأه بالبطن في كلّ من الغسلتين و به صرّح في شرح الارشاد حيث قال و ليس في الرّوايه تفصيل الغسلتين بل هي شامله للغسلتين و فيه تأمّل فان الروايه لا تدل الا على رجحان بداته بالظاهر و بداتها بالبطن و عند الابتداء بهما كذلك في الغسله الأولى يتحقق هذا المعنى فالحكم برجحان ذلك في الغسله الثانيه ايضاً لا بدّ له من دليل آخر اذ لا دلالة لهما على رجحان ذلك في كل غسله نعم لا يبعد ان يقال باولويه الابتداء في كل غسله كذلك بمجرد احتمال العموم في الروايه و اللّٰه تعالى يعلم

قوله و مع ذلك لا يعتد بما وقع من الافعال بدونها

فالشك في النيه يرجع الى انه شرع في الوضوء ام لا و بهذا صدق الشك اي الشك المذكور و هو الشك فيه في اثنايه اما لو لم يحمل الشك فيه على الشك في النيه بل على ظاهره مما اشار اليه الشارح من المعنيين فلا يتصوّر وقوعه في الاثناء كما ذكره

قوله و الشاك فيه بالمعنى المذكور

فيه اشاره الى وجوب حمل هذا الكلام ايضاً على الشك في النيه اذ لو حمل على الشك في انه هل توضاً او هل شرع فيه فمع قطع النظر عن عدم امكانه مع فرض انه بعد الفراغ و العلم به كما هو ظاهر العبارة كما اشار اليه الشارح في الاثناء لا يصح الحكم بعدم الالتفات اذ من شك انه هل توضاً ام لا او شرع في الوضوء ام لا

فالأصل عدمه و يجب عليه ابتداء الموضوع فافهم

قوله كما لو شك في غيرها من الأفعال

فيه اشاره الى انه لا وجه لتخصيص الشك في التيه بالذكر بل حكمها حكم الشك في سائر افعاله من انه في اثناء الموضوع يأتي به و بما بعده و بعد الفراغ لا يلتفت اليه كما يذكره بعد ذلك لكن التيه لما كانت اول الأفعال فالإتيان بها و بما بعدها في صورته الشك في الاثناء هو استيناف الموضوع بخلاف سائر الأفعال فيتوهم فرق بينهما و لا فرق في الحقيقة فتدبر

قوله يأتي به

و كذا بما بعده لئلا يفوت الترتيب و كان عليه ان يذكره او ان لا يتعرض لما ذكر من حكم الجفاف ايضا اعتمادا على ما ذكره سابقا من وجوب الترتيب و الموالاه فتفطن

قوله بعد انتقاله عنه و فراغه منه

ظاهره انه يعتبر للانتقال عنه بمجرد الفراغ منه فلا يعتبر فيه شىء آخر و يؤيده الحكم في الشك في التيه بعدم الالتفات بعده اذ الظاهر صدق البعدية بمجرد الفراغ لكن كلامه في الدروس و كرى يدل على اعتبار امر زائد على الفراغ حيث قال في الدروس لو شك في فعل او في التيه و هو بحاله اتى به و لو انتقل عن محله و لو تقديرا لم يلتفت و قال في الذكري لو شك في الموضوع و هو على حاله تلافى المشكوك فيه مراعى للترتيب و الولاء لأصالة عدم فعله و لروايه زراره عن ابى جعفر عليه السلام اذا كنت قاعدا على وضوئك فلم تدر اغسلت ذراعك ام لا فاعد عليها و على جميع ما شككت فيه فاذا قمت من الموضوع و فرغت منه و صرت الى حاله اخرى في الصلاه او غيرها و شككت في شىء مما سمى الله عليك وضوئه فلا شىء عليك و هذه كما تدل على المطلوب تدل على عدم اعتبار الشك بعد الانصراف و ذكر القيام و القعود يبين الحال نعم لو طال القعود فالظاهر التحاقه بالقيام لمفهوم قوله و فرغت منه و صرت الى حاله اخرى انتهى و يمكن الاحتجاج للاكتفاء بمجرد الفراغ ببعض الروايات كموثقه محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو و روايه بكير بن اعين قال قلت له الرجل يشك بعد ما يتوضأ قال هو حين يتوضأ اذكر منه حين يشك و روايه زراره و ان كانت صحيحه و هاتان الروايتان لا تصلحان لمعارضتها من حيث السند لكنهما لا يخلو عن احتمال ان يكون القيام و الفراغ و الصيروره الى حاله اخرى كل منها مفسرا للآخر و يكون المراد التعبير عن الفراغ بعبارات مختلفه و الله تعالى يعلم

قوله و الحكم

اي اصل حكم الشك في الاثناء و بعده منصوص متفق عليه و ان كان في معنى البعد ما اشرنا اليه من الكلام و حكم في المدارك بان عدم الالتفات الى الشك في شىء من افعال الموضوع بعد الانصراف من افعاله و ان لم ينتقل عن محله اجماعى و يدل عليه روايات منها صحيحه زراره و صحيحه اخيه بكر و حكم بان صحيحه بكير اوضح دلالة فانها صريحه في عدم الالتفات

الى الشكّ بعد اكمال الوضوء و ان لم يحصل الانتقال الى حاله اخرى و لعلّ ما نقلناه عن المصنف في الدروس و كرى يخذشه و الله تعالى يعلم

قوله و الشاك في الطّهاره

فيه تنبيه على عدم اختصاص الحكم بالوضوء و جريانه في مطلق الطّهاره ثمّ الظاهر من كلامهم ان حكم الظن في المسألتين حكم الشكّ فظانّ الطّهاره مع تيقن الحدث محدث و بالعكس و قد اورد على هذا المقام اشكال و هو ان الشكّ باحد النقيضين بها في اليقين بالنقيض الآخر فكيف يمكن اجتماع الشكّ في الطّهاره مع تيقن الحدث و بالعكس و الجواب كما افاده والدى طاب ثراه في شرح الدروس ان المراد بيقين الحدث اليقين في الحال بوقوع حدث في زمان سابق كالغداه و بالشكّ في الطّهاره الشكّ في الحال ايضا بحدوث طهاره بعد ذلك الزمان و كذا في العكس و لا ريب ان اجتماع اليقين و الشكّ بهذا المعنى مما لا شكّ في امكانه لعدم تناقض متعلقيهما لاختلاف الزمان و قال المصنف رحمه الله في الذكرى قولنا اليقين لا يرفعه الشكّ لا نعنى به اجتماع اليقين و الشكّ في الزمان الواحد لامتناع ذلك ضروره ان الشكّ في احد النقيضين يرفع يقين الاخر بل المعنى به ان اليقين الذى كان في الزمان الاول لا يخرج عن حكمه بالشكّ في الزمان الثانى لأصالة بقاء ما كان فيقول الى اجتماع الظن و الشكّ في الزمان الواحد فيرجح الظنّ عليه كما هو مطرد في العبارات انتهى و لا يخفى ما فيه فان الشكّ باحد النقيضين كما ينافى اليقين بالنقيض الآخر كذلك ينافى الظنّ به ايضا فكيف يمكن اجتماع الظنّ و الشكّ في زمان واحد و لعلّ مراده بالشكّ الوهم و غرضه ان اليقين في زمان و الشكّ بعده و بهذا يندفع الاشكال لكن مع ذلك اشار الى وجه ترجيح حكم اليقين السابق على الشكّ اللاحق و هو ان الاصل بقاء ما كان ففي الحال مقتضى اليقين السابق مظنون و مقتضى الشكّ اللاحق موهوم فيرجح الظنّ على الوهم و فيه انه اذا وقع الشكّ بالنقيض الآخر في الزمان اللاحق بمعنى احتمال وقوعه و عدم وقوعه على السواء فبعد ذلك لا يبقى لنا ظنّ في الحال ببقاء النقيض الاول الذى هو متعلّق اليقين في الزمان الاول بل يصير بقاءه و عدم بقاءه مشكوكا متساوى الطرفين فترجح اليقين على الشكّ ليس باعتبار انه يستقر الامر بعدهما على الظنّ و الوهم بل باعتبار الاخبار كقوله عليه السلام في صحيحه زراره لا تنقض اليقين ابدا بالشكّ و لكن تنقضه بيقين آخر و يظهر ما ذكرنا كل الطهور اذا جرى الكلام في مسئلة اليقين باحدهما مع الظنّ بالآخر فان حكمها عندهم حكم اليقين و الشكّ كما اشرنا اليه هذا و قال صاحب المدارك رحمه الله في دفع الاشكال المذكور ان المراد بالحدث هاهنا ما يترتب عليه الطّهاره اعنى نفس السبب لا الاثر الحاصل من ذلك و تيقن حصوله بهذا المعنى لا ينافى الشكّ في وقوع الطّهاره بعده و ان اتحد وقتها انتهى و فيه تأمل لانه اما ان يجعل وقت الحدث و الطّهاره واحدا كما جعل وقت اليقين و وقت الشكّ واحدا فلا يمكن اجتماع اليقين و الشكّ البتّه سواء جعل الحدث و الطّهاره عباره عن الفعلين او الأثرين و ان لم يجعل وقتها واحدا فهو الجواب على ما ذكرنا سواء جعلنا عباره عن الفعلين او الاثرين فالأحكام في الجواب على ان المراد بالحدث السبب لا الاثر لا اثر له فتأمل

قوله لتكافؤ الاحتمالين

و مع تكافؤهما لا يقين بالطّهاره فلا يجوز له الدخول في الصّلاه و لا غيرها مما هو مشروط بالطّهاره اذ مع الاشتراط لا بدّ في الدخول في المشروط من العلم بحصول الشرط و لذلك ترى من خالف في هذه المسأله و حكم بالبناء على الحاله السابقيه او ضدّها يثبت كونهما متطهرا في كلّ صوره لم يحكم فيها بالحدث و لم يجوز احد منهم الاكتفاء باحتمال الطّهاره فالمراد بالحكم

بكونه محدثا ان حكمه حكم المحدث في عدم جواز دخوله في المشروط بالطهاره او توسع في اطلاق الحدث على تلك الحاله التي فيه المانع شرعا له من الدخول في الصلاه و نحوها فتأمل

قوله ان لم يستفد من الاتحاد و التعاقب الى آخره

يعنى ما ذكرنا من الحكم بكونه محدثا لتكافؤ الاحتمالين انما هو اذا لم يستفد من القرائن الخارجه كالاتحاد و التعاقب مع العلم بالحاله السابقه حكما آخر و الا فيتبع ما يستفيده و لكنّه يخرج عن مثله الشكّ الا بحسب ابتدائه و اراد بالاتحاد استوائهما في العدد و اتحادهما فيه كحدث و طهاره او حدثين

و طهارتين و بالتعاقب كون الطَّهارة عقب الحدث رافعا له لا مجددا و الحدث عقب الطَّهارة ناقضا لها لا حدثا بعد حدث اذ لا شكَّ أنّ مع العلم بهما مع العلم بالحاله السَّابقه يحصل له اليقين بمثل الحاله السَّابقه من الطَّهارة او الحدث قوله و لا فرق بين ان يعلم حاله

اى فى موضع النزاع و هو ما اذا لم يستفد من الاتحاد و التعاقب حكما آخر و اما معه فلا ريب فى الفرق بين الصَّور الثلث قوله و ان كان محدثا فقد علم انتقاله عنه الى آخره

اورد عليه انه يمكن اجراء مثله فى الصَّوره الاولى ايضا فيلزم ان يحكم فيها ايضا بالطَّهارة و ذلك بان يقال ان الطَّهارة المفروضه رافعه للاحداث السَّابقه على الطَّهارة و الحدث المفروضين قطعا بمعنى ان ارتفاعها بعدها معلوم قطعا لانها اما تجديديه او رافعه و على التقديرين لا يبقى لتلك الاحداث اثر بعدها و شكَّ فى انتقاضها بالحدث لجواز تعاقب الاحداث فيلزم الحكم بالطَّهارة و كذا يمكن اجراء مثله فى صوره عدم العلم بالحاله السَّابقه ايضا فيلزم الحكم بالطَّهارة فيها ايضا بعين ما ذكرنا فتأمل

قوله اما اللاحق المتيقن وقوعه فلا

لا يقال ان اللاحق و ان كان وقوعه متيقنا لكن تأثيره غير متيقن لجواز ان يكون عقب الحدث و الحدث بدون تيقن التأثير لا اثر له و لا- يحتاج الى رافع يقينا لانا نقول الحدث المذكور ان كان مؤثرا فلا كلام و ان لم يكن مؤثرا فذلك بان يكون عقب الحدث و حينئذ فالحدث السَّابق مؤثر و على التقديرين فحصول اثر الحدث عند صدور الحدث الثانى متيقن فلا بد له من رافع يقينا و ليس اذ الطَّهارة المفروضه يجوز توسيطها بين الحدثين الا ان لا يعتبروا مثل هذا اليقين المتعلق بالأمر المردد فيه بل انما اعتبروا تعلق اليقين بامر مشخَّص كالحدث فى الصَّوره الأولى و الطَّهارة فى الصوره الثانيه لكن التفرقه لا يخلو عن اشكال فان صحَّت يتم الدليل و يندفع جميع ما اورد عليه هذا و قد اورد نظير هذا الأشكال على الشق الأول ايضا فان الطَّهارة السَّابقه و ان انتقضت بالحدث المفروض الا- ان الطَّهارة المفروضه مع الحدث متيقنه الوقوع فلا بد من العلم بناقضها و هو غير معلوم لجواز تقدم الحدث عليها و لعلَّ الشارح رحمه الله لم يتعرض لهذا الايراد لان المدعى فى الشق الاول حقَّ على مختاره و لا يهّمه بيان فساد دليله و اما لانه يمكن تميم ما ذكره فى الشق الاول بما ذكره الشارح رحمه الله من الدليل على مختاره بان يقال ان الطَّهارة المفروضه و ان كانت متيقن الوقوع لكن الحدث ايضا متيقن الوقوع فيرجع الى تكافؤ الاحتمالين و معه لا يصحَّ الحكم بالطَّهارة كما ذكرنا و ظاهر انه لا يجرى مثل هذا فى الشق الثانى فتأمل

قوله و لو كان المتحقق طهاره رافعه

اى علم ان الواقع منه طهاره رافعه اى من شأنها الرِّفع و لذا اضاف اليه القول بان المجدد لا يرفع اى ان الطَّهارة الواقعه بقصد التجديد لا يرفع اذا ظهر كونه محدثا قبلها بناء على اعتبار قصد الوجوب و عدم كفايه قصد القربه و اما اذا علم انها كانت رافعه للحدث بالفعل فلا حاجه الى ضمَّ القول المذكور اذ يعلم منه وقوعها بعد الحدث و انما لم يفرض العلم بكونها رافعه بالفعل لثلا

يحتاج الى ضمّ القول المذكور ليظهر فرق بينه و بين ما ذكره بعده بقوله او قطع بعدمه اى عدم كونه مجددا اذ لا تفاوت بين القطع بكونها رافعه للحدث بالفعل او عدم كونها مجدده الا بالعباده و هذا بيان لما اشار اليه اولا بقوله ان لم يستفد من الاتحاد و التعاقب حكما آخر فان فى الفرضين يعلم التعاقب و لا بدّ من ضم العلم بالاتحاد ايضا فيلزم منهما مع العلم بكون الحاله السابقه الطهاره كونه متطهرا و انما لم يشترط العلم بالاتحاد اعتمادا على ما ذكره سابقا او لانه فرض المسأله هاهنا فى العلم بطهاره واحده و حدث واحد كما هو ظاهرها فلا حاجه الى فرض الاتحاد ايضا فتأمل

قوله و قلنا بان المجدد لا يرفع

هذا اذا كان الشكّ منّا و اما اذا كان من غيرنا فيعتبر قوله و مذهبه لا قولنا فتفتنّ

قوله و بهذا يظهر ضعف القول باستصحاب الحاله السابقه

متمسكا بان الطهاره و الحدث المعلومين قد تعارضا و تساقطا فرجع الى الحاله السابقه اذا كانت معلومه و وجه ضعفه بل بطلانه انه قد تبين بما نقله عن القائل بالقول الثانى حصول العلم بانتقاله عن الحاله السابقه قطعا فلا معنى للحكم باستصحابها و هذا القول اختاره العلماء فى التذكره و القواعد و المختلف لكن فرض العلم بالاتحاد و التعاقب و معه يتم ما ذكره لكن فى حكمه بالاستصحاب مسامحه و المراد انه يحكم عليه بمثل الحاله السابقه و اما ما اورد عليه من انه على ما فرضه لا يبقى الشكّ بل يثول الى اليقين فامرّه سهل اذ يكفى فى ايراده فى مسئله الشكّ وقوع الشكّ ابتداء كما اشار اليه الشارح رحمه الله و ان كان بعد التأمل يحصل اليقين كما يوردون فى مسئله الشكّ فى مبدئ السعي فرض علم الزوجيه او الفرديّه و هو على الصيفا او المروه مع عدم بقاء الشكّ هناك ايضا بعد التأمل فتأمل

[مسائل]

قوله بمقاديم بدنه

اذ الظاهر من الاستقبال و الاستدبار الواقع فى الروايات هو ذلك و ربما حمله بعضهم على الاستقبال بالعوره فيزول المنع بتحريفهما و ليس بشىء و عباره المصنف رحمه الله فى الالفيه ايضا توهم ذلك حيث قال و يجب على المتخلى ستر العوره و انحرافه عن القبله بها و قد تصدى الشارحون لتوجيهها و تصحيحها فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح الشارح رحمه الله

قوله مع التعدى للمخرج

اى عنه و اعلم انه ليس فى اخبارنا الوارده بجواز الاستنجاء بالاحجار ما يدل على التقييد بعدم التعدى لكن العلماء رحمه الله فى التذكره ادعى ان مع التعدى عن المخرج لا بدّ من الماء اجماعا و كذا المحقق فى المعبر و استدلل عليه ايضا بما رواه الجمهور عن النبى صلى الله عليه و آله انكم كنتم تبغون بعرا و انتم اليوم تثلطون ثلطا فاتبعوا الماء الاحجار ثلث البعير اذا القى بعره رقيقا كذا فى الصيحا و بقوله صلى الله عليه و آله تكفى احدكم ثلاثه احجار اذا لم يتجاوز محلّ العاده قال صاحب المدارك ينبغى ان يراد بالتعدى وصول النجاسه الى محل لا يعتاد وصولها اليه و لا يصدق على ازالتها اسم الاستنجاء و ذكر جماعه من

الاصحاب ان المراد به تجاوز النجاسه عن المخرج و ان لم يتفاحش و هو بعيد انتهى و لا يخفى انه لما كان مستند الحكم هو الاجماع فلا يبعد حمل التعدى على ما ذكره صاحب المدارك اذ تحقق الاجماع فى غيره غير معلوم و يؤيده الروايه الثانيه من الجمهور ايضا و اما الروايه الاولى فحملها على التعدى بهذا المعنى بعيد لكنّه ليس فيها الامر بالماء اليوم بل بالجميع فلا بد من حملها على الاستحباب و معه فعلى أى معنى حملت لا حجه فيها فى هذه المسأله هذا و اما ما ذكره الشارح فى تفسير التعدى فيمكن حمله على ما ذكره صاحب المدارك بان يحمل التجاوز عن الحواشى على التجاوز عنها بما لا يعتاد و يمكن ان يحمل على واسطه بين ما ذكره صاحب المدارك و ما نقله عن الجماعه بان يحمل كلامهم على التجاوز عن نفس المخرج فى الجمله و لو الى الحواشى و يمكن حمل كلامهم ايضا على التجاوز

عن حواشى المخرج فينطبق على الواسطه المذكوره فتأمل

قوله القالعه للنَّجاسه

فلا يجزى ما لا يقلعها كالصَّقيل و الرِّخو و كالفحم

قوله ابكار

لا- حاجه الى ذكره بعد قوله طاهره لكن قوله كأنه اضافه عن الشارح فليس فى المتن الا اهماله اشتراط الطهاره و على تقدير ان يكون طاهره من المتن كما رسم عليه فى بعض النسخ فلعل ذكر الابكار بعده لوروده فى النص بخصوصه و اما الطاهره فلم يرد بها نص و لكنهم ادعوا الاجماع على اعتبار الطَّهاره

قوله او بعد طهارتها

اى اذا استعملها غير الاوّل او هو مرّه اخرى و امّا لو حمل على العموم فينافى ما يذكره من اعتبار العدد فى ظاهر النصّ الا ان يحمل على مذهب من لم يعتبر العدد و يكتفى بذى الجهات الثلث فتدبر

قوله و لو لم تنجس كالمكمله للعدد

و على هذا فيعد نقاء المحلّ بواحده يكفى تكرار الثانيه ان لم نقل باعتبار العدد و الافتجب ثالثه و لو مثلها من مكمله للعدد لغيره او له فى وقت آخر و قوله من غير اعتبار الطَّهر اى التطهير و الا فهى طاهره فافهم

قوله ان لم ينق المحلّ بها

ظاهره كما فعله فى شرح الالفيه انه بيان للشرط المحذوف المستفاد من قوله فصاعدا حيث قال اى فاصعد عن الثلث صاعدا اى لم يحصل النقاء بها فانقصه بالمصدرية لفعل محذوف و الفاء هى الداخلة على جواب الشرط مثلها فى قولهم فقط انتهى و يمكن ان يحمل قوله فثلاثه احجار فصاعدا على الاطلاق اى و ان شئت فاصعد او امسح ساعدا عنها او انه اذا بلغ الثلاثه فيصعد او يمسح ساعدا عنها اى يجوز ذلك و يكون قوله ان لم ينق المحلّ بها اشاره الى وجوب التصاعد على التقدير المذكور و قال فى النهايه و فيه لا صلاح لمن لم يقرأ بامّ الكتاب فصاعدا اى فما زاد عليها كقولهم اشتريته بدرهم فصاعدا و هو منصوب على الحال تقديره فزاد الثمن صاعدا و ظاهره انه لا حاجه الى تقدير شرط لكن كان تقدير الشرط فى اكثر الموارد اظهر و اولى منه الحديث الذى نقله اى و ان شاء فيصعد صاعدا ثم لا يخفى انه على اى تقدير جعل نصبه على الحاليه كما فعل فى النهايه اظهر من المصدريه التقدير فيه فذهب لك اى زائدا على الدرهم او التقدير فيه على وفق ما نقلنا عن شرح الالفيه فان لم يكن بدرهم فيذهب صاعدا اى يكون زائدا عليه و لا يحتمل النقيصه التى ذكرها الشارح هذا ثم بعد استعمال الثلاثه و عدم النقاء بها لا يعتبر عدد بل ما يحصل به النقاء كما صرح به فى شرح الالفيه

قوله غير المحترمه

كالمطعمومات و كذا العظم و الروث للنهي عنه عن الاستنجاء بهما معللا بانهما زاد اخوانكم من الجنّ و الاستثناء باعتبار حرمه الاستنجاء بها و ان افاد التطهير فيما يتصوّر فيه قلع النجاسه كما اختاره فى شرح الارشاد و الألفيه اذ لا منافاه بينهما و ذهب جمع من الاصحاب الى انه لا يفيد التطهير و من المحترم ما يوجب استعماله عمدا فيه الكفر و الارتداد كجميع ما كتب عليه شىء من اسماء الله تعالى و الانبياء او الائمة او شىء من القرآن و الحديث و نحوه و كذا التربه الحسينيه على مشرفها السلام فما كان هذا من القسم فظاهر ان استعماله لا يفيد التطهير كيف و هو موجب للكفر و التنجيس الا اذا وقع جهلا باصله و صرح جماعه بافادته التطهير حينئذ و اختاره الشارح فى شرح الارشاد و الألفيه و اطلق بعضهم عدم طهر المستجمر بها و بعضهم أجزاءها و فى شرح الألفيه حكم بعدم جوده شىء منهما و يمكن توجيه الاطلاق الثانى بان افادتها التطهير من هذه النجاسه لا ينافى تنجيسها بنجاسه الكفر فتأمل

قوله و يستحبّ التباعد

هذا اذا كان فى الصحراء و اما فى البنيان فالظاهر انه يكفى دخوله فى بناء لا يرى فيه كما صرح به فى الذكرى و يمكن حمل التباعد على ما يعم التباعد عن النظر و يمكن جعل قول الشارح بحيث لا يرى ايضا اشاره اليه فافهم

قوله مقدّما للاحجار

لما فيه من الاحتراز عن مباشره اليد للنجاسه و للتصريح به فى الروايه التى هى مستند الجمع و هى مرفوعه احمد بن محمد عن ابي عبد الله عليه السلام قال جرت السنه فى الاستنجاء بثلاثه احجار ابكار و يتبع بالماء

قوله مبالغه فى التنزيه

اى تنزيه المحلّ اذ التنزيه مع المطهّرين ابلغ من احدهما و يمكن ان يجعل المبالغه فى التنزيه باعتبار رعايه تنزيه اليد عن مباشره النجاسه لكن هذا يحصل باستعمال الاحجار فقط ايضا كما انّ ما ذكره ثانيا من ازاله العين و الاثر يحصل بالماء وحده ايضا فهو فى الحقيقه تعليل للابتداء بالحجر و عدم الاكتفاء بالماء كما ان الثانى تعليل للابتداء بالماء و عدم الاكتفاء بالحجر فيما يجزى فيه ذلك و هو غير المتعدى فعلى هذا لك ان تجعل العله مجموع الامرين لتسلم عن المناقشه و التمسك بمثل هذه التعليلات من غير تعرض للاخبار مع وجودها ممّا لا يعجبني لكن الشارح رحمه الله كثيرا ما يفعل ذلك و هو اعلم

قوله و لإزاله العين و الاثر

اشاره الى ما ذكره من انه يكفى فى الاستجمار ازاله العين و ان بقى الاثر و مع التعدى لا بدّ من الغسل المزيل للعين و الاثر و المراد بالعين ظاهر و اما الاثر فقد اختلف كلامهم فى تفسيره فقال بعضهم المراد منه ما يتخلّف على المحل بعد مسح النجاسه و تنشيفها و ذكروا انه غير الرطوبه لانها من العين و هذا المعنى لا وضوح له و على تقدير تحققه لا دليل على الحكم بوجود ازالته الا- ان لا- يصدق النقاء و الذهاب و الغسل الوارد فى الروايات قبل زواله و حينئذ يشكل الحكم بالاكتفاء بزوال العين فى

الاستجمار لوجوب النقاء و الذهب الّا ان يقال ان النقاء و الذهب فى العرف مختلف بالنسبه الى المسح و الغسل ففى المسح يطلق النّقاء و الذهب بما لا يطلق به فى الغسل و بعضهم فسّر الاثر باللّون و تمسّك فى وجوب ازالته بانه عرض لا يقوم بنفسه فلا بد له من محل جوهرى يقوم به و الانتقال على الاعراض مجال فوجوده دليل على وجود العين فيجب ازالته و فيه اولا النقض بالرائحه لجريان الدليل فيها مع انه لا يجب ازالتها عندهم الا ان يقال انها خرجت بدليل خارج من الاجماع و الاخبار و لا يلزم منه خروج ما لا دليل فيه كاللّون و ثانيا ان امتناع انتقال الاعراض لا يدلّ على وجود العين مع وجود اللون لجواز ان لا يكون هذا اللون هو اللون القائم بالعين بل يكون لونا آخر مثله حدث بالمجاوره بل الظاهر ذلك لبعده ان يبقى فى الحنّاء مثلا بعد غسله مرادا كثيره و المبالغه فى ازاله عينه ما احاط بجميع سطح اليد مثلا احاطه اللّون و ثالث ان الظاهر من الانقاء و الذهب الوارد فى الروايات هو الانقاء و الذهب عرفا و ظاهر أنّ الانقاء و الذهب عرفا قد يتحقق مع بقاء اللون فيكفى ذلك و لا يضّر وجود الدليل على بقاء العين حينئذ اذ المعتبر زوال العين عرفا لا زوال كل ما قام الدليل على وجوده منها و رابعا انه لو وجب ازاله اللون لكونه دليلا على بقاء العين فوجب ازالته فى صورتى التمسّح ايضا الا ان يتمسّك بما ذكرنا من الفرق عرفا فى الازاله فى المسح و الغسل و قال المصنف رحمه الله فى الذكرى فى بحث الاستنجاء بالاحجار و لا- عبره بالاثر كالرائحه بخلاف الرطوبه و هو يوهم ان الرائحه من الاثر مع ان كلامه فى الدروس صريح فى خلافه حيث ذكر انه يجب غسل مخرج الغائط مع التعدى حتى يزول العين و الاثر و أنّه لو لم يتعدّ أجزاء ثلث مسحات بجسم

ظاهر مزيل للعين لا الاثر ثم قال و لا اعتبار بالريح فيهما فالظاهر ان مراده فى الذكرى انه لا عبره بالاثر كما لا عبره بالرائحه و ما ذكره الشارح رحمه الله فى شرح الدروس و الارشاد من بعد هذا التوجيه لما عرفت من عدم اشتراط زوال الرائحه بما هو اقوى من الاحجار مما لا يظهر له توجيه و كان مراده ان بعده ما عرفت عدم اعتبار الرائحه فى الماء الذى هو اقوى فلا حاجه الى ذكر عدم اعتبارها فى الاحجار التى هى اضعف فيبعد حمل الكلام عليه و لا يخفى ان الامر فيه سهل سيما ان عدم اعتبار الرائحه فى الماء انما ذكر فى الذكرى بعد هذه العبارة على انه يمكن ان يقال ان فى نفس العبارة باعتبار التشبيه اشاره الى اظهره عدم اعتبار الرائحه فيها و ذلك لما ذكر من عدم اعتبارها فى الماء الذى هو اقوى و مع هذا فلا استبعاد فى ذكره و ايضا لا يجب حمل الكلام على انه لا عبره بالاثر فى الاحجار كما لا عبره بالرائحه فيهما على ما حملة حتى يستبعد بما ذكره بل يمكن حملة على انه لا عبره بالاثر فى الاحجار كما لا عبره بالرائحه اصلا اى لا فيها و لا فى الماء و حينئذ لا استبعاد اصلا فتأمل

قوله و يمكن تأديبه بدونه

اى بما يحصل به ازاله العين و ان لم يبلغ الثلاثه لحصول الفرض و هو ما ذكر من التنزيه و ازاله العين و الاثر و لا يخفى ان ما استفاد من عبارة المصنف اوفق بما نقلنا من الروايه حيث استفاد منها الاتباع بالماء بعد ثلاثه احجار التى هى المطهر غالبا نعم اذا لم ينق المحل بها ففى دلاله الروايه على استحباب القدر المطهر مع الاتباع بالماء مناقشه لكن فى هذه الصوره كانه لا مناقشه للشارح مع المصنف رحمهما الله تعالى و هل المستحب الاتباع بالماء مطلقا و بما يزول به الاثر بعد زوال العين بالحجر او بما يكفى لإزالة العين و الاثر جميعا و ان لم يضم معه الحجر الروايه لا تدل الا على الاول و على ما ذكره الشارح من الغرض لا بد من الثانى و ظاهر عبارة المصنف هو الثالث فتأمل

قوله و ترك استقبال جرم التيرين

خص الحكم بالاستقبال لاختصاص النصوص به و صرح العلامة فى النهايه بعدم كراهه الاستدبار و قال الشارح فى شرح الإرشاد لا- يكره استدبارهما مع احتمالهما لمساواتهما فى الاحترام انتهى و فى الفقيه نقل خبرا مرسلا فى المنع عن استقبال الهلال و استدباره

قوله الشمس و القمر بالفرج

فلا- كراهه مع تحريف الفرج و ان استقبلهما بوجهه و مقادير بدنه بخلاف ذلك فى القبلة على ما سبق و لا يبعد اختصاص الكراهه بما اذا لم يكن حائل من سحاب او ستر و نحوه

قوله لإطلاق الخبر

و هو مرفوعه عبد الحميد بن ابى العلاء- او غيره قال سئل الحسن بن على عليه السلام ما حد الغائط فقال لا تستقبل القبلة و لا تستدبرها و لا تستقبل الريح و لا تستدبرها و ظاهر انه لا اطلاق فيها بل صريح موردها الغائط نعم يمكن ان يقال بشمول الحكم

للبول ايضا بناء على ان المفسده فيه اشدّ و يحمل الخبر على انه من باب الاكتفاء الا- ان يحمل الغائط على معناه اللغوى اى المكان المنخفض و يراد به ما يرتاده المحدث و حينئذ ما ذكره الشارح من الاطلاق متجه و كيف ما كان فتخصيص جماعه من الاصحاب منهم الشيخ و المحقق و العلامة الحكم بالببول نظرا الى اختصاص العله و هى خوف الرّديه مع عدم ذكر العله فى الروايه و استنباطها بمجرّد المناسبه و الاعتبار غريب جدّا و كذا تخصيصهم الكراهه بالاستقبال نظرا الى العله مع ورود الاستدبار ايضا فى الروايه و المصنف رحمه الله هنا و ان اطلق الحكم بالنسبه الى البول و الغائط لكنّه خصّ بالاستقبال كما فى التّيرين فاضاف الشّارح الاستدبار ردّا عليه

قوله و ان قيد فى غيره

هذا التقييد فى كلام جماعه من الاصحاب كما اشرنا اليه و كذا فى كلام المصنف فى البيان و اما فى الذكرى و الدروس فاطلق كما هنا و اضاف الاستدبار ايضا

قوله حذرا من وصول الرائحه الخبيثه الى دماغه

هذا و انما علل الشيخ فى التهذيب بما اشار اليه الشارح من انه خلاف ما يشاهد من النّاس فانهم يكشفون الرّأس فى الرّوائح المنتنه ثمّ لو صحّ التعليل فينبغى ان يحمل على انه بيان لبعض علل الحكم بعد العلم به من خارج و الا فالحكم بالاستحباب الشرعى بمجرّد هذا التعليل كما ترى على ان الحذر المذكور لا- يتوقّف على خصوص التغطية بل يحصل بسدّ الفم و الانف باللثام و نحوه بوجه اقوى و قال المفيد رحمه الله فى المقنعه و ليغطّ رأسه ان كان مكشوفاً ليأمن بذلك من عمل الشّيطان و من وصول الرائحه الخبيثه الى دماغه و هو سنّه من سنن النّبى صلّى الله عليه و آله و فيه اظهار الحياء من الله تعالى لكثرة نعمه على العبد و قلّه الشّكر منه انتهى و فيه تصريح بكونه سنه من سنن النّبى و حينئذ لا تضمر المناقشه فى بعض ما ذكره من العلل و ما ذكره من الامر بذلك من عمل الشّيطان كانه مضمون حديث و الّا فليس له وجه استنباط عقلى و هذا ظاهر كلام الشيخ رحمه الله فى التهذيب انه حمل تغطية الراس على التّقنّع حيث قال بعد ما نقلنا من عباره المقنعه فأمّا ما ذكره من تغطية الراس فاخبرنى الشيخ رحمه الله و اورد الاسناد الى على بن اسباط عن رواه عن ابي عبد الله انه كان يعمل اذا دخل الكنيف يقنّع رأسه و يقول فى نفسه بسم الله و بالله الحديث و قد تبعه فى ذلك استدلال جماعه من الاصحاب ايضا و على هذا فلا يبعد ان يراد بالتّقنّع القاء ثوب كالتقناع على الرّأس و الوجه على وجه يترتب عليه ما ذكره من الحذر من وصول الرائحه و لا يكون خلاف متعارف النّياس و لعلّ ما ذكره ايضا من اظهار الحياء فيه حينئذ اتمّ منه فى مجرّد التغطية لكن الشارح رحمه الله جعل التّقنّع غير التغطية حيث قال هاهنا و روى التّقنّع معها و قال فى شرح الارشاد بعد ما ذكر استحباب تغطية الراس عند التخلّى اذا كان مكشوفاً و روى التّقنّع فوق العمامه ايضا و هو الظاهر من كلام الصدوق رحمه الله ايضا فى الفقيه حيث ذكر اولاً انه كان الصّادق عليه السّلام اذا دخل الخلاء يقنّع رأسه و يقول فى نفسه بسم الله الى آخره ثمّ ذكر بعده بلا- فصل و ينبغى للرّجل اذا دخل الخلاء ان يغطّى رأسه اقراراً بانّه غير متبرّئ نفسه من العيوب لكن لا يخفى ان ما ذكره من التعليل للتغطية لو جعله علّه للتّقنّع لكان اتمّ كما اشرنا اليه فى عباره المفيد فهذا ربما يؤيد حمل التغطية فى كلامه ايضا على التّقنّع و تاكيد ما سبق كما احتمله بعضهم و ربما حمل بعضهم التّقنّع على مطلق التغطية و هو بعيد فتأمل

قوله ان كان بيتا و الا جعله الى آخره

حمل الدخول على الدخول في بيت الخلاء كما هو الظاهر فاضاف ما ذكره و يمكن ان يحمل على الدخول في موضع يجلس فيه للحدث و حينئذ فلا- حاجه الى ما ذكر كما قال في المقنعه فاذا انتهى الى المكان الذى يتخلى فيه قدم رجله اليسرى قبل اليمنى لكن لا يخفى انه على هذا لا يفهم استحباب تقديم اليسرى في الدخول في البيت كما أنه على الاول لا يفهم استحباب تقديمها في اصل الوضع اذا تخلى في بيت و الامر فيه بين اذ لا- نصّ فيه يجب اتباعه للفرق بينه و بين دخول المسجد فانّ المسجد لما ان كان من المواضع الشريفه استحباب ان يوضع فيها اولاً بالعضو الشريف و هو الرجل اليمنى و الخلاء بضدّ ذلك فاختر لها ادخال الرّجل اليسرى و اذا كانت العله ما ذكر فيمكن اعتبارها في البيت و في اصل الموضوع فتأمل

قوله و عند الفعل

يدل عليه ما في الفقيه من أنّه ص اذا تزخّر قال اللهمّ كما اطعمتنيه طيبا في عافيه فاخرجه منى خبيثا في عافيه فانّ الرّحير هو استطلاق البطن على ما في الصحاح لكن في القاموس انه استطلاق البطن

بشده و على هذا فكانه اخص من المدعى

قوله و رؤيه الماء

انما هذا مما ذكره المصنف رحمه الله فى النفلية حيث قال و عند رؤيه الماء الحمد لله الذى جعل الماء طهورا و لم يجعله نجسا ذكر فى مبحث الوضوء ايضا الدعاء عند رؤيه الماء بما تقدم و جعله الشارح فى شرحه اشاره الى هذا الدعاء و مستند هذا الدعاء على ما وقفنا عليه ليس الا روايه عبد الرحمن بن كثير عن ابى عبد الله عليه السلام قال بينا امير المؤمنين عليه السلام ذات يوم جالس مع ابن الحنيفه اذ قال له يا محمد ائتني باناء من ماء اتوضأ للصلاه فاتاه محمد فأكفأه بيده اليسرى على يده اليمنى ثم قال بسم الله و الحمد لله الذى جعل الماء طهورا و لم يجعله نجسا قال ثم استنجى فقال اللهم حصن فرجى و اعفّه و استر عورتى و حرمنى على النار قال ثم تمضمض الحديث قوله فأكفأه بيده اليسرى على يده اليمنى كذا فى اكثر نسخ التهذيب اى اماله بيده اليسرى ليصب الماء منه على يده اليمنى و فى الفقيه و بعض نسخ التهذيب بالعكس و كذا فى الكافى و فيه يدل فأكفأه فصبه و انت خبير بانه يمكن ان يكون المراد انه عليه السلام أكفأ الإناء باحدى يديه و صب الماء على الاخرى ثم غسل بين اليدين جميعا فكأنه عليه السلام بال اولا و لم يذكره الراوى ثم غسل يديه قبل ادخالهما الاناء و كان هذا هو الغسل المستحب قبل الوضوء و لعله لا يضره تخلل الاستنجاء بينه و بين الوضوء و لذا استنجى عليه السلام بعده ثم شرع فى افعال الوضوء و لم يعد غسل اليد و ذلك لان الغرض من ذلك تنظيف اليد من النجاسه الوهميه لئلا تسرى الى الماء و قد حصل ذلك بالغسل بعد البول فلا حاجه الى غسل آخر اذ لا يحصل من الاستنجاء توهم نجاسه و لو كان الغسل تعبدا ايضا فربما حصل التعبّد بالغسل قبل الاستنجاء و لا حاجه الى غسل آخر بعده و ربما كان غسل اليدين قبل ادخالهما الاناء للاستنجاء مستحبا و للوضوء مستحبا آخر و لم ينقل الراوى الثانى او تركه عليه السلام لعدم وجوبه و ربما كان مصلحته ايضا فى تركه فى ذلك الوقت و يمكن ان يكون الأكفأ لأخذ الماء للاستنجاء و ترك ذكر الغسل المستحب للوضوء على ما ذكرنا من الوجهين و اخذه بهذا الوجه دون ان يدخل يده فى الإناء و يأخذه ربما كان لعدم امكان ادخال اليد فيه لكن الظاهر حينئذ تقديم اليمنى على اليسرى كما فى الكافى و الفقيه لاستحباب الاستنجاء باليسرى اذا عرفت هذا فمفاد هذه الروايه انما هو استحباب هذا الدعاء عند اخذ الماء لغسل اليد على احد الوجهين او للاستنجاء لا عند رؤيه الماء كما ذكره المصنف ايضا لا دلالة فيه على استحبابه عند كل من الاستنجاء و الوضوء على ما ذكره و الشيخ المفيد رحمه الله ذكر استحباب ما ذكره فى ابتداء الوضوء حين ينظر الى الماء قبل ادخال يده فيه و لا يخفى ان حمد الله عند رؤيه كل نعمه عليها حسن مطلقا فمع ذلك ورود هذا الحمد منه عليه السلام فى الجملة كانه يصلح سندا للحكم باستحبابه فى الحالين على انه ربما كان مستند آخر لم يصلح الينا فتأمل

قوله و عند مسح بطنه اذا قام من موضعه الى آخره

ظاهره ان هذا قبل الخروج و لم اقف له على مستند من الاخبار سوى ما ذكره فى الفقيه بقوله و كان عليه السلام اى امير المؤمنين صلوات الله عليه بقرينه ان فى سابقه نقل فعله عليه السلام اذا اراد الحاجه اذا دخل الخلاء يقول الحمد لله الحافظ المؤذى فاذا خرج مسح بطنه و قال الحمد لله الذى اخرج عني اذاه و ابقى في قوته فيا لها من نعمه لا يقدر القادرون قدرها و لا يخفى انه صريح فى انه بعد الخروج و حينئذ فيحصل به دعاء الخروج ايضا و ان ورد فى الخروج دعاء آخر ايضا كما سننقله

لكن عبارته المفيدة في المقنعه توافق ما هنا حيث قال و اذا فرغ من الاستنجاء فليقم و ليمسح بيده اليمنى بطنه و ليقل الحمد لله الذي اطاق عني الأذى و هأنى معيشه طعامي و عافاني من البلوى الحمد لله الذي رزقني ما اغتذيت به و عزفني لذته و ابقى في جسدي قوته و اخرج عني اذاه يا لها نعمه يا لها نعمه لا يقدر القادرون قدرها كذا فيما عندنا من نسخ المقنعه و لا يخفى ان قول المفيد يكفي سندا لما ذكره الشارح لكن لم اقف على مستند ما ذكره الشيخ المفيد من الاخبار و الشيخ رحمه الله في التهذيب ذكر عبارته المفيد الي قوله و ليقل ثم قال و ذكر الدعاءين اولهما قد تقدم الخبر فيه و الثاني اخبرني به الشيخ و اورد السند الي عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله عن آبائه عن عليّ عليهم السلام انه كان اذا خرج من الخلاء قال الحمد لله الذي رزقني لذته و ابقى قوته في جسدي و اخرج عني اذاه يا لها نعمه ثلاثا و الخبر الاول كأنه اشاره الي ما رواه سابقا عن معاويه بن عمار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا دخلت المخرج فقل بسم الله اللهم اني اعوذ بك من الخبيث المخبث الرجس النجس الشيطان الرجيم و اذا خرجت فقل بسم الله و الحمد لله الذي عافاني من الخبيث المخبث و اطاق عني الأذى الحديث اذ لم يسبق خبر آخر يصلح ان يكون اشاره اليه اقرب من هذا الي المقصود و لا يخفى ما فيه فلا حاجة له الي بيان فتأمل

قوله و الاعتماد على الرجل اليسرى

علله في الذكري بالخبر عن النبي صلى الله عليه و آله و قال في النهايه لانه عليه السلام علم اصحابه الاتكاء على اليسرى و كانه اشاره الي ما رواه الجمهور عن سراقه بن مالك انه قال علمنا رسول الله صلى الله عليه و آله اذا اتينا الخلاء ان نتوكل على اليسرى و نصب اليمنى اذ لم اقف في اخبارنا على ما يدل على ذلك

قوله و الاستبراء

استحباب الاستبراء هو الظاهر المشهور بين الاصحاب و ظاهر الشيخ في الاستبصار وجوبه و قد اختلف كلام الاصحاب في كيفيته اختلافا كثيرا و ما ذكره هاهنا من نثره ثلث الظاهر ان المراد به نثر القضيب و النثر هو الجذب بجفوه و شدّه فهو قريب مما ذكره في الدروس من انه يمسح من المقعده الي اصل القضيب ثم الي رأسه ثم عصر الحشفه ثلاثا و هو موافق لما ذكره العلامة في المنتهى و كره و يه و ما ذكره في الذكري من انه و ليكن بالتبع المشهوره لعله ايضا اشاره الي هذا و ما وجدنا من الروايات في هذا الباب ثلث روايات احدها صحيحه حفص بن البختری عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول قال ينثره ثلاثا ثم ان سال حتى يبلغ الساق فلا يبالي و ثانيها حسنه محمد بن مسلم بإبراهيم بن هاشم قال قلت لابي جعفر عليه السلام رجل بال و لم يكن معه ماء قال يعصر اصل ذكره الي ذكره ثلث عصرات او ينثر طرفه فان خرج بعد ذلك شىء فليس من البول و لكنه من الحبائل كذا في التهذيب و في الكافي بدل الي ذكره الي طرفه و هو اظهر و الثالثه روايه عبد الملك بن عمرو عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يبول ثم يستنجي ثم يجد بعد ذلك بللا قال اذا بال فخرط ما بين المقعده و الأثنين ثلاث مرّات و غمّز ما بينهما ثم استنجي فان سال حتى يبلغ السوق فلا يبالي و الظاهر ان المراد بالنثر في الروايه الاولى هو نثر اصل القضيب الي طرفه و يمكن حملة على النثر من اصل المقعده الي طرفه فعلى الثاني يكون قريبا مما هنا و التفاوت بينهما في اعتبار النثر الدال على شدّه الجذب في الروايه و الاكتفاء بمطلق المسح هنا و يمكن حمل المسح هنا على ما كان بشدّه ليوافق الروايه و ايضا قد اعتبر هنا تقطيعه بان يمسح اولاً من اصل المقعده الي اصل القضيب ثلاثا ثم من اصل القضيب الي رأسه ثلاثا و لم يعتبر ذلك في الروايه بل

ظاها كفايه التتر من اصل المقعده الى طرف القضيب

ثالثا بان يكون كل منها منه اليه من غير تقطيع و ايضا ان حمل رأسه هنا على الحشفه فيشمل ما هنا على تقطيع آخر بخلاف الروايه و ان حمل على منتهى الذكر فما ذكر هنا من عصر الحشفه ثالثا امر زائد على ما فى الروايه اذ حينئذ يمسح الحشفه ثالثا فى ضمن المسح الثانى ثم يعصرها ثالثا بخلاف ما فى الروايه اذ ليس فيها عصرها ثالثا ثانيا و على الاول فليس فى الروايه المسح ثالثا الاول اصلا بل النتر من اصل القضيب الى طرفه ثالثا و هاهنا اعتبر ذلك مع تقطيع فى الثانى لم يعتبر فى الروايه او مع زياده عصر الحشفه ايضا ثالثا على الاحتمالين و الامر فى الفرق بين النتر و المسح على ما ذكر فى الاحتمال السابق و كلام المرتضى رحمه الله موافق لظاهر هذه الروايه حيث قال و يستحب عند البول نتر الذكر من اصله الى طرفه ثلث مرات و اما الروايه الثانيه فان حمل العصر من اصل الذكر الى الذكر او الى الطرف فيها على العصر من المقعد الى منتهى الذكر او الى الحشفه فيوافق ما هنا الا فى اعتبار ما ذكر من التقطيع الأول هنا دون الروايه و لعلّ العلامة رحمه الله حملها على هذا المعنى حيث استدل بها على مختاره و ان حمل العصر من ابتداء القضيب كما هو الظاهر الى آخره او الى الحشفه فليس فيها الثلث الاول المذكور هنا و اما فى الباقي فيتوافقان اذ نتر الطرف هو عصر الحشفه المذكور هنا هذا ان حمل نتر الطرف ايضا على الثلاث بقرينه سابقه و ان حمل على الاطلاق فيبينهما الفرق من هذا الوجه ايضا و اما الروايه الثالثه فصريحه فى الثلث الاول المذكور هنا و اما غمز ما بينهما المذكور فيها فان حمل الى غمز ما بين المقعد و الانثيين ايضا بعد خرطه كما هو ظاهرها اما ثالثا او مطلقا فهو شىء لم يذكر هنا و لم يذكر ما ذكر هنا من الثلثين الاخيرين فيها اصلا و ان حمل على غمز ما بين طرفى الذكر اكتفاء بقرينه المقام او استهجانا بذكره فيوافق ما هنا الا فى اعتبار التقطيع الثانى و عدمه او فى اعتبار مسح الحشفه ثالثا هنا ثانيا بخلاف ذلك فى الروايه على ما ذكرنا من الاحتمالين سابقا فيما ذكر هنا هذا و الظاهر ان الغرض من الاستبراء الاستظهار لاجرا بقيه البول و على هذا فيمكن الجمع بالقول بحصوله بكل ممّا ورد فى الروايات لكن ينبغى فى العمل حمل كل منها على الاحتمال الذى هو ابلغ فى ذلك من الاحتمالات التى ذكرنا فيها و الوجه الذى ذكر هاهنا كانه جامع لما فى الروايات سوى غمز ما بينهما المذكور فى الروايه الثالثه على الاحتمال الأول الذى ذكرنا فيه و هو و ان كان ظاهر اللفظ لكن اعتباره بدون اعتبار مسح القضيب اصلا كما هو مقتضى هذا الاحتمال بعيد جدا عن الاعتبار و يمكن حمل النتر المذكور هنا على نتر ما بين المقعد و اصل القضيب ثالثا بعد مسحه و حينئذ فيطابق الروايه الثالثه على الاحتمال الأول المذكور فيها مع زياده هى اعتبار عصر الحشفه ثالثا هنا بخلاف الروايه و هى ماخوذه من نتر الطرف المذكور فى الروايه الثانيه لكن عدم اعتبار مسح اصل القضيب اصلا ايضا بعيد عن الاعتبار و الله تعالى يعلم بقى الكلام فى وجه السؤال الوارد فى الروايه الثانيه فانه لا يخلو عن خفاء فنقول قد تعرض والدى طاب ثراه فى شرح الدروس لتوجيهه فقال كان مراد السائل انه اذا بال و لم يكن الماء كيف يصنع لقطعه ليملكه الوضوء و لم ينتقض بخروجه و ليس مراده السؤال عن تطهير المحلّ فاجابه عليه السيّد بانه يستبرى فاذا خرج بعد الاستبراء شىء فليس من البول و لا ينتقض الوضوء لا- انه ظاهر فان قلت أى خصوصيته لهذا السؤال بعدم الماء اذ مع وجود الماء ايضا يجرى السؤال قلت كان السائل كان عالما بان مع وجود الماء اذ استبرى و غسل المحلّ فلا بأس بما يخرج بعده و لكن لا يعلم الحال فى حال العدم او يكون بناء على ما يقال ان الماء يقطع البول كما ذكره العلماء فى المنتهى اذ على هذا وجه الاختصاص ظاهر انتهى و يمكن ان يقال انّ السائل لم يعرف حكم الاستبراء و كان زعمه انه اذا وجد رطوبه بعد البول و الغسل يجب غسلها فسلته عليه السلام عن رجل بال و لم يكن معه ماء اى بقدر ان يفى بالغسل كلّما وجد رطوبه فكيف يصنع فاجابه عليه السيّد بانه يعلم ان ما وجد بعدها و بعد الغسل فهو ظاهر و لا حاجة الى

غسله فتأمل

قوله لانها موضوعه للادنى

ورد هذا فى روايات العامه كما نقله العلامة فى المنتهى

قوله لانه من الجفاء

كذا فى الخبر و الجفاء ممدودا خلاف البر كذا فى التّهايه و الصّحاح

قوله حذرا من تخيل الشيطان

كذا فى الخبر و خبله الحزن خبته و افسد عقله او عضوه كذا فى القاموس

قوله و مطمحا به فى الهواء للنهى عنه

ففى روايه مسمع عن ابى عبد الله عليه السّلام قال قال امير المؤمنين عليه السّلام قال رسول الله صلّى الله عليه و آله يكره للرجل او نهى الرجل ان يطمّح ببوله من السّطح فى الهواء و فى روايه السّكونى عن ابى عبد الله عليه السّلام قال نهى النّبى ان يطمّح الرجل ببوله من السّطح او من الشىء المرتفع فى الهواء و فى الفقيه و نهى رسول الله ان يطمّح الرجل ببوله فى الهواء من السّطح او من الشىء المرتفع و ذكر والدى طاب ثراه فى شرح الدروس ان التطمّيح بالبول يحتمل وجهين الاوّل البول الى فوق و هو مناسب لما ذكره اهل اللغه فى الصّحاح طمّح بصره الى الشىء ارتفع و طمّح ببوله اذا رماه فى الهواء و يناسبه ايضا التعليل الذى ذكره مه فى التّهايه و المحقق الثانى فى شرح عد من خوف الرّد لكنه لا يناسب ما ورد من التطمّيح من السّطح او من الشىء المرتفع لان هذا المعنى لا يدخل فيه لكونه من السّطح او من الشىء المرتفع كما هو الظاهر و الثانى الرمى به فى الهواء من موضع مرتفع و هذا و ان لم يكن مناسباً لكلام اهل اللغه و التعليل المذكور لكنه اظهر نظرا الى الروايات ثم على الوجه الثانى يتراءى التّنافى بينه و بين ما ورد من استحباب او يتاد موضع مرتفع للبول و ان رسول الله اذا اراد البول عمدا الى مكان مرتفع من الارض و يمكن دفعه يحمل المستحب على ارتفاع يسير يؤمن معه من النضح و التّرشش و المكروه على ما زاد عليه من الارتفاع الفاحش ثم على الاحتمال الثانى هل البول فى البلايع العميقه من التطمّيح فى الهواء و قال طاب ثراه لا يبعد القول بعدمه لعدم الظن بدخوله عرفا فى التطمّيح من الشىء المرتفع و الله تعالى يعلم

قوله و فى الماء جاريا و راكدا

اما الراكد فلصحيحه الفضيل عن ابى عبد الله عليه السّلام قال لا بأس بان يبول الرجل فى الماء الجارى و كره ان يبول فى الماء الراكد و ما ذكر فى الفقيه انه قد روى ان البول فى الماء الراكد يورث النسيان و اما الجارى فلروايه مسمع عن ابى عبد الله عليه السّلام قال قال امير المؤمنين عليه السّلام انه نهى ان يبول الرجل فى الماء الجارى الا من ضروره و قال ان للماء اهلا و فى روايه مرسله عن ابى عبد الله عليه السّلام فقلت يبول الرجل فى الماء فقال نعم و لكن يتخوّف عليه من الشيطان و هى تشمل الراكد و الجارى و على هذا يحمل نفى البأس فى الجارى كما فى الروايه الاولى و فى عده روايات اخر على خفّه الكراهه فيه او على

عدم التنجس فيه مطلقا بخلاف الراكد و الزوايات مختصه بالبول فلا يتعدى

الى الغائط و لهذا قدر الشارح رحمه الله الحدث بعد هذا اشاره الى تعميم الحكم فيه و اختصاص ما سبقه بالبول لكن بعض الاصحاب كالمصنف فى الذكري عمم الحكم فى الغائط بطريق الاولى و فيه ضعف نعم ربما يمكن التمسك فيه بالتعليل الوارد فى خبر مسمع فتأمل

قوله و هو الطريق المملوك

فسره فى الصحاح بالطريق الاعظم و هو اخص مما ذكره الشارح رحمه الله لكن لم اقف فيه هذا الباب على نص ورد بلفظ الشارع بل انما ورد بلفظ الطرق النافذه و هو صحيحه عاصم بن حميد عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رجل لعلى بن الحسين صلوات الله عليهما اين يتوضأ الغرباء قال يتقى شطوط الأنهار و الطرق النافذه و تحت الاشجار المثمره و مواضع اللعن قيل له و اين مواضع اللعن قال ابواب الدور فلعله لهذا فسره الشارح هاهنا بالطريق المملوك ليوافق الروايه و فى بعض الاخبار على ما فى الفقيه لعن الله المتغوط فى ظل النزال و المانع الماء المنتاب و الساد الطريق المملوك و يمكن ان يحمل ساد الطريق على ما يعم المتغوط فيه فربما كان تفسير الشارح بناء عليه هذا ثم ان المراد بالطريق النافذ او المملوك اما الطريق العام الذى يسلكه كل احد كما قال فى الاساس طريق نافذ عام يسلكه كل احدا او مقابل المهجور و المتروك كما هو الظاهر من المملوك فعلى الاول التقييد بالنافذه كانه للاحتراز عن الطرق المختصه بواحد او جماعه لكونها ملكا لأربابها فيحرم الحدث فيها بدون اذنهم و على الثانى كانه لعدم الكراهه فى المتروكه باعتبار ان عله الكراهه هى اذى المترددين فلا- كراهه مع الترك و الهجر فتأمل

قوله و هو طريق الماء للوارد

اي المواضع التى يأتيتها الواردون لأخذ الماء من شطوط الانهار و رءوس الآبار و قد ذكر الالتقاء من شطوط الانهار فى الروايه السابقه و سيجى ء ايضا فى مرفوعه على بن ابراهيم و فى روايه السكونى نهى رسول الله صلى الله عليه و آله ان يتغوط على شفير بئر ماء يستعذب منها او نهر يستعذب او تحت شجره فيها ثمرتها و علل الحكم فى شرح الشرائع و د بما فيه من اذى الواردين

قوله و هو ما امتد من جوانب الدار

كذا فى الصيحه و فى القاموس و النهايه هو المتسع امام الدار و على الاول فلم اقف على ما يدل على الكراهه فى فناء الدار مطلقا بل انما ورد الاجتناب عن افنيه المساجد فى مرفوعه على بن ابراهيم عن ابى الحسن موسى عليه السلام اذ فيها اجتناب افنيه المساجد و شطوط الأنهار و مساقط الثمار و منازل النزال و على الثانى فهو قريب من ابواب الدور التى فسّر بها مواضع اللعن فى الروايه السابقه و تفسير الشارح بحريمها خارج المملوك منها كانه باعتبار ان المملوك منها يحرم الحدث فيه بدون اذن صاحبه فالكراهه انما هى فى الخارج عنه فتدبر

قوله و هو مجمع الناس الى آخره

الظاهر تفسيره بالآخر كما ورد في الروايه المتقدمه او التعميم لكل ما يوجب الحدث فيه اللعن عاده بحمل التفسير في الروايه المذكوره على التمثيل و تعليل الحكم بالكراهه مطلقا بما يوجب من اللعن و الدّم و اما التخصيص باحد الثلاثه الأول فلا وجه له على انه لا يحسن تفسيره بالثاني مع ما سيذكره من فيء التّزال و لا بالثالث مع ما ذكره من الشارع فأنه قال في النهايه فيه نهى عن الصّلاه على قارعه الطريق و هي وسطه و قيل اعلاه و المراد به هاهنا نفس الطريق و وجهه انتهى اللهمّ الّا على ما نقله عن القيل فافهم

قوله و تحت الشجره المثمره

يدل عليه الروايات المتقدمه

و قوله و هي ما من شأنها ان تكون مثمره

ظاهره كفايه ان يكون من شأنها الاثمار و ان لم يثمر في الحال و لا في الماضي و فيه تأمل فان اطلاق المشتق على ما قام به المبدأ في المستقبل مجاز اتفاقا على ما تقرّر في الاصول و لا قرينه هاهنا على ارادته و اما شموله لما اثمر في الماضي و ان لم يثمر في الحال فهو مبني على كون اطلاق المشتق على من قام به المبدأ في الماضي حقيقه و فيه خلاف بينهم و على تقدير تسليم القول به يمكن ان يقال هاهنا ان الظاهر حملها على المثمره في الحال بقرينه ما تقدّم من روايه السكوني حيث قيد بشجره فيها ثمرتها و كذا ما رواه في الفقيه مرسلًا عن ابي جعفر عليه السّلام و انما نهى رسول الله صلّى الله عليه و آله ان يضرب احد من المسلمين خلاه تحت شجره او نخله قد اثمرت لمكان المثلثه الموكّلين بها الا ان يقال ان هذا لا يدل على تخصيص الحكم بحال الإثمار اذ يجوز ان يكون رعايه المثلثه الموكّلين بها حال الأثمار صار سببا لكراهه ذلك فيما بعد الاثمار ايضا ما دام الشجر باقيا و ايضا يحتمل ان يكون المثلثه موكّله بالشجره او النّخله التي قد اثمرت لا بثمرتها و حينئذ فيجوز ان تكون موكّله بها دائما فلا دلالة فيها على التّخصيص لكن قال في الفقيه بعد ذلك قال و لذلك تكون الشجره و النخله انسا اذا كان فيه حملة لان المثلثه تحضره و فيه دلالة على ان حضور المثلثه يختصّ بوقت الحمل فيندفع المناقشه الاخيره هذا و ايضا لا يلزم حمل المطلق على المقيّد لجواز ان يكون التقييد في روايه السّكوني لاجل شدة الكراهه في حال فيها ثمرتها فلا ينافي الكراهه مطلقا على ما هو مقتضى صحيحه عاصم بن حميد المتقدمه مع صحّتها و ضعف المقيده لكن لما يثبت القول بكونه حقيقه في الماضي و الروايتان تصلحان قرينه في الجملة للتقييد و الاصل العدم حتى يثبت فالاولى الاقتصار في الحكم بالكراهه على القدر المتيقن هذا و قال في القاموس ثمر الشجر و اثمر صار فيه الثمر و الثامر ما خرج ثمره و المثمر ما بلغ ان يجنى انتهى و على ما ذكره فمقتضى روايه عاصم بن حميد تخصيص الكراهه بما بلغ ان يجنى ثمرها و مقتضى مرسله الفقيه الكراهه في كل ما خرج ثمرها و اما مساقط الثمار الواقعه في المرفوعه المتقدمه فظاهرها عرفا كل ما يكون مسقطا لما عسى ان يسقط من الثمار و ان لم يتحقق السقوط عليه بالفعل لكن الظاهر انه لا بد من وجود الثمره التي امكن سقوطها عليه بالفعل و ان لم يدرك لعدم اعتبار الادراك في مفهوم الثمره و اما انه هل يعتبر كونه مسقطا كذلك في الحال او يكفي صدقه عليه في الماضي فمبنتى على القولين في المشتق فما قيل من دلالة هذه الروايه ايضا على التقييد بحال وجود الثمره فيه ما فيه فتأمل

قوله و هو موضع الظلّ المعدّ لنزولهم

يدل عليه ما فى الخبر الذى نقلناه عن الفقيه لعن الله المتغوط فى ظلّ النزال و يمكن ان يحمل الخبر ايضا على منازلهم مطلقا كما احتمل فى عبارته المصنف و يكون التعبير عنها بالظلّ بناء على الغالب و يمكن توجيه كلام المصنف ايضا على تقدير الحمل على الأعمّ بهذا الوجه ايضا و يؤيد التعميم ما سبق فى مرفوعه على بن ابراهيم و منازل النزال فتدبر

قوله يرجعون اليه و ينزلون به

كان فيه اشاره الى ان المراد بالرجوع اليه هاهنا هو النزول به و الالتجاء اليه لا الرجوع اليه بعد النزول به ابتداء كما هو ظاهر لفظ الرجوع و يمكن الحمل عليه ايضا و التنزيل على الغالب و قوله من فاء يفيء اذا رجع اشارته الى ان اطلاق لفظ الفىء على المعنى الثانى انما هو باعتبار معنى الرجوع من غير ملاحظه الظل بخلاف الاول لانه باعتبار معنى الظل و ان كان اطلاق الفىء على الظلّ ايضا باعتبار

ملاحظه معنى الرجوع كما يشير اليه فى بحث وقت التوافل فتفطن

قوله و الحجره

مستنده على ما ذكره العلامة فى المنتهى ما ورد فى الروايات العاميه أنّ النبى صلى الله عليه و آله نهى ان يبال فى الحجر و انه لا يؤمن ان يخرج حيوان يلسعه فقد حكى ان سعد بن عباده بال فى حجر بالشام فاستلقى ميتا فسمعت الجنّ ينوح عليه بالمدينه و تقول نحن قتلنا سيّد الخزرج سعد بن عباده و رميناه بسهمين فلم تحط فؤاده و لا- يخفى ان الروايه مع ما عرفت من حالها مخصوصه بالبول و لا يشمل الغائط كما هو مقتضى كلامهم و الاستناد بالوجه الثانى فى الحكم الشرعى لا يخلو عن اشكال و حال ما نقل من الحكايه معروفه فتأمل

قوله و الكلام الا بذكر الله تعالى الى آخره

الاولى تاخيره عن الاكل و الشرب ليتصل بما يرتبط به مما ذكره بعد ذلك من جواز حكايه الاذان الى آخره و استدلل على كراهه الكلام بروايه صفوان عن ابى الحسن الرضا أنّه قال نهى رسول الله صلى الله عليه و آله ان يجيب الرجل آخر و هو على غائط او يكلمه حتى يفرغ و فيه أنّه انما يدل على كراهه الكلام مع الغير لا مطلقا و قال فى الفقيه و لا يجوز الكلام على الخلاء لنهى النبى عن ذلك و روى انه من تكلم على الخلاء لم تقض حاجته و استدلل ايضا فى شرح الدروس بما سيجى ء فى استثناء آيه الكرسي من روايه عمر بن يزيد لم يرخص فى الكنيف الى آخره و هو انما يتم لو حمل على انه لم يرخص فى الكلام مطلقا سوى ما ذكره و اما لو حمل على انه لم يرخص فيما سأله السائل من التسييح و قراءه القرآن الا فيما ذكره فلا دلالة فيه على المنع من الكلام مطلقا فتأمل

قوله و للخبر

و هو ما رواه فى الفقيه انه دخل ابو جعفر الباقر عليه السلام الخلاء فوجد لقمه خبز فى القدر فاخذها و غسلها و دفعها الى مملوك كان معه فقال تكون معك لاآكلها اذا خرجت فلما خرج عليه السلام قال للملوك اين اللقمه قال اكلتها يا ابن رسول الله فقال أنّها ما استقرت فى جوف احد الا و جبت له الجنّه فاذهب فانت حرّ فانى اكره ان استخدم رجل و ذلك لان تاخيره عليه السلام لأكل تلك اللقمه مع ما فيه من الثواب العظيم و تعليقه على الخروج يدل على مرجوحيه اكلها فى تلك الحال ففى غيرها بطريق اولى و اليه اشار المصنف فى الذكري حيث قال بفحوى روايه اللقمه عن الباقر عليه السلام و يمكن المناقشه فى دلالتها على كراهه الاكل و الشرب مطلقا لاحتمال اختصاصها بالخبز لما فيه من الحرمة بل بمثل هذا الخبز الذى فى اكله ما ذكر من الشرف فلا يدل على الحكم فى الشرب و لا فى الاكل مطلقا فتأمل

قوله و ذكر الله لا يشمله اجمع

يعنى الحكم بكراهه الكلام فى الخلاء عامّ يشمل الاذان و لم يرد ما يدل على استثنائه الا ما ورد من استثناء ذكر الله و انه حسن

على كل حال و هو لا يشمل اجمع لخروج الحيّعات عنه و لذلك لم يحكم المصنف في الذكري باستثنائه و نسبه الى القيل و استدل في المدارك على استثناء الأذان بما رواه ابن بابويه في كتاب علل الشرائع في الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السّلام أنّه قال يا ابن مسلم لا تدعنّ ذكر الله عزّ و جلّ على كلّ حال و لو سمعت المنادي ينادى بالأذان و انت على الخلاء فاذا ذكر الله عزّ و جلّ و قل كما يقول ثمّ قال و من هنا يظهر ان ما ذكره جدّه في شرح د حيث قال و استثنى المصنف ايضا حكاية الاذان و هو حسن في فصل ذكر فيه دون الحيّعات لعدم النصّ عليه على الخصوص الّا ان تبدّل بالحولقه كما ذكر في حكايته في الصّلاه ليس بجيّد و لا يخفى أنّ هذه الروايه رواها في الفقيه ايضا عن محمد بن مسلم و سنده اليه صحيح لكن يمكن المناقشه في دلالتها فان قوله عليه السّلام و قل كما يقول و ان كان مطلقا في الفصول لكن قوله عليه السّلام أوّلا لا تدعنّ ذكر الله عزّ و جلّ على كلّ حال و كذا قوله عليه السّلام فاذا ذكر الله عزّ و جلّ كأنه قرينه على تخصيصه بما هو ذكر و يمكن ان يقال انه لا دلالة فيه على تخصيصه بالذكر بل فيه اشعار بدخول تمام الأذان في الذكر و جواز حكايته على الخلاء و روى ايضا في كتاب العلل عن ابي بصير قال قال ابو عبد الله عليه السّلام ان سمعت الأذان و انت على الخلاء فقل مثل ما يقول المؤذن و لا تدع ذكر الله عزّ و جلّ في تلك الحال لان ذكر الله حسن على كلّ حال ثمّ قال عليه السّلام لما ناجى الله عزّ و جلّ موسى بن عمران عليه السّلام قال موسى يا ربّ ابعيد انت منى فاناديك ام قريب فاناجيك فواحي الله عزّ و جلّ اليه يا موسى انا جليس من ذكر في فقال موسى يا ربّ انى اجلك ان اذكرك فيها قال يا موسى اذكرنى على كلّ حال و قد ذكر مضمون هذه الزوايه بتمامها في الفقيه ايضا في باب ارتياد المكان للحدث لكن لم ينسبه الى الروايه و الكلام في دلالتها ايضا كالكلام في الزوايه السابقه و روى ايضا في كتاب العلل في الصّحيح عن زراره قال قلت لابي جعفر عليه السّلام ما اقول اذا سمعت الأذان قال اذكر الله مع كلّ ذاكر و الكلام في دلالتها ايضا كما في الروايتين السابقتين و روى ايضا عن سليمان بن مقبل المدينى قال قلت لابي الحسن موسى بن جعفر عليه السّلام لايّ علّه يستحبّ للانسان اذا سمع الاذان ان يقول كما يقول المؤذن و ان كان على البول و الغائط قال ان ذلك يزيد في الرزق و لا يخفى ظهور دلالاته على حكاية كل الاذان و عدم قرينه فيه على التخصيص بل هو قرينه على عدم التخصيص في الروايات السابقه ايضا و الله تعالى يعلم

قوله و قراءه آيه الكرسي

يدل عليه صحيحه الفقيه عن عمر بن يزيد انه سئل ابا عبد الله عليه السّلام عن التسييح في المخرج و قراءه القرآن فقال لم يرخص في الكنيف اكثر من آيه الكرسي و يحمد الله او آيه الحمد لله ربّ العالمين و هذه الزوايه في التهذيب ايضا من دون الحمد لله ربّ العالمين و حينئذ يمكن الحكم باستثناء كلّ آيه و على هذا فتخصيص آيه الكرسي او لا يمكن ان يكون باعتبار الاهتمام بقراءتها في كلّ حال لكن يشكل ذلك مع وجود زياده في الفقيه و اما ما رواه في التهذيب في الصّحيح عن عبد الله بن علي الحلبي عن ابي عبد الله عليه السّلام قال سألته أ تقرأ النفساء و الحائض و الجنب و الرّجل يتعوط القرآن فقال يقرءون ما شاءوا فيحمل بقرينه روايه عمر بن يزيد على نفى الحرمة و يمكن على روايه التهذيب حمل روايه عمر بن يزيد على الرّخصه في آيه الكرسي و كلّ آيه لا بقيد الوحده بل بان يكون المراد انه لم يرخص في الكلام مطلقا لا فيما سأله السائل غير آيه الكرسي و حمد الله و المراد به ما يشمل الذكر مطلقا و كلّ آيه فيشمل جميع القرآن و حينئذ فلا حاجه الى تاويل في روايه الحلبي فتأمل

قوله و كذا مطلق حمد الله

تاكيدا لما ذكره سابقا بقوله الا بذكر الله تعالى و تفصيل له و يدل عليه الروايات السابقه و غيرها

قوله و للضروره

لما فى الامتناع معها من الضرر و الحرج المنفيتين

قوله كالتكلم لحاجه الى آخره

و ينبغى ان يقيد بان لا تقتضى بغير الكلام من التصفيق باليد و نحوه

قوله و يستثنى ايضا الصلاه على النبى

نظرا الى عموم ما يدل على وجوبها عند سماع ذكره صلى الله عليه و آله مع دخولها فى مطلق الذكر ايضا

قوله و ربما قيل باستحباب التسميت منه ايضا

اي كما يستحب الحمد له و التسميه بالسین و الشين

هو الدّعاء للعاطس كان يقال له يرحمك الله و نظر القائل الى دخوله في مطلق الذكر و قد منع بعضهم ذلك و كلام الشارح ايضا يشعر بتوقف فيه فافهم

قوله و ما في معناه

اي في معنى الحكايه بتاويل المذكور و هو قراءه آيه الكرسي و ساير ما ذكر بعدها في الشرح و اما ما للضرورة فربما كان بعضه مباحا و بعضه راجحا واجبا او مندوبا و عليك باستخراج التفصيل فتأمل

قوله معناه الاعم

اي ما لا يمتنع شرعا الشامل لما عدا الحرام لا معناه الاخص اعنى المباح الذي هو متساوي الطرفين لانه مستحب بل بعضه واجب كما اشرنا اليه في ما للضرورة و كالصلاه و ردّ السلام فلا يجوز حمل الجواز هاهنا على المعنى الاخص بل يجب ان يحمل على المعنى الاعم و يكون تحققه فيما كان مستحبا في ضمن الاستحباب و فيما كان واجبا في ضمن الوجوب و فيه تأمل فانّ الغرض من الحكم بالجواز فيها عدم كراهتها و اذا حمل على المعنى الاعم فلا يدل على ذلك فالظاهر ان يقال انه تسامح فيه و اطلقه على مقابل المرجوح و ان لم يكن من معانيه لغه و اصطلاحا فتأمل

قوله لانه عباده لا تقع الراجحه و ان وقعت مكروهه

فمعنى الكراهه فيها هو قلّه ثوابها كما صرح به جمع من المحققين و سيجى ء من كلام الشارح ايضا في بحث القران في الطواف و فيه تأمل سنشير اليه هناك انشاء الله و تفصيل القول في معنى الكراهه في العبادات و تحقيقه فيما علقناه على شرح مختصر الاصول فليرجع اليه

قوله فكيف اذا انتفت الكراهه

كما في المذكورات اذ لا- ريب أنّهم لا- يقولون بكراهتها و العباده ان لم تكن مكروهه فلا ريب في رجحانها فلا يمكن حمل الجواز فيها على تساوى الطرفين فيجب ان يحمل على معناه الاعم على ما ذكره او على مقابل المرجوح توسّعا على ما ذكرنا فتأمل

[الفصل الثاني في الغسل]

[موجبات الغسل]

اشاره

هذا هو المشهور و الاقوى و ذهب السيِّد المرتضى رحمه الله الى استحباب غسل المسّ و الاخبار المتظافره داله على الوجوب و لا- يشترط فيه الرطوبة بل يجب الغسل بالمسّ مع اليبوسه ايضا لعموم الروايات و قد صرّح به فى هى و غيره و فى حكم مسّ الميِّت عندهم مسّ قطعه فيها عظم سواء ابينت من الميِّت قبل غسله او من الحى كما سيجى ء تفصيله و كذا العظم المجرد على ما رجحه المصنّف فى الذكرى كما سيجى ء و المراد مسّ الميِّت النجس فى الجملة و ان لم يكن الممسوس نجسا فيشمل ما لو مسّ عظمه المجرد اذا اوضح و طهر فى حال حياته ثم مات فان الظاهر عدم نجاسه حينئذ لكونه ممّا لا تحلّه الحياه و وجوب الغسل بمسّه كما سيجى ء تفصيل القول فيه انشاء الله تعالى

قوله فخرج الشهيد و المعصوم

استثناء الشهيد من الحكم بوجوب الغسل بمسّه بما ذكره جمع من الاصحاب منهم المحقق رحمه الله فى الاعتبار و العلّامه فى المنتهى و صاحب المدارك معلّلا- بان ظاهر للروايات انّ الغسل بالمسّ انما يجب فى الصورة التى يجب فيها تغسيل الميِّت اذا وقع قبل الغسل و لا غسل فى الشهيد و اما استثناء المعصوم فلم ار فى كلام غيره التصريح به و لا يجرى فيه الوجه المذكور مع ما فيه من الكلام كما سنشير اليه فى بيان حكم مسّ الكافر لكن تقييدهم وجوب غسل مس الميِّت بما اذا كان قبل تطهيره يشعر بعدم وجوب الغسل فيه لعدم التطهير فيه كما يدل عليه الروايه الآتيه فى النبىّ صلّى الله عليه و آله الا- ان يحمل التطهير على التغسيل و فى روايه الحسين بن عبيد قال كتبت الى الصادق عليه السلام هل اغتسل امير المؤمنين حين غسل رسول الله صلّى الله عليه و آله عند موته قال كان رسول الله طاهرا مطهرا و لكن فعل امير المؤمنين عليه السلام ذلك و جرت به السنه و مثله مكاتبه القاسم الصيقل ايضا و ظاهرهما وجوب غسل المسّ فى المعصوم ايضا و المسأله قليله الجدوى و الله تعالى يعلم

قوله و من تمّ غسله الصحيح

فيه اشاره الى انه لا- بدّ فى سقوط غسل المسّ من كونه بعد تمام غسل الجميع و لا يكفى وقوعه بعد تمام غسل ما مسّه كما اختاره المصنّف على ما سيجى ء و اراد بالصحيح ما يعم الصحيح اختيارا و اضطرارا كفائت الخليطين او احدهما فيكفى اتمام الاغسال بدونهما فافهم

قوله كمن قدمه ليقتل

و هذا فيمن وجب عليه الرجم و القود فانه يؤمر بالاغتسال و التحنيط ثمّ يقام عليه الحدّ فلا يغسل بعد ذلك و يعتبر فى غسله مواجب غسل الميِّت قال فى الذكرى و الظاهر الحاق كل من وجب عليه القتل بهم للمشاركة فى السبب

قوله فقتل بالسبب الذى اغتسل له

فلو مات حتف الفه او قتل بسبب آخر فلا يكفى غسله السابق و يجب تغسيه ثانيا و يجب الغسل بمسّه كغيره سواء سقط حكم الاول ام لا كما صرّح به المصنّف فى الذكرى قال و لو عفى عنه ثمّ اريد قتله بسبب شرعى آخر فالظاهر التجديد ايضا و خرج

ايضا بقميد النجس منه قبل البرد فلا يجب الغسل به لعدم نجاسه قبل البرد كما اختاره المصنف فى الذكرى مدعى عدم القطع بالموت قبل البرد و على هذا فىمكن خروجه بالميت ايضا و قيل بنجاسه قبل البرد ايضا و اختاره الشارح مع عدم وجوب الغسل بمسه حينئذ و على هذا فلا يفيد قيد النجس لآخراجه الا ان يحمل النجس على المشرف على النجاسه او يقال انه اجمل الكلام هذا اعتمادا على ما سيجى ء حيث قطع هناك بعدم الغسل قبل البرد مع نقله الخلاف فى نجاسته و ترجيحه القول بالنجاسه فتدبر

قوله قيل و يجب غسل ما مسها و ان لم يكن برطوبه

هذا هو المقابل للاصح ذهب اليه العلامة رحمه الله فى اكثر كتبه و اعلم ان نجاسه الملاقى للميته برطوبه نجاسه عيئه يتعدى منه الى الملاقى برطوبه و هكذا و لا يتعدى منه الى ما يلاقه بيوسته كسائر النجاسات العيئه و اما الملاقى لها بيوسته على القول بنجاسته فلا ريب ايضا انه لا يتعدى منه الى غيره مما لا يلاقه بيوسته و اما اذا لاقى غيره برطوبه فهل نجاسه عيئه تتعدى منه اليه او حكميه لا يتعدى وجهان قال فى المنتهى الاقرب الثانى فلو لامس رطبا قبل غسل يده لم يحكم بنجاسه على اشكال انتهى و مثله القول فى الملاقى الميت من الانسان فانه اذا كان برطوبه فالمعروف بين الاصحاب انه ينجس بنجاسه عيئه يتعدى منه الى غيره مما يلاقه برطوبه لا بيوسته و اما اذا كان بيوسته فقيل انه لا ينجس بذلك و قيل انه ينجس و على القول بنجاسه لا شك انه لا يتعدى منه الى ما يلاقه بيوسته و فى التعدى الى ما يلاقه برطوبه وجهان اختار الشارح فى شرح الارشاد الاول و العلامة رحمه الله فى هى الثانى فانه قال الوجه ان النجاسه حكميه فلو لاقى ببدنه بعد ملاقاته للميت رطبا لم يؤثر فى تنجيسه لعدم دليل التنجيس و ثبوت الاصل الدال على الطهاره و لا يخفى ان عبارته بان ترجيحه لكونها حكميه هنا اظهر منه فى غير الانسان و كانه لا وجه له و ظاهر كلام ابن ادريس ان ما يلاقى بجسد الميت و ان كان برطوبه لا يحكم بنجاسه و انما يجب غسله تعيدا و هو متروك هذا فى النجاسه المخصوصه بالعضو الملاقى و اما النجاسه الساريه فى كل البدن باعتبار ملاقات عضو منه للميت رطبا او يابسا فهى نجاسه حكميه موجه للغسل و ليست نجاسه عيئه فلو لاقى غير العضو

اللّامس شيئا بيوسه او رطوبه فلا ينجس بذلك هكذا حقق المقام

قوله و من بحكمه

كأطفال المسلمين و الكفار ايضا اذا كانوا فى يد المسلم على رأى

قوله غير الشهيد

و اما المعصوم فيجب غسله

[غسل الجنابه]

قوله كقدرها من مقطوعها

قال فى الذكرى و لو قطع بعض الحشفه كفى الباقي الا ان يذهب المعظم فيغيب بقدرها

قوله و اباعضها حتى البسمله

ظاهره انه حمل قراءه العزائم فى المتن على قراءه كلها فاضاف الابعاض ايضا اشاره الى اتحادهما فى الحكم و يمكن حمل المتن على ما يعم قراءتها كلا او بعضا فلا حاجه الى تيمّم فلو قال الشارح بدل قوله و اباعضها كلا او بعضا لكان اولى فافهم

قوله اذا قصدها

اي البسمله و بعضها لا- مطلق اباعضها اذ لا- يشترط القصد فى مطلق الابعاض و انما اشترط فى المشترك بين اجدها و غيرها كالبسمله و اباعضها

قوله و هو كلماته و حروفه الى آخره

فلا عبره بالاعراب لانه ليس جزءا من القرآن و لذا لم يكتب فى المصاحف القديمه

قوله بجزء من بدنه

و لا اختصاص له بخصوص باطن الكفّ على ما احتمله فى التذكرة لعدم اختصاص المسّ الذى هو مورد الحكم به لا لغه و لا عرفا و اما التخصيص بما تحلّه الحياه فقد علّله فى شرح د بان الحدث من توابع الحياه و من ثمه يسقط بالموت فلا يتعلق بما لا يكون محلا لها و كذا لا يجب الغسل بمسّ الميت به و ان نجس كما لا يجب بمسّه من الميت و التعليل ضعيف لانه اذا صدق

المسّ على المسّ بذلك الجزء فالظاهر دخوله تحت التحريم و عدم حلول الحياه مما لا اثر له لان الحدث ليس مما يتعلق بجزء جزء من البدن بل هو معنى قائم بالشخص بمجموعه نعم يترتب الحكم عليه متوقف على حيوه محلّه فبعد موته يسقط حكمه و مما يؤيد هذا وجوب غسل الظفر في الوضوء و الغسل و ان لم يصدق المسّ عرفا بمسّ ذلك فهو يكفى وجها للتخصيص و لا حاجه الى التمسك بما ذكره و كذا الحكم فيما ذكره من الفرعين الآخرين فتأمل

قوله او اسم الله تعالى مطلقا

و ان لم يكن مقصودا بالكتابه لعدم الاشتراك فيه بخلاف اسماء المعصومين عليهم السّلام و هذا انما يتم فى الاسماء المختصّه به تعالى و اما سائر الاوصاف المشتركه كالكريم و الرّحيم و نحوهما فالظاهر ان حكمها حكم اسماء المعصومين عليهم السّلام من اعتبار القصد فيها ايضا و المراد بالنّبى الجنس فيشمل جميع الأنبياء عليهم السّلام

قوله فى المشهور

متعلق بما على التّقدين اشاره الى تردد فيه باعتبار اطلاق ما ورد من نفى الباس بمس الجنب و الحائض بايديهما الدراهم البيض مع شيوع كتابه اسم الله و اسم النّبى عليها و خصوص روايه ابى الرّبيع عن ابى عبد الله عليه السّلام فى الجنب بمسّ الدراهم فيها اسم الله و اسم رسوله قال لا- باس ربّما فعلت ذلك و لا- يخفى انه و ان امكن الجواب عنهما بحمل الأول على الدراهم البيض التى لم يكتب عليها شىء من ذلك او على مسّ غير موضع الكتابه و كذا لا خير على الاخير لكنه لا يخلو عن بعد سيّما الأخير و لذا نقل فى شرح الارشاد تلك الروايه و قال انها انما تدل على جواز مسّ الدراهم المكتوب عليها ذلك خاصه فلا يتعدى الى غيرها و جاز اختصاصها بالحكم لعموم البلوى و دفع الحرج و يمكن ان يكون متعلّقا باسماء الانبياء و الائمه عليهم السّلام مطلقا لعدم ورود نصّ فيها لكن الحكم مشهور بين الاصحاب قال المحقق فى المعبر قاله الشيخان و لا اعرف المستند و لعلّ الوجه دفع اسمائهم عليه السّلام عن ملاقات ما ليس بطاهر و ليس حجه موجهه للتحريم و القول بالكراهه انسب و يحتمل تعلّقه باسم الله تعالى ايضا اذ ليس مستندهم فيه ايضا الا التعظيم لشعائر الله تعالى و موثقه عمار بن موسى عن ابى عبد الله عليه السّلام قال لا يمسّ الجنب درهما و لا ديناراً عليه اسم الله تعالى و لا يخفى انه يمكن المناقشه فى كل من الدليلين سيّما بعد ما اشرنا اليه من المعارض فتأمل

قوله فان اكل قبل ذلك خيف عليه البرص

لم اقف فى الروايات على ما يدل عليه روايه السّكونى عن ابى عبد الله عليه السّلام و فيها و لا يذوق اى الجنب شيئا حتى يغسل يديه و يتمضمض فانه يخاف منه الوضوح فان كان نظره الى هذه الروايه فكان عليه اضافه الشرب ايضا فى الشرط الشمول قوله عليه السّلام و لا يذوق المشرب ايضا الا ان يقال اكتفى بالاكل عنه بقريته ذكره فى المتن و ايضا كان عليه اضافه غسل اليدين فى الغايه لذكره فى الروايه و ترك الاستنشاق لعدمه الا- ان يقال ان ما ذكره تبعاً للمشهور بناء على احتمال ان يكون المراد بالمضمضه هى مع الاستنشاق كما هو الشائع بناء على انه كثيرا ما يكتفى فى ذكر امرين يتعارف اقترانهما باحدهما فقط و اما الحكم ببديله الوضوء عنهما فلعلّه لم يستند فيه الى هذه الروايه بل الى روايه اخرى مثل صحيحه عبد الرحمن بن ابى عبد الله عن ابى عبد الله عليه السّلام و فيها قلت ا يأكل الجنب قبل ان يتوضأ قال انا لنكسل و لكن ليغسل يده و الوضوء افضل اذ لو بقى

الخوف المذكور مع الوضوء لما كان ينبغي منه عليه السلام الاكتفاء به مع الحكم بكونه فضل من غير تعليم ما يوجب دفع
الخوف المذكور ايضا و يؤيده ما رواه فى الفقيه ايضا عن ابى جعفر عن ابيه عليهم السلام انه قال اذا كان الرجل جنباً لم يأكل و
لم يشرب حتى يتوضأ و يمكن ان يكون نظره الى ما ذكره فى الفقيه ان الرجل اذا اراد ان يأكل او يشرب قبل الغسل لم يجز له
الا ان يغسل يديه و يتمضمض و يستنشق فانه ان اكل او شرب قبل ان يفعل ذلك خيف عليه البرص فان ظاهره انه مضمون خبر
وصل اليه لكن حينئذ ايضا يتوجه على كلامه ما ذكرنا كله سوى حديث ترك الاستنشاق لذكره فى عبارته الفقيه ايضا فتأمل

قوله و روى انه يورث الفقر

كانه اشاره الى ما ذكره فى الفقيه انه روى ان الاكل على الجنابه يورث الفقر و روى ايضا فى باب ذكر جمل من مناهى رسول
الله عن امير المؤمنين عليهما السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه و آله عن الاكل على الجنابه و قال انه يورث الفقر و لا
يخفى انه ليس فى الخبرين بيان ما يمنع الايراث المذكور فكلام الشارح لا يخلو عن شىء فافهم

قوله و يتعدّد بتعدّد الاكل و الشرب

و يحتمل الاكتفاء بالمزّه الواحده مطلقاً او اذا لم يتخلل فصل كثير عرفاً فلا يضّرّ تعدده عرفاً و عدم اتصالهما ما لم يبلغ الفصل
الى ذلك الحدّ من الكثره و يحتمل فى الوضوء الاكتفاء بالمزّه الواحده ما لم يتخلل الحدث و لعلّ الاحتمال الأول اظهر و ان
كان ما ذكره الشارح احوط و احوط منه رعايه عدم تخلل الحدث ايضا فى الوضوء مع ما ذكره من عدد التعدّد عرفاً و لو راعى
مع ذلك عدم وقوع تراخ كثير بين الاكل و الشرب و مزيل الكراهه بحيث لا يبقى بينهما ارتباط عاده لكان احوط فافهم

قوله و غايته هنا ايقاع النوم على الوجه الكامل

كانه مراده انه يجوز الوضوء لهذه الغايه من دون قصد غايه اخرى فيقصد حينئذ انه يتوضأ لإيقاع النوم على الوجه الكامل لعدم
توقف جوازه عليه فالموقوف عليه ليس الا فضله و كماله و فيه اشاره الى ردّ ما ذكره المصنف رحمه الله فى الذكرى و هو انه لا
يلزم من استحباب النوم

على الطهارة صحه الطهارة للنوم اذ يجوز ان يكون المراد أنه يستحب وقوعه بعد الطهارة اى طهاره من الطهارات الواقعه فى الشرع ممّا علم كونها رافعه للحدث او مبيحه لما هو مشروط برفعه فلينو رفع الحدث او استباحه مشروط به لا ما هو مناف له و هو النوم ثم قال و التحقيق ان جعل النوم غايه مجاز اذ الغايه هى الطهاره فى ان قبل النوم بحيث يقع النوم عليها فيكون من باب الكون على الطهاره و هى غايه صحيحه و قطع فى المبسوط بانه ينوى استباحه ما يشترط فيه الطهاره فلا يصح الوضوء بنيه غيره لانه مباح من دونه قلنا الاباحه لا- كلام فيها و انما الخلاف فى وقوع ذلك المنوى على الوجه الاكمل و ذلك غير حاصل من دون الطهاره و لانهم جعلوا العله فى فضيله تلك الافعال الطهاره فكيف لا- يحصل ذلك ان تجيب بما مرّ انتهى وجه الردّ أنّ الظاهر من الروايات الواردة فى باب الوضوء للنوم مطلقا لقول الصيادق عليه السلام من تطهر ثم اوى الى فراشه بات و فراشه كمسجده على ما فى الفقيه و قوله عليه السلام من توضأ ثم اوى الى فراشه بات و فراشه كمسجده على ما فى ثواب الاعمال او فى خصوص نوم الجنب كصحيحه الحلبي انه سئل ابو عبد الله عن الرجل ينبغي له ان ينام و هو جنب قال يكره ذلك حتى يتوضأ و موثقه سماعه قال سألته عن الجنب ثم يريد النوم قال ان احبّ ان يتوضأ فليفعل الحديث جواز الوضوء بقصد انه للنوم بل ربما يقال بوجوب هذا القصد فى التيه كما استدلل بقوله تعالى [□] إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا عَلَى و جوب تيه الاستباحه فى وضوء الصلاه بناء على ان المفهوم منه عرفا ان الوضوء لاجل الصلاه كما فى قولهم اذا لقيت الأمير فخذ اهبتك و اذا لقيت العدو فخذ سلاحك ان اخذ الاهبه و السّلاح لاجل لقاء الأمير و العدو و لا معنى لكون الوضوء للصلاه الا انه لاستباحتها و هذا و ان كان محلّ تأمّل لان كون هذا المعنى مفهوما من الآيه و الروايات بحسب العرف مسلم الا ان كون الوضوء لاجل الصلاه او غيرها لا يستلزم ان يقصد فى الوضوء انه لاجلها او لاجله أ لا يرى انه فى المثالين المذكورين لا يلزم فى امثالهما ان يقصد حين اخذ الاهبه و السّلاح انه لاجل الامير و العدو لكن لا ريب فى انه يفهم منه جواز فعل الطهاره او الوضوء بهذا القصد من دون قصد غايه اخرى كما فى المثالين المذكورين و ليس غرضنا الا ذلك فتأمل

قوله اما لان غايته الحدث

لا- يوجب ان لا- يكون مبيحا اذ ليس معنى كونه غايته معنى يجامع النوم حتى يقال انه ليس رفع الحدث بل شىء آخر اذ رفع الحدث لا تجامع النوم بل معناه كما اشار اليه المحقق فى المعبر ان غايته وقوع النوم على الوجه الاكمل اى وقوعه بعد الطهاره و على هذا فلا مانع من كونه رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه و لو قيل أنّه و ان جاز ان يكون رافعا للحدث لكن لا دليل على ذلك اذ يجوز ان يكون الحاصل به معنى غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل النوم و كماله و حينئذ فلا يكون مبيحا لما هو مشروط برفعه الحدث ففيه ان هذا انما يتوجه اذا لم يعتبر فى الطهاره رفع الحدث و اما اذا اعتبر ذلك كما هو المشهور فلا لانه اذا دلّت الروايه على ما نقلنا عن الفقيه على جواز الطهاره للنوم فهو طهاره على مقتضى الروايه فيكون رافعا للحدث مبيحا لما هو مشروط برفعه على ان هذا الاحتمال يجرى فى الغايات الاخرى ايضا غير الحدث كدخول المسجد اذ يجوز ان يكون الغايه فيه ايضا معنى آخر غير رفع الحدث يتوقف عليه فضل دخول المسجد مع انهم لم يذكروا هذا الاحتمال فيها و جزموا بكون الوضوء لها رافعا مبيحا فكانهم يدعون ان الامر بالوضوء او الطهاره لما يتوقف صحته و جوازه عليها و كذا لما يتوقف فضيلته و كماله عليها انما هو لاجل ان يرتفع الحدث ليتمكن وقوع الغايات صحيحا او كاملا- الا- فيما لا يمكن ارتفاع ذلك المعنى فيه كنوم الجنب و جماع المحتلم و على هذا فينبغى ان يحكم بذلك فيما كان غايته الحدث ايضا كالنوم فى غير الجنب فالظاهر على

طريقتهم ان يقال انه ان لم يشترط قصد الاستباحه فى التيه فالوضوء لجميع الغايات التى ذكروها رافع مبيح سوى ما يجامع الحدث كوضوء الحائض و نوم الجنب و جماع المحتلم و ان كان غايته الحدث كالوضوء للنوم فى غير الجنب و ان اشترط الاستباحه فان التفتنا فيها بقصد ما يتوقف جوازه او فضله على التيه فالحكم ايضا كما فى السابق و ان اشترط قصد استباحه ما يتوقف اباحته على الطهاره فحينئذ يجب ان يحكم بعدم اباحه كل طهاره لا يكون كذلك سواء كان غايته الحدث ام غيره فتأمل

قوله و الخضاب بحنأ الى آخره

مستند الحكمين اخبار لا تنهض حجه الا على الكراهه لضعفها مع معارضتها لاخبار اخرى مع صحه بعضها و قد علل الشيخ المفيد رحمه الله كراهه الخضاب بمنعه من وصول الماء الى ظاهر الجوارح التى عليها الخضاب و لما كان هذا بظاهر تقتضى الحرمة لا- الكراهه و جهه المحقق فى المعتبر بان اللون عرض لا- ينتقل فيلزم حصول اجزاء من الخضاب فى محل اللون فيكون وجود اللون بوجودها لكنها خفيفه لا- تمنع الماء منعاً تاماً فكرهت لذلك و لا يخفى ضعف التمسك بمثل هذه الوجوه فى الاحكام الشرعيه الا ان يجعل ذلك سراً بعد ورود الروايات لكن من الروايات ما ظاهره ينافى ذلك و هو روايه ابى سعيد قال قلت لابي ابراهيم عليه السلام أ يختضب الرجل و هو جنب قال لا قلت فيجنب و هو مختضب قال لا ثم سكت قليلاً ثم قال يا ابا سعيد أ لا ادلك على شىء تفعله قلت بلى قال اذا اختضب بالحناء و اخذ الحناء مأخذه و بلغ فحينئذ فجامع فانه لو كان الوجه ما ذكره لم يتفاوت الحال بين ان يأخذ الحناء ماخذه ام لم يبلغ و ايضا قد حكم المفيد بعدم كراهته ان يجنب بعده و ما ذكره من الوجه جاز فيه ايضا مع ورود الروايات ايضا فى كل منهما و يمكن ان يقال انه بعد ما اخذ الحناء ماخذه لعله تصير الاجزاء الحفيفه الملتصقه بالبدن التى لا تزول بالغسل فى حكم البشره يكفى وصول الماء اليها فلا يضر توهم عدم وصوله الى البشره بخلاف ما اذا اجنب قبل ذلك فان عليه حينئذ اىصال الماء الى البشره و الحناء بعده و ربما يمنع من ذلك فكره لذلك و اما حكمه بعدم كراهه ان يجنب بعد الخضاب فلعله ايضا محمول على هذا اى بعد ان يبلغ الخضاب ماخذه و حينئذ فلا ايراد عليه فتأمل

قوله فى جميع اوقات جنبته

يعنى ان المكروه قراءه ما زاد على السبع فى جميع اوقات جنبه واحده و ان كان متفرقا و لا يختص الكراهه بما اذا كان متواليا فلا- يكون الزائد مع التفريق و لا- يبعد عندى هذا الاحتمال للاصل و لورود اطلاق الاذن فى القراءه فى روايات كثيره بل فى بعضها التصريح بما شاء كصحيحه الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته أ تقرأ النفساء و الحائض و الرجل يتغوط القرآن فقال يقرءون ما شاءوا و ليس بازائها الا موثقه سماعه قال سألته عن الجنب هل يقرأ القرآن

قال ما بينه وبين سبع آيات و في روايه زرعه عن سماعه سبعين آيه و لا يخفى ان بمجرد هذه الروايه يشكل الحكم بالكراهه فيما زاد مع ظهور تلك الروايه في خلافها و على تقدير الحكم فالإقتصار على ما ذكر من الاحتمال اولى ابقاء لتلك الروايات على ظاهرها بقدر الامكان هذا بالنظر الى مقتضى الروايات لكن لما نقل عن سَلار تحريم القراءه مطلقا و عن ابن البراج تحريم ما زاد على سبع او سبعين فالعمل بما ذكره الشارح احوط فتأمل

قوله و الجواز فى المساجد الى آخره

هذا مما لم اقف فيه على نص و لم يذكره كثير من الاصحاب و منهم المصنف رحمه الله فى الدروس و علله فى الذكرى بالتعظيم و اثبات الحكم به لا يخلو عن اشكال مع ورود روايات كثيره بجواز الجواز فى غير المسجدين من غير اشعار بالكراهه كحسنه جميل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنب يجلس فى المساجد قال لا و لكن يمر فيها كلها الا المسجد الحرام و مسجد الرسول صلى الله عليه و آله و حسنه محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر عليه السلام الجنب و الحائض يفتحان المصحف من وراء الثوب و يقرآن القرآن ما شاء الا السجده و يدخلان المسجد مجتازين و لا يقعدان فيه و لا يقربان المسجدين الحرميين و روايه جميل عن ابي عبد الله عليه السلام قال للجنب ان يمشى فى المساجد كلها و لا يجلس فيها الا المسجد الحرام و مسجد الرسول و روايه محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الجنب يجلس فى المسجد قال لا و لكن يمر فيه الا المسجد الحرام و مسجد المدينة و قد وصف فى هى هذه الروايه بالضحه و فيه تأمل فان محمد بن حمران فيها الظاهر انه ابن حمران بن اعين بقرينه روايه عبد الرحمن بن ابي نجران عنه و لم يوثقوه بل لم يذكروا فى مدحه الا انه له كتابا فغايتة ان تكون حسنه

قوله و فى صدقه بالواحد من غير مكث وجه

يعنى يحتمل دخوله فى الجواز فيجوز على كراهه على ما ذكره و يحتمل ان يقال باختصاص الجواز بما يكون له بابان كما ذكره فيدخل فى المكث و يحرم و يؤيد الاحتمال الاول روايه جميل السابقه للجنب ان يمشى فى المساجد كلها الظهور المشى فى العموم و كذا ما ورد من اطلاق جواز الاخذ منها كما سبق كصححه عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنب و الحائض يتناولان من المسجد المتاع يكون فيه قال نعم و لكن لا يضعان فى المسجد شيئا و ما رواه فى علل الشرائع فى الصحيح عن زراره و محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قالنا له الحائض و الجنب يدخلان المسجد ام لا فقال الحائض و الجنب لا يدخلان المسجد الا مجتازين ان الله تعالى يقول **لَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِينَ سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا** و يأخذان من المسجد و لا يضعان فيه شيئا قال زراره قلت له فما بهما يأخذان منه و لا يضعان فيه قال لأنهما لا يقدران على اخذ ما فيه الا منه و يقدران على وضع ما بيدهما فى غيره و لا يخفى ان التعليل المذكور ايضا مما يؤيد الوجه المذكور فتدبر

قوله و منه الرقبه

هذا مما ذكره المفيد و جماعه و لا يظهر لهم مستند سوى ما فى حسنه زراره المضمرة فى بيان كيفية الغسل ثم صب على رأسه

ثالث اكفّ ثم صبّ على منكبه الايمن مرتين و على منكبه الايسر مرتين فما جرى عليه الماء فقد أجزأه فإنّ الصّب على المنكب بعد الراس ظاهر في ادخال الرقبه في الرّأس و مثله موثقه سماعه عن ابي عبد الله عليه السّلام و فيها ثمّ يصبّ على رأسه ثلاث مرّات ملاً كفيّه ثمّ يضرب بكفّ من ماء على صدره و كفّ بين كتفيه ثمّ يفيض الماء على جسده كلّ و فيه انه لو لم تكن داخله في الرّأس لكانت داخله في الجانبيين يجب غسل نصفها مع كلّ جانب و لا ترتيب بين نفس اعضاء الغسل فحينئذ لا دلالة في الرّوايتين على ادخالها في الراس اذ لا- يجب غسل كل جانب من اعلاه فيجوز الصّب على المنكب او على الصدر ثمّ غسل كل الجانب من الرقبه و غيرها و لعلّه لهذا ذكر والدى رحمه الله في شرح الدرّوس انه ما وجدنا في الرّوايات ما يدلّ على ضمّ الرقبه الى الرّأس سوى مضمرة زراره و موثقه سماعه فان لهما ادنى اشعار به فمقتضى الاحتياط حينئذ ان يغسل الراس بتمامه اولا ثمّ يتبعه بغسل العنق تماما ثمّ يدخل نصفه في غسل الميامن و نصفه الآخر في غسل المياسر انتهى و لا يخفى انه لو غسل الراس اولا ثمّ الرقبه ثمّ الجانبيين بدون غسل الرقبه معهما ايضا فالظاهر الصّحه اذ غايه ما يستفاد من الاخبار انما هو وجوب تقديم الراس بدلاله ثمّ في الروايه الاولى و كذا حسنه زراره عن ابي عبد الله عليه السّلام قال من اغتسل من جنبه و لم يغسل رأسه ثمّ بدء له ان يغسل رأسه لم يجد بداً من اعاده الغسل و اما الترتيب بين الجانبيين فلا يستفاد منها اصلا بل ظاهر كثير منها عدم وجوبه فمستندهم في وجوب الترتيب بينهما ليس سوى الاجماع او الشّهره و على هذا فالغسل على ما وصفناه لا خدشه فيه من حيث الاخبار و هو ظاهر و لا- من حيث الاجماع او الشّهره اذ لا اجماع و لا شهره في وجوب الترتيب بين جانب الرقبه بل الشّهره او الاجماع في خلافه فتأمل

قوله ان كان مرتّباً

الاولى ان يقرأ على صيغه اسم الفاعل ليوافق قرينه

قوله لأنّهما فيه عضو واحد

قد عرفت انه لا دليل عليه من الرّوايات و في كثير من الروايات التي وقعت في بيان كيفية الغسل وقع الابتداء بالصّب على الراس و غايه ما يستفاد من الرّوايتين السّابقتين اللتين يحتمل ان تكونا مستندهم هي ادخال الرقبه في الراس و غسلها قبل الجانبيين و اما الابتداء بها فلا فالاحوط الابتداء بالصّب على الراس و ان غسل بعده الرّأس و الرقبه بدون ملاحظه ترتيب بينهما اذ لا يظهر ايضا دليل على وجوب الترتيب بينهما فافهم

قوله بل بينها

قد ذكرنا انه لا يظهر من الاخبار وجوب الترتيب بين الجانبيين اصلا و ان ظاهر كثير منها عدم الترتيب فمنها صحيحه احمد بن محمد قال سألت ابا الحسن عليه السّلام عن غسل الجنابه فقال تغسل يدك اليمنى من المرفقين الى اصابعك و تبول ان قدرت على البول ثمّ تدخل يدك في الاناء ثمّ اغسل ما اصابك منه ثمّ افض على رأسك و جسدك و لا وضوء فيه و منها صحيحه محمد بن مسلم عن احدهما عليه السّلام قال سألته عن غسل الجنابه فقال تبدأ بكفيك فتغسلهما ثمّ تغسل فرجك ثمّ تصبّ على رأسك ثلاثا ثمّ تصبّ على سائر جسدك مرتين فما جرى عليه الماء فقد طهره و منها موثقه ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السّلام عن غسل الجنابه فقال تصبّ على يديك الماء فتغسل كفيك ثمّ تدخل يدك فتغسل فرجك ثمّ تمضمض و استنشق و

تصبّ الماء على رأسك ثلاث مرّات و تغسل وجهك و تفيض على جسدك الماء و منها موثقه سماعه المتقدمه الى غير ذلك من الروايات و امّا مضمرة زراره السابقه فقد عطف فيها المنكب الايسر على الايمن بالواو و لا- دلالة فيه على الترتيب لكن المشهور بين الاصحاب وجوب الترتيب بينهما ايضا و ادعى عليه الشيخ في ف و المرتضى في الانتصار الإجماع و ادعاه ابن زهره و ابن ادريس ايضا و قال المحقق في المعتمد و اعلم ان الروايات دلت على وجوب تقديم الراس على الجسد اما

أمّا اليمين على الشمال فغير صريحه بذلك لكن فقهاؤنا اليوم باجمعهم يفتون بتقديم اليمين على الشمال و يجعلونه شرطاً في صحه الغسل و قد افتى بذلك الثلاثة و اتباعهم انتهى لكن الصدوقان لم يصرحا بالترتيب بين الجسد و لا بنفيه لكن كان ايضاً انهما لا يوجبانه و الا لا شعرا به كما صرح في الفقيه بالترتيب بين الراس و الجسد و ظاهر كلام ابن الجنيد و ابن ابي عقيل ايضاً عدم الترتيب و حينئذ فلا يبقى ظنّ بالاجماع المذكور فلا يبعد القول بعدم وجوب الترتيب بين الجانبين للاصل و اطلاق الآيه و ظاهر الروايات المذكوره لكن الاحتياط في متابعه الاصحاب

قوله كما وصفناه

اي من دون لزوم ترتيب في نفس الاعضاء بل يجوز الابتداء في كل منها باي جزء شاء

قوله و العوره تابعه للجانبين

فيغسل نصفها مع الجانب الأيمن و نصفها مع الايسر لشمول الجانبين لها فلا حاجه الى ذكرها على حده و قال في الذكرى لا مفصل محسوس في الجانبين فالأول غسل الحدّ المشترك معهما و كذا العوره و لو غسلها مع احدهما فالظاهر الاجزاء لعدم الفصل المحسوس و امتناع ايجاب غسلها مرّتين انتهى و يمكن حمل عبارته الشارح ايضاً على ما ذكر من الاحتمالين اي تابعه للجانبين فتغسل مع كل منهما او مع ايهما شاء ثم لا يخفى ما في كلام الذكرى من تفريع اولويه غسل الحدّ المشترك معهما على عدم المفصل المحسوس اذ لا بدّ من غسل الحدّ المشترك معهما البتّه سواء كان محسوساً ام لا اذ لا يمكن عادة في كل جانب الغسل الى الحدّ المشترك الاّ بادخال شيء من الجانب الآخر فيلزم غسل الحدّ المشترك معهما و ايضاً العوره عضو محسوس فمن اين حكم باولويه غسلها معهما و ايضاً ان صحّ التفريع المذكور فكيف يصح ثانياً جعل عدم المفصل المحسوس جزء من تعليل الحكم بجواز غسلها مع احدهما و ايضاً ما ذكره آخراً من امتناع ايجاب غسلها مرتين يتوجه عليه انه لا امتناع فيه لما اشرنا اليه من وجوب غسل المفصل مرّتين لا محاله و لو من باب المقدّمه الا ان يحمل كلامه عن الغسل اصله و يجعل بناءه على القول بالجزء الذي لا يتجزى و يقرض اجزاء عرض البدن فرداً فتفتنّ فالظاهر ان مراده بالمفصل المحسوس مفصل يكون له عرض و مراده ان الحدّ المشترك لو كان له عرض و وجب غسل كل جانب اليه فلا يلزم غسل الحدّ المشترك اما هاهنا فلما لم يكن كذلك و لم يعين غسله مع احد الجانبين فالأولى غسله معهما و كذا العوره حيث لم يعين غسلها مع احدهما و حينئذ يندفع جميع ما اوردنا سوى الايراد الاخير و يتوجه عليه ايضاً في العوره ما اشرنا اليه من انها قابله للتشطير فالظاهر غسل كل شطر منها مع جانب نعم لا يبعد ان يبني غسل الجانبين على العرف و فيه توسعه فلا يلزم رعايه الحدّ المشترك الحقيقي بينهما بل لو ادخل ذلك في احد الجانبين بان يراد فيه على النصف الحقيقي بقدر يسير يقال عرفاً انه فرق بين الجانبين و منه يظهر انه يمكن ادخال العوره في احد الجانبين فتأمل

قوله و يستحب الاستبراء

و ذهب جمع كثير من الاصحاب الى وجوبه و الاحوط متابعتهم و ان كان القول بالاستحباب اقوى و أمّا التخصيص بالمنزل

فلعدم سببه في غير المنزل كما ذكره المصنف رحمه الله في الذكرى و ذكر ان هذا مع تيقن عدم الانزال و لو جوزه امكن استحباب الاستبراء اخذا بالاحتياط اما وجوب الغسل بالبلل لان اليقين لا يرفع الشك انتهى و ربما قيل باطلاق الاستحباب نظرا الى اطلاق الروايات و لاحتمال خروج المنى عن محله و لا باس به و اما الوجوب على القول به فانما هو في المنزل ثم الظاهر ان الاستبراء الذي يذكرونه في بحث الغسل هو الاستبراء بالبول مع تيسره و الا فبالاجتهاد و اما الاجتهاد بعد البول كما ذكره بعضهم كالمصنف في الدروس و الشارح هاهنا فلا تعلق له بالغسل و بما يتفرع به من حكم البلل المشتبه و انه هل يوجب الغسل ام لا بل هو الاستبراء المستحب بعد البول و يتفرع عليه وجوب الوضوء و عدمه لو وجد بللا مشتبه بعدة كما ذكره في بحث الوضوء و سيجى ء في كلام الشارح ايضا فتدبر

قوله و في استحبابه به

اي بالاجتهاد للمرأة قول لم يستبعده الشارح بخلاف استبرائها بالبول فانه و ان قيل باستحبابه ايضا بل القائل باستحبابه اكثر من القائل باستحباب الاجتهاد فيها لكن الشارح قطع بعدمه لاختلاف المخرجين و فيه تاقل لان المخرجين و ان تغايرا لكن يؤثر خروج البول في خروج ما تخلف في المخرج و خصوصا مع الاجتهاد كما ذكره في الذكرى و هذا كما يشاهد عند رفع الغائط انه يدفع البول ايضا و ان اجتهد في حفظه بل الحال في الرجل ايضا كما في المرأة لان مخرج مته غير مخرج بوله و ان كانا فيه اشد تقاربا من مخرجى المرأة فتدبر

قوله و المضمضه و الاستنشاق كما مر

في الوضوء تفسيرهما او ثلثا ثلثا كما صرح به المفيد في المقنعه و المصنف في الذكرى و على هذا فيمكن جعل ثلثا في المتن قيدا للجميع و استدلل المصنف في الذكرى لصحيحه زراره قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابه فقال تبدأ فتغسل كفيك ثم تفرغ يمينك على شمالك فتغسل فرجك ثم تضمض و تستنشق ثم تغسل جسدك من لدن قرنك الى قدميك الحديث و موثقه ابى بصير المتقدمه أنفا و لا يخفى انه ليس في شىء منهما حديث التثليث الا ان يقال التثليث معتبر في مفهومهما شرعا

قوله بعد غسل اليدين ثلاثا

كان هذا هو الافضل و ان استحب مطلق الغسل اما الاول فلصحيحه الحلبي و روايه حريز المتقدمين في بحث الوضوء و اما الثانى فلاطلاق الروايات المتقدمه أنفا في بيان كيفيه الغسل

قوله و كلاهما مؤد للسنه

فقد ورد الاول في صحيحه محمد بن مسلم و موثقه ابى بصير و الثانى في صحيحه احمد بن محمد المتقدمه جميعا أنفا

قوله في المشهور

ظاهره وجود قول بالوجوب او عدم وضوح مستند المشهور و لم ينقل فيما رايناه من الكتب قول بالوجوب بل صرح كثير منهم بعدم وجوب الموالاه و ظاهر الشيخ في التهذيب و العلماءه في المنتهى و المصنف في الذكرى الاجماع على ذلك نعم لم يتعرض لها المحقق نفيًا و لا اثباتًا و هو لا يدل على قوله وجوبها بل عدم تعرضه لوجوبها يكفي دليلًا لعدم قوله بالوجوب و اما مستنده فواضح و هو الاصل و اطلاق الاوامر بالغسل و خصوص بعض الاخبار كصحيحه هشام بن سالم المتضمنه لقضه ام اسماعيل و حسنه ابراهيم بن عمر اليماني عن ابي عبد الله عليه السلام انّ عليًا عليه السلام لم ير بأسا ان يغسل الجنب رأسه غدوه و يغسل سائر جسده عند الصلاه

قوله لأنهما مورد النص

لم اقف على نص في نقض المرأة الضفائر بل ورد النص بخلافه كصحيحه الحلبي عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام عن ابيه عن عليّ عليه السلام قال لا تنقض المرأة شعرها اذا اغتسلت من الجنابه و حسنه ايضا عن رجل عن ابي عبد الله عليه السلام مثله و موثقه غياث بن ابراهيم عن ابي عبد الله عن ابيه عن عليّ عليه السلام مثله فلعله اشار به الى صحيحه محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال حدّثتني سلمى خادمه رسول الله صلّى الله عليه و آله قالت كان اشعار نساء رسول الله قرون رءوسهنّ مقدم رءوسهن فكان يكفيهنّ من الماء شىء قليل فاما النساء

الآن فقد ينبغي لهنّ ان يبالغن في الماء و مثله حسنه جميل قال ابا عبد الله عليه السلام عمّا تضع النساء في الشّعر و القرون فقال لم تكن هذه المشطه انما كنّ يجمعنه ثمّ وصف اربعة امكنه ثمّ قال يبالغن في الغسل قال في الذكري بعد نقل الروايه الاولى و منه يعلم استحباب نقض المرأه الضفائر و كذا في خبر جميل يبالغن في الغسل و كان نظره الى ان المبالغه المرغب فيها في الروايتين اما في ايصال الماء الى البشره التي احاط به الشعر و الى الشعر ايضا بناء على استحباب غسل الشعر و على التقديرين لا تتم الا بنقض الضفائر فاستحب نقضها لتمام المبالغه المذكوره و الاحتياط فيها فتأمل

قوله لان الواجب غسل البشره الى آخره

كانه دليل على اصل المسأله فما بطل اولا توهم وجوبه ثمّ اثبت الرجحان و الاستحباب بانه للاستظهار و النصّ و احوال وجه كون الرجل كذلك على الظهور لظهور ان المبالغه و النقض انما هو للاستظهار في ايصال الماء الى البشره او الشعر على ما ذكرنا فالظاهر عدم اختصاصه بالمرأه و ليس تخصيص الحكم بالمرأه في الخبرين بظاهر في اختصاصه بها حتى لا يعتبر الاعتبار العقلي اذ الظاهر ان التخصيص بها باعتبار كثره الشعر في رأسها غالبا بخلاف الرجل على ان في الخبر الاخير انما سأل السائل عن النساء و اجاب عليه السّلام على وفق سؤاله فلا- ظهور له في الاختصاص اصلا و يحتمل ان يكون دليلا على اصل المسأله و قوله و الا فالرجل كذلك جميعا اّيا اصل المسأله فعلى ما ذكرنا و اما مساواه الرجل للمرأه فلجريان ما ذكره في الوجه الاول في الرجل ايضا فتأمل و اما ان الواجب غسل البشره دون الشعر فهو المشهور بين الاصحاب بل ظاهر المعبر و كرى الاجماع عليه و يدل عليه ايضا مع الاصل ان الروايات وردت بغسل الراس و الجسد و الشّعر لا يسمّى رأسا و لا جسدا و يؤيده ايضا ما تقدم من الروايات في عدم نقض المرأه شعرها و اما صحيحه حجر بن زائده عن ابي عبد الله عليه السّلام قال من ترك شعره من الجنابه متعمّدا فهو في النار فلا يظهر منه وجوب غسل الشعر اذ لا يبعد ان يكون المراد من الشعر ما هو بقدرها من الجسد كما ذكره والدي طاب ثراه لشيوع ذلك في المجاورات و حمله في الذكري على توقف التخليل على غسله او على استحباب غسله و لا يخفى بعدهما و قال في موضع آخر من كرى الاقرب استحباب غسل المسترسل من الشعر لدلاله فحوى من ترك شعره من الجنابه عليه و اعترض عليه والدي طاب ثراه بأنّها لو حملت على الحقيقه فيدل على وجوب الغسل و لو حملت على المجاز فلا يدل على الاستحباب و يمكن الجواب بانه رحمه الله غافل عن المجاز الذي نقلنا عنه طاب ثراه بل حمل على الحقيقه و الوجوب لما كان مخالفا لاجماع الاصحاب كما يظهر من كلامه حمله على الاستحباب و اما الاخبار عن النار فقد ورد مثله في بعض المندوبات الاخرى كغرق الشّعر فما هو الجواب فيها فهو الجواب هاهنا ايضا بلا فرق فتأمل

قوله و تليث الغسل

قال في الذكري قاله جماعه من الاصحاب لما فيه من الاسباغ و لدلاله الصّاع عليه و كذا ثلث الاكف و لا ينافيه ذكر المرتين لامكان اراده المستحب غير المؤكّد في المرتين انتهى و لا يخفى ضعف الوجهين الاولين فان الاسباغ و استعمال الصّاع يحصل باكثر الماء في غسله واحده و المبالغه في ايصاله الى جميع البدن و تخليل الشعر و نحوه و لا دلالة لشيء منهما على تكرار الغسل ثلث مرّات و هو ظاهر و اما الوجه الثالث فهو اشاره الى ما ورد في مضمرة زواره المتقدمه ثمّ صبّ على رأسه ثلث اكفّ و لا يخفى ما فيه ايضا فان صبّ ثلث اكفّ لا يدلّ على غسله ثلاث مرّات مع اختصاصه بالرّاس و ذكر المرتين في المنكبين و ما

اجاب رحمه الله عن هذا انما يتجه مع الدليل على استحباب الثلث فيها ايضا و لا دليل الا ان يتمسك فيهما بالدليلين الاولين فقط فقد عرفت حالهما و الحق ان التمسك في الاحكام الشرعيه بمثل هذه الوجود غريب جدا و الاولى حذف لفظ الغير في غير المؤكد بان يحمل الاقتصار على المرتين باعتبار تاكيد الاستحباب فيهما بخلاف الثالث اذ ليس التأكيد فيه بهذه المرتبه فلا ينافي الاستحباب في الجملة و اما جعل المرتين غير مؤكد فلا وجه له و لعله اراد بالاستحباب المؤكد ما بلغ غايه الفضل و على هذا فالمرتان ليس كذلك لان الثلث افضل منهما عندهم فتأمل

قوله لا ازيد

يعنى ليس المراد ان اقل مراتب حصول الاستحباب هو الصّاع فلا ينافيه الزّيادة بل المستحب انما هو الغسل بصاع بدون الزيادة عليه اذ الظاهر من الروايات ذلك خصوصا الروايه التي ذكرها الشارح لكن صرح جماعه منهم باستحباب الصّاع فما زاد قال المحقق في المعبر و الغسل بصاع فما زاد لا- خلافا بين علمائنا في استحبابه و قال العلّامة في المنتهى الغسل بصاع فما زاد مستحب عند علمائنا اجمع قال المصنف في الذكري و الشيخ و جماعه ذكروا استحباب صاع فما زاد و الظاهر انه مقيد بعدم ادائه الى السّيرف المنهى عنه انتهى و لا يخفى انه بعدم ما ذكره من التقييد ايضا محلّ كلام اذ لا دليل على استحباب الزائد بل الظاهر من الروايات عدم استحبابه كما اشرنا اليه الا ان يثبت اجماع عليه على ما ادّعه المحقق و العلّامة و كلام الشيخ في كتبه المعروفه ليس على ما نسبه اليه في الذكري فانه في المبسوط و ف ذكر ان الاسباغ يكون بتسعه ارطال و قال في النهايه المستحب ان يكون الغسل بتسعه ارطال و لم يتعرّض لما زاد في شىء هنا فظاهرها موافق لما ذكره الشارح و يقتضيه ظاهر الاخبار فتأمل

قوله و لو وجد المجنب بالانزال

احترز به عن الجنب بالإيلاج فانه لا- يجب عليه اعاده الغسل بالبلل مطلقا و ان جوّز الانزال و احتمال حركه المنى عن محله و خروجه الآن لان اليقين لا يرفع بالشك على ما نقلنا عن كرى و يشكل باطلاق الروايات في اعاده الجنب الغسل برؤيه البلل قبل البول الا ان العدول عن الاصل و الاستصحاب بمجرد هذا الاطلاق مع جواز تنزيله على المتعارف و هو ما كان مع الانزال مشكل جدا فلذا لم يحكموا بالاعاده في غير المنزل لكن الاحتياط في الاعاده خصوصا مع احد الاحتمالين المذكورين فتأمل

قوله و الصّلاه السابقه الى آخره

و نقل عن بعض الاصحاب القول بوجود اعادتها الصحيحه محمّد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرّجل يخرج من احليله بعد ما اغتسل شىء قال يغتسل و يعيد الصّلاه الا ان يكون بال قبل ان يغتسل فانه لا يعيد غسله و يمكن حملها على الاستحباب او على ما اذا صلّى بعد وجدان البلل لكن الاحتياط في الاعاده

قوله و يسقط الترتيب بالارتماس

هذا هو المشهور بين الاصحاب و نقل عن بعض الاصحاب انه يترتب حكما كذا في المبسوط بصيغه اللزوم و في المعبر يرتب بصيغه المتعدى و حمله بعضهم على انه يعتقد الترتيب اى يجب عليه تبه الترتيب و بعض على ان الغسل الارتماسى فى حكم الترتيبى فلو وجد لغه مغفله فى الجانب الايسر كفى غسلها و فى الايمن يأتى بها و بما بعدها و على الوجهين فلا حجه له و

الظاهر ان هذا قسم آخر من الغسل و يسقط معه الترتيب رأسا فتدبر

قوله و كذا ما اشبهه كالوقوف تحت المجرى و المطر الغزيرين

اي الكثيرين و مستند

الحكم فى المطر صحيحه على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يجنب هل يجزيه عن غسل الجنابه ان يقوم فى القطر حتى يغسل رأسه و جسده و هو يقدر على ماء سوى ذلك قال ان كان يغسله اغتساله بالماء أجزاء ذلك و روايه محمد بن ابى حمزه عن رجل عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجل اصابته جنابه فقام فى المطر حتى سال من جسده ا يجزيه ذلك من الغسل قال نعم و ظاهر الخبر الثانى كفايه السيلان من جسده مطلقا سواء كان دفعه ام لا و سواء راعى الترتيب و لو بالقصد ام لا و لا يبعد القول به نظرا الى اطلاق الآيه و الروايات المطلقة و لا ينافيه الروايات الوارده بالترتيب لاختصاصها بصوره الصّب و لا روايات الدفعه لاختصاصها بصوره الارتماس فيجوز فى المطر ان لا يعتبر شىء منهما لكنها قاصره من حيث السند و اما الروايه الاولى فان كان الضمير فى يغسل و يغسله راجعا الى القطر كما قيل انه الظاهر فظاهره موافق للروايه الاولى اذ الغسل الذى يتصور من القطر ليس الا- الجريان و السيلان و ان كان راجعا الى الرجل فلا يدل على كفايه السيلان مطلقا بل اذا كان يغسله بالمطر كاغتساله بالماء فحينئذ اذا راعى الترتيب فلا- كلام و اما اذا لم يراع الترتيب بل اكتفى بقصده او بشمول الماء لجميع بدنه دفعه عرفيه فالحكم بالأجزاء نظرا الى هذه الروايه لا يخلو عن اشكال اذ ظاهرها الكفايه اذا غسله مثل اغتساله بالماء و ظاهره المماثله من جميع الوجوه و الاغتسال بالماء الذى ثبت صحته هو الاغتسال بالماء مع الترتيب او بالارتماس دفعه فاذا لم يكن فى المطر شىء منهما فلا- دلالة فى الروايه على اجزائه و القول بان المتبادر من المساواه المطلقة المساوات فى كل ما يمكن التساوى فيه و اغتساله بالماء شامل للترتيبى و الارتماسى جميعا لعدم المخصّص و المساوات الارتماسى لا يمكن الا فى الجريان و شمول البدن دفعه عرفيه فيكفى ذلك يتجه عليه ان حمل المساوات على هذا المعنى انما يتجه اذا لم يكن فيه المساوات من جميع الوجوه اصلا و اما اذا لم يمكن ذلك فى ضمن بعض الافراد فالحكم بكفايه هذه المساوات مما لا وجه له و هاهنا يتصور المساوات من جميع الوجوه اذا غسله فى القطر مرتبا فالحكم بكفايه ما سوى ذلك مشكل جدا على ان فى شمول مثل هذه الاحكام للافراد النادره الغير المتعارفه تأملا فالاحوط مع تيسير الغسل بوجه آخر عدم الاجتزاء به خصوصا مع انكار جماعه من الاصحاب كابن ادريس و المصنف رحمه الله فى الدروس صحته و تخصيصهم الحكم بالارتماس و اليه ينظر كلام المحقق رحمه الله ايضا فى المعتمد ثم ان العلماءه رحمه الله فى التذكرة طرد الحكم فى ماء الميزاب و شبهه و كذا الشيخ فى الاقتصار بل ظاهر المبسوط ايضا ذلك فانه و ان ذكر المجرى و المطر كما ذكره الشارح لكن الظاهر انهما على سبيل التمثيل كما فعله الشارح و نسب فى الذكرى الى بعض الاصحاب الحاق صبّ الإناء الشامل للبدن و الظاهر دخوله ايضا فى شبهه فى كلام من ذكرناه و الكل مشكل لاختصاص الروايتين بالمطر الا ان يستنبط من قوله عليه السلام ان كان يغسله اغتساله بالماء أجزاء اذ المماثله للاغتسال بالماء فى الجريان و شمول البدن عله للاجزاء فيجوز فى المطر و كل ما جرى مجراه لكن للكلام فيه مجال و الاولى الوقوف على المطر كما قاله والدى طاب ثراه فتأمل

قوله بالحدث الاصغر فى اثنا

و اما الاكبر فقيل ان الاعاده فيه اجماعى فان ثبت و الا فوجوب الاعاده فى الجنابه ظاهر و اما فى غيرها فلا خفاء ايضا فى وجوب غسل كامل و اما نقض ما تقدم ففيه خفاء فيحتمل ان يكفى اتمامه فى رفع حدث الجنابه و ارتفاع احكامها لكن يكون الحدث الآخر باقيا الى ان يأتى بغسل آخر لرفعه فافهم

قوله وقيل لا اثر له مطلقا

ربما يؤيد هذا القول بعض ما ورد في جواز الفصل بين اجزاء الغسل بمده يبعد فيها عدم تخلل الحدث من غير تعرض للاعادة على تقدير التخلل او الوضوء و لا يخفى ان هذا في عدم الاعاده اظهر فتدبر

قوله اما غير غسل الجنابه من الاغسال الى آخره

وجه الفرق ان عمدته مستندهم في وجوب الاعاده في غسل الجنابه ان الحدث المتخلل لا بد له من رافع و رافعه اما الغسل بتمامه او الوضوء و لا وضوء مع غسل الجنابه للاخبار فلا بد من اعاده الغسل و هذا على تقدير تمامه لا يجرى في غير غسل الجنابه من الاغسال الواجبه و المندوبه بناء على ما هو المشهور من عدم اجزائها عن الوضوء اذ الوضوء فيها يكفى لرفع الحدث المتخلل و امّا على القول بعدم افتقارها ايضا الى الوضوء و اجزائها عنه كما ذهب اليه السيد المرتضى رض فحكمها حكم غسل الجنابه فافهم و وجه التخريج الذى فعله بعضهم كالمصنف رحمه الله في ن تخيل ان الرفع للحدث فيها هو مجموع الغسل و الوضوء فكل منهما عله ناقصه في رفعه للحدث فالحدث المتخلل ايضا لا بد له من رافع و الوضوء منفردا او مع بعض الغسل لا يكفى في رفعه فلا بد من اعاده الغسل و فيه ما فيه ثم لا يخفى انه على هذا الوجه يلزم الحكم بالاعاده فيما اذا وقع الحدث بعد الغسل و قبل الوضوء ايضا و ربما التزمه بعضهم فتدبر و تفصيل القول في هذه المسأله بما لا مزيد عليه في شرح الدروس لوالدى طاب ثراه فمن اراد الاطلاع فليرجع اليه

[غسل الحيض]

قوله اى الدم الذى تراه المرأه

اى الدم المعهود المتعارف الذى تراه المرأه بين الستين فلا يرد صدق التعريف على كل دم تراه بينهما و يمكن ان يجعل قوله و اقله ثلاثه ايام ايضا من تنمه التعريف و حينئذ يمكن ان يكون المعنى هو الجنس من الدم الذى تراه المرأه بين الستين و لا يمكن رؤيته في غيره فيخرج ما عدا النفاس و يخرج النفاس بقوله و اقله ثلاثه ايام

قوله و هى المنتسبه بالاب

و احتمال في شرح الارشاد و المدارك الاكتفاء بالامّ هنا لادن لها مدخلا في ذلك بسبب تقارب الامزجه و من ثم اعتبرت الخالات و بناتهن في المبتدأه كما سيأتى

قوله و الا فالاصل عدم كونها منها

بناء على غلبه غيرهم و الظن تابع للاغلب او باعتبار ان الاصل عدم سقوط العباده ما لم يتيقن المسقط و كذا عدم وجوب العده و يشكل ذلك مع استقرار العاده و كون الدم بصفات الحيض و بقاء اسم الحيض عليه عرفا اذا الظنّ الحاصل بذلك ليس باضعف من الظنّ الحاصل بالتبعيه للاغلب و يكفى للخروج من الاصل و العمومات الداله على سقوط العباده برؤيه الدم كحسنه حفص

بن البختري بإبراهيم بن هاشم عن الصادق عليه السلام إذا كان للدم حراره و رفع و سواد فلتدع الصلاه مع معاضدتها باصالة البراءه و اصالة عدم وجوب العده معارضه باصالة عدم بينونه الزوجه ما لم يتيقن الياس و باصالة عدم حصول اليأس كما رجح به المحقق الشيخ على رحمه الله القول بالسنتين فى النبطيّه و يمكن ان يقال ان استقرار العاده و كون الدم على صفات الحيض و بقاء الاسم عرفا انما توجب الظن بكونه حيضا و كونها هاشميه اذا قلنا انه مع الياس لا يكون الدم كذلك و هو غير معلوم بل المعلوم ان بعد الياس

ما تراه المرأه ليس بحيض شرعا فيجوز ان لا يكون حيضا شرعا بسبب بأسها من الحمل او غير ذلك و ان كان بصفاته كما فى الحامل عند بعضهم و غيرها و على هذا فلا عبره بالظن الحاصل بالصفات فتأمل فيه فالعمومات الداله على السقوط كانها لا تقاوم العمومات الداله على التكليف فالحكم بالسقوط فيما لم يتيقن او يظهر جدًا باعتبار تلك العمومات لا يخلو عن اشكال مع عدم ظهور اكثرها فى العموم كالحسنه المذكوره لان اذا للاهمال و لذا جعلها المنطقتون سور الموجهه الجزئيه فلا بعد فى تنزيلها على ما كان فى الخمسين هذا و اصاله البراءه لا عبره بها بعد ثبوت التكليف بالادلّه العامه و الحكم باصاله عدم البينونه لا يخلو عن اشكال اذ لا- يبعد ان يقال ان المعتبر من الاستصحاب هو استصحاب الحكم الثابت اذا امكن ثبوته بعينه و اما اذا علم ارتفاعه فالحكم باصاله بقاء بعض لوازمه التى تثبت عنده لا- يخلو عن اشكال و ما نحن فيه كذلك اذا الثابت اولا هو الزوجيه و قد ارتفعت بالطلاق فالحكم باستصحاب عدم البينونه على نحو آخر غير الوجه الذى كان زمن الزوجيه و بقاء حكم الزوجيه و بعض لوازمها ميا لا- قوه له و اصاله عدم حصول الياس مما لا عبره به اذ الاستصحاب انما يعتبر فى الاحكام الشرعيه لا فى الامور الخارجيه كوجود زيد فى بيته اذا رايناه وقتا ما فيه و كانّ الحكم باصاله عدم الياس من قبيل الثانى فاندفع ما ذكر من وجوه الأشكال لكن يبقى ان اصاله عدم وجوب العده قد سقطت بالعمومات الداله على وجوبها كأصاله براءه الذمه فى العبادات فلا يصح التمسك بها بل يمكن ان يقال حينئذ ان اصاله عدم سقوط العبادات معارضه باصاله عدم سقوط العده فلا يصح التمسك بها ايضا الا- ان يقال ان العمومات فى وجوب العده ليس ظهورها فى العموم بمرتبه ظهور العمومات الوارده فى العبادات فمع تعارضهما الاولى ترجيح جانب عمومات العبادات هذا كله مع ان مستند الحكم فى القرشيّه كما سيجى ء لا يخلو عن ضعف فغايه العمل به مع العلم و اما بمجرد الاحتمال ففى غايه الاشكال و مع ذلك لو روعى الاحتياط فى العده فى مثل هذه المرأه بان تعتد المرأه و لم يرجع الروح فيها و كذا فى ساير الاحكام المتعلقة بالعده لكان اولى فتأمل

قوله و اعترف المصنف بعدم وقوفه فيها على نصّ

اى نصّ وصل اليه متنا و سندا و الا فقد ذكر المفيد ذلك بعنوان الرّوايه كما صرح به فى الذكرى فانه قال و اما النّبويه فقد ذكره المفيد روايه و من تبعه و لم اجد به خيرا و فى بعض النسخ بزياده مسندا و اشار بقوله روايه الى انه نسب ذلك الى الرّوايه من غير فتوى به فانه قال فى المقنعه فى بحث العده و ان كانت قد استوفت خمسين سنه و ارتفع عنها الحيض و ايست منه لم يكن عليها عده من طلاق و قد روى ان القرشيّه من النساء و النّبويه تريان الدم الى ستين سنه فان ثبت ذلك فعليها العده حتى تجاوز الستين

قوله فالخمسون سنه مطلقا

اى من أى طائفه كانت غير الطائفتين المذكورتين و يحتمل ان يكون المراد التعميم بالنسبه الى العباده و العده جميعا ردًا على ما نقله فى شرح الارشاد انه يوجد فى بعض القيود الحكم باليأس بالخمسين بالنسبه الى العباده مطلقا و بالستين بالنسبه الى العده مطلقا و قال انه ليس له مرجع يجوز الاعتماد عليه و لا فقيه يقول على مثله يستند اليه و اشتماله على نوع من الاحتياط غير كاف فى الذهاب اليه و ربما استلزم نقض الاحتياط فى بعض موارد لكن لو كان المراد ذلك لكان ينبغى ان يشير الى هذا التعميم فى الستين ايضا و لو اكتفى بذكره فى احدهما لكان الاوّل اولى كما لا يخفى ثم ان الفرق بين القرشيّه و غيرها على ما ذكره هو

المشهور بين الاصحاب و مستندهم صحيحه ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا بلغت المرأه خمسين سنه لم تر حمرة الا ان تكون امرأه من قریش و هي مرسله لكن مراسيل ابن ابي عمير مقبوله عندهم و فى دلائلها قصور فانها لا تدلّ الا على ان القرشيّه ترى الحمرة بعد الخمسين و لا تدلّ على ان الحمرة التى تراها حيض و قد عرفت انه يجوز ان يكون الدم بصفات الحيض و لا يكون حيضا شرعا و لا ينافى ما ورد من تحديد الياس بالخمسين مطلقا و ايضا ليس فيها تعيين الحد للقرشيه لكن يمكن التمسك بعدم قول آخر فيها على تقدير الفرق فيها غير الستين و ايضا فى روايه عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام فى زيارات نكاح التهذيب التحديد بالستين مطلقا فما ذكره وجه الجمع بينهما و ليس فيها ما ذكرناه من قصور الدلاله اولا ايضا فانها هكذا قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ثلث يتزوجن على كل حال التى يئست من المحيض و مثلها لا- تحيض قلت و متى يكون كذلك قال اذا بلغت ستين سنه فقد يئست من المحيض و مثلها لا- تحيض الحديث لكن فى سندها ضعف و فى صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي عبد الله عليه السلام قال حدّ التى يئست من المحيض خمسون سنه و مثلها روايه ابن ابي نصر عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام و حملهما المفصلون على غير القرشيّه جمعا و بعضهم كالمحقق فى طلاق الشرائع و الشيخ فى النهايه وقف على النص الصحيح و حكم بالخمسين مطلقا و لا يخلو عن قوه لكن القول المشهور ايضا لا- يخلو عن وجه و اما القول بالستين مطلقا كما اختاره المحقق فى هذا المبحث من الشرائع و العلامه فى المنتهى على ما نقله الشارح فى شرح الارشاد فهو بحسب ظاهر النظر ضعيف جدا لكن يمكن تقريبه بانّ القائلين به اعتمدوا على ما يدلّ وجوب ترك الصلاه اذا كان الدم بصفات الحيض كحسنه حفص بن البختري فحكموا بكون الدم الذى وجد بصفات الحيض حيضا مطلقا و ان كان بعد الخمسين و حملوا روايات الخمسين على انها خرجت مخرج الغالب و اما بعد الستين فلعلها لا يوجد الدم بتلك الصفات كما قيل و لو فرض وجوده فهو خارج بالاجماع و على هذا فلا يخلو عن وجه و بالجملة المسأله محل اشكال و الاولى بعد الخمسين الى الستين اذا وجد الدم بصفات الحيض خصوصا مع استقرار العاده السابقيه رعايه الاحتياط بان تعمل عمل المستحاضه و لا تترك العباده و تقضى الصوم و لا يقربها الزوج و تعتد عدّه الطلاق و ينفق عليها الزوج فيها و لا يرجع و قس عليه فعلل و تفعلل فتأمل

قوله و اقله ثلاثه ايام متواليه

لا- خلاف بينهم فى ذلك و النصوص به متضافره و كانه لا خلاف بينهم ايضا على ما نقل فى شرح الإرشاد عن المنتهى فى ان الليالى معتبره فى الايام اما لكونها داخله فى مسماها او تغليبا و قد صرح بدخولها فى بعض الاخبار من العاقه و المراد ان مبدأ الثلاثه من حين الشروع فى الحيض الى ان يتم ثلاثه ايام و ثلث ليل و هل يعتبر وجود الدم فيها على الاتصال او يكفى وجوده فى كل يوم بليلته فى الجملة قال المحقق الشيخ على رحمه الله فى شرح القواعد لا نعرف الآن فى كلام احد من المعبرين تعيينا له و المتبادر الى الافهام من كون الدم ثلاثه ايام حصوله فيها على الاتصال بحيث متى وضعت الكرسف تلون به و قد يوجد فى بعض

الحواشى الاكتفاء بحصوله فيها فى الجملة و هو رجوع الى ما ليس له مرجع انتهى و قال فى المدارك ظاهر الاكثر الاكتفاء فيه برؤيه الدّم فى كلّ يوم من الايام الثلاثة وقتا ما عملا- بالعموم و قيل يشترط اتصاله فى مجموع الايام الثلاثة و رجح بعض المتأخرين اعتبار حصوله فى أوّل الأوّل و آخر الآخر و فى أى جزء كان من الوسط و هو بعيد انتهى و لا- يخفى ان ما نسبه المحقق الى بعض الحواشى هو الذى جعله صاحب المدارك ظاهر الاكثر و لعل مراده بقوله عملا بالعموم ان الرؤيه ثلاثه ايام التى تدل على اعتبارها النصوص الدّاله على ان اقل الحيض ثلاثه تعمّ الرؤيه فى كل منهما فى الجملة و لا يظهر منها وجوب الرؤيه فيها على الاتصال فيجب العمل بالعموم و كان هذا اظهر لا ما ادّعه المحقق من تبادل الاتصال و لا يبعد الرجوع فيه الى معتاد النساء فى عاداتهنّ فان كان المتعارف الرؤيه فى الثلاثة على الاتصال او فى اكثر اوقاتها او فيها فى الجملة فلا اشكال فى اعتبارها اذا كانت كذلك او قريبه منه و اما اذا كان المتعارف هو الرؤيه على الاتّصال او فى اكثر الاوقات فمن رأتها لا على هذا الوجه بل فى كل منهما فى الجملة و كان بصفه الحيض فيحتمل الحكم بكونه حيضا نظرا الى حسنه حفص و نظائرها و ان اشترط الثلاثه التى يستفاد من الاخبار لا- يدل الا- على وجوب رؤيته فيها فى الجملة و يحتمل الاقتصار فى الحكم بسقوط العبادات و العده على موضع اليقين و هو الثلاثه التى كانت الرؤيه فيها على الوجه المتعارف و الأولى حينئذ رعايه الاحتياط و الله تعالى يعلم

قوله فلا يكفى كونها فى جملة عشره على الاصح

هذا مذهب الاكثر و مستندهم ان المتبادر من قولهم عليه السّلام ادنى الحيض او اقله ثلاثه انما هو التوالى و ان التكليف اليقيني لا تسقط الا مع تيقن سبب السقوط و لا يقين مع انتفاء التوالى و اعترض عليه بمنع تبادل التوالى و لذا من نذر صوم ثلاثه لا يجب عليه التتالى و عموم التكليف تسقط بالعمومات الدّاله على سقوطها مع رؤيه الدم بصفه الحيض و فيه تأمل فان عدم اعتبار التتالى فى مثال النذر باعتبار ان المتبادر من الثلاثه هو الثلاثه مطلقا و لو فى تمام ايام العمر و اما اذا لم يكن المراد و ذلك كما فيما نحن فيه لظهور أنّه لا- يكفى الثلاثه مطلقا فلا- ريب ان المتبادر و هو الثلاثه المتواليه اذا لم يتعين بوجه آخر كيف و حمل اطلاق الثلاثه على الثلاثه فى ضمن العشره كما هو مذهب الآخر بعيد جدّا و اما معارضة العمومات من الجانبين فقد عرفت ان عمومات السقوط كانها لا تقاوم عمومات التكليف فتذكر و مقابل الاصح قول الشّيح فى النهايه أنّه يكفى اتمام الثلاثه فى جملة العشره فلو رأت يوما او يومين ثمّ رأت قبل انقضاء العشره ما تتم ثلاثه فهو حيض و ان لم تر حتى تمضى عشره فليس بحيض و احتج عليه بروايه يونس عن بعض رجاله عن ابى عبد الله عليه السّلام و فيها او لا يكون اقل من ثلاثه ايام فان رأت المرأه الدّم فى ايام حيضها تركت الصّلاه فان استمرّ بها الدّم ثلاثه ايام فهى حائض و ان انقطع الدّم بعد ما رأتها يوما او يومين اغتسلت و صلّت و انتظرت من يوم ذات الدم الى عشره ايام فان رأت فى تلك العشره ايام من يوم رأت الدم يوما او يومين حتى يتم لها ثلاثه ايام فذلك الذى رأتها فى أوّل الامر مع هذا الذى رأتها بعد ذلك فى العشره هو من الحيض و ان مر بها من يوم رأت عشره ايام و لم تر الدّم فذلك اليوم و اليومان الذى رأتها لم يكن من الحيض انما كان من عله الحديث و هى لضعفها و ارسالها لا تصلح حجه ثمّ انه على هذا القول هل ايام النقاء المتخلل بين ايام الحيض طهر او حيض حكم الشارح فى شرح الارشاد بالاول فانه قال و على هذا القول لو رأت الاول و الخامس و العاشر فالثلاثه حيض لا غير فاذا رأت الدم يوما و انقطع فان كان يغمس القطنه و جب الغسل لانه ان كان حيضا فقد و جب الغسل للحكم بانّ ايام النقاء طهر و ان لم يكن حيضا فهو استحاضه و الغامس

منها يوجب الغسل و ان لم يغمسها وجب الوضوء خاصه لاحتمال كونه استحاضه فان رآته مره ثانيه يوما مثلا و انقطع فكذلك فاذا رآته ثالثه فى العشره ثبت ان الاولين حيض و تبين بطلان ما فعلت بالوضوء اذ قد ثبت ان دم الحيض يوجب انقطاعه الغسل فلا يجزى عنه الوضوء و لو اغتسلت للاولين احتياطا فى اجزائه نظر انتهى و استشكل صاحب المدارك بان الطهر لا يكون اقل من عشره ايام اجماعا و ايضا فقد صرح المصنف فى المعبر و علامه فى المنتهى و غيرهما من الاصحاب بانها لو رأت ثلاثه ثم رأت العاشر كانت الايام الاربعه و ما بينهما من ايام النقاء حيضا و الحكم فى المسألتين واحد و يمكن دفع الاول بان الاجماع لعله يكون فى الطهر المتخلل بين الحيضتين لا بين ايام حيضه واحده و الثانى بان قول جماعه من الاصحاب بما نقله لا ينافى قول الشيخ بخلافه كيف و اصل المسأله و هو الاكتفاء بالثلاثه فى جمله العشره ايضا كذلك فلم لا يجوز مخالفته لهم فى الفرع ايضا لكن يبقى انه من اين حكم الشارح بذلك فان كلام الشيخ لا دلالة له على ما ذكره و الروايه المنقوله ايضا كذلك فان حكمه عليه السلام بان الذى رآته فى اول الامر مع هذا الذى رآته بعد ذلك فى العشره هو من الحيض لا يدل على ان الحيض انما هو ذلك و ايام النقاء ليس بحيض بل يمكن ان يقال ان قوله عليه السلام هو من الحيض بزياده من ربما يكون مشعرا بانه من جمله الحيض باعتبار ان ايام النقاء ايضا منه و على هذا فحمل ما نقل من الاجماع على خلاف ظاهره و كذا تخصيص الاخبار الوارده بان ادنى الطهر عشره ايام و لا يكون الطهر اقل من عشره ايام كما وقع فى هذه المرسله و فى صحيحه محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام لا يكون القرء فى اقل من عشره ايام فما زاد اقل ما يكون عشره ايام من

حين يطهر الى ان ترى الدّم بما ذكر من الطهر بين الحيضتين المستقلتين بدون شاهد و دليل عليه مّا لا-وجه له ثم ان ظاهر الروايه انه كلما انقطع الدم اغتسلت و صلت من دون تفضيل بالغامس و غيره على ما ذكره الشارح و لعله لا بعد فيه مع احتمال الحيض و الله تعالى يعلم

قوله و هو اسود او احمر

يدل على الاول ما فى حسنه حفص بن البختري عن ابي عبد الله عليه السلام ان دم الحيض حارّ عبيط اسود له دفع و حراره و دم الاستحاضه اصفر بارد رقيق فاذا كان للدم حراره و دفع و سواد فلتدع الصلاه و العبيط هو الطرى و على الثانى ما فى روايه يونس عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام اذا رايت الدم البحرانى فلتدع الصلاه فان البحرانى على ما فى الصحاح و القاموس هو الخالص الحمره و فى النهايه شديد الحمره و فى المعبر الاحمر الشديد الحمره و السواد و نقل ذلك عن ابن الاعرابي

قوله قيد بالغالب ليندرج فيه الى آخره

الاطهر ان يقال ان التقييد بالغالب لانه قد يحكم بكونه حيضا و ان لم يكن بالصّيفات كما يوجد فى ايام العاده فانه حيض و ان كان اصفرا و اكدر باردا بغير دفع و اما انه لاندرج ما امكن كونه حيضا و تنبيه المصنف عليه فففيه خفاء اذ بعد اعتبار الصّيفات كيف نعلم امكانه بدونها لم لا يجوز ان لا يمكن ذلك كما فى الاقل من الاقل و الاكثر من الاكثر

الآن ان يقال انه يعلم الامكان من التقييد بالغالب اذ يفهم منه انه قد يكون حيضا بدون الاوصاف فيعلم امكانه بدونها وفيه تعسف اذ هذا حقيقه مفهوم الغالب و الكلام فى فائده التقييد به و ظاهر ان ما ذكره المصنف ليس تنبيهها على فائده و كان المراد ان ما ذكره المصنف تنبيه عليه فى الواقع لمن عرف الحكم من خارج لا ان مجرد كلامه تنبيه عليه فتنبه

قوله و متى امكن كونه اى الدم حيضا

قال فى شرح عد هذا الحكم ذكره الاصحاب كذلك و تكرر فى كلامهم و يظهر انه مما اجمعوا عليه و لولاه لكان الحكم به مشكلا من حيث ترك المعلوم بثبوتة فى الذمه تعويلا على مجرد الامكان و قد يستانس له بظاهر الاخبار الداله على تعلق احكام الحيض بمجرد لون الدم مع امكان ان لا يكون حيضا و منه اعتبار التميز

قوله و محله كالجانب ان اعتبرناه

اشاره الى ما نقله عن ابن الجنييد انه قال دم الحيض اسود عبيط تعلوه حمرة يخرج من الجانب الايمن و تحس المرأة بخروجه و دم الاستحاضه بارد رقيق يخرج من الجانب الايسر و الصدوق رحمه الله فى الفقيه و الشيخ فى المبسوط و يه و من تبعه افتوا فى الجانب بعكس ذلك و مستند الحكم ما رواه محمد بن يحيى مرفوعا عن ابان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام فتاه منا بها قرحة فى جوفها و الدم سائل لا- تدرى من دم الحيض او من دم القرحة فقال مرها فلتستلق على ظهرها ثم ترفع رجليها ثم تستدخل الاصبع الوسطى فان خرج الدم من الجانب الايمن فهو من الحيض و ان خرج من جانب الايسر فهو من القرحة كذا فى الكافى و فى التهذيب على عكس ذلك و ذكر فى الذكرى ان كثيرا من نسخ التهذيب ايضا موافق للكافى و نقل عن ابن طاوس انه انما وقع العكس فى بعض النسخ الجديده و انه قطع بانه قد لبس و انت خبير بان فتوى الصدوق و الشيخ على العكس قرينه كون الخبر عندهما كذلك مع ان نسخ التهذيب الآن متفقه على العكس و العجب منه رحمه الله مع ما نقلنا عنه فى الذكرى عنه فى البيان افتى على وفق الصدوق و الشيخ ثم ان الروايه انما تدل على الرجوع الى الجانب عند اشتباه دم الحيض بالقرحة و كثير من الاصحاب ايضا منهم الشيخ فرضوه كذلك لكن جمع آخر اعتبروا مطلقا و كانهم نظروا الى ان الجانب ان كان له مدخلا فى حقيقه الحيض و جب اطراده و الا فلا لكن الاولى طرح الروايه مطلقا كما فعله المحقق فى المعتمد لضعفها و ارسالها و اضطرابها و مخالفتها للاعتبار لان القرحة يحتمل كونها من كلا الجانبين و هو ظاهر و كذا الحيض لان دم الحيض يقذفه الرحم و قد ذكر اهل التشريح بان فم الرحم تاره يميل الى الايسر و تاره الى الايمن و يحتمل ايضا ان يكون القرحة فى جوف الرحم و حينئذ فيجب ان لا- يتميز عن الحيض و قول الشارح رحمه الله ان اعتبرناه كانه اشاره الى ضعف اعتباره و لم يعين الجانب المعتمد ليم على القولين فتأمل

قوله و نحو ذلك

كمضى اقل الطهر من الحيضه السابقه و كونها حاملا- على رأى من لم يجوز حيض الحامل و كونه فى ايام العاده مع تجاوز العشره

قوله و انما يعتبر الامكان بعد استقراره الى آخره

فيما يتوقف الحكم على الاستقرار حمل الامكان على الاحتمال و لو فى اول الامر فقيده بما ذكره و لو حمل على الامكان فى نفس الامر على مقتضى القواعد الشرعيه فلا حازه الى ما ذكره اذ الامكان فى ايام الاستظهار و كذا فى اول رؤيه الدم مجرد احتمال و بعد التجاوز عن العشره او انقطاعه قبل الثلاثه يظهر انه لم يكن امكان نفس الامر و يمكن ان يقال انه ليس غرض الشارح ان كلام المصنف يحتاج الى تقييد بل ان المعتبر ليس هو مجرد الاحتمال الذى قد يستعمل فيه الامكان بل هو بعد استقراره الذى مآله الامكان النفس الامرى فيجب حمل كلام المصنف عليه فافهم

قوله كايام الاستظهار

ذكر الاصحاب ان المعتاده عددا و وقتا او عددا اذا انقضت ايام عاداتها تستظهر وجوبا او استحبابا يومين او يوما واحدا او ثلاثه ايام او الى تمام العشره على اختلاف مذاهبهم تبعا لاختلاف الاخبار اى تترك العباده طلبا لظهور الحال فى كون الدم حيضا او طهرا فان انقطع على العشره يظهر الاول و ان تجاوز يظهر الثانى و تقضى الصوم على التقديرين و لا قضاء للصلاه على الاول و تقضيها على الثانى و منهم من حكم بعدم قضائها ايضا على التقديرين فى ايام الاستظهار يحتمل كون الدم حيضا لكن لا يستقر ذلك الا بعد تجاوز العشره ثم على القول بان ايام الاستظهار هو جميع ما تجاوز عن العاده الى العشره لا خدشته فى التمثيل اصلا و على الاقوال الاخر التمثيل بها مع كون جميع ما تجاوز العاده الى العشره حكمه كذلك مما لا يقدح فى صحه التمثيل و هو ظاهر و لا فى حسنه اذ يمكن ان يكون الغرض منه مع التمثيل دفع توهم ان الحكم بترك العباده فيها للحكم بكونه حيضا فصرح بانه ليس كذلك بل بناء الحكم على مجرد الاحتمال و انما يتبين الحال بعد تجاوز العشره فتأمل

قوله مع انقطاعه قبل الثلاثه

الاولى حذف هذا القيد ليكون ايضا مثالا لما امكن كونه حيضا بدون استقراره و يكون الحكم موقوفا على عدم انقطاعه قبل الثلاثه نظير المثال الاول و اما مع هذا القيد فهو مثال لما امكن كونه حيضا ثم ظهر خلافه و حينئذ فكان الاول فى المثال الاول ايضا ان يمثل بايام العاده مع تجاوز العشره ليكون مثالا- لذلك و يكون كلاهما نقضا على القاعده لو حمل الامكان على الاحتمال كما فعله فى شرح الارشاد فافهم

قوله و لو تجاوز الدم العشره

لما ذكر ان اكثره عشره و انه متى امكن ان يكون حيضا فهو حيض فعلم منه حال ما لو لم يتجاوز العشره انه حيض فبقى حكم ما لو تجاوزها فيبينه

قوله مرتين اخذا و انقطاعا

ذكر جماعه من الاصحاب ان العاده كما تحصل بالاخذ و الانقطاع كذا تحصل بالتمييز فلو مر بها شهران مع التمييز سواء ثم اختلف الدم فى باقى الاشهر رجعت الى عاداتها فى الشهرين و قال فى الذكري لو اتفقت ايام التمييز عددا و وقتا و صفه مرتين

استقرت العاده للحكم بانها اقراء و لو اختلفت الصفه امكن ذلك اذا حكمنا بكونه حيضا كالا سود و الاحمر و يمكن عدم العاده هنا انتهى و الظاهر ان اعتبار الاتفاق في الوقت و العدد انما هو في جعل عاداتها عاده وقتيه و عدديّه و الا فبالاتفاق في العدد فقط تصير عاده عدديّه و في الوقت فقط وقتيه فافهم

قوله سواء كان في وقت واحد

الظاهر من التساوى اخذا و انقطاعا في كلام الاصحاب هو ان يكون شروع الثانى فى وقت شروع الاول و انقطاعه فى وقت انقطاعه و هذا فيمن حاضت فى كل شهر هلالى يحصل بمرتين مع الاتفاق فيهما فى شهرين متوالين كان رأى فى اول كل منهما مثلا و لو زادت عاداتها عن الشهر او نقصت لا يحصل بالمرتين بل انما يحصل بمرتين كذلك بعد ثالث كان يكون حيضه الثانى بعد عشره ايام مثلا من انقطاع الحيض الاول او بعد شهرين و كذا الحيض الثالث بالنسبه الى الثانى و على هذا فالتعريف لا يصدق الا على العاده الوقتيه و العدديه معا و لا يصدق على العدديه فقط و اما الشارح فحيث جعله شاملا للعباده العدديه ايضا فكانه حمل الاستواء اخذا و انقطاعا على ان يكون الحيض الثانى من اوله الى آخره مساويا للاول اى على اتفاهما فى القدر و لا يخفى ما فيه من

التكلف فتأمل

قوله فاذا تجاوز عشرة

هذا تكرار لقوله و لو تجاوز اعاده لطول الفصل بين اجزاء المتن و ليرتبط كلامه بالمتن

قوله الاتفاق على تحييض الاولى برؤيه الدم

سنفصل القول فيه انشاء الله ثم ان هذا الفرق انما هو في ابتداء رؤيه الدم و بينهما فرق آخر و هو ان الاولى مع استمرار الدم تحييض وقت عاداتها و الثانيه تحييض في وضع ايامها حيث شاءت من ايام الدم و يشير اليه الشارح فانتظر

قوله فقليل انها فيه كالمضطربه

اي الناسيه للوقت و العدد جميعا او للوقت فقط و اما الناسيه للعدد فقط فانها ايضا تحييض برؤيه الدم و هو ظاهر

قوله و الأقوى انها كالأولى

ظاهره ان الأقوى انها كالأولى و ان لم نقل بذلك في المضطربه و لا وجه له لان انضباط العدد فقط ممّا لا تأثير له في الحكم بالتحويض برؤيه الدم نعم امكن القول به في الجميع كما ذهب اليه الشيخ للعمومات الداله على ترك العباده برؤيه الدم اما مطلقا او اذا كان بصفه الحيض و لعل مراد الشارح ايضا هو هذا كما يرشد اليه كلامه فيما سيجي ء فتأمل

قوله لا ترجع اليه عند التجاوز

لاختلاف العدد فيهما فلا يصدق العاده على شى ء منهما لعدم عوده و في مقطوعه سماعه فاذا اتفق شهران عده ايام سواء فتلك ايامها و عن الباقر عليه السلام و قد سئل عن المستحاضه كيف يغشاها زوجها قال تنظر الايام التى تحيض فيها و حيضتها مستقيمه فلا يقربها في عده تلك الايام و فى الروايه الطويله ليونس عن غير واحد عن ابى عبد الله عليه السلام فان انقطع الدم لوقته من الشهر الأول حتى تواتت عليه حيضتان او ثلث فقد علم ان ذلك صار لها وقتا و خلقا معروفا و لا خفاء انّ مع الاختلاف لا استواء و لا استقامه و لا انقطاع لوقته من الشهر الاول و احتمال في الذكري بل رجح اعتبار اقل العددين لتكرره و لعموم خبر الاقراء اى ما روى عن النبى صلى الله عليه و آله دعى الصيلاه ايام اقرائك و مثله روايه زراره عن احدهما عليه السلام المستحاضه تكف عن الصيلاه ايام اقرائها و كذا ما فى صحيحه محمد بن عمرو بن سعيد عن الرضا عليه السلام تنتظر عده ما كانت تحيض و صحيحه يونس بن يعقوب عن ابى عبد الله عليه السلام تنظر عدتها التى كانت تجلس و ما فى حسنه محمد بن مسلم بل صحيحه لا تصلّى حتى تنقضى ايامها و حسنه معاويه بن عمار عن ابى عبد الله عليه السلام المستحاضه تنظر ايامها فلا تصلّ ايامها و الله تعالى يعلم

قوله ان لم نجز ذلك

اي التحيض برؤيه الدّم للمضطربه بل وجب عليها او على المبتدئه التّعدي ثلاثه ايام لتيقن كونه حيضا كما ذهب اليه السيد المرتضى و ابن الجنيد و المحقق فى المعبر و اما اذا جاز ذلك للمضطربه و المبتدئه ايضا كما ذهب اليه الشيخ فليس ذلك امرا افاده لها ضبط الوقت اذ مطلق المبتدئه و كذا المضطربه على هذا القول كذلك فافهم

قوله نوعين او انواعا

و كان بعض النوعين او الانواع اقوى من بعض كما قيده به فى شرح الارشاد لجواز الاختلاف النوعى مع التساوى بين النوعين فى القوه و الضعف و لا- تمييز معه و ايضا يجوز ان يكون احد النوعين اقوى من جهه و الآخر اقوى من جهه اخرى كالا-سود الرقيق او الاحمر الشيخين و لا تميز حينئذ ايضا كما سيشير اليه و كانه لم يشترط ذلك هاهنا احاله على الظهور و تعويلا على انه يستفاد من باقى كلماته فى تفصيل الحكم او اراد بالنوعين النوعين باعتبار القوه و الضعف لا مطلقا لكن هذا لا يدفع الخدشه عن التعريف اذ التقييد فيه مع اطلاق اللفظ بدون اشعار اليه لا يخرج عن القصور فتدبر

قوله بان تجعل القوى حيضا

اي القوى بالنسبه الى تمام ما رأت من النوعين او الانواع فى الانواع اذا وجد القوى و الاقوى فالمعتبر هو الاقوى كما فى المعبر و كرى

قوله بشرط عدم تجاوز حدّيه

اي حدى الحيض قلّه و كثره فلا يقصر عن ثلاثه متواليه و لا يزيد على عشره و هل يشترط وجود الوصف فى تمام الثلاثه بحيث لا يتخلل فيها الضّعيف اصلا او يكفى وجود القوى فى كلّ من الثلاثه و لو لحظه بينى على ما سلف من تفسير التّوالى كما صرح به فى شرح الارشاد ثم ان ظاهره انه مع تجاوز احد حدّيه يسقط التمييز رأسا لعدم امكان كون ما بصفه الحيض حيضا مع انه يمكن مع القصور ان تجعله حيضا و تضم اليه متقدّما او متأخرا ما يكلمه على احدى الروايات على تقدير الرجوع اليها و كذا على تقدير الزيادة يمكنها ان تجعل الحيض على وفق احدى الروايات من جمله القوى و لعلّه لو روعى ذلك كان احوط ثم على تقدير الانواع و اعتبار الاقوى على ما اشرنا اليه لو قصر الاقوى عن اقل الحيض فيسقط اعتباره على ما ذكره لكن الظاهر حينئذ ان يجعل الاقوى و الوسط حيضا سواء اتّصل به او تخلّل بينهما الضّعيف فالكلّ حيض اذا لم يزد المجموع عن اكثر الحيض و اما اذا تجاوز و لم يكن الوسط ايضا بقدر اقل الحيض فلا تمييز و ان كان الوسط بقدر اقلّ الحيض فيحتمل ان يعتبر فالحيض حينئذ هو الوسط لوجود شرائط التمييز فيه فى الجملة و ان يسقط اعتبار التمييز لان ما هو اقوى اقل من الحيض و ما كان بقدره ليس بشرط التمييز لان المعبر فى الانواع كونه اقوى و لو تجاوز الاقوى عن اكثر الحيض فالظاهر على ما ذكره سقوط التمييز مطلقا لكن حينئذ لو جعل الحيض على احدى الروايات من جملته كان احوط كما ذكرنا و لو كان الوسط حينئذ ممّا لم يتجاوز حدّيه احتمل اعتباره كما فى السابق فلم اقف فى كلامهم على التعرض لهذه الفروع فتأمل

قوله و عدم قصور الضّعيف الى آخره

قد جزم بهذه الاشتراط العلامه رحمه الله فى النّهايه و هو ظاهر المعبر و احتمال المصنف فى الذكرى عدم اشتراطه لعموم قول النّبى صلّى الله عليه و آله دم الحيض اسود يعرف فلو رأّت خمسّه اسود ثمّ تسعه اصفر ثمّ عاد الاسود ثلاثه فصاعدا فعلى الاشتراط لا تمييز و على الاحتمال حيضها خمسّه و ظاهر المبسوط ان الحيض العائد لانّ الصّفرة لما خرجت عن الحيض خرج ما قبلها و فى روايه يونس بن يعقوب عن ابى عبد الله عليه السّلام فى امرأه ترى الدّم ثلاثه ايام او اربعه ثمّ الطّهر ثلاثه او اربعه ثمّ الدّم ثمّ الطّهر كذلك ثمّ الدّم كذلك مكرّرا انه عليه السّلام اجاب بترك الصّلاه مع الدّم و فعلها مع الطّهر ما بينها و بين الشهر فان انقطع عنها و الا فهى بمنزله المستحاضه و مثله فى روايه يونس بن يعقوب ايضا عن ابى بصير عنه عليه السّلام و حملها الشيخ فى الاستبصار على من اختلطت عاداتها و تغيّرت عن اوقاتها و لم يتميّز لها دم الحيض عن غيره ففرضها حينئذ اذا رأّت الدّم ان ترك الصّلاه و اذا رأّت الطّهر ان تصلّى الى ان تستقر على عادته او يمضى شهرا و على مستحاضه استمر بها الدم و اشتبهت عاداتها الدم ففرضها حينئذ ان تترك الصّلاه كما رأّت ما يشبه دم الحيض و تصلّى كلّما رأّت ما يشبه دم الاستحاضه الى شهر و تعمل بعد ذلك ما تعمله المستحاضه و حينئذ يكون الطهر عباره عما يشبه دم الاستحاضه لان الاستحاضه بحكم الطهر و هذا صريح فى عدم اشتراط بلوغ الضّعيف اقل الطهر فى هذا الشّهر و كذا النقاء على الاحتمال الاول و فى المبسوط افتى بمضمون الخبرين فى المبتدئه التى لا تمييز لها و لكن لم يقيد بالشّهر فحكم بانّها تترك الصوم و الصّلاه اذا رأّت الدم و تصوم و تصلّى اذا رأّت الطّهر الى ان تستقر على عادته قال و انما

قلنا ذلك لما روى عنهم عليهم السّلام من قولهم كلّما رأَت الطّهر صلّت و كلّما رأَت الدّم تركت الصّلاه الى ان تستقرّ لها عاده فان كانت لها عاده تجعل ايام عاداتها كلّها حيضا سواء رأَت دما اسود او احمر و نقاء و ما بعد ذلك يكون طهرا و ان نسيت العاده و كان لها تمييز تركت الصّلاه كلما رأَت دم الحيض و اغتسلت كلما رأَت دم الطّهر و تداعى بين الحيضتين للطهر عشره ايام و وجهه المحقق رحمه الله فى المعتبر بانه لحصول الاشتباه و عدم تيقن الحيض او الطّهر فتعمل فيه بالاحتياط و لا يكون هناك حيض ييقن لان اقل الطّهر عشره و حمل فى المختلف كلام الشيخ على من رأَت اربعة اسود اوّل الشّهر ثمّ خمس طهر انقضاء و بقيه الشهر او تتمه العشر بصفه دم الاستحاضه فانّها تتحيض بما هو بصفه دم الحيض قال و لا يحمل ذلك على ظاهره و لا يخفى ما فيه من البعد و الاظهر تنزيله على ما ذكره المحقق فتأمل

قوله و تعتبر القوه بثلاثه

ظاهره حصر اسباب القوه فى الثلاثه و لا وجه له فانّ من علامات الحيض الحراره كما ذكره المصنف و غيره و وردت به الاخبار المتكثره فإلا تعتبر بها القوه و كذا الدّفع على ما سبق فى المتن و ورد فى روايه حفص بن البخترى بل هى اقوى من الرائحه اذ لم تعد الرائحه الكريهه من علامات الحيض فيما وقفت عليه من اخبارنا و ان شهد به الاعتبار و ورد فى بعض الأخبار العاميه فتأمل

قوله و القوام فالثخين الى آخره

كان بناءه على الاعتبار و يؤيده ايضا اعتباره صحيحه على بن يقطين عن ابى الحسن الماضى عليه السّلام فى النّفساء تدع الصّلاه ما دامت ترى الدّم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رقى و كانت صفره اغتسلت و صلّت و فى المعتبر و قد روى عن ابى عبد الله عليه السّلام انه قال دم الحيض حارّ عبيط غليظ اسود و لم اقف عليها فى كتب الاخبار و قد سبق حسنه حفص ابن البخترى بهذه العبارة بدون لفظه الغليظ

قوله و ذو الثلاث قوى ذى الاثنين

هذا اذا كان الاثنان الموجودان فيهما فى مرتبه واحده من القوه و الضّعف و اما مع الاختلاف فيجوز ان يكون الاثنان فى ذى الاثنين اقوى بحيث تعارض قوتهما اضافه الثالث فى الآخر بل ربما ترجح بها على الثلاثه و كذا القول فى ذى الاثنين و ذى الواحد مع اشتراك الواحد بعينه و اما فيهما بدون فيه كلام آخر ايضا سنشير اليه

قوله و لو استوى العدد و ان كان مختلفا

اراد بالعدد ما يشمل الواحد فيشمل ما كان فى كل منهما اثنان متفقان او كون واحد منهما فيهما مختلفا و ما يكون فى كل منهما واحد متفقا او مختلفا و فيه مع ما اشرنا اليه سابقا ان هذا انما يتم لو كان دلالة كل من الثلاثه على الحيض فى مرتبه واحده و اما اذا كان بعضها اقوى دلالة كالسواد مثلا- لكثرة الاخبار بتعريف الحيض به و التصريح باعتبار التمييز به فى روايه السّنين التى وردت فى باب التمييز دون الآخرين فيمكن الحكم بالتمييز و الحكم بحيض ما اختصّ بالسواد سواء كان كل منهما ذا الاثنين او

ذا الواحد و منه يظهر ما اشرنا اليه من الكلام الآخر فى ترجيح ذى الاثنين على ذى الواحد مطلقا و هو ان ترجيح ذى الاثنين اللذين يكونان اضعف دلالة كغير السواد على ذى الواحد الذى هو اقوى كالسواد غير ظاهر فتأمل

قوله ثابت فى المبتدأه

و امّا المعتاده فالمش انّ العاده اقوى و لا اعتبار للتمييز مع معارضه العاده كان قوى فى ايام العاده الكدره او الصّيفه و قبلها او بعدها بلا- تخلّل عشره دما اسود و تجاوز المجموع عن العشره فأنما تعتبر حينئذ بالعاده دون التمييز للاخبار الكثيره الداله على اعتبار العاده مطلقا من غير تقييد بانتفاء التمييز و لخصوص روايه السيّن و حسنه محمد بن مسلم بل صحيحته قال سألت ابا عبد الله عليه السّلام عن المرأه ترى الصّيفه و الكدره فى ايامها قال لا- تصلّى حتى تنقضى ايامها قال ذات الصّيفه فى غير ايامها توصّأت و صلت و ذهب الشيخ فى النّهاييه الى تقديم التمييز و الاعتبار به دون العاده عند تعارضهما و به قال فى الخلاف و المبسوط ايضا و يمكن الاستدلال له ببعض الاخبار كحسنة حفص بن البختري المتقدمه فاذا كان للدم حراره و دفع و سواد فلتدع الصّيله و غير ذلك من الاخبار المتضمّنه البيان الاوصاف لكن الاقوى ما هو المشهور و العجب انه احتج عليه فى ف باجماع الفرقه و اعجب منه انه قال مع ذلك فيه و فى المبسوط ايضا انه ان قلنا بالرجوع الى العاده كان قويا و اما اذا لم يكن بينهما معارضه بل امكن الجمع بينهما كما فيما فرضنا من المثاليين اذا لم يتجاوز المجموع عن العشره فالجميع حيض على ما ذكره فى المعبر و غيره لكن الظاهر انه لا دخل للتمييز فى هذا بل مع عدم تجاوز العشره الحكم كذلك و ان لم يكن ما بعد العاده او ما قبلها بصفه دم الحيض بل كان بصفه دم الاستحاضه كما ظهر مما ذكره ان كل ما امكن ان يكون حيضا حكم به هذا كله فى العاده المستفاده من الاخذ و الانقطاع و اما المستفاده من التمييز فحكم بعضهم بتقديم التمييز عليه لانه اصلها و الفرع لا يعارض اصله و حكم صاحب المدارك بضعفه فمذهبه تقديم العاده مطلقا فتأمل

قوله بكسر الدال

على انه اسم فاعل اى التى ابتدأت الحيض و بفتحها على انه اسم مفعول اى التى ابتدأها الحيض

قوله اما لا ابتدائه

و ذلك فى المره الاولى و الثانيه او بعد الابتداء مع اختلاف الدّم فى المرتين او المرأه السّابقه لعدم استقرار العاده مع الاختلاف و يفهم من اعتبار الاختلاف عددا و وقتا انه مع الاختلاف عددا فقط او وقتا فقط لا رجوع الى التمييز لاستقرار العاده فى الجملة مع انه حكم فى المضطربه اى النّاسيه باقسامها بالرجوع الى التمييز و لا يظهر وجه فرق بينهما فان الذاكره لاحدهما انما يرجع الى التمييز فى الطّرف الآخر لا- فيما ذكرته ايضا و هذا يجرى مع استقرار احدهما ايضا و ظاهر لا دليل يوجب تخصيص الحكم صوره النسيان لكن رجوع كل منهما فى الطّرف الآخر الى التمييز لا يصح على اطلاقه بناء على ما هو المشهور من ترجيح العاده لان ذاكره العدد النّاسيه للوقت انما ترجع فى الوقت الى التمييز لو وافق تمييزها ما ذكرته من العدد و اما مع عدم موافقتها كان يكون العدد الذاكره له سبعة مثلا و ما استفيد من التمييز ثلاثه مثلا فلا و كذا ذاكره الوقت النّاسيه للعدد انما ترجع فى العدد الى التمييز لو وافق تمييزها ما ذكرته من الوقت و اما مع اختلافهما كان اتفق تمييزها فى وقت آخر فلا- و مثله القول فيما ذكرنا من المستقره عددا او وقتا بل لا يصح الحكم بالرجوع الى التمييز على الاطلاق فى النّاسيه لهما ايضا فانه اذا نسيت كلا منهما لكن

علم ان عددها كانت ازيد مما تراه من الدم القوى فلا يصح رجوعها الى التمييز و هل يجزى مثل هذا فيمن لم يستقر لها شىء من الوقت و العدد بان تكّرر لها مع عدم استقرار العدد فى كل مرّه ما زاد على ما تراه من الدم القوى يحتمله بناء على استقرار ما زاد و ان لم يعين قدره فلا يصح اقتصادها على ما تراه من الدم القوى و يحتمل عدمه بناء على عدم اعتبار مثل هذه العاده و هو اظهر فتدبر

قوله و ربما اطلقت على ذلك الى آخره

قد عرف المحقق رحمه الله فى المعتبر المبتدأه بانها التى رأت الدم اوّل مره و المضطربه بانّها التى لم تستقر لها عاده و زاد فى موضع آخر عددا و لا وقتا و حكم فى كل

منهما بالرجوع الى التمييز و لا-ريب فى انه جعل القسم الثانى من المبتدئه على تفسير الشارح مضطربه و امّا انه هل خص المضطربه به و جعل المضطربه بتفسير الشارح قسيما للمبتدئه و المضطربه كما نقله صاحب المدارك و ان كان حكمها حكمهما فى الرجوع الى التمييز او انه جعل المضطربه شاملا لهما بناء على انه اراد يعدم استقرار العاده عدم استقرارها فى حكمها سواء لم تستقر فى الواقع ايضا ام استقر فى الواقع لكن لم تكن ذاكره له فلا- يعلم من كلامه و على التقديرين لما كان حكم الناسيه باقسامها مما فيّلموه كما سيجى ء و لا اشتباه فيه فى كلامهم و لم يتعلّق غرض بتحقيق دخولها فى تعريفها ذكره و عدم بعد ما صح ادخالها فى تعريفها و انما الغرض هو تحقيق القسم الثانى من المبتدئه و انه ادخل فى هذا التعريف فى المضطربه و يتفرع عليه ما ذكره من الفائده فلذا قال الشارح و ربما اطلقت باضافه ربما و من دون ذكر فاعله اى المضطربه اى ربما اطلقت المضطربه على ذلك اى على ما ذكرنا و على من تكرر لها الدم مع عدم استقرار العاده فيكون المضطربه على هذا التفسير اعم من الاول لشمولها القسم الثانى من المبتدئه و يمكن حمل الكلام على انه ربما اطلقت على المعنى الذى ذكرنا و على معنى آخر غيره و هو من تكرر لها الدم الى آخره و حينئذ ينطبق المعنى الآخر على ظاهر ما نقلنا من المعتبر لكن لا- يخفى ما فيه من التكلّف و الركاكه ثم لا يخفى ايضا ان ما اعتبره الشارح من تكرر الدم ليس فى كلام المحقق و كانه رحمه الله لما رأى صدق تعريف المضطربه على ما ذكره على المبتدئه ايضا فاضاف اعتبار التكرّر اما استنباطا من تعريفه او من قبل نفسه ليصح التعريف و يسلم عما اوردنا من النقض فتأمل و انما ارتكبنا مع احتمال ان يكون هذا الاطلاق من غيره و يكون على وفق ما نقله اذ لم نقف على اطلاق آخر فى كلامهم غير ما نقلنا من المحقق او من وافقه و ايضا كلامه رحمه الله فى شرح الارشاد يرشد الى ان نظره الى تعريف المحقق مع عدم تعرضه لما ذكره المحقق و اشتغاله بما ذكره بعض من غير المعروفين فتأمل

قوله و تظهر فائده الاختلاف الى آخره

لما كان هذا الاختلاف بحسب الظاهر مما لا طائل تحته اذا الرجوع الى التمييز ثابت فى كلّ من المبتدئه و المضطربه فيادخال هذا القسم فى المبتدئه و المضطربه لا- يتفاوت الحكم ذكر ان فائده الاختلاف تظهر فى حكم آخر و هو أنّهم حكموا برجوع المبتدئه مع عدم التمييز الى عاده اهلها كما سيأتى ثم بعد ذلك الى الروايات و حكموا فى المضطربه مع عدم التمييز بالرجوع الى الروايات بدون توسّط الرجوع الى الاهل و على هذا فيظهر فائده الخلاف المذكور لان من فسّر المبتدئه بما يشمل القسم الثانى يعلم ان مذهبه فيه بعد التمييز الرجوع الى الاهل و من فسّرهما على الاصطلاح الثانى يعلم ان مذهبه فيه بعد التمييز الرجوع الى الروايات و عدم الرجوع الى الاهل و بما قررنا يندفع ما ذكره صاحب المدارك من ان الاختلاف فى ذلك لفظى و ما قيل فى فائده و نقل ما ذكره الشارح ضعيف جدا لان الحكم فى النصوص من الوارده بذلك ليس منوطا بالمبتدئه فيرجع الى تفسيرها و يختلف الحكم باختلافه و ذلك لان نظر الشارح ليس الى ما ذكره من ورود النص برجوع المبتدئه الى الاهل حتّى يرد عليه ما ذكره من عدم ورود نصّ بذلك بل الى ما ذكرنا من أنّ باختلاف التفسيرين يظهر مذهب كل فريق فى حكمهم برجوع ذات القسم الثانى الى عاده اهلها و عدم رجوعه و اما مستند كل فريق و الباعث له على الحكم بالرجوع او عدمه فسيظهر انشاء الله تعالى فانظر

قوله تاخذ المبتدئه عاده اهلها

هذا هو المشهور بين الاصحاب و مستندهم مقطوعه سماعه قال سألته عن جاريه حاضت اول حيضها قدام دمها ثلاثه اشهر و هي لا- تعرف ايام اقرائها قال اقرائها مثل اقراء نساؤها فان كان نساؤها مختلفات فاكثر جلوسها عشره ايامها و اقله ثلاثه و الروايه مع وجود ذرعه و سماعه الواقفيان فيها مقطوعه مضمرة لكن ادعى الشيخ فى الخلاف الاجماع على صحتها و موثقه زراره و محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال يجب للمستحاضه ان تنظر بعض نساؤها فتقتدى باقرائها ثم تستظهر على ذلك بيوم قال المحقق رحمه الله فى المعبر و هي تتضمن الرجوع الى بعض نساؤها و هو خلاف الفتوى و لان الاقتراح فى الرجوع الى واحده من النساء مع امكان مخالفه الباقيات معارض للروايه الاولى و قال المصنف فى الذكرى انها يمكن حملها على غير المتمكنه من معرفه عادات جميع نساؤها فيكتفى بالبعض الممكن و لان تتبع جميع نساؤها فيه عسر غالباً انتهى و يمكن ايضا حملها على انه تنظر بعض نساؤها اى تتامل فى نساؤها فمن وجدها اقرب اليها بحسب السن و المزاج و نحو ذلك تقتدى باقرائها و يمكن ايضا ان يقره اقرائها بالنون لا- بالهمز كما وقع فيما عندنا من نسخه مصححه جداً من التهذيب و يكون المعنى تنظر الى طائفه من نساؤها فتقتدى من بينهن باقرائها و على الوجهين يمكن الجمع بينها و بين الروايه الاولى بحمل الاولى على ما اذا لم تكن بين المختلفات من هي اقرب اليها على الاول او لم تكن بينها الاقربان او اختلفت الاقربان ايضا على الثانى لكن يؤيد ظاهر الروايه من الرجوع الى بعض نساؤها مطلقا روايه ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام فى النفساء انها ان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها و يمكن الجمع بينها و بين الروايه الاولى حينئذ بالقول بكفايه الرجوع الى البعض اذا لم تظهر لها مخالفه البعض الآخر و اما مع ظهور المخالفه فيكون حكمها ما فى الروايه الاولى فهذه وجوه يمكن بها الجمع بين الروايتين و لا يبعد الذهاب اليها لو لم يثبت اجماع على خلافها هذا و اعتمد المحقق رحمه الله فى الاستدلال على ان الحيض يعمل فيه بالعادة و بالاعاده كما يرجع الى صفه الدم و مع اتفاقهم يغلب انها كاحداهن اذ من النار ان تشد واحده من جميع الاهل و على اتفاق الاعيان من فضلائنا على الفتوى بذلك و جعل الروايتين مؤيده و مع ذلك اظهر ترددا فيه ثم لا يخفى ان الروايه الاولى تختص بالمبتدئه على الاصطلاح الثانى و الروايه الثانى فى مطلق المستحاضه من غير تخصيص بالمبتدئه اصلا و هو ايضا خلاف الفتوى لكن الامر فيه هين لامكان التخصيص و الاعتبار الذى اعتمد عليه فى المعبر ايضا الظاهر انه يجرى فى مطلق المستحاضه و لا اختصاص له بابتداء الحيض او بغير المستقر منه اذ الظاهر فى الناسيه ايضا ان يكون عاداتها المنسيه موافقه العاده اهلها لندور ان يشد واحده منهم و على هذا فمن حكم بذلك فى المبتدئه بالمعنى الاعم يمكن ان يكون اعتماده على الروايه الثانى او ذلك الاعتبار و لا- يقدح فيه جريانها فى مطلق مستحاضه اذ لعل خروج غيرها عن الاجماع و لم يظهر لهم اجماع فيما سوى المضطربه الناسيه و منه يظهر ان امر النقص على من خص الحكم بالمبتدئه بالمعنى الثانى لو تمسك بهذين الوجهين اشكل و لا يقدح فيما ذكرنا ما نقل عن ابى الصلاح

من حكمه برجوع المضطربه ايضا الى نساءها مقدما على التمييز لندوره و كونه معلوم النسب فلا ينافى ظهور الاجماع عندهم على خلافه هذا و فى شرح الارشاد رجح التفسير الاول بان الحكمه فى رجوع المبتدأه الى النساء موجوده فيمن لم تستقر لها عاده دون المضطربه التأسيه و هى ان الاولى لم تسبق لها عاده ترجع اليها بخلاف التأسيه التى قد سبق لها عاده و لا يخفى ضعفه

قوله من الطرفين او احدهما

و لا اختصاص للعصبه هنا لان الطبيعه جاريه من الطرفين كذا فى شرح الارشاد اخذا من كرى و يؤيده ايضا ما نقلنا من روايه ابى بصير فى النساء و ذكر ايضا فى شرح الارشاد لانه لا فرق بين الحيه من الأهل او الميته المعلومه عادتها و لا بين المتساويه فى السن للمبتدئه و المخالفه و فيه ايضا انه يتخير فى وضع الأيام حيث شاءت من الشهر لعدم الاولويه و ان كان وضعها فى اول الشهر اولاً و هذا يدل على انه حمل الرجوع الى الأهل على الرجوع اليهن فى العدد فقط لا فى الوقت و لا يبعد الحمل على ما يعمهما و ان بعد اتفاهن فى الوقت لبعده ذلك فى العدد مع كثرتهم و مع قلتهم فلا بعد فيهما و مع وحده الأهل فالامر اظهر لكن آخر الروايه انما تشعر بان المراد الرجوع فى العدد و كيفما كان فالرجوع الى الأهل فى الوقت ايضا مع الاتفاق او وحدته لا ريب انه احوط فتأمل

قوله فاقرانها

قال فى المعبر الرجوع الى الأقران فى المرتبه الثالثه شىء اختص به الشيخ رحمه الله ذكر ذلك فى الجمل و المبسوط و نحن نطالب بدليله فانه لم يثبت و لو قال كما يغلب فى الظن انها كنسائها مع اتفاهن يغلب فى الأقران معنا ذلك فان ذوات القرابه بينهما و بينهما مشاكله فى الطباع و الجنسيه و الاصل فقوى الظن مع اتفاهن بمساواتها لهن و لا كذا الأقران اذ لا مناسبه مقتضيه لانا نرى النسب يعطى شباها و لا نرى المقارنه لها اثر فيه انتهى و لا يخفى ان اتفاق جميع الأقران مما يورث الظن بكونها مثلها لكن هذا انما هو مع كثرتهم و الاتفاق حينئذ مما يندر وقوعه و ايضا بناء الحكم على مجرد هذا الظن بدون نص لا يخلو عن اشكال و ذكر المصنف فى الذكري ان لفظ نساءها دال عليه فان الاضافه تصدق بادننى ملابسه و لما لا يستها فى السن و البلد صدق عليهن النساء و فيه مع بعده انه حينئذ يلزم ان لا يعتبر الترتيب بين الأهل و الأقران بل يكون المعبر اتفاق جميعهما عند وجودهما على مقتضى الروايه الاولى و الاكتفاء ببعض من كل منهما على مقتضى الروايه الثانيه و كلاهما خلاف فتوى الاصحاب على انه على تقدير الاكتفاء بادننى الملابسه يشكل اشتراط الاتحاد فى السن و البلد لتحقق الملابسه باحدهما بل بغيرهما من الملابسات غايه الامر ان يخرج ما ثبت الاجماع على عدم الرجوع فيه و لا اجماع على اعتبار الاتحاد فى البلد بل الاكثر لم يعتبره مع انه رحمه الله اعتبره و تخصيص النص بمجرد ما ذكره من ان للبلدان اثرا ظاهرا فى تخالف الامزجه لا يخلو عن اشكال نعم لو لم يكن بناء الحكم على النص بل على الاعتبار و رعايه الظن بالمشاكله اتجه ما ذكره و كانه رحمه الله اعتبر ذلك و حمل النص عليه فتأمل ثم لا يخفى ان مرادهم بالأهل اعم من المقارن فى السن و غيره بدليل انهم حكموا مع اختلافهن بالرجوع الى الأقران مع اتفاهن فلو اشترط كون الأهل ايضا من الأقران كيف يتصور اختلافهن و اتفاق الأقران و لو حمل الأقران على الأقران من غير الأهل و ان امكن ذلك لكان الحكم بالظن بلحوقها بالأقران من غير اهلها مع ما ترى من مخالفه اقرانها من اهلها لهن كما ترى انت و ايضا كيف يحكم بزوال هذا الظن لخروج واحده او اثنتين من اقران غير الأهل و لا يحكم بزواله

لخروج جماعه من اقران الأهل و هو ظاهر و على هذا فلا يرد عليهم انه مع اختلاف الاقارب كيف حكموا ببقاء الظنّ بانه كأحد الاقربان و ذلك لانه لا بعد فيه لان لاختلاف السنّ اثرا بينا في ذلك فلا بعد في الحاقها بالاقربان دون الاقرب مع عدم تقارب سنّها و سنّهن لكن يبقى حينئذ ان الحكم بتقديم الرجوع الى الاهل على الأقران على هذا لو كان بناءه على الاعتبار لا يخلو عن اشكال اما لو كان بناء الحكم بالرجوع الى الاهل على النصّ فلا اشكال اذ النصّ يتبع مطلقا و لا ينظر معه الى الاعتبار فاعتبر

قوله و هنّ من قاربها في السنّ

الظاهر ان المراد بالرجوع الى من قاربها في السنّ وقت الرجوع لا الى من اخبر أنّ عاداتها كانت كذا حين كونها في سنّ المبتدأه المفروضه و ان كانت في ذلك الوقت اعلى سنّا بكثير على فتأمل لاختلاف العادات باختلاف الازمنه و ايضا لو اعتبر ذلك لكان ينبغي ان يعتبر ذلك في الاهل اولا مع وجودهنّ و حينئذ فمع اختلافهنّ كيف يحكم بالرجوع الى اتفاق الاقربان اما مطلقا او من غير الاهل على قياس ما ذكرنا في الحاشيه السابقه فتأمل

قوله و اعتبر المصنف في كتبه الثلاثه

قال في الدروس و ان فقد التمييز جعلت عاده نسائها ان اتفقن او اقربانها من بلدها حيضا و ان فقدن رجعت الى الروايات و مثله في البيان و لا يخفى ان ظاهر هذه العبارة ليس الا اعتبار البلد في الاقربان كما فعله الشيخ في المبسوط نعم كلامه في الذكرى صريح في ان الظاهر اعتبار اتحاد البلد فيهما فلعل الشارح جعل ما في الذكرى قرينه على تعلق قوله من بلدها بالطائفتين جميعا و لعل التقييد بالبلد في الاقربان دون الاهل على ما في المبسوط باعتبار تعذر العلم بحال جميع الاقربان فقيده بمن في البلد و لا يخفى تعذّر ذلك في كثير من البلاد ايضا اذا تيسّر استعلام حال من ليست من اهل البلد اما بحضورها في البلد او بنحو آخر فلم لا يعتبر وفاقها و خلافها و يمكن جعل اقربانها من بلدها شاملا لكل من حضر البلد و ان لم يكن من اهل البلد و كيف ما كان فلو اجيز الاقتداء بانفاق من تيسّر لها استعلام حالها من الاقربان بلا كلفه لامكن ان يكون لحكمهم اثر و الا فلا ثمره له غالبا فتدبّر

قوله لاختلاف الامزجه باختلافه

قال في شرح الارشاد و في معارضته لعموم النصّ نظرا كذا في شرح الارشاد و لعلّ بناء ما ذكره المصنف على ما اشرنا من التعويل في الحكم على النصّ و الاعتبار جميعا

قوله و هو اجود

هذا لو كان التعويل في الحكمين على الاعتبار و اتباع الظنّ و مع ذلك فالحكم الكلي لا يخلو عن اشكال بل ربما كان الظنّ في طرف الاقل باعتبار تقارب سنّ او مزاج نحوه و امّا من اعتمد في الحكم الاول على النصّ بل في الثاني ايضا على ما نقلنا عن كرى فلا- جوده لما ذكره اذ الروايه الاولى صريحه في اعتبار الجميع و الثانيه بظاهرها مطلقه في النظر الى البعض و الاقتداء باقربانها فاعتبار الا-كثر لا-وجه له الا- ان يقال كما ذكره في شرح الارشاد ان الروايه الثانيه حجه في الاغلب و خروج ما دونه بالاجماع فيكون كالعام المخصص في كونه حجه في الباقي لكن يشكل الحكم به مع مخالفته للروايه الاولى الا ان يخصّ قوله فان اختلفن فيها بما اذا لم يكن فيهنّ اغلب جمعا بين الخبرين فتأمل

قوله بموتهنّ و عدم العلم

فرض الموت باعتبار انه غالبا سبب لعدم العلم بحالهنّ و الا فالمناط هو عدم العلم فافهم

قوله و هي اخذ عشره ايام

الزوايه التي استدلّوا بها على ذلك هي ما تقدّم من مقطوعه

سماعه و موثقه عبد الله بن بكير عن ابى عبد الله عليه السلام قال المرأه اذا رأَت الدَّم فى أوَّل حِيضِها فاستمرَّ الدَّم تركت الصَّلاه عشره ايام ثمَّ تصلَّى عشرين يوما فان استمرَّ بها الدم بعد ذلك تركت الصَّلاه ثلاثه ايام و صلَّت سبعة و عشرين يوما و روايه اخرى عن عبد الله بن بكير بهذا المضمون من غير اسناد الى احد الاثمه عليهم السَّلام و لا يخفى انَّ مقطوعه سماعه ليست بظاهره فيما ذكروه بل ظاهرها التخيير من الثلاثه الى العشره فى كل شهر كما هو مذهب السَّيد المرتضى و ظاهر الصَّدوق و اما روايه ابن بكير فظاهرها التحيُّض بالعشره فى الشَّهر الاول و بالثلاثه فى باقى الشَّهور كما ذكره فى المختلف عن ابن الجنيد لا ما ذكروه من العشره و من الثلاثه فى كل شهرين و ايضا الرّوايتان تختصَّان بالمتدنه بالحكم فى المضطربه ايضا على ما ذكروه لا وجه له الا ان يثبت عدم القول بالفصل بينهما فى ذلك الشيخ فى ف ذكر هذا الطريق فى المتدنه مع روايه السَّيِّئه او السَّبعه و استدل بهاتين الرّوايتين و فى المضطربه اقتصر على التحيُّض بالسَّبعه و ظاهره الفرق بينهما و تفتنه لما ذكرنا فتدبّر

قوله من شهر و ثلاثه من آخر

الظاهر ان مرادهم بالشهر هنا هو الهلالى كما صرَّح به الشارح فى شرح الارشاد و المحقق الشيخ على فى شرح عد معللا بالرَّجوع الى الجبله فان الغالب حصول الحيض فى كل شهر مره و على هذا فان كان رؤيه الدم اول الشهر فالامر ظاهر و ان كان فى اثنايه فانما ابتداء الشهر الثانى بعد ما مضى من أوَّل الهلال الثانى بقدر ما مضى من الاول قبل الدم

قوله و هكذا و يحتمل ان يعتبر الشَّهر حينئذ ثلثين يوما لا الهلالى و ظاهر روايه ابن بكير السَّابقه اعتبار ثلثين يوما مطلقا و يحتمل بعيدا على اعتبار الهلال يجعل ما بعد الهلال الآخر داخلا فى الشهر الثانى اذا مضى من ايام تحيُّضها اقل الطهر فيجوز لها حينئذ ابتداء التحيُّض ثانيا بمجرد ذلك و ان لم يتم شهرها الأوَّل لا ثلثين يوما و لا هلاليا فتدبّر

قوله مخيَّره فى الابتداء بما شاءت منهما

و اعتبر بعضهم كالشيخ فى الخلاف الابتداء بالثلاثه و بعضهم بالعشره و هو اقوى نظر الى ما نقلنا من الرّوايتين فتدبّر

قوله او سبعة سبعة الى آخره

مستنده روايه السنن التى رواها محمد بن عيسى عن يونس عن غير واحد عن ابى عبد الله عليه السلام فان فيها ان النبى صلَّى الله عليه و آله قال لحمته بنت جحش حين رأَت الدم أوَّل مره و استمرَّ بها تحيُّضى فى كل شهر فى علم الله ستّه ايام او سبعة و فى آخر الرّوايه ما ظاهره ان الثانى التى اختلطت عليها ايامها و زادت و نقصت حتى لا نقف منها على حدّ ايضا مع عدم التمييز بينها السَّبع لان قصَّيتها قصه حمته و من التشبيه بقصه حمته يعلم جريان السَّت ايضا فيها و التريدي بين السَّيئه و السَّبعه يمكن ان يكون للتخيير و تكون مخيَّره فى التحيُّض سبعة سبعة او ستّه ستّه كما هو المشهور بين الاصحاب بل ربما جاز على هذا التحيُّض ايضا فى بعض الشهور بالسَّيئه و فى بعضها بالسَّبعه و لا محذور فى التخيير بين فعل الواجب و تركه كما فى مواضع التخيير بين القصر و الاتمام و التسيحات بدل الحمد و كايام الاستظهار على القول باستحبابه و يمكن ان يكون حواله الى اجتهادها و اخذ ما هو الايق و الاولى بها منهما كما اختاره العلامة رحمه الله فى هى و فى يه حذرا عما ذكرنا من المحذور فى التخيير الذى اشرنا الى

دفعه و ذلك اما باختيار ما هو اوفق بمزاجها كما ذكره الشارح او باعتبار رجوعها الى اهلها و اقربانها و اخذ ما هو عاداتهنّ منهما و مع الاختلاف اخذ عاده من تراه اقرب اليها منهما بحسب الجهات المؤثره في هذا الباب او غير ذلك من وجوه الترجيح و حينئذ فالتخصيص بهما باعتبار ان الغالب في النساء هو احدهما و احتمال في كرى الاخذ بالسّيته عند موافقه عاداتهنّ او نقصان عاداتهن عنها و السّبعه مع موافقتها لها او زياده عليها عملا بالأقرب الى عاداتهن في الموضوعين و اما قوله عليه السلام في علم الله فمعناه اختصاص علمه بالله اذ لا-حيض لها معلوم عندها او فيما علمك الله من عادات النساء فانه القدر الغالب عليهنّ في الذكري و قال الطّيبى في حاشيه المشكاه اى فيما اعلمك الله او في علمه الذى بيّنه للنّاس و شرعه لهم هذا و الروايه مرسله و قد نقل ايضا الصدوق عن ابن الوليد انه لا يعمل بما تفرد به محمّد بن عيسى عن يونس و بعد صحه الروايات قال المحقق رحمه الله فى المعبر الوجه عندى ان يتخيّص كلّ واحد منهما ثلاثه ايام لانه اليقين فى الحيض و تصلّى و تصوم بقيه الشهر استظهارا و عملا بالاصل فى لزوم العباده و قال المصنف فى الذكري فى خبر يونس انّ الشهره فى النقل و الافتاء بمضمونه حتى عدّ اجماعا يدفعهما اى ما ذكر من وجهى الضعيف قال و يؤيده ان حكمه البارى اجلّ من ان يدع امرا مبهما تعمّ به البلوى فى كل زمان و مكان و لم يبيّنه فى لسان صاحب الشرع انتهى و لا يخفى ايضا ان ضعفها بالارسال ينجر ايضا بانه رواها عن غير واحد فيبعد عن الكذب على انّ من تامل فيها بطولها مع ما فيها من الفوائد و الاحكام يحكم جدّا ببعدها وضع مثلها لكن مع ذلك الاحوط التّحيز بثلاثه على ما ذكره المحقق و الجمع فى بقيه السّيته او السبعه بين التّكليفات و وظيفتى الحائض و المستحاضه و الله تعالى يعلم

قوله و ان كان الأفضل الى آخره

وجه الافضليه ان تخرج عن خلاف من اوجب الاجتهاد كما نقلنا عن النهايه و تحصيل البراهه على كلّ من احتمالى الروايه فى او و هذا بناء على جعل الاجتهاد منحصرا فيما ذكره كما يظهر من شرح الارشاد حيث قال و هل اخذها باحد الاعداد الثلاثه على وجهه التّخير او الاجتهاد بمعنى انه ان كان الغالب عليها الحراره اخذت السّبعه او البروده بالسّيته و ان كان معتدلا فالثلاثه او العشره و جهان اختار ثانيهما المصنف فى يه و اما على ما اشرنا اليه من عدم انحصار الاجتهاد فى رعايه ذلك فبمجرد ذلك ما لم تراعى الجهات الاخرى لا تخرج من الخلاف و لا يحصل اليقين بالبراهه على كل من الاحتمالين و ان كان مع ذلك افضل من العمل باطلاق التّخير كما لا يخفى

قوله و ان كان الأولى الاول

و ذلك لان الغالب فى عادات النساء العود الى الحيض فى وقت الاول فهذه المرأه لما تحيضت عند رؤيه الدّم بالاول اما بمجرد رؤيه الدم او بعد ثلاثه ايام على القولين فصار الدّم الاول حيضا لها شرعا فالاول لها عند دخول الشهر الثانى اى مضى شهر هلالى او ثلثين يوما من ابتداء رؤيه الدم على ما ذكرنا سابقا من الوجهين الاولين من الوجوه المذكوره هناك ايضا هو التّحيز ايضا بالاول ليكون على وفق الغالب من عادات النساء فالمراد بالاول هو ما ذكرنا لا اول الشهر الهلالى مطلقا اذ لا يظهر وجه الاولويه و ايضا ربما لم يتخلل بين اول الهلال الثانى و تحيظه السّابق اقل الطّهر الا-ان يشترط فى الاولويه تخلّل ذلك كما اشترطنا ذلك فى احتمال ابتداء منه فى الوجه الاخير من الوجوه المذكوره سابقا فى تحقيق الشهر و يقال انه تركه اعتمادا على الطهور و قال المحقق الشيخ على رحمه الله فى شرح القواعد و لا-شكّ فى اولويه اول الشهر لموافقته الغالب و لعل مراده ما

ذكرنا فاراد باؤل الشهر اول الشهر الثاني الذي تحييض ثانيا فيه و ان اتفق في وسط الشهر الهلالي لا اول الشهر الهلالي اذ مع
الحاجه حينئذ الى

ما اشرنا اليه من اشتراط تحلل اقل الطهر و ليس فى كلامه كون الغالب رؤيه الدم فى اول الشهر الهلالى غير ظاهر و على تقدير كونه غالبا فانما يعتبر الظن الحاصل بتلك الغلبه فيمن كان حيضه اولاً ايضاً اول الشهر و اما اذا كان حيضه الاول فى وسط الشهر فلا ريب انه ليس الغالب فيها تحيضها فى الشهر الثانى فى اول الشهر فعند ما فرض ان رؤيتها الدم كانت اولاً فى وسط الشهر و قد تحيقت به شرعاً لا وجه لتحيضها فى الشهر الثانى اول الشهر الهلالى بناء على الغلبه المذكوره فى غيرها و العلماه رحمه الله فى هى بعد ما حكم بالتخير قال و قيل انها تتحيض فى اول الشهر لقوله عليه السلام و تصلى عشرين يوماً ثم قال و تصلى سبعة و عشرين و لا دلالة فيه اذ مع اعتبارها للثلاثة الاخيره مثلاً تصلى سبعة و عشرين يوماً و كذا لو اختارت الوسطى انتهى و لعل مراد القائل ان حكمه عليه السلام فى روايه ابن بكير السابقه بالصلاه عشرين يوماً و سبعة و عشرين يوماً بعد التحيض يدل على تقديم التحيض فى المرتين و فيه ان دلالة مجرد التقديم الذكرى على وجوب التقديم لا يخلو عن ضعف و كذا بمجرد توافق العبارة فى المرتين مع وجوب التقديم فى المره الاولى الحكم بوجوده فى الثانيه ايضاً ضعيف على ان عبارة الروايه فى المرتين فى التهذيب ليست بالواو على ما نقله بل فى الاولى يتم كما نقلنا سابقاً و حينئذ يسقط الوجه الثانى رأساً و كذا الاول اذ التقديم الذكرى معارض بتغيير الاسلوب و ايراد ثم فى الاول و الواو فى الثانى هذا و امّا ما اورده العلماه رحمه الله عليه ففيه خفا و لو حمل كلامه على ان الصلاه سبعة و عشرين يدل على تقديم التحيض مع عدم ظهور وجه له لكان ينبغى ان يورد عليه انه لا دلالة فيه اذ التحيض ثلاثه يستلزم الصلاه سبعة و عشرين و لا- دلالة له على وجوب تقديم التحيض فتعرضه لخصوص الثلاثة الاخيره او الوسطى لو اريد بها الحقيقه لا- وجه له و لو اريد بها الاعم فلا- وجه للتفصيل و ان حمل كلامه على ان الظاهر من السبعة و عشرين هو المتصله فكان ينبغى ان يقول ان مع اختيارها الثلاثة الاخيره ايضاً تصلى سبعة و عشرين متصله فلا يصح حينئذ قوله و كذا لو اختارت الوسطى على ان للقائل حينئذ ان يتمسك بعدم القائل بالفصل لانه اذا بطل التخير مطلقاً بما ذكره فانحصر القول فى وجوب تقديم التحيض فالأظهر مع ظهور سبعة و عشرين فى المتصله فتأمل

قوله و لا اعتراض للزوج فى ذلك

علله فى شرح القواعد بان ثبوت الحيض لها باصل الشرع و التخير لم يثبت باصالة بل لان جهلها بالحال اقتضى تساوى جميع ايام الشهر بالنسبه اليها فامتنع تخصيصها بشىء معلوم فكما لم يكن ذلك منوطاً باختيارها اصالة لم يكن للزوج فى ذلك اعتراض و يحتمل ان يكون كالأجبات الموسعه انتهى و لا يخفى ضعف التعليل و قوه ما ذكره من الاحتمال هذا فى الابتداء و اما بعد تحيضها و تركها صلاه مضت وقتها فعدم جواز الاعتراض اظهر اذ بعد اختيارها كذلك يثبت الحيض فى حقها شرعاً فتدبر

قوله اما ما بعده فتأخذ ما يوافقه

لبعد اختلاف مرآت الحيض و لان ذلك قائم مقام العاده فى المعتاده مع احتمال بقاء التخير للعموم و لان العاده تتقدم و تتأخر و كذا القول فى التخير فى الأعداد بالنسبه الى الدور الثانى مع بقاء شرائط الرجوع اليها كذا فى شرح الارشاد و ما ذكره من الاحتمال لا يخلو عن قوه فى الموضوعين فتدبر

قوله و هذا

اي العمل باحدى الروايات و التخيير فى وضع العدد حيث شاءت اذا نسيت المضطربه الوقت و العدد معا و لعل مراده بالنسيان ما يشمل الجهل باعتبار عدم الاستقرار فان ما ذكره من احكام النَّاسِيَةِ باقسامها يجرى فى غير المستقرّه ايضا باقسامها فافهم

قوله اخذت العدد كالروايات

اي مع التخيير فى وضع العدد الذّاكره له حيث شاءت من ايام الدّم كتخيير النَّاسِيَةِ لهما فى وضع عدد الرّوايه حيث شاءت منها و كذا سائر ما ذكر فيها من اولويّه الاول و عدم اعتراض الرّوج و حكم ما بعد الشّهر الاول و قد ذكر المصنف فى الذكرى عدم اعتراض الزوج و اولويه اهل الشّهر هنا فقال الاولى ذكرت العدد و نسيت الوقت فتخصّص بالاجتهاد ايامها و لا اعتراض للزوج و مع عدم الاماره تتخيّر و اول الشهر اولى لامكان الحيض فيه مع سبقه و لقول الصّادق عليه السّلام ترك الصلاه عشره ايام ثمّ تصلّى عشرين يوما انتهى و لقد احسن حيث خص عدم اعتراض الرّوج بصوره الاجتهاد لكن استدلاله على اولويّه اول الشّهر بما نقله من الروايه كما نرى لانّها مع ورودها فى ناسيتها فى ناسيه الوقت خاصه الحكم فيها بما نقله انما هو فى ابتداء رؤيه الدم و كانه لا- خلاف عندهم فى الابتداء فى وجوب التحيض باول الدّم اما بمجرد رؤيته او بعد ثلاثه فحكمهم باولويّه انما هو بعد استمراره فى المرّه الثانيه و على هذا فما نقله من الرّوايه لا شاهد على ما ذكره من الاولويّه فافهم ثمّ انّ التخيير فى وضع العدد حيث شاءت من ايام الدم هنا و كذا فى السّابق انما هو مع نسيان الوقت مطلقا و اما مع تذكره فى الجمله كان تذكرت انه كان حيضها فى النّصف الاول و الثّانى من الشهر فالتخيير حينئذ فى وضع العدد انما هو بالنسبه الى ذلك الوقت لا مطلقا و هو ظاهر و يتفرّع على هذا انه قد يحصل اليقين بالحيض فى بعض ذلك الوقت كما اذا زاد العدد الذّاكره له عن نصف ذلك الوقت الذى قد ضلّ فيه العدد فان الزائد و ضعفه حيض ييقين فلو كان العدد سته و الوقت الذى ضلّ فيه العدد عشره فالخامس و السّادس حيض ييقين و يجب اكمالها سته متقدّما او متأخرا و لو كان العدد سبعة فيها فالاربعه المتوسّطه حيض ييقين و وجب اضافته ثلاثه اليها و تتخيّر فى تقديمها او تاخيرها و قس على ذلك سائر ما ورد عليك من فروع هذا الباب و اما اذا كان العدد مساويا للنّصف او ناقصا عنه فلا حيض ييقين و تتخيّر فى وضعه حيث شاءت من ذلك الوقت مطلقا فتأمل

قوله و لا فرق هنا بين تيقن يوم

اي ما ذكرنا من الفرق سابقا فى الوسط الحقيقى من ان الوسط ان كان يوما و وجب اخذ العدد سبعة و ان كان يومين و وجب اخذه سته لا- يجرى هاهنا اذ الوسط بمعنى الأثناء مطلقا سواء كان فردا او زوجا يكون فى العدد الرّوج و الفرد و لا يعلم من فرديته او زوجيته بخلاف الوسط الحقيقى و هذا لا ينافى ظهور فرق بين اليوم و اليومين من وجه آخر و هو ان الوسط بهذا المعنى اذا كان يوما يطابق جميع الروايات و اذا كان يومين لا يطابق روايه الثلاثه لتيقن الاربعه حينئذ و اذا كان ازيد فقد لا يطابق الستة ايضا كما اذا كان خمسته فتتعيّن روايه السّبعه لتيقنّها حينئذ كما انه اذا كان زائدا عن الخمسه لا يطابق شيئا من الروايات لتيقن الثمانيه اذا كان سته و التسعه اذا كان سبعة و العشره اذا كان ثمانيه فيجب العمل فى هذه الصور بالمتيقن فتأمل

قوله و لو ذكرت عددا فى الجمله

ای من غیر ان تعلم کونه اولا و آخرا او وسطا و اکماله باحدی الروایات انما هو اذا كان اقل من کل منها کما اذا نقض عن الستة
و اما اذا كان ستة فیتعین علیه العمل بروایه الستة او السبعة

و اذا كان سبعة فيتعين السبعة كما انه اذا زاد عليها تعين ما يتقنه هذا و اعلم ان الحكم بالرجوع الى الروايات فى ناسيه الوقت و العدد و ناسيه العدد فقط على ما ذكره الشارح هو المشهور بين الاصحاب لكن يشكل بان الروايات على ما نقلنا سابقا لا يظهر منها حكم الناسيه اصلا بل روايات الثلاثه و العشره مخصوصه بالمبتدئه و روايه السبعه و الستة و ان ذكر فى اولها ان رسول الله صلى الله عليه و آله سن فى الحيض ثلث سنن بين فيها كل مشكل لمن سمعها و فهمها حتى لم يدع لأحد مقالا فيه بالزاي لكن لا يظهر مما فصل فيها على ما فهمنا حكم الناسيه و الحكم بالستة و السبعه فيها كما سبق انما هو فى المبتدئه و المرأه التى اختلط عليها ايامها و زادت و نقصت حتى لا تقف منها على حد و ظاهرها المضطربه التى تغير حيضها و اضطرب و لم يبق لها عاده مستقره فشىء منها لا يشمل الناسيه و ما ذكره الشارح رحمه الله فى شرح الإرشاد من ان المراد باختلاط الأيام نسيان العاده لانه موضح للسنين المتقدمه فى أول الحديث التى من جملتها الناسيه التى قد كان لها ايام متقدمه ثم اختلط عليها من طول الدم و زادت و نقصت حتى اغفلت عددها و موضعها من الشهر ففيه ان العباده السابقه ايضا ليست بظاهره فى الناسيه بل ظاهرها ايضا هو ما ذكرنا و قوله عليه السلام حتى اغفلت الظاهر انه بمعنى تركت لا بمعنى نسيت فلا تغفل و ما نقلنا من أول الروايه من حصر الاحوال فيما ذكر فيها يمكن ان يحمل على حصر احوال المرأه بحسب خلقتها ألما ما يشمل حالها بحسب ما يعرض لها من النسيان ايضا و بالجمله فالروايه مع ما عرفت من حالها شمولها للناسيه غير ظاهر بل لا يبعد عندى ان يحمل آخر الروايه على انه تكرار للنسبه الثالثه التى فى المبتدئه مع الاشعار بان ما ذكر من ان سننها السبع انما هو مع عدم التمييز كما ان فيما قبله وقع تكرار السنه الثانيه ايضا و حينئذ فلا يظهر منها الحكم بالسبع فى غير المبتدئه اصلا و على هذا فلا يبعد القول فى المتحيره بما نقلنا سابقا عن المحقق رحمه الله فى المعتبر فى المبتدئه و المضطربه من انها تتحيز ثلاثه ايام و تعمل فى الباقي عمل المستحاضه استظهارا و عملا- بالاصل فى لزوم العباده لكن المحقق فى المعتبر مع ترجيحه لذلك فى المبتدئه و المضطربه على ما نقلنا لم يذهب الى ذلك فى مسئله المتحيره بل ذهب الى ما سينقل عن الشيخ من الاحتياط و الجمع بين التكيلفات لكن صاحب المدارك نسب الى المعتبر هذا القول فى المتحيره ايضا و بالجمله فهذا القول فيها لو كان به قائل لا يخلو عن قوه لكن لو روى مع ذلك فى بقيه ما يكملها باحدى الروايات اجتناب ما تجتنبه الحائض و قضاء الصوم حذرا من مخالفه المشهور لكان احوط و حينئذ تتخير فى وضع الثلاثه حيث شاءت من ايام الدم او يتعين الاول كالقولين فى العدد المروى و اما الناسيه للعدد فلا يبعد القول فيها ايضا بما ذكره المحقق من الاقتصار على الثلاثه الا ان يستلزم ما علمته زياده عليها فتقتصر على القدر المتيقن منها كما لو علمت وسطه و أنه يومان فتقتصر على الاربعه او ذكرت اربعه او خمس و لم تعلم زيادته عليها و لا عدمها فتقتصر على ما علمته و الحاصل انها تقتصر على المتيقن من الثلاثه او ما زاد عليها من غير وجوب الاكمال باحدى الروايات و تعمل فى الباقي عمل المستحاضه لكن لو راعت الاحتياط فى البقيه المكمله لإحداها على ما ذكرنا لكان أولى ثم لو تعين وقت الثلاثه او ما زاد مما علمته كان علمت أول او آخره او وسطه و انه يوم او يومان فالامر واضح و اما اذا لم يتعين كما لو علمت يوما او يومين انه من جمله حيضها و لم تعلم انه أوله او آخره او وسطه فتتخير فى وضع المكمل للثلاثه قبله او بعده او بالتفريق و كذا القول فى المكمل لاحدى الروايات للاحتياط و الله يعلم

قوله و لا احتياط لها بالجمع بين التكيلفات

اشاره الى رد ما ذهب اليه الشيخ فى المبسوط من جمع الناسيه مطلقا بين تكليف الحائض و المستحاضه و غسل الحيض فى كل

وقت يمكن انقطاع الحيض فيه عملا بالاحتياط فالمتحيره و ناسيه الوقت الذاكره للعدد يجمع بين التكاليفات فى جميع ايام الدّم و تغتسل للحيض بعد ثلاثه ايام فى كلّ صلاه لاحتمال انقطاع الحيض عندها و تجتنب فى الجميع ما يجتنب عنه الحائض و تفعل ما تفعله المستحاضه لعدم تعين وقت الحيض مع انه ادعى فى الخلاف اجماع الفرقه على الاخذ بالسّبعه هذا مع نسيان الوقت بالكليه و اما مع تذكره فى الجمله كان تضلّ العدد فى زمان يقصر نصفه عن العدد فحكمه حكم القسم الآتى فان الزائد من العدد على نصف الزّمان و ضعفه حيض ييقين و تجمع فى الباقي الى العشره بين التكاليفات و الأغسال فافهم و اما الذاكره للوقت الناسيه للعدد فما تيقن لها كونه من الحيض فتقتصر فيه على تكليف الحائض و تجمع فيما زاد عليه الى العشره بين التكاليفات فاذا علمت أوّله فالثلاثه حيض ييقين و تغتسل بعدها للحيض و كذا فى وقت كلّ صلاه بعدها و تجمع بين التكاليفات فى السبعه بعدها و كذا اذا تيقنت آخره فالثلاثه حيض ييقين و تجمع بين الوظيفتين فى السّبعه قبلها لكن لا غسل للحيض فى هذه الصوره فى السّبعه لعدم احتمال الانقطاع و ان علمت حيضها فى يوم او يومين لكن لم تعلم كونه أوّله او آخره او وسطه جعلت ذلك اليوم او اليومين حيضا ييقين و لا تجعل ما قبله حيضا لجواز ان يكون ذلك اول الحيض و لا ما بعده لجواز ان يكون آخره فينبغى على مذهبه ان تجمع بين التكاليفات بقيّه العشره قبله و كذا بعده و قس على ما ذكرنا سائر الفروض و عليها و على المتحيره قضاء الصوم عشره ايام و على الناسيه للوقت خاصه قضاء العدد و وافقه على هذا القول العلّامه رحمه الله فى بعض كتبه فى غير المتحيره هذا و

قوله عندنا

اى عند المشهورين من اصحابنا الذين حكموا فى النَّاسيه بما فضّله او اراد عند اصحابنا كما هو الظاهر منه فى كلامهم اشاره الى ان الجمع مذهب العامّه و لم يبال حينئذ بموافقه الشيخ لهم لندور قوله و استلزامه للحرج و العسر و هما منفيان بالآى و الاخبار و غير مناسبين للشريعه السّبعه السّهله كما ذكره المصنف فى الذكري لكنّه بمجرد ذلك الحكم بما هو المشهور ايضا مع ضعف الروايات و عدم ظهور و حكم النَّاسيه منها مشكل جدّا و الله تعالى يعلم

قوله و ان جاز فعله

كأنه ينافى ظاهر حكمه بعده بتحريم الصّلاه على الحائض مطلقا اى بجميع اقسامها فلا تغفل

قوله لو علمت المضطربه حصول الحيض فى الشّهر مرتين و لم يعلم الوقت و لا العدد او احدهما اما لعدم الاستقرار او للنسيان فلا تصريح للاصحاب فيه كما ذكره فى شرح القواعد و الظاهر كما ذكر فيه جلوسها مرتين فى الشّهر على قياس ما فضّله مع رعايه اقلّ الطهر بينهما لكن الاكتفاء حينئذ فى كلّ من المرتين بالمتيقّن من اقلّ الحيض او ما زاد اذا تيقّنه اقوى جدّا من الرجوع الى احدى الروايات مرتين اذ الروايات على تقدير صحتها شمولها للمضطربه و لهذه الصوره غير ظاهر و يحتمل بعيد الاكتفاء بالعمل باحدى الروايات مرّه نظرا الى اطلاق كلام الاصحاب و الروايات على ما فهموه و فيما يجمع فيه بين التكاليفات على القول به لا يتفاوت الحكم فى هذا الفرع الا فى قضاء الصوم فالظاهر حينئذ قضاء عشرين يوما فتأمل

قوله اى على الحائض مطلقا

بالاطلاق على دفع توهم رجوع الضمير الى المضطربه او التي ترجع الى الزوايات لقربهما ثم الظاهر ان الحائض انما يطلق عليها حقيقه عند عدم انقطاع دمها فبعد الانقطاع لا يطلق عليها حقيقه و ان لم تغتسل فلا يرد على ما اطلقه من تحريم وطئها جوازه بعد الانقطاع قبل الغسل على مختاره و كذا جواز الطلاق حينئذ و هذا لا ينافي تعلق بعض الاحكام المذكوره بها قبل الغسل مطلقا فتأمل

قوله و الفارق النص لا مشقتها الى آخره

ظاهرة ان الحكمين غير معلل بل مجرد تعيّد و به صرح في شرح الارشاد فانه بعد ما ادعى الاجماع قال و في عدّه من الاخبار تصريح بعدم تعليل ذلك و انه محض تعبد و في بعضها انه دليل على بطلان القياس لان الصلاه افضل من الصوم و روى الحسين بن راشد عن ابي عبد الله عليه السلام حيث سألته عن الوجه في ذلك فقال ان اول من قاس ابليس و قد تمحل للفرق بعضهم باشياء مدفوعه بما اوردها انتهى و تبعه على ذلك صاحب المدارك فقال الحكم اجماعى منصوص في عدّه اخبار و الفارق النص و في بعض الاخبار تصريح بعدم التعليل و بطلان القياس انتهى و انت خير بان هذا لا يتم على قاعده الحسن و القبح العقلين كما هو الحق على ما حققناه في الاصول و يتبّه عليه ما تظافر من الاخبار في بيان العلل للشرائع و الاحكام من غير حواله على التعيّد و امّا ما اشار اليه الشارح من الاخبار هاهنا فلا يحضرني الآن مأخذها حتى تنظر فيها سوى روايه الحسين بن راشد التي نقلها فانها المذكوره في التهذيب و هي فيه هكذا قال لابي عبد الله عليه السلام الحائض تقضى الصلاه قال لا قلت تقضى الصوم قال نعم قلت من اين جاء هذا قال ان اول من قاس ابليس و يمكن حملها على ان السائل توهم عدم صحه الفرق بناء على القياس فردّ عليه السلام توهمه بعدم صحه القياس و ان اول من قاس ابليس لان احكام الشرع منوطه بعلم خفيته لانه لا يمكن انظارنا و حكم و مصالح تعجز عقولنا عن ادراكها و بمحض تساوى شيئين في نظرنا لا يمكن الحكم بتساويهما في الحكم بل لا يمكن ذلك و ان كان احدهما اولى به في ظاهر الاعتبار كما نحن فيه باعتبار افضليه الصلاه اذ لعل بينهما فرقا من جهه لا يطلع عليها الا علم الغيوب لا ان الحكم بمحض التعبد و ليس بمعلل اصلا كما فهمه الشارح حتى ينافي ما ذكرناه من القاعده و لعل عدم تعرّضه عليه السلام لبيان الحكمه فيه للسائل لعدم اقتضاء المقام له فاكتفى معه بالحكم الكلي و مما يؤيد ما ذكرنا ما ورد في بيان علم الحكم فيه كما رواه الصدوق رحمه الله في كتاب علل الشرائع عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام ما بال الحائض تقضى الصوم و لا تقضى الصلاه قال لان الصوم انما هو في السنه شهر و الصلاه في كل يوم و ليله خمس مرات فاوجب الله قضاء الصوم و لم يوجب عليها قضاء الصلاه لذلك و هذا اما اشاره الى ما ذكره الشارح من المشقه او الى ان الصوم لما اختص وجوبه بشهر فالمناسب الحكم بقضائه لئلا يلزم بعدم القضاء ايضا الاجحاف به بخلاف الصلاه فانها وجبت كل يوم و ليله فاذا سقطت قضاؤها في بعض الايام لا يلزم الاجحاف بها و ما رواه ايضا فيه و في عيون الاخبار عن علي بن محمّد بن قتيبه النيسابوري قال الفضل بن شاذان النيسابوري انه ان سئل سائل فقال اخبرني هل يجوز ان يكلف الحكيم عبده فعلا من الافاعيل لغير علمه و لا معنى قيل له لا- يجوز ذلك لانه حكيم غير عابث و لا جاهل ثم سئل عن علل كثير من الاحكام و اجاب ببيانها و فيها فان قال فلم صارت اي الحائض تقضى الصيام لا الصلاه قيل لعل شتى فمنها ان الصيام لا يمنعها من خدمه نفسها و خدمه زوجها و اصلاح بينها و القيام بامورها و الاشتغال بمرمه معيشتها و الصلاه تمنعها من ذلك كله لان الصلاه قد تكون في اليوم و الليله مرادا فلا تقوى على ذلك و الصوم ليس كذلك و منها ان الصلاه فيها عناء و تعب و اشتغال للاركان و ليس في الصوم

شىء من ذلك انما هو ترك الطعام و الشراب و ليس فيه اشتغال الاركان و منها انه ليس من وقت يجىء الا و يحدث عليها فيه صلاحه جديده فى يومها و ليلتها و ليس العموم كذلك لانه ليس كلما حدث عليها يوم و جب عليها الصوم و كلما حدث وقت الصلاه و جبت عليها الصلاه و فى آخر الروايه قلت للفضل بن شاذان لما سمعت منه هذه العلل عن هذه العلل التى ذكرتها عن الاستنباط و الاستخراج او هى من نتائج العقل او هى مما سمعته و رويته فقال لى ما كنت اعلم مراد الله مما فرض و لا مراد رسوله صلى الله عليه و آله بما شرع و سنّ و لا اعلم من ذات نفسى قد سمعتها من مولاي ابي الحسن على بن موسى

الرضا عليه السلام مرّه بعد مره و الشىء بعد الشىء فجمعتها فقلت فاحدث بها عنك عن الرضا عليه السلام فقال نعم ثم انه لا خلاف فى سقوط قضاء اليوميه و اما الموقته غيرها عند اسباب عروضها فى وقت الحيض كالكسوفين فاحتمل الشارح فى شرح الإرشاد فيها وجهين و قال اقربهما السقوط و فى شرح عد حكم بان عدم وجوب قضاء الصلاه الموقته موضع وفاق بين العلماء و به تواترت الاخبار ثم قال و لا فرق فى الموقته بين اليوميه و غيرها كالأيات و قد صرح به فى البيان انتهى و كلامه كما ترى و بالجمله فالظاهر سقوط الموقته مطه و لا حاجه الى استثناء صلاه الطواف اذا عرض الحيض قبلها كما فعله المصنف رحمه الله فى عد لعدم توقيتها ففعلها بعد الحيض ليس قضاء و كذا المنذوره نذرا مطلقا و كذا الزلزله بناء على ما هو المشهور من ان وقتها تمام العمر سواء قيل بالتوسعه كما هو ظاهر العبارة او قيل بما ذكره المصنف فى الذكرى من أنهم لم يريدوا به التوسعه فان الظاهر كون الامر هنا للفور بل على معنى انها تفعل بتيه الاداء و ان اخلّ بالفوريه لعذر و غيره كالحجّ و قال فى شرح عد الظاهر ان الزلزله لا- يجب تداركها كغيرها لأنها موقته و هذا بناء على ما هو مذهبه من ان وقتها عند حصولها لكن اذا لم يسع وقتها لذلك جاز توسيعه بادخال شىء مما بعده فيه ليسع الجميع لها حذرا من التكليف بالمحال و اما المنذوره فى وقت معين اتفق الحيض فيه ففى وجوب قضائها قولان فعلى القول بوجوب القضاء يجب استثنائها فتأمل

قوله و ان لم يشترط فيه

اي فى الطواف المندوب الطهاره على ما اشار اليه الشارح و المصنف فى غير الكتاب و اما الطواف الواجب فكانه لا خلاف فى اشتراط الطهاره فيه و حمل الكلام على الفرض و التقدير بعيدا جدا فتأمل

قوله لتحریم دخول المسجد

اي المسجد الحرام مطلقا اي و لو بالجواز بدون اللبث و على هذا فلو كان دخوله ناسيا او للضرورة لا يحكم بحرمة الطواف و متى حرم الطواف فان طافت لا تعتدّ به بلا خلاف كما ادّعاها العلامة رحمه الله فى هى

قوله و يكره حمله و لو بالعلامه

قال فى شرح الارشاد بعد قول مصنفه و يكره لها حمل المصحف بغير علامه اما بها فقد نصّ المصنف بنفى الكراهه فيه عن الجنب و لا- فرق لكن ظاهر النصّ و الفتوى يتناولها انتهى و ما نقله عن العلامة من نفي الكراهه عن حمله بالعلامه كانه اشاره الى ما ذكره فى هى بعد حكمه أولا بكراهه حمل المصحف انه يجوز حمله بغلافه و اختلفوا

فى تفسير الغلاف فقال بعض الحنيفة المراد به الجلد الذى عليه و قال آخرون منهم لو مسه بالكم جاز و قال آخرون منهم الغلاف شىء غير الجلد و الكم كالخريطة و غيرها لأن الجلد تبع للمصحف و الكم تبع للحامل و الاصح الاول انتهى و منه يظهر ان مرادهم بالعلامه هو الغلاف ثم ما ذكره من اطلاق ظاهر النص فلم اقف على نص فى كراهه حمل المصحف من عرفنا نعم روى العامه عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال لا يحمل القرآن و لا يمسه الا طاهر و لا يبعد ان يكون النص الذى ذكره اشاره اليه بناء على انهم يكتفون فى الكراهه بامثال هذه النصوص و اميا روايه عبد الحميد عن ابى الحسن عليه السلام قال المصحف لا- تمسه على غير طهر و لا جنبا و لا تمس خيطه و لا تعلقه ان الله يقول لا يمسه الا المطهرون فلا يدل الا على المنع من التعليق على غير طهر لا- مطلق الحمل الا- ان يقال ان الظاهر ان الاشتهار بالآيه لجميع ما ذكر لا لخصوص مسه و على هذا فينبغى ان يكون المراد من المس فيها ما يتناول مسه و لو بوسط او وسائط و حينئذ فيشمل الحمل ايضا و لعل للحكم بالكراهه يكفى مثل هذا الاستدلال و قوله عليه السلام و لا تمس خيطه لعل المراد به الخيط الذى خيط به اوراقه للجمع و التجليد او ما يتعارف تعليقه على الخريطة التى هى وعائه لشدها و فى بعض نسخ التهذيب خطه و فى المعتمد بدل و لا تمس حائض و هو اظهر و لكن لم يذكر مأخذ الروايه من كتب الاخبار حتى نرجع اليه و اميا ما رواه فى الكافى فى الحسن براهيم بن هاشم عن داود بن فرقد عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن التعويد يعلق على الحائض قال نعم لا باس قال و قال و تقرؤه او تكتبه و لا تصيبه يدها و رواها فى التهذيب ايضا فى الصحيح عن داود عن رجل عنه ع لكن فيها بدل بدل لا تصيبه يدها لا تمسه فلا ينافى ما ذكرنا باعتبار ان التعويد فلما ينفك عن القرآن لاحتمال ان يختلف حكم الجملة و الابعاض على انه يمكن حمل نفى البأس على عدم الحرمة و يمكن الاستدلال للعلامه رحمه الله بحسنه منصور بن حازم عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن التعويد يعلق على الحائض قال نعم اذا كان فى جلد او فضه او قصبه حديد لكن على هذا كان عليه ترجيح المعنى الاخير للغلاف لا الاول و ايضا يرد عليه ما اشرنا اليه ان تجوز التعليق على هذا الوجه فى التعويد و ان اقل خلوه عن القران لا يدل على تجويزه فى جملة القرآن اذ يجوز ان يكون لجملة القرآن حرمة لا- تكون لبعض الآيات هذا و المحقق رحمه الله فى المعتمد بعد ما حكم بكراهه قراءه ما عدا العزائم و حمل المصحف للحائض و فصل القول فى القراءه قال و اما المصحف فان كان بعلاقه فاجماع الاصحاب على الكراهه و لا يخفى ان قول العلامة يخالف ما ادعاه من الاجماع لكن عبارته كما ترى فان الشرط فيه ان كان باعتبار عدم الكراهه ايضا بغير العلقه فهو ظاهر الفساد و ان كان باعتبار حرمة بدونها فلم يقولوا بحرمة المحمل بدونها ايضا و هو مع تفصيله للاقوال فى هذه المباحث لم ينقل منهم قولاً بحرمة الحمل اصلا الا ان يكون الحرمة بدون العلقه قولاً لبعض منهم غير معروف لم ينقله صريحا و يستفاد من بعض عبارات المنتهى نسبة القول بحرمة مس المصحف و حمله الى السيد المرتضى لكن ليس فيما نقله من عبارته الا حرمة المس و فى المعتمد ايضا لم ينقل منه الا ذلك و لا يبعد وقوع سهو فى العباده و كان الصحيح فان كان بغير علقه و حينئذ يرتفع الاشكال بمخالفه قول العلامة لما ادعاه من الاجماع ايضا فتأمل

قوله كالجنب

لما لم يذكر المصنف هذا الحكم سابقا فى الجنب استدركه هاهنا بتشبيها به فافهم

قوله او حكمه

ای حکم الحضور و هو قربه منها بحيث يمكنه استعمال حالها او غيبته من دون ان يعلم انتقالها من الطهر الذي فارقتها فيه الى غيره بحسب عاداتها الغالبه كذا في شرح الارشاد

قوله و كونها حائلا

فلو كانت حاملا جاز طلاقها مع الحيض على القول بجواز حيض الحامل

قوله عالما عامدا

فلو جهل الحيض و التحريم او نسيهما فلا شىء عليه لوقع حكم الخطاء و النسيان كذا في شرح الارشاد و المراد بقوله او نسيهما ما يشمل نسيان احدهما و هو ظاهر

قوله لا وجوبا على الاقوى

اي الحكم بالوجوب بناء على الاحتياط للقول به و شهرته بين قدماء الاصحاب حتى ادعى في ف و الانتصار الاجماع لا وجوبا يحكم به لقوه دليله لضعف روايات الكفار و اصاله البراءة مع دلاله روايات على عدم وجوبها كصحيحه عيضا بن القاسم عن ابي عبد الله عليه السلام قلت فان فعل عليه كفاره قال لا اعلم فيه شيئا يستغفر الله هذا مع اختلاف روايات الكفار ففي بعضها اطلاق الدينار و في بعضها اطلاق نصفه و في بعضها انه يتصدق على مسكين بقدر شبعه و في بعضها انه يستغفر ربه ثم بعد ما قال السائل ان الناس يقولون عليه نصف دينار او دينار قال عليه السلام فيتصدق على عشرة مساكين و في بعضها ما هو المشهور و ذكره المصنف و هو مرسله داود بن فرقد عن ابي عبد الله عليه السلام في كفاره الطمث انه يتصدق اذا كان في اوله بدینار و في وسطه نصف دينار و في آخره ربع دينار قلت فان لم يكن عنده ما يكفر قال فليصدق على مسكين واحد و الا استغفر الله و لا يعود فان الاستغفار توبه و كفاره لمن لم يجد السبيل الى شىء من الكفار و انت خير بان مثل هذا الاختلاف ظاهر في الاستحباب هذا و لو تكرر الوطى ففي تكرر الكفار مطه او عدمه مطه او تكررهما مع اختلاف الزمان او سبق التكفير لا بدونهما اقران اختار اولها الشارح في شرح الارشاد و المصنف في المختصرين و ذهب ابن ادریس الثاني و قواه الشيخ في المبسوط فانه قال و اذا تكرر منه الوطى فلا نص لأصحابنا فيه و عموم الاخبار يقتضى ان عليه بكل دفعه كفاره و ان قلنا انه لا تكرر لانه لا دليل عليه و الاصل براءة الذمه كان قويا انتهى و كلامه كما ترى و ذهب العلامة و المصنف في الذكرى الى الثالث و لما ضعف الدليل على الوجوب فى الاصل كما اشرنا اليه ففیه بطريق اولی فتأمل

قوله ای مثقال ذهب خالص مضروب

اي المثقال الشرعى الذى قيمته عشره دراهم جيا و اشتراط الضرب بناء على ان الظاهر منه هو المضروب و قال فى المنتهى لا فرق فى الاخراج بين المضروب و التبر لتناول الاسم لهما و هو ممنوع و فى جواز اخراج قيمه نظر اقربه كما ذكر فى عدم الاجزاء لاند الكفار قد تختص ببعض انواع المال و قطع فى جمله من كتبه بعدم الاجزاء كما فى سائر الكفارات و استحسنة صاحب المدارك

قوله و يختلف ذلك باختلاف العاده

هذا هو المشهور و ظاهر روايه ابن فرقد التي نقلنا و نقل عن سلار انه قال الوسط ما بين الخمسه الى السبعه و عن الراوندى انه اعتبر ذلك بالنسبه الى اكثر الحيض اعنى العشره فعندهما قد يخلو بعض الافراد عن الوسط و الآخر و لا يظهر لهما مستند و لو تجاوز العاده و لم يتجاوز عن العشره فالمعتبر ثلاث المجموع فملاك الامر ثلاث ما حكم بكونه حياضا شرعا مطلقا فافهم

قوله من غير استثناء للسبع

المستناه فى الجنب لانتفاء النصّ المقتضى للتخصيص فيها كذا فى شرح الشرائع و فيه تأمل فان هذا انما يتجه لو وجد دليل عام على الكراهه فيها اذ حينئذ استثناء السبع يحتاج الى دليل و اذا اختصّ دليل الاستثناء بالجنب فيبقى الحكم فى الحائض عاما و ليس كذلك لانتفاء ما يدلّ على الكراهه بطريق الاطلاق

او التعميم بالنسبه الى الحائض و روايه سماعه التي هي الاصل في كراهه ما زاد على السَّبْعِ مختصّه بالجنب فتبقى الاخبار الصّحيحه المتضمّنه لإباحه قراءه الحائض ما شاءت سالمه عن المعارض كذا اورده في المدارك و هو متجه نظرا الى الروايات لكن المحقق رحمه الله في المعبر قال و يكره لها قراءه ما عد العزائم و ذكر أنّ ذلك مذهب علمائنا لا يختلفون فيه و انت خبير بان ظاهر اطلاقه عدم استثناء السَّبْعِ فتأمل

قوله ممّا بين السّره و الركبه

كراهه الاستمتاع من الحائض مما بين السّره و الركبه هو المشهور بين الاصحاب و نقل عن السّيد المرتضى رحمه الله انه قال بحرّمته و الأقوى ما هو المشهور و أمّا كراهه الاستمتاع بغير القبل مطلقا كما يظهر من عباره المتن فلم ينقل من احد كما اشار اليه الشارح و لا وجه له فكأنّه ليس الّا مسامحه في العبارة

قوله و يستحبّ لها الجلوس في مصلاها

المستند من الاخبار حسنه زيد الشّحام قال سمعت ابا عبد الله عليه السّلام يقول ينبغي للحائض ان تتوضّأ عند وقت كل صلاه ثمّ تستقبل القبله فتذكر الله عزّ و جلّ مقدار ما كانت تصلّى و حسنه زراره عن ابي جعفر عليه السّلام قال اذا كانت المرأه طامثا فلا تحل لها الصّلاه و عليها ان تتوضّأ وضوء الصّلاه عند وقت كل صلاه ثمّ تقعد في موضع طاهر و تذكر الله عزّ و جلّ و تسبّحه و تحيّدّه و تهلّله كمقدار صلاتها ثمّ تفرغ لحاجتها و انت تعلم ان لفظه ينبغي ظاهره في الاستحباب و عليها في الوجوب فذهب الّا- كثر الى الاول و نقل عن ابن بابويه القول بالثاني و الاقوى ما هو المشهور لأصالة البراءه ما لم يثبت خلافها و ثبوت ذلك بمجرد لفظه عليها لا- يخلو عن اشكال خصوصا مع معارضتها بما ذكرنا على ان الشيخ في الخلاف حكم بالاستحباب و ادّعى عليه اجماع الفرقه و اعلم انه ليس في الخبرين تعيين مصلاها و الموضع الطاهر في الخبر الثاني اعمّ منه و ليس في كلام جماعه من الاصحاب ايضا و انما ذكره الشيخان و تبعهما عليه جماعه فالظاهر عدم تعيينه على انه يمكن حمل كلام من عيّنه على انه بناء على الغالب الشائع لا- لاستحبابه بخصوصه لكن لو راعت ذلك تبعا لظاهر كلامهم خصوصا مع ما نقلنا من ف من دعوى الاجماع مع تعيين المصلّى في كلامه فيه ايضا لكان اولى و كان على المصنف و الشارح تعيين الوقت و هو وقت كلّ صلاه كما ورد في الخبرين و اتفق عليه الاصحاب و كان تركه وقع غفله و ان كان فيما ذكره الشّارح من الوجه المام به فتدبّر

قوله دون الاستباحه

فلو نوت الاستباحه لغت و يحتمل بطلان الموضوع ايضا بناء على ان لكل امرء ما نوى و أنّما الأعمال بالنيّات فاذا بطل ما نوته بطل العمل ايضا فتأمل

قوله لبقاء التّمرين على العباده

كان غرضه بيان حكمه الحكم و الّا فالتعويل فيه على الاخبار فافهم

هذا اذا كانت فى ايام العاده و امّا اذا تقدمت عليها فهى كرويه المبتدئه و المضطربه و لو رآته متأخرا احتمل كونه كذلك استظهارا و للاختلاف و الحاقه برؤيته فى العاده لانه تأخره يزيد انبعاثا هكذا ذكره الشارح فى شرح الشرائع قال صاحب المدارك و هو يقتضى ثبوت الاحتياط لذات العاده فى اغلب الاحوال لندرته الاتفاق فى الوقت و هو مع ما فيه من الحرج مخالف لظاهر الاخبار المستفيضة كما ستقف عليه انتهى و لا يخفى ان الايراد على ما قرره انما يتوجه على الاحتمال الأوّل فتأمل ثم نقل عن الشيخ فى المبسوط انه قال اذا استقرت العاده ثم تقدمها او تأخر عنها الدم بيوم او يومين الى العشره حكم بانها حيض و ان زاد على العشره فلا قال و هو غير بعيد الا ان فى التحديد بالعشره نظرا انتهى و المصنف رحمه الله ايضا فى الذكرى نقل كلام الشيخ رحمه الله هاهنا من غير تعرض لردّ و لا قبول و الظاهر انه ليس مراد الشيخ رحمه الله ما فهماه من كلامه بل انه اذا تقدم دمها على العاده او تأخر عنها بيوم او يومين فالجميع اى العاده و ما تقدم عليها او تأخر عنها حيض الى العشره اى الى ان يتم مجموع العاده و الزائد عشره فاذا زاد على ذلك فالحيض هو العاده فقط لان الحيض لا يزيد على عشره و حينئذ فالتحديد الى العشره فى موقعه و لا ربط لكلامه بما نحن فيه ثم قال و يلوح من كلام المصنف رحمه الله فى كتبه الثلاثه على عدم وجوب الاحتياط لذى العاده مطلقا و انت تعلم ان كلامه فى الشرائع و ان كان ظاهره ذلك حيث قال و تصبر المرأة ذات عاده بان ترى الدم دفعه ثم ينقطع اقل الطهر فصاعدا ثم تراه ثانيا بتلك العده و هذا يشمل العاده الوقتيه و العديه معا و العديه فقط ثم قال مسائل الأولى ذات العاده تترك الصلاه و الصوم برؤيه الدم اجماعا و ظاهره ترك ذات العاده مطلقا برؤيه الدم مطلقا و دعوى الاجماع عليه لكن كلامه فى المعتبر ليس كذلك فانه قال و تترك ذات العاده الصلاه و الصوم برؤيه الدم فى اولها و هو مذهب اهل العلم لان المعتاد كالمتيقن و لما رواه محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام عن المرأة ترى الصفره فى ايامها قال لا تصلّى حتى تنقضى ايامها و لما رواه يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رأت المرأة الدم فى ايامها قال لا ترك الصلاه فقد خص فيه تركها للعباده برؤيه الدم فى ايامها كما نقلنا عن الشارح فيجب حمل كلامه فى الشرائع على وفقه كيف و دعوى الاجماع فى ترك ذات العاده العديه برؤيه الدم كما هو ظاهر اطلاق الشرائع مما لا يكاد يصح ثم قال و الاظهر ان ما تجده المعتاده فى ايام العاده يحكم بكونه حيضا مطلقا لصحيحه محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله ع عن المرأة ترى الصفره فى ايامها قال لا تصلّى حتى تنقضى ايامها فان رأت الصفره فى غير ايامها توضأت و صلّت و كذا المتقدم و المتأخر مع كونه بصفه الحيض لعموم قوله عليه السلام فى حسنه حفص بن البختري فاذا كان للدم دفع و حراره و سواد فلتدع الصلاه و تشهد له ايضا صحيحه العيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأة ذهب طمثها سنين ثم عاد اليها قال تترك الصلاه حتى تطهر و موثقه سماعه قال سألت عن المرأة ترى الدم قبل وقت حيضها قال فلتدع الصلاه فانه ربما تعجل بها الوقت و روايه ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام فى المرأة ترى الصفره فقال ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض و ان كان بعد الحيض بيومين فهو من الحيض انتهى و لا يخفى ما فى استشهاده بالروايه الاخيريه اما أولا فلانها فى الصفره و هو رحمه الله قد اشترط فى كون المتقدم و المتأخر حيضا كونه بصفه الحيض و امّا ثانيا فلانه ليس فى الروايه ان ما كان قبل ايام الحيض بيومين و يمكن ان يكون المراد بالحيض الحيض التى تراه فى ايام العاده و حينئذ فالحكم بكونه حيضا انما يمكن بعد مجيء حيضه فى ايام العاده فلا يدل على جواز ترك العباده بمجرد رؤيته اذ لعلها لا يجىء حيضها فى ايام العاده فلا يعلم كونه حيضا ثم فى آخر الروايه على ما نقله سهو فان اخرها على ما فى الكافى و التهذيب و ان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض لا فهو من الحيض كما

نقله على ما رايناه من نسخ المدارك لكن ما نقله كانه اوفق بقواعدهم و اما على ما فى الكافى و التهذيب فيشكل بان المشهور بين الاصحاب على ما يفهم من كلمات الشارح رحمه الله ان المتقدم و المتأخر كليهما و ان كان صفره اذا لم يتجاوز مع ما تراه فى ايام العاده عن العشره حيض و مع التّجاوز لا يكون شىء منهنما حيضا فلا فرق بين المتقدم و المتأخر و حمل الاول على عدم التّجاوز و الثانى على التّجاوز كما ترى لكن لو لم يثبت اجماع على ما ذكره فلا يبعد العمل بالزّوايه و الحكم بكون الصّفره قبل الحيض حيضا لا بعده و ان لم يتجاوز العشره بورود ذلك فى روايات اخرى ايضا كروايه على بن ابي حمزه قال سئل ابو عبد الله عليه السّلام و انا حاضر عن المرأه ترى الصّفره فقال ما كان قبل الحيض فهو من الحيض و ما كان بعد الحيض فليس

منه و روايه اسماعيل الجعفي عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا رأت المرأة الصّفرة قبل انقضاء ايام عاداتها لم تصلّ و ان كانت صفرة بعد انقضاء ايام قرئها صلّت و روايه معاويه بن حكيم قال الصّفرة قبل الحيض بيومين فهو من الحيض و بعد ايام الحيض ليس من الحيض و فى ايام الحيض حيض و مرسله يونس عن ابى عبد الله عليه السلام و فيها و قال و كلّما رأت المرأة فى ايام حيضها من صفرة او حمرة فهو من الحيض و كلّما رأتها بعد ايام حيضها فليس من الحيض و هذه الروايات و ان كانت ضعيفه لكن الحكم بان كل ما امكن ان يكون حيضا فهو حيض ايضا ليس عليه دليل صالح الا ان يكون اجماعا و الاجماع بل الشهره ايضا فى الصّفرة غير ظاهر هذا مع أنّ ظاهر روايه محمد بن مسلم التى نقلها السيّد رحمه الله اولا ايضا يعاضد تلك الروايات فى الجزء الاخير و هى ان لم تكن صحيحه على ما حكم به السيّد فلم تقصر عنها فتدبّر و يدل ايضا على ما جعله السيّد اظهر مضافا الى ما نقله من الروايات الاوله موثقه اسحاق بن حريز عن ابى عبد الله عليه السلام و فيها قالت له أنّ ايام حيضها تختلف عليها و كان يتقدم الحيض اليوم و اليومين و الثلاثه و يتأخر مثل ذلك فما علمها به قال دم الحيض ليس به خفاء هو دم حارّ تجد له حرقة و دم الاستحاضه دم فاسد بارد و يدلّ ايضا فى خصوص التقدم صحيحه حسين بن نعيم الصحاف عن ابى عبد الله عليه السلام و فيها و اذا رأت الحامل الدّم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدم بقليل او فى الوقت من ذلك الشهر فانه من الحيضه فلتمسك عن الصّلاه الحديث لكن قيد فيها بالقليل فالحكم فى المتقدم بقليل قوى جدّا لصحه الروايه و صراحتها فتأمل

قوله العباده المشروطه بالطّهاره

و امّا سائر الاحكام كحرمة الوطى فيتعلق بها بطريق اولى و التخصيص بترك العباده كانه باعتبار أنّ الحكم بالاحتياط فى الصبر ثلاثه ايام فى غيرها انما يتوجّه فى ترك العباده اذ الاحتياط فى غير العباده تركه بمجرد الروايه كما هو الاقوى فافهم

قوله فهى كالمضطربه فى ذلك الى آخره

هذا كلامه الذى ذكرنا سابقا أنّه يرشدك الى ان مراده سابقا بقوله و الاقوى أنّها كالاولى ان الاقوى ذلك باعتبار كونه اقوى فى المضطربه ايضا لا ان الاقوى فيها ذلك و ان لم نحكم بذلك فى المضطربه لعدم ظهور وجه له و وجه الارشاد ظاهر

قوله و الاقوى جواز تركهما ايضا برؤيته

للعموّمات الداله عليه كصحيحه منصور بن حازم عن ابى عبد الله عليه السلام قال اى ساعه رأت الدّم فهى تفتقر الصّائمه اذا طمّث الحديث و موثقه محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام و فيها و فى المرأة ترى الدّم من اوّل النهار فى شهر رمضان ا تفتقر ام تصوم قال تفتقر انما فطرها من الدّم و اجاب المحقق فى المعتبر بان الحكم بالافطار عند الدم مطلقا غير مراد فيصرف الى المعهود و هو دم الحيض و لا- يحكم بانه حيض الا اذا كان فى العاده فيحمل على ذلك و امّا الاخبار التى تضمّنت ذكر الطّمث فلا يتناول موضع النزاع لأنّ لا نحكم بانه طمّث الا اذا كان فى زمان العاده او باستمراره ثلاثه بلياليها انتهى و ما ذكره متّجه سيّما ما اورده على الاستدلال باخبار الطّمث و يمكن الاستدلال ايضا فى خصوص المبتدئه بما سبق من موثقه عبد الله بن بكير عن ابى عبد الله عليه السلام قال المرأة اذا رأت الدّم اوّل حيضها و استمر الدم تركت الصّلاه عشره ايام ثمّ تصلّى عشرين يوما و لا

يتوجه عليه ما اورده المحقق على الاستدلال بروايه محمد بن مسلم كما لا يخفى و قال صاحب المدارك ان موضع الخلاف ما اذا كان المرئى بصفه دم الحيض كما صرح به العلامة فى المختلف و غيره انتهى و لم اجد فى المختلف تصريحاً بما ذكره نعم ربما يستنبط ذلك من انه اختار الترك بمجرد الرؤيه كما هو مذهب الشيخ و استدلال بروايه معاويه بن عمّار و حفص بن البختري الداليتين على اوصاف الحيض و وجه الاستدلال بانه عليه السلام وصف الحيض بما ذكر ليعلم به الحيض عن غيره و يحكم فيما اتّصف به بأنه حيض و قد بينا تحريم الصلاه و الصوم على الحائض فانّ هذا الاستدلال انما يتوجه اذا اعتبر كون المرئى بصفه الحيض لكن المصنف رحمه الله فى الذكري ردّ عليه و قال ظاهر الخبرين فى المستحاضه مع الاشتباه سلّمنا لكن الدليل اخصّ من الدعوى فانه ان سلّم كان المصير الى الحيض اذا حصل الشرط و المدعى اعمّ منه و لا يخفى ان هذا الكلام من المصنف صريح فى خلاف ما ذكره صاحب المدارك و مع تصريح المصنف بذلك لا عبره بما ذكر من الاستنباط لجواز الغفله اذ يكون بناء استدلاله على عدم القول بالفصل و كلام المحقق رحمه الله فى المعبر ايضاً ينادى بخلافه حيث اختار مذهب المرتضى ان المبتدأه لا تترك الصلاه حتى يستمرّ لها ثلاثه ايام و استدلاله عليه بان مقتضى الدليل لزوم العباده حتى يتيقن للسقط و لا يقين قبل استمراره ثلاثه قال و لو قيل لو لزم ما ذكرته قبل ثلاثه لزم بعده لجواز ان ترى ما هو اسود و يتجاوز فيكون هو حيضاً الاً الثلاثه قلت الفرق ان اليوم و اليومين ليس حيضاً حتى تستكمل الثلاثه و الاصل بدم التّمه و اما اذ استمر ثلثاً فقد كمل ما يصلح ان يكون حيضاً و لا- يبطل هذا الا- مع التجاوز و الاصل عدمه حتى يتحقق انتهى و لا خفاء فى دلالة ما اورده من السؤال على ما ذكرنا و العجب من صاحب المدارك انه نقل هذا الكلام من المحقق و حكم بأنه جيّد الا ان اصله العدم لا يكفى فى حصول اليقين الذى اعتبره سابقاً و لم يتفطن بمخالفته لما حقّقه هو من موضع الخلاف فافهم و بما تلونا عليك من دلائل الطرفين ظهر ان القول بترك العباده بمجرد الرؤيه ممّا لا- قوه له خصوصاً اذا لم يكن بصفه الحيض و القائلون به ايضاً لم يصرحوا بوجوب الترك بل الشيخ فى المبسوط حكم بانه ينبغى تركها و ظاهر كلام بعضهم كالشّارح رحمه الله هاهنا مجرد جوازه و على هذا فالاحوط الصّبر ثلاثه ايام هذا و قد اورد على من حكم بقوه قول الشيخ مع كون الصّبر احوط كما ذكر هاهنا فى عد و كرى ان قوه قول الشيخ انما يكون بقوه الحكم بكون الدم المذكور حيضاً و حينئذ يكون العباده مظنونه الحرمة اذ لا ريب فى حرمتها على الحائض و اذا كانت مظنونه الحرمة فكيف يكون فعلها احوط و يمكن دفعه بان حرمة العباده على الحائض انما هى مع علمها بالحيض فمع الظن لا- تكون العباده مظنونه الحرمة بل انما المظنون وصف لو حصل العلم به كانت العباده محرّمه و اين هذا من ذلك لكن الحقّ ان دلائل قول الشيخ لو تمّت لدلت على وجوب ترك العباده لا جوازه فالحكم بالجواز و كون الصّبر احوط ممّا لا وجه له و كان نظرهم الى ان ظاهر الدلائل المذكوره و ان كان هو وجوب الترك بمجرد

الرؤيه لكن الجراه على ترك العباده بمجرد هذا الظنّ لا- يخلو عن اشكال فالصّبر احوط بناء على انّ به تحصيل البراءه من العبادات بيقين و اذا كان الغرض ذلك فكان احتمال الاتيان بعباده محرّمه اهن من احتمال ترك الفرائض و ان كان الاوّل راجحاً و الثّانى مرجوحاً و الله تعالى يعلم

قوله و هو

اي كون الاقوى جواز تركهما مطلقاً اختاره فى الذكري فانه قال و لا ريب فى قوه قول الشيخ و ان كان الاستظهار احوط

قوله على الجواز مع ظنّه خاصّه

بالمضطربه و هذه عبارته فى الدروس و المبتدئه و المضطربه تمضى ثلاثه على الاقرب الا ان تظن المضطربه الحيض فتعمل عليه و وجه التخصيص غير ظاهر الا ان يكون باعتبار بعد حصول الظن بذلك فى المبتدئه بخلاف المضطربه بناء على ان يكون مراده بالظن الزائد على الظن الحاصل بسبب وجود الاوصاف و الا فلا بعد فى حصول ذلك فى المبتدئه ايضا فافهم

قوله خلافا للصدوق رحمه الله حيث حرّمه

قد اشتهر نقل هذا القول عن الصدوق رحمه الله و مأخذه كما صرح به فى المعتبر انه قال فى كتابه و لا يجوز مجامعه المرأه فى حيضها لقوله تعالى وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ يعنى بذلك الغسل من الحيض و لا يخفى ان مثل هذه العبارة و ان وقع فى الفقيه لكن فيه بعده فان كان الرجل شبقا و قد طهرت المرأه و اراد زوجها ان يجامعها قبل الغسل امرها ان تغسل فرجها ثم يجامعها انتهى و هو صريح فى ان مذهبه ليس حرمة الوطى قبل الغسل مطلقا لتصريحه بالجواز مع الشبق فيحتمل ان يكون مذهبه بعد الانقطاع و قبل الغسل التفصيل بالشبق و عدمه او الجواز مطلقا كما هو المشهور و يكون اشتراط الشبق باعتبار ان بدونه لا يقدم احد عليه لتنفّر الطبع عنه مع كراهته شرعا و على الوجهين فلا بدّ من ارتكاب تخصيص فى كلامه الاول فتأمل

قوله و الآيه ظاهره فى التحريم

اى على قراءه التشديد لدلاله الغايه منطوقا و الشرط مفهوما و اما على قراءه التخفيف فلا- تدلّ الا على الحرمة قبل الانقطاع لسقوط دلالة الاول و هو ظاهر و كذا الثانى لانه معارض حينئذ بمفهوم الاول و مفهوم الغايه لو لم يكن اقوى من مفهوم الشرط كما ذكره الاصوليون فليس باضعف منه و لو قيل على الاستدلال بالآيه حينئذ ان يتعارض القراءتين تسقط دلالتها نقول ان دلالة قراءه التشديد على التحريم قبل الغسل دلالة منطوق و دلالة قراءه التخفيف على عدمه دلالة مفهوم و مع ذلك معارض بالمفهوم الآخر فلا يصلح معارضا للمنطوق على انه يمكن الجمع بحمل الطهر على التطهر قال فى القاموس طهرت انقطع دمها و اغتسلت من الحيض و نحوه كتطهرت

قوله قابله للتأويل

اما بحمل النهى على ما يعم الكراهه و الشرط على الاستحباب او بحمل التطهر فى الموضوعين على الطهر لانّ الفعل قد يجىء بمعنى الفعل كقولهم تبين و تبسم و تطعم بمعنى بان و بسم و طعم قيل و من هذا القبيل المتكبر فى اسماء الله تعالى بمعنى الكبير او على التطهر من الدم بغسل الفرج لو قيل باشرطه فى حل الوطى كما هو ظاهر ما نقلناه عن الفقيه و كذا عباره المفيد فى المقنعه و ان كان خلافا مذهب الاكثر حيث لم يشترطه و لا يخفى ان التأويل فى قراءه التخفيف على ما ذكرنا من جانب الصدوق و ان كان ارجح باعتبار انه فى لفظ واحد بخلاف التأويل على قراءه التشديد اذ لا بدّ من ارتكابه فى الموضوعين لكن الثانى ارجح لاعتضاده باصالة البراءه و بالشهره بين الاصحاب و بان به يمكن الجمع بين الاخبار بخلاف ذلك على الوجه الاول اذ حينئذ يلزم طرح اخبار الجواز مع صحه بعضها و عدم وجود الصّحيح فى اخبار المنع و اما ما ذكره الشارح فى شرح الارشاد من قوّه ما ذهب اليه الصّيدوق لدلاله ظاهر الآيه عليه و ورود الاخبار الصحيحه به و ان عارضها ما لا يساريها فهو رحمه الله اعلم

به هذا كله مع عدم ظهور قائل بالمنع مطلقا لانه انما نسب الى الصدوق وقد عرفت انه خلاف صريح كلامه فى الفقيه فتأمل

قوله تمكنت من فعلها

اى من فعلها بتمامها وهذا هو المشهور ونقل عليه فى ف الاجماع ونقل عن المبسوط المرتضى و ابن بابويه و ابن الجنيد اعتبار التمكن من فعل اكثرها و الروايات التى استدلوا بها على المشهور منها حسنه ابى عبيده يابراهيم بن هاشم عن ابى عبد الله عليه السلام و فيها و اذا طهرت فى وقت فأخرت الصلاة حتى يدخل وقت صلاة اخرى ثم رأت دما كان عليها قضاء تلك الصلاة التى فرطت فيها و موثقه فضل بن يونس عن ابى الحسن الاول عليه السلام و فيها قال و اذا رأت المرأة الدّم بعد ما يمضى من زوال الشمس اربعة اقدم فلتمسك عن الصّلاه فاذا طهرت من الدّم فلتقض الظهر لان وقت الظهر دخل عليها و هى طاهر و خرج عنها وقت الظهر و هى طاهر فضيّعت صلاة الظهر فوجب عليها قضاءها و هاتان الروايتان انما تدلان على وجوب القضاء اذا كانت طاهرا فى تمام الوقت و أخرت لكن الوقت فى الأولى مطلق و فى الثانية مفسّر بربعة اقدم و لا دلالة لهما على وجوب القضاء بمجرد التمكن من فعلها كما هو المشهور و ذكر العلماءه رحمه الله فى هى انهما من حيث المنطوق دلا على وجوب القضاء مع الخروج بالكليه و من حيث المفهوم على الوجوب مع خروج وقت الامكان لان الثانى رتب الحكم فيه على الصّياح و الأول على التفريط و ذلك يتحقق فى صورته النزاع و فيه تأمل فان تحقق التفريط و الصّياح بمجرد ترك الصّلاه فى اول الوقت الامكان مع توسعه للوقت غير معلوم بل ظاهر الخبر انما يترتب على تركها الى ان يخرج الوقت بالكليه فافهم و منها موثقه يونس بن يعقوب عن ابى عبد الله عليه السلام قال فى امره اذا دخل وقت الصّلاه و هى طاهر فأخرت الصّلاه حتى حاضت قال تقضى اذا طهرت و روايه عبد الرحمن بن الحجاج قال سألته عن المرأة تطمّث بعد ما تزول الشمس و لم تصلّ الظهر هل عليها قضاء تلك الصّلاه قال نعم و هاتان الروايتان مطلقتان فى وجوب القضاء اذا طمّث بعد ما دخل الوقت فأخرت الصّلاه حتى حاضت من غير تقييد بالتمكن من ادائها بتمامها مع الشرائط كما هو المشهور لكن وجوب القضاء مع التمكن من فعلها بتمامها مع الشرائط كأنه ممّا لا خلاف فيه فيجب الحكم به و ان كان الحيض فى اثناء الوقت و امّا بدونه فليس على وجوب القضاء فيه دليل صالح و مجرد اطلاق الروايتين لا يصلح دليلا مع عدم صحه سندهما لمنع ما هو المشهور و يمكن تأييده ايضا بموثقه سماعه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امره صلّت من الظهر ركعتين ثم انها طمّثت و هى جالسه فقال تقوم من مسجدها و لا تقضى تلك الركعتين و اما اعتبار الاكثر فى وجوب القضاء فلا يظهر له مستند و فى روايه ابى الورد عن ابى جعفر عليه السلام ان المرأة التى تكون فى صلاة الظهر و قد صلّت ركعتين ثم ترى الدّم تقوم من مسجدها و لا تقضى الركعتين و ان رأت الدّم و هى فى صلاة المغرب و قد صلّت ركعتين فلتقم من مسجدها فاذا طهرت فلتقض الركعه التى فاتتها من المغرب و بمضمونها افتى الصدوق فى الفقيه و ربما يمكن تنزيلها على اعتبار الاكثر و حمل قضاء الركعه على قضاء كلّ الصّلاه و الجزء الاول منها يوافق موثقه سماعه و يمكن تأييد المشهور به ايضا لكنّها ضعيفه بجهاله الراوى فتأمل

قوله طاهره

متعلقه بالفعلين اى تمكنت منهما طاهره قبل مجىء حيضها

قوله او فعل ركعه

هذا حكم من طهرت في اثناء الوقت و تخصيص الطهاره بالذكر هنا من بين الشرائط للعلم بانتفائها هنا بخلاف باق الشرائط و
بخلاف المسأله السابقه

فافهم هذا و انما يتحقق الركعه برفع الرأس من السجده الثانيه كما صرح به فى التذكره او بتمام ذكرها كما هو ظاهر كلام الشارح فى بحث الشك و احتمال المصنف فى الذكرى الاجتزاء بالركوع لتسميه لغه و عرفا و لانه المعظم و استبعده صاحب المدارك ثم ان حكم المسأله على ما ذكر هو المشهور بين الاصحاب و بناء على ان بادراك الركعه تدرك الصلاه و لا خلاف فيه بين اهل العلم كما ادعاه العلّامه رحمه الله فى هى و يدلّ عليه الاخبار ايضا من العامه و الخاصه و ان كانت غير نقيه السند و اذا امكنها ادراك الصلاه فلا ريب فى وجوبها عليها للعمومات و كذا فى وجوب القضاء اذا فاتتها للعمومات ايضا ثم ان على المشهور من تقسيم الاوقات الى وقت الفضيله و الاجزاء فالمعتبر هو وقت الاجزاء قطعا و اما على ما فعله الشيخ و من وافقه من تقسيمها للمختارين و ذوى الاعذار و المضطرين فالظاهر ايضا اعتبار الوقت الثانى لان الحيض ايضا من الاعذار كما صرح به الشيخ فى المبسوط فاذا طهرت فى الوقت الثانى بقى الوقت لها فيجب عليها الاداء و مع فواتها القضاء و يحتمل ان يقال ان الوقت الثانى انما هو لمن كلف بالصلاه فى الوقت الاول و كان له عذر و تعذر او تعسر معه اقامتها فرخص لهما التأخير الى الوقت الثانى فمن لم يكلف بها فى الوقت الاول اصلا حتى خرج الوقت فلا يجب عليه فى الوقت الثانى ادائها و لا قضائها مع فواتها هذا و قد اختلف الاخبار فى هذا الباب فمنها ما يدل على كفايه الظهر فى الوقت الثانى كروايه عبيد الله الحلبي و سندها موثق حسن عن ابى عبد الله عليه السلام و فيها و عن ابيه قال كانت المرأه من اهله تطهر من حيضها فتغتسل حين يقول القائل قد كادت الشمس تصفر بقدر ما أتك لو رأيت انسانا يصلّى العصر تلك الساعه قلت قد افراط فكان يأمرها ان تصلّى العصر و موثقه عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا طهرت المرأه قبل غروب الشمس فلتصلّ الظهر و العصر و ان طهرت من آخر الليل فلتصلّ المغرب و العشاء و روايه ابى الصّباح الكناني عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا طهرت المرأه قبل طلوع الفجر صلّت المغرب و العشاء و ان طهرت قبل ان تغيب الشمس صلّت الظهر و العصر و مثلهما روايتا داود الرّجاسى و عمر بن حنظله و لا يخفى ان هذه الاخبار تدلّ على وجوب الصّلاتين بالظهر قبل المغرب او الفجر و ليس فيها تقييد بما ذكره فى المشهور من ادراك الركعه و ايضا تدلّ على امتداد وقت العشاءين الى الفجر الا ان يقال ان القضاء لا يجب ان يكون على وفق الاداء فتدبر و منها موثقه فضل بن يونس قال سألت ابا الحسن الاول عليه السلام قلت المرأه ترى الظهر قبل غروب الشمس كيف تصنع بالصلاه فقال اذا رأت الطهر بعد ما يمضى من زوال الشمس اربعة اقدام فلا تصلّى الا العصر لانّ وقت الظهر قد دخل عليها و هى فى الدّم و خرج عنها الوقت و هى فى الدّم فلم يجب عليها ان تصلّى الظهر و ما طرح الله عنها من الصلاه و هى فى الدّم اكثر و هذه الروايه تدلّ على اعتبار الوقت الاول كما ذكرنا فى الاحتمال الثانى على رأى الشيخ و من وافقه و منها روايه منصور بن حازم عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا طهرت الحائض قبل العصر صلّت الظهر و العصر و ان طهرت فى آخر وقت العصر صلّت العصر قوله عليه السلام قبل العصر اى قبل آخر وقت العصر بقريته مقابله و حينئذ فيوافق ما هو المشهور او المراد قبل دخول وقت العصر اى قبل ان ينقضى اربعة اقدام و اقحام الآخر فى قوله عليه السلام فى آخر وقت العصر يمكن ان يكون للاشاره الى انه يكفى طهرها و لو فى آخر الوقت كما ان فى التعبير عن وقت الظهر يقبل العصر ايضا اشاره اليه و على هذا فيوافق موثقه فضل بن يونس و منها صحيحه معمر بن يحيى قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الحائض تطهر عند العصر تصلّى الاولى قال لا انما تصلّى الصلاه التى تطهر عندها و ظاهرها موافق لروايه فضل بن يونس و يمكن حمل قوله عليه السلام عند العصر على معنى عند آخر وقت العصر فيوافق المشهور و مثلها موثقه محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال قلت المرأه ترى الطهر عند الظهر فتشتغل فى شأنها حتى يدخل وقت العصر قال تصلّى

العصر وحدها فان ضيّعت فعليها صلاتان فان ظاهرها ايضا على وفق موثقه فضل و يمكن حمل وقت العصر على الوقت المختصّ
بالعصر اى بقدر اربع ركعات فيوافق المشهور و مثلها حسنه ابي عبيده عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا رأّت المرأة الطهر و
هى فى وقت الصّلاه ثمّ أخّرت الغسل حتى يدخل وقت صلاه اخرى كان عليها قضاء تلك الصّلاه التى فرطت فيها و صحيحه
عبيد بن زراره عن ابي عبد الله عليه السلام قال ايما امرأه رأّت الطهر و هى قادره على ان تغتسل وقت صلاه ففرطت فيها حتى
يدخل وقت صلاه اخرى كان عليها قضاء الصّلاه التى فرطت فيها و قال الشيخ رحمه الله فى التهذيب الذى اعوّل عليه فى الجمع
بينها ان المرأة اذا طهرت بعد زوال الشّمس الى ان يمضى منه اربعة اقدم فانه يجب عليها قضاء الظهر و العصر معا و اذا طهرت
بعد ان يمضى اربعة اقدم فانه يجب عليها قضاء العصر لا غير و يستحبّ عليها قضاء الظهر اذا كان طهرها الى مغيب الشّمس و لا
يخفى ان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه لا يخلو عن وجه و امّا ما ذكره رحمه الله فى المبسوط من انه ان طهرت بعد زوال
الشّمس الى بعد دخول وقت العصر قضت الصّلاتين وجوبا معا و يستحبّ لها قضاتهما اذا طهرت قبل مغيب الشّمس بمقدار ما
تصلّى خمس ركعات و اذا طهرت بعد مغيب الشّمس الى نصف اللّيل لزمها قضاء العشاءين و يستحبّ لها ايضا قضاتهما اذا
طهرت قبل الفجر بمقدار ما تصلّى خمس ركعات و مثله فى يه ايضا لكن لم يقيد فيها الاستحباب فى الصورتين بادراك خمس
ركعات بل اطلق فى الاولى و استحباب قضاتهما اذا طهرت قبل مغيب الشّمس و فى الثانيه اذا طهرت قبل الفجر ففيه تأمل لانه ان
كان بناءه على ما ذكرنا من الاحتمال الثانى على مذهبه فى تقسيم الاوقات فلا تستقيم ما ذكره فى العشاءين لانه الوقت
الاختيارى لهما عنده لا يمتد الى النّصف بل عنده الوقت الاختيارى للمغرب الى سقوط الشّفق و الاضطرارى الى ريع اللّيل و
الاختيارى للعشاء الى ثلث اللّيل و الاضطرارى الى نصفها فلا وجه للحكم بوجود قضاها اذا طهرت الى نصف اللّيل و ان كان
بناؤه على الجمع بين الاخبار فاخبار اعتبار الطهر قبل الفجر فيهما لا معارض لهما صريحا حتى يجب حملهما على الاستحباب
غايه الامر انه اذا ثبت فيهما ايضا وقتان كالظهرين فيستفاد من اطلاق بعض تلك الاخبار او عمومها خصوصا مع قرينه ما ورد فى
الظهرين انه اذا لم تطهر حتى دخل الوقت الثّانى فلا قضاء و اذا لم تتطهر الى آخر وقت الثّانى فلا قضاء للاولى و اذا انتهى وقت
الثّانى و لم يبق منه شىء اصلا فلا قضاء للثّانىه ايضا و حينئذ فيجب ان يبنى الحكم فيهما على تحقيق وقتها و رعايه الوقت
الأول او الثّانى فى كل منهما و حمل القضاء بعده على الاستحباب فمن رأى امتداد الوقت الاول و الثّانى للعشاء الى نصف اللّيل
و للمغرب الى ان يبقى

منه مقدار ان تصلى اربع ركعات فليعتبر ذلك و من اعتبر الرّبع او الثّلاث كما هو مذهب الشيخ فليعتبر ذلك فاعتبار النّصف على مذهبه فيهما ممّا لا وجه له لأنّ وقت المغرب عنده لا يمتد الى النّصف لا اختياريّه و لا اضطراريّه فتدبّر

قوله بعده

اي بعد الحيض فاذا تمكّنت من اداء ركعه قبل الغروب وجب عليه العصر و مع اهمالها القضاء و اذا تمكّنت من اداء خمس وجب اداء الظّهين و مع اهمالهما قضاؤهما و كذا في العشاءين قبل نصف اللّيل على مختار المصنف رحمه الله و لا يكفي فيهما التمكن من اداء اربع كما يتوهم ظاهر الانّ الوقت بقدر الاربع مخصوص بالعشاء فلا يتمكن من اداء شىء من المغرب فى وقته و امّا ما ذكره مه فى هى من انه اذا طهرت قبل الغروب بمقدار خمس فقد بيّنا انه يجب الفرضان و هل الاربع للظهر او العصر فيه احتمال و تظهر الفائده لو ادركت قبل الانتصاف مقدار اربع ركعات فان قلنا الاربعه للظهر وجب هذا الفرضان و ان قلنا للعصر وجب العشاء خاصّه و الروايات تدلّ على الثانى ففیه تأمل اذ على القول باختصاص الوقت بمقدار اربع ركعات بالاخيره كما هو المشهور يختصّ مقدار الاربع بها الّا اذا ادرك ركعه من الظهر فى وقتها اذ حينئذ على القول بكون الأربع للظهر على ما اشار اليه من الاحتمال يتسع وقت الظهر و يصير مقدار الثلاثه ايضا لها و يختصّ العصر بمقدار ركعه و على الآخر بكون الأربع للعصر كما كان و لكن زاحمها الظهر فى قدر ثلث كما يزاحم العصر المغرب بثلث لو ادرك من وقتها مقدار ركعه و هذا ينسحب فى العشاءين ايضا على تقدير ادراك ركعه من المغرب فى الوقت بان بقى الى النصف مقدار خمس ركعات و اما اذا بقى مقدار اربع ركعات فلا يبقى من وقت المغرب شىء اصلا فيختصّ الوقت بالعشاء و لا يتغيّر وقت المغرب و لا يتوسّع على القولين و اما على القول باشتراك تمام الوقت بين الفرضين فلا- خلاف ايضا فى وجوب اداء الفريضه فى الآخر اذا بقى بقدرها لكن يجب على هذا القول قضاء الاولى ايضا و يستوى فيه الظهران و العشاءان كما صرح به العلامه نفسه ايضا فى هى و لا يتغيّر هذا الحكم ايضا بالخلاف فى كون الاربع للظهر او العصر فى الصوره المذكوره اذ الاربع وقت لهما على هذا القول مطلقا لكن اذا بقى الوقت للاولى مقدار ركعه يجب تقديم الاولى و اخراج العصر من وقته بقدر ثلث و اذا لم يبق يجب الاتيان بالعصر فى وقته و قضاء الظهر و مثله الحكم فى العشاءين على تقدير بقاء مقدار الخمس و اما على تقدير بقاء الاربع فهى للعشاء بلا خلاف فتأمل ثمّ انه اذا ادرك ركعه من الصّلاه فى الوقت فهل الصّلاه اداء و قضاء او بعضه قضاء مذهب اشهرها الاول بل ادعى عليه فى الخلاف الاجماع و لا- ثمره مهمّه للخلاف الّا فى التّيه و لما كان الظاهر عدم وجوب التعرّض للأداء و القضاء فى امثال هذه المواضع فلا- حاجه بنا الى تحقيق القول فى ذلك و امّا ما ذكره المصنف فى الذكري من انه يترتب على الخلاف الحكم بالترتيب على الفائته السّابقه فعلى القضاء يترتب دون الاداء ففیه تأمل بل الظاهر انه لا خلاف فى وجوب الاتيان بالصّلاه التى بقى من وقتها مقدار ركعه مع الشرائط فى ذلك الوقت و تقديمها على غيرها من الفوائت لو كان و الله تعالى يعلم

[غسل الاستحاضه]

قوله فهى ما

ظاهرة ان المراد تعريفها او حصر اقسامها و على الوجهين يتوجه خروج بعض الاقسام كالتأنيث على الثلاثة و ما كان قبل التسع او بعد الحيض مع تخلل النقاء دون اقل الطهر و حمله على مجرد التمثيل لا يخلو من ركاكه فتأمل

قوله عن كون السابق عليها

اي على التجاوز و التأنيث باعتبار المجاوزة على ان الامر فى التذكير و التأنيث سهل سيما فى المصادر على ما قيل و للمتكلف جعل الضمير راجعا الى العشرة فان كل جزء سابق عليها اي على تمامها بل على نفسها و لو بالذات فتأمل

قوله او فيها بعد ايام العاده

اي ايام عاداتها فى الحيض فان مع التجاوز عن العشرة ترجع الى عاداتها فى الحيض لا عاداتها فى النفاس

قوله اذا لم يتخلل نقاء اقل الطهر

قيد لبعده النفاس او للموجود بعد العشرة و قوله او يصادف عطف على يتخلل و كذا قوله او يحصل و النفي وارد على المنفصله ذات الـجزء الثلاثة و نفيها انما هو بنفى الجميع و المراد ان الموجود بعد النفاس او بعد العشرة استحاضه اذا لم يحصل احد لأُمور الثلاثة و اما اذا تحقق واحد منها فهو حيض اما اذا تخلل عشره فصاعدا بيض لم تر فيها دما اصلا فلما ذكروا ان كل دم يمكن ان يكون حيضا فهو حيض و هذا منه و اما اذا صادف ايام العاده بعد مضي عشره ايام فصاعدا من ايام النفاس ان استمر الدم فلان ما يرى فى ايام العاده فهو حيض اذا تخلل اقل الطهر و كذا اذا حصل فيه التميز بشرائطه و اما اذا لم يوجد شىء منها فهو استحاضه و هو ظاهر و اما ما ذكره سلطان العلماء رحمه الله فى توجيه هذه العباده حيث كتب على قوله او يصادف انه عطف على المنفى فتقدير الكلام انه او لم يصادف ايام العاده و المراد ان الموجود بعد العشرة باحد الشرطين استحاضه اما بان لا يتخلل اقل الطهر و اما بعدم مصادفه ايام العاده من الحيض على تقدير التخلل فما كان بعد تخلل اقل الطهر ايضا اذا لم يصادف العاده استحاضه ايضا كما كان قبل التخلل استحاضه فالحيض فى ذات العاده بما كان بعد التخلل و صادف العاده و غيره استحاضه انتهى فمع ما فيه من التكلف اما اولا فلان ظاهر لفظ النقاء هو ما ذكرنا و على ما ذكره يجب صرفه عن ظاهره مع انه لا فائده فى اقامه حينئذ لا غناء اقل الطهر عنه و اما ثانيا فلانه على ما ذكره يكون قوله او يصادف عطف على المنفى بتقدير او لم يصادف قوله او يحصل لا- يمكن حمله على هذا الوجه و هو ظاهر بل يجب حمله على انه اذا لم يحصل التخلل او لم يحصل شىء من المصادفه و حصول التمييز فيخرج الكلام عن الانتظام او يقال ان تقدير الكلام هكذا او لم يصادف فى ذات العاده او لم يحصل فى ذات التمييز فالمنفصله حقيقه مركبه فى الجزئين لكن الجزء الثانى منهما فى ذات العاده امر و فى ذات التمييز امر آخر و فيه بعد و اما ثالثا فلان على ما ذكره يكون قوله بعد مضي عشره ايام فصاعدا من ايام النفاس مما لا طائل تحته بل ينبغى الاكتفاء بما قبله بخلاف ذلك على التوجيه الذى ذكرنا كما لا يخفى على المتأمل يتوجه عليه ان الحكم بكونه استحاضه اذا لم يصادف ايام العاده و ان تخلل اقل الطهر مطلقا مشكل بل فى صورته النقاء الظاهر على ما يستفاد من كلماتهم انه حيض الا ان يتصل بايام العاده و تجاوز معها عن العشرة اذ حينئذ يحكم بان ما صادف ايام العاده اي وقع فيها حيض و الباقي استحاضه و اما اذا لم يتصل بها او اتصل و لم يتجاوز معها عن العشرة فمقتضى فتاويهم كونه حيضا و حمل الكلام على ان مع عدم المصادفه استحاضه فى الجملة و هو ما اذا كان مع الاتصال و التجاوز بعيدا جدا و خلاف الظاهر ايضا فتأمل هذا ما كتبه فى سالف الزمان عند اشتغالى

بقراءه هذا الكتاب على الوالد العلامه رحمه الله مع بعض زيادات سنح لى فى اثناء نقله فاضفته اليه

و قد عرضت ما ذكرته في توجيه العباده عليه طاب ثراه فاستحسنه و كان مطابقا لرأيه في حلها و الآن لي فيه تأمل فان الظاهر من فتاويهم انه لا يجب في الحكم بكون ما يوجد بعد العشره حيضا تخلل عشره بيض بل يكفي انقطاع الدم ثم عوده مع تخلل اقل الطهر بناء على ما ذكروا ان كل ما يمكن ان يكون حيضا فهو حيض و لم يستثنوا منه الا ما اذا اتصل الدم فانه حينئذ حكموا بان ما صادف العاده حيض و الباقي استحاضه و ان مضى اقل الطهر و على هذا فالظاهر في حل العباده ان يقال المراد بنقاء اقل الطهر النقاء الحاصل في اقل الطهر فصاعدا و ان لم يكن في تمام زمانه فعدم تخلل نقاء اقل الطهر اما بان لا يحصل النقاء اصلا او حصل و لم يكن في جملة عشره فصاعدا بل فيما دونها اي لا يكون زمن النقاء مع ما سبق عليه من ايام حكم فيها على الدم بالاستحاضه بقدر اقل الطهر اذ على الوجهين يحكم على الموجود بعده بالاستحاضه الا ان يصادف ايام العاده بعد مضى عشره او يحصل تمييز بشرائطه فالمعتبر في كونه استحاضه عدم تخلل النقاء على الوجه الذي ذكرنا و كذا عدم المصادفه و عدم حصول التمييز فمتى انتفى شىء منها يكون حيضا و حمل نقاء اقل الطهر على هذا المعنى و ان كان لا يخلو عن تكلف لكن الظاهر ان الكلام على مقتضى قواعدهم لا يستقيم بدونه فتأمل

قوله بعد مضى عشره فصاعدا الى آخره

هذا بناء على اشتراط تخلل اقل الطهرين بين الحيض و النفاس لحكمهم بان النفاس كالحيض و لانه حيض محتبس و قد ترد و فيه في شرح الارشاد و احتمال عدم الاشتراط لعدم كونه حيضا حقيقيا و عدم استلزام المشابهه اتحاد الحقيقه و عموم الاحكام و نقل عن العلماء رحمه الله في النهايه انه استقرب الاشتراط ثم ذكر ان في الاخبار الصيحيه دلالة على الاشتراط في الحيض المتعقب للنفاس فيحكم به و يلزم مثله في السابق ايضا اذ لا قائل بالفرق مع ان في روايه عمارة الساباطي ما يدل على الاشتراط فيه ايضا و قال الشيخ في الخلاف اما اعتبار الطهر بين الحيض و النفاس فلا خلاف فيه و الاخبار التي وردت بان اقل الطهر عشره ايام يتناول هذا الموضوع لأنها عامه في الطهر عقيب الحيض و عقيب النفاس و ايضا روى عبد الله بن المغيرة عن ابي الحسن الاول عليه السلام في امرأه نفست فتركت الصيلاه ثلاثين يوما ثم تطهرت ثم رأت الدم بعد ذلك قال تدع الصيلاه لان ايامها ايام الطهر قد جازت مع ايام النفاس ثابت كما ترى ايام الطهر بعد ايام النفاس و هذا نص

قوله او يحصل فيه تمييز بشرائطه

بقي شرط آخر لا بد منه و هو ان لا يكون فرضها الأخذ باحدى الروايات و الا كان ما تختاره منها مستثنى ايضا و كأنه تركه احاله على ما علم سابقا من حكم من هذا شأنه كذا في الحاشيه في بعض النسخ و لا يخفى أنه لا بد ايضا من اشتراط ان لا يكون فرضها الرجوع الى عادته الاهل و الاقران و الا فما تراه في ذلك الوقت ايضا مستثنى و يمكن حمل العاده في كلام الشرح على ما يشمل عادته الاهل و الاقران ايضا و حينئذ فلا حجه الى هذا الاشتراط ثم لا يخفى ظهور سياق هذه الحاشيه في الحل الذي ذكرنا لكلام الشارح دون ما ذكره سلطان العلماء رحمه الله فافهم

قوله في الوقت المذكور

اي الاوقات المذكوره فى المتن التى حكم بكون الدّم فيها استحاضه و هى ما اذا زاد على العشره الى آخره و قد ذكرنا بعض الاوقات الاخرى ايضا فيها يحكم بالاستحاضه و ان كان بصفه الحيض لعدم امكانه

قوله اما ان لا تغمس القطنه اجمع ظاهرا و باطنا

ظاهره ان الاعتبار بغمس تمام القطنه اى جميع باطنه و جميع ظاهره فمع الغمس كذلك بدون السّيلان متوسّطه و مع كثيره و بدون الغمس كذلك قليله و ان ثقب القطنه الى ظاهرها ما لم يغمس جميع الظاهر و كلامه فى شرح الشرائع اظهر فيه حيث كتب على قول مصنّفه اما ان لا يثقب الكرسف المراد بثقب الدم الكرسف غمسه له ظاهر او باطنا فمتى بقى منه شىء من خارج و ان قل فالاستحاضه قليله انتهى لكن الظاهر من كلام الاكثر و المستفاد من الاخبار انّ الاعتبار بالثقب بمعنى خروج الدم من الباطن الى الظاهر و ظهوره عليه و ان لم يغمس جميع الظاهر فمع الثقب كذلك متوسّطه او كثيره و بدونه قليله و يمكن حمل كلامه هاهنا على هذا المعنى بان يجعل قوله ظاهرا و باطنا بيانا للمراد بغمس القطنه اجمع اى المراد منه وصوله الى الظاهر و الباطن و ان لم يستوعبهما لكن حمل كلامه فى شرح الشرائع عليه بعيد جدّا ثمّ أنّهم لم يتعرضوا لتحديد لقدر القطنه و زمان اعتبار الدّم فالظاهر الرجوع فيهما الى العرف و العاده كما ذكره صاحب المدارك رحمه الله فتأمل

قوله تتوضأ لكلّ صلاه

هذا هو المشهور بين الاصحاب و نقل عن ابن ابي عقييل انه قال ما لم يظهر على القطنه فلا غسل عليها و لا وضوء و عن ابن الجنيد انه ان ثقب فلاغسل الثلاثه و ألّا فغسل فى اليوم و الليله و الظاهر انه لا فرق فى الصّلاه بين الفريضة و النافله لعموم صحيحه معاويه بن عمّار و ان كان الدم لا يثقب الكرسف توضّأت و دخلت المسجد و صلّت كل صلاه بوضوء و صحيحه زراره تصلّى كل صلاه بوضوء ما لم ينفذ الدم و جوز الشيخ صلاه ما شاءت من النافله بوضوء الفريضة و كانه حمل الصّلاه على المعهوده و هى اليوميه او الفريضة و لو جوّزنا لها فعل القضاء ينسحب الخلاف كما ذكره المصنّف رحمه الله فى الذكرى

قوله لعدم العفو عن هذا الدم مطلقا

اى و ان كان اقل من الدراهم و للكلام فيه مجال كما اشرنا اليه سابقا و مع ذلك فهى ممّا لا تتم فيه الصّلاه و ظاهرها جواز الصّلاه فى النجس منه مطلقا و ان كان بنجاسه لم يعف عنها فى غيره كما صرّح به المحقق فى الشرائع مع أنّها ليست من الملابس و ادله عدم جواز الصّلاه فى النجس مخصوصه بها و كان نظره ليس الى نجاستها فى نفسها بل الى تنجّس المحل بها باعتبار رطوبته و رطوبتها غالبا و حينئذ فلا يرد ما اوردنا بعد الكلام الاوّل هذا و الاولى التمسك بالاجماع كما ادعاه العلّامه رحمه الله فى هى و فى بعض الاخبار ايضا الحكم بتغير القطنه فى غير القليله و الظاهر عدم الفرق بين القليله و غيرها فى ذلك و فى حكم تغييرها تطهيرها كما سيذكره فى الخرقه ثمّ انّ الشيخ رحمه الله فى المبسوط و به حكم بتغيير الخرقه فى هذا القسم ايضا و كانه للاستحباب و الاحتياط دفعا لاحتمال وصول رطوبه اليها و لو كان المعتبر فى المتوسّطه غمس جميع الظاهر و الباطن كما هو ظاهر كلام الشارح كما اشرنا اليه فى القليله ربما خرجت الدّم و تنجّست الخرقه و ان لم يسئل فحكمه بتغيير الخرقه يمكن ان يحمل على الوجوب فى هذه الصوره فتدبّر

قوله و غسل ما ظهر من الفرج عند الجلوس

اما مطلقا على القول بعدم العفو عن هذا الدّم مطلقا كما ذكر و اما مع زيادته عن القدر المعفوّ على الاحتمال الذى ذكرنا من التسميه بين الدماء فى العفو عما عفى عنه فتأمل

قوله قد علم مما سبق

عن وجوب ازاله النجاسه عن الثوب و البدن و انما ذكر تغيير القطنه و الخرقه لعدم شمول الثوب لهما

قوله و ما يغمسها بغير سيل الى آخره

اثبات المتوسطه على هذا الوجه هو المشهور بين الاصحاب و نقل عن ابن الجنيد و ابن ابى عقيل انهما سويا بينهما و بين الثالثه فى وجوب ثلاثه اغسال مع ما نقل عنهما من الخلاف فى الاولى ايضا كما اشرنا اليه سابقا و وافقهما فى هذه التسميه المحقق رحمه الله

ايضا فى المعبر فقَالَ و الذى ظهر لى أَنه ان ظهر الدّم على الكرسف و جب ثلَاثه اغسَال و ان لم يظهر لم يكن عليها غسل و كان عليها الوضوء لكُلّ صلاه و رَجحه العَلَامه رحمه الله ايضَا فى هى و جماعه من محقّقى المتأخّرين و مَا ذهبوا اليه لا يخلو عن قوّه و الكلام حينئذ فى كفايه الاغسَال الثلَاثه او و جوب الوضوء بعددها او لكُل صلاه كالكلام فى القسم الثلَاث على مَا سيجى ء و الله تعالى يعلم

قوله على مَا ذكر فى الحَاله الأولى

من تغيير القطنه و الوضوء لكُلّ صلاه و الذى صرّح به اكثرهم هو الغسل للغداه و الوضوء للصّلوات الاربع و الظاهر ان ايجَاب الوضوء للغداه مبنى على الخلاف فى و جوب الوضوء فى الاغسَال غير الجنابه فمن اوجبه كالشيخ و من تبعه اوجب هَاهنَا ايضَا كَمَا ذكر هَاهنَا و من لم يوجبه كالسيد المرتضى رض فلا وضوء عنده أَلَا للصّلوات الباقية فافهم

قوله و لو كانت صائمه قدّمته على الفجر

كذا ذكره المصنف فى الذكرى و الدروس و ظاهره و جوب التقديم و لذا نسب فى شرح الارشاد الى المصنف انه قطع بوجوب التقديم لكن لا يظهر له مستند صالح فانهم تمسّكوا فى توقّف صحّه صوم المستحاضه بقسميها على الغسل بصحيحه على بن مهزيار قال كتبت اليه امرأه طهرت من حيضها او دم نفاسها فى أوّل شهر رمضان ثم استحاضت فصلّت و صامت شهر رمضان كله من غير ان تعمل مَا عمله المستحاضه من الغسل لكُل صلاتين هل يجوز صومها و صلاتها ام لا قال تقضى صومها و لا تقضى صلاتها لانّ رسول الله صلّى الله عليه و آله كان يأمر فاطمه و المؤمنات من نسائه بذلك و هذه الروايه مع عدم ذكر المكتوب اليه و مخالفتها لما عليه الاصحاب بالفرق بين الصوم و الصّلاه غايه مما يستفاد منها توقّف صحه الصوم على كَلّ غسل و جب عليها للصّلاه و حينئذ يكفى فى صحه فعلها الاغسَال للصّلوات و لا دليل على مَا ذكره من التقديم نعم بعد القول بوجوب الاحوط لها رعايته خروجها من الخلاف لكن بشرط مراعات تضييق الوقت و اما احتمال عدم اعتبارها كَمَا يشعر به حكمهم بتقديمه من غير تقييد فهو ضعيف جدّا فتأمل و فى شرح الارشاد ذكر ان اطلاقهم الحكم بتوقف الصّوم على الاغسَال المعهوده يشعر بعدم تقديم غسل الفجر عليه للصوم لان المعبر منه للصّلاه مَا كان بعد الفجر فليكن للصوم كذلك لجعلهم الاخلال مبطلا للصوم و لا- يبعد ذلك و ان كان دم الاستحاضه حدثا فى الجملة لمغايرته لغيره من الاحداث و يحتمل و جوب تقديمه على الفجر هنا لانه حدث مانع من الصوم فيجب تقديم غسله عليه كالجنابه و الحيض المنقطع و لان جعل الصوم غايه لوجوب غسل الاستحاضه مع الغمس يدلّ عليه لان مَا كان غايته منه الفعل يقدم عليه و لان اعتفاره فى بعض الاحيان بالنسبه الى العباده للمشقه لا- يوجب القياس انتهى و بعد مَا ظهر لك مستند الحكم تعلم قوّه مَا ذكره أولا و ضعف مَا ذكره من الاحتمال و مَا ذكر له من الوجوه و العَلَامه رحمه الله فى يه توقّف فى ذلك و هذه عبارته و هل يشترط فى الصوم غسل للعشاءين او الظهرين او تقديم غسل الغداه على الفجر اشكال

قوله و لو تأخر الغمس عن الصّلاه فكالأوّل

فى انه لا يجب عليها للصّيموات الباقية الا الوضوء لكلّ صلاه و اما تغيير الخرقه فلا يختلف بكون الغمس قبل الصّبح او بعده و هو ظاهر و لو كانت صائمه فهل يجب عليه الغسل حينئذ للصوم لم يحضر فى الآن تصريح منهم بذلك و جعلهم الصّوم غايه لوجوب غسل الاستحاضه مع الغمس الشامل للوسطى و الكثيره يشعر بالوجوب لكن لا يظهر له مستند فان مستند الحكم من الاخبار هو صحيحه على بن مهزيار كما اشرنا اليه و هو كما ترى لا تدل الا على قضاء الصّوم بترك جميع الاغسال فيمن تغسل لكل صلاتين و مع ان الوسطى على القول المشهور ليست كذلك لا غسل عليها فى الصّوره المذكوره للصّلاه فالحكم يتوقف صومها على الغسل ممّا لا وجه له فتأمل

قوله و ما يسيل يجب له جميع ذلك الى آخره

لا خلاف بين الاصحاب فى وجوب الاغسال الثلاثه فى هذا القسم و انما الخلاف فى الوضوء فاقترصر جماعه منهم على الاغسال الثلاثه و اثبت المفيد الوضوء للظهرين و كذا العشاءين و كذا صلاه الليل و الغداه كالاغسال و اوجب ابن ادريس مع الاغسال الثلاثه الوضوء لكلّ صلاه كما ذكر هاهنا المفيد رحمه الله و تبعه عامه المتأخرين و قد بالغ المحقق رحمه الله فى المعتبر فى انكار هذا القول و التشنيع على قائله فقال و ظنّ غلط من المتأخرين انه يجب على هذه مع هذه الاغسال و وضوء مع كل صلاه و لم يذهب الى ذلك احد من طائفتنا و ربما يكون غلطه لما ذكره الشيخ رحمه الله فى المبسوط و ف ان المستحاضه لا تجمع بين فريضتين بوضوء فظن انسحابه على مواضعها و ليس على ما ظنّ بل ذلك مختص بالموضع الذى يقتصر فيه على الوضوء و ظاهر الاخبار هنا و كذا فى المتوسّطه الاقتصار على الاغسال فالظاهر هو القول الاول الا ان يثبت وجوب الوضوء مع كل غسل سوى الجنابه كما وقع فى بعض الاخبار و حينئذ فالقول قول المفيد و اما المتأخرون فليس لهم مستند صالح و ذكر الشارح فى شرح الارشاد ان الاخبار الصّحيحه دلّت على المشهور اى مذهب المتأخرين و هو رحمه الله اعلم بما قال و الاحوط فى القسمين الاتيان بالاغسال الثلاثه مع الوضوء لكل صلاه و الله تعالى يعلم

قوله تغتسل ايضا للظهرين

و هذا على سبيل الرخصه فيجوز التفريق مع تعدد الغسل كما صرّح به فى شرح الارشاد و قال بل ربما كان افضل و فى هى جزمه باستحبابه و انه ابلغ للتطهير و تبعه شارح عد و فى المدارك قطع بالجواز و حكى عن هى جزمه باستحبابه و لو لم يكن الجواز اجماعيا امكن المناقشه فيه بناء على ظاهر الروايات فتدبر

قوله و تغيير الخرقه فيهما

الظاهر انه ايضا اجماعى كتغيير القطنه و الا فاذا كانت ممّا لا يتم فيه الصّلاه اشكل الحكم بوجوب تغييرها باعتبار نجاستها كما ذكرنا فى القطنه فتدكر

قوله و انما يجب الغسل فى هذه الاحوال الى آخره

اعلم ان هاهنا مسائل لا بدّ من تحقيق القول فيها لتطهر بعد ذلك حقيقه مما ذكره الشارح رحمه الله هاهنا الاولى انه اذا انقطع دم الاستحاضه فى غير وقت الصّلاه بعد ما فعلت موجه وقت الصّلاه فما حكمه فنقول نقل المصنف فى الذكرى عن الشيخ انه

حكم بان انقطاع دمها بعد الوضوء يوجب الوضوء و لم يذكر البرء و قيده بعض الاصحاب بالبرء ثم حقق ان دم الاستحاضه فى نفسه حدث يوجب الوضوء وحده تاره و الغسل اخرى فاذا امتثلت فان كان حال الطهاره منقطعا و استمر الانقطاع فلا وضوء و لا غسل لانها فعلت موجبه و ان خرج بعدهما او فى اثناهما دم ثم انقطع اما فى الاثناء او بعده فان كان انقطاع فسيره فلا اثر له لانه يعود كالوجود دائما و ان كان انقطاع برء فالاجود وجوب ما يوجبه كان الدم لان الشارع علق على دم الاستحاضه الوضوء و الغسل و هذا دم الاستحاضه و الطهاره الاولى كانت لما سلف قبلها من الدم و لا يلزم من صحه الصلاه مع الدم عدم تأثيره فى الحدث و هذه المسأله لم نظفر فيها بنص من قبل اهل البيت عليهم السلام و لكن ما افتى به الشيخ هو قول العامه بناء منهم على ان دم الاستحاضه يوجب الوضوء لا غير فاذا انقطع بقى ما كان عليه و لما كان الاصحاب يوجبون فيه الغسل فليكن مستمرا هذا

كلامه و فيما رجحه تأمّل اذ كون دم الاستحاضه حدثا مطلقا ممنوع لعدم الدليل على ايجابه الوضوء او الغسل مطلقا بل فى الاوقات المخصوصه و الوقت الذى وجد فيه هاهنا ليس منها و بعد دخول الوقت انقطع الدم مع سقوط اعتباره شرعا بعد فعل ما اوجب عليها من الغسل او الوضوء و استباحه الصّلاه فالاصل بقاؤها و عدم ايجابه لشيء اصلا و لو سلّم كونه حدثا فلا نم الاّ وجوب الوضوء لثبوته فى الاستحاضه مطلقا بخلاف الغسل اذ لم يرد الاّ فى مواضع مخصوصه أ لا ترى عدم وجوبه فى المتوسطه لغير الصّبح و فى الكثيره للصّلاه الثانيه مع الجمع و لعموم آيه الوضوء يخرج بدليل كالمتطهّر غير الاستحاضه لخروجه بالاجماع فيبقى الباقي و لعدم ظهور قائل بعدم وجوبه ايجابه لشيء اصلا على ما ذكرنا من الاحتمال الاوّل و عدم انتهاض دليل على وجوب غير الوضوء فيحكم بالوضوء حذرا من خرق الاجماع و من هاهنا ظهر أنّ ما نقله عن الشيخ لا يجب ان يكون بناءه على مذهب العامه كما حكم به المصنف و استحسنة الشارح فى شرح الإرشاد و حكم بانه فى غايه الوضوح و ظاهر اخبار الوارده فى هذا الباب وجوب وظيفه كلّ حاله عند وجودها فى وقت الصّلاه الذى هو وقت الخطاب بتلك الوظيفه لا مطلقا كما يظهر بالتأمّل فيها لكن صحيحه الصّحاح من بينها كما سيجىء ربما يشعر بوجوب الغسل بالسّيلان فى الجملة فيما بين الظهريين و المغرب بعد ما صلت الظهريين و هو باطلاقه يشمل ما اذا انقطع وقت المغرب ام لا فهى مؤيده لما رجحه الثانيه أنّه اذا ثبت احد الاحوال الثلاثه فى وقت الصّلاه فهل يستصحب حكمها فى جميع الصّيلوات ما استمر الدّم و ان انتقلت من حاله الى اخرى ام لا بدّ فى وقت كلّ صلاه من اعتبار الدّم فيه و لا-ريب ان الظاهر اعتباره فى وقت كل صلاه اما اذا انتقلت من القله الى الكثيره و لصدق الكثيره حينئذ فيثبت حكمها و اما فى العكس فلانّ حاله الثابته لها حينئذ هى حاله اللّاحقه فيثبت لها حكمها بمقتضى الاخبار و اما حاله السّابقيه فقد انقطعت عنها و ثبوت وظيفتها بعد الانقطاع ما استمر الدّم فى الجملة يحتاج الى دليل و لا دليل يدلّ عليه الثالثه انه فى الصّوره الاخيريه و هى الانتقال من الكثيره الى القله او التوسّط على المشهور هل يجب عليها بانقطاع حاله السّابقيه شىء مضافا الى الحكم حكم حاله اللّاحقه ام لا فنقول الظاهر على وفق ما ذكروا فى مسئله الانقطاع بالكلية انه على رأى الشيخ لا يجب عليها الانقطاع حاله السّابقيه الاّ الوضوء و تاتى به فى ضمن الوظيفه اللّاحقه فلا يجب عليها بالانقطاع سوى الوظيفه اللّاحقه و اما على رأى المصنف فالظاهر انه لا بدّ لها من غسل للدم الكثير السابق اذا لم يقع الغسل بعده ثم تاتى بوظيفه القليله اذا انتقلت الى القله و كذا اذا انتقلت الى التوسّط على المشهور فى غير الصّبح و اما فيه فالغسل للصّبح يكفى للوظيفتين جميعا و صحيحه الصّحاح تشعر بما ذهب اليه المصنف لان مفهومها الغسل يتحقق لكثيره فى الجملة فيما بين الظهريين و المغرب و هو يشمل ما اذا انتقلت وقت المغرب منها الى حاله اخرى ايضا هذا و اذ قد احطت خبرا بهذه الفروع فنقول عباره الشارح ربّما اوهمت ثبوت وظيفه الكثيره مطلقا مع وجود الدّم الموجب له قبل فعل الصّلاه و ان كان فى غير وقتها اذا لم يكن قد اغتسلت له بعده فى الوقت السّابق لكن هذا ممّا لا-وجه له كما اشرنا اليه فى المسأله الثانيه فالصّواب حملة على ثبوت غسل واحد فقط بذلك كما ذكرنا فى المسأله الثالثه لا مع الجمع بين الصّيلتين و لا مع غسل آخر لصّلاتين اخريين بل يصدق عليه فى الوقت الثانى انه قد اغتسلت له بعده فيخرج بما شرطه و القرينه على أنّ مراده ذلك استشهاده بخبر الصّحاح فانه لا يفهم منه الا ثبوت الغسل بكثيره الدّم و ان كان قبل وقت العشاءين و لا-دلاله له على ازيد من ذلك اصلا و اما ما نقله من القول باعتبار اوقات الصّيلوات و حكمه بانه لا-شاهد له فيه أنّ ثبوت الحكم عند وجود حاله وقت الحكم ظاهر الاخبار و ممّا لا خلاف فيه و اما ثبوته مع وجودها قبل ذلك فيحتاج الى دليل و شاهد فالشاهد على الشارح لا على القائل فلا ينبغى التّعريض على هذا القائل بنفى الشاهد له بل اذا كان خبر الصّحاح شاهدا على ما ذكره ينبغى ان يجعله حججه على القائل هذا و اما ما نقله فى الحاشيه عن

كرى فيبانه انه رحمه الله قال في الدروس و الاعتبار بكميته باوقات الصلاه في ظاهر خبر الصحاف و في الذكرى نقل ان الصحاف روى عن الصادق عليه السلام فلتغتسل و تصل الظهرين ثم لتنظر فان كان الدم لا يسيل بينهما و بين المغرب فلتوضأ لكل صلاه ما لم تطرح الكرسف فان طرحه لوجب عليها الغسل و ان طرحته و لم يسل فلتوضأ و لا غسل عليها و ان كان اذا امسكت الكرسف يسيل من خلفه صببها فعليها الغسل ثلثا ثم قال هذا مشعر بان الاعتبار بوقت الصلاه فلا اثر لما قبله انتهى فحمله الشارح و قبله المحقق الثاني في شرح القواعد و بعده صاحب المدارك على ان مراده انه لا اثر لما قبله اصلا و انه لا يثبت عليها في صوره الانتقال من الكثره الى القله سوى وظيفه القليله فاوردوا عليه ان خبر الصحاف لا يدل على ما ذكره بل على خلافه و على ما فهموه الامر كما ذكره لكن يمكن حمل كلام المصنف على ما ذكرنا في المسأله الثانيه من ان الاعتبار بوقت كل صلاه و ليس اذا ثبت احدى الاحوال في وقت صلاه فيستصحب حكمها في جميع الصلوات ما استمر الدم و ان انتقلت الى حاله اخرى و حينئذ فاشعار خبر الصحاف بما ذكره بل ظهوره كما عبر به في الدروس ظاهر فان ظاهر قوله عليه السلام ما لم تطرح الكرسف الى آخره ان الحكم الاول ثابت ما لم تطرح الكرسف و ان طرح الكرسف و سال الدم بعد ذلك انتقل حكمها و وجب الغسل و انما لم يجعله صريحا لاحتمال ان يحمل على ان الحكم ذلك ما لم تطرح الكرسف و اما اذا طرح الكرسف و سال الدم فوجب عليها الغسل و حينئذ فلا يدل على انتقال الحكم حكمه بل هو بيان لحكم كل صوره اذا وقعت بدلا عن الاخرى فتدبر و القرينه على ان مراده رحمه الله مما ذكرنا ما نقلنا عنه في مسئله الانقطاع حيث قال فان انقطع دم الاستحاضه انقطاع براءة فالأجود و جوب ما كان يوجب الدم لان الشارح علق على دم الاستحاضه الوضوء و الغسل و هذا دم استحاضه لجريانه بعينه في هذه الصوره فالظاهر انه ليس مراده نفى الغسل لانقطاع الحاله السابقه بل ما ذكرنا من عدم بقاء الحاله السابقه مطلقا و الانتقال الى حكم الحاله اللاحقه و يؤيد ايضا ما ذكرنا انه قال في موضع آخر بعد مسئله الانقطاع باسطر قيل الاعتبار في الكثره و القله باوقات الصلوات فلو سبقت القله و طرأت الكثره انتقل الحكم فلو كانت الكثره بعد الصبح اغتسلت للظهرين الى آخر بما ذكره فالظاهر ان مراده هناك ايضا هو ما اشار اليه هاهنا من انتقال الحكم لا عدم الاعتبار بالدم السابق على الوقت اصلا فتأمل

قوله اذا لم تكن قد اغتسلت له بعده

فلو اغتسلت له بعده انقطع عنها حكم الحاله السابقه فلو تجدد بعده دم فله حكمه فلو كان قليلا فلا يجب له الا الوضوء و اما ما كتبه سلطان العلماء رحمه الله هاهنا من قوله فلو اغتسلت بعد الدم لا يجب الغسل و ان رأت الدم بعد الغسل ففيه ما فيه حيث اطلق الدم بل يجب تقييده بالقليل او بغير الكثير اذا كان في غير الصبح على المشهور فتأمل

قوله في الحاشيه على عدم اعتبارها صريحا

دعوى الصِّيراحه لا- يخلو عن شىء و الاولى و دعوى الظهور فانَّ قوله عليه السَّلام فان كان الدَّم لا- يسيل فيما بينهما و بين المغرب ظاهر فيما ذكره لانه اعتبر عدم السَّيلان ما بين الظهرين الى المغرب لا فى وقت المغرب فقط و مفهومه انه اذا سأل فيما بين الوقتين فى الجملة فليس الحكم الوضوء بل الغسل و دلالة المفهوم ليست صريحه على ان النسخ فى بينهما مختلفه و فى بعضها بضمير التثنيه على ما نقلنا و حينئذ فالامر كما ذكرنا و فى بعضها بضمير التأنيث و حينئذ فالظاهر ايضا حملة على ان المراد ما بين المرأة و بين المغرب اى بين الوقت الذى فيه المرأة مطلقا و بين المغرب اى الصَّلاه و على هذا فلا- يدل على ما ذكره فالأولى الاكتفاء بدعوى الظهور فتدبر ثم ان روايه الصحاف هذه لما كانت من المشكلات فلا باس ان نقلها هاهنا بتمامها و نشير الى ما نفهمه منها و ما فيها من الاشكالات و ان خرجنا بذلك عما هو دأبنا فى هذه الحواشى من رعايه الاختصار و ترك الاطناب مخافه الاسباب و ملامه الاصحاب فنقول متن الرّوايه هكذا قال قلت لابي عبد الله عليه السَّلام ان امّ ولد لى ترى الدم و هى حامل كيف تصنع بالصَّلاه قال اذا رأته الحامل الدَّم بعد ما يمضى عشرون يوما من الوقت الذى كانت ترى فيه الدم من الشهر الذى كانت تقعد فيه فان ذلك ليس من الرسم و لا من الطَّمث فلتتوضأ و لتحتش بكرسف و تصلى فاذا رأته الحامل الدم قبل الوقت الذى كانت ترى فيه الدَّم بقليل او فى الوقت من ذلك الشَّهر فانه من الحيضه فلتمسك عن الصَّلاه عدد ايامها التى كانت تقعد فى حيضتها فان انقطع الدم عنها قبل ذلك فلتغتسل و لتصل و ان لم ينقطع عنها الدَّم الا بعد ان تمضى الايام التى كانت ترى الدم فيها بيوم او يومين فلتغتسل و لتحتش و لتستنفر و تصلى الظهر و العصر ثم لتنظر فان كان الدم فيما بينهما و بين المغرب لا يسيل من خلف الكرسف فلتتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاه ما لم تطرح الكرسف فان طرحت الكرسف عنها و سال الدم و جب عليها الغسل قال و ان طرحت الكرسف عنها و لم يسال الدَّم فلتتوضأ و لتصل و لا غسل عليها قال فان كان الدم اذا امسكت الكرسف يسيل من خلف الكرسف صبيا لا يرقا فان عليها ان تغتسل فى كل يوم و ليله ثلاث مرّات و تحتشى و تصلى و تغتسل للفجر و تغتسل للظهر و العصر و تغتسل للمغرب و العشاء الآخره قال و كذلك تفعل المستحاضه فانها اذا فعلت ذلك اذهب الله بالدَّم عنها هذا تمام الرّوايه و هى من الرّوايات التى تدل على حيض الحامل و قوله عليه السَّلام ليس من الرحم و لا- من الطَّمث و ظاهره بقرينه ما اطلق فيه من الحكم ان المراد بنفى كونه من الرحم ففى كونه استحاضه اما بتخصيص ما من الرّحم بالاستحاضه او بتعميمه بحيث يشمل الحيض و الاستحاضه جميعا فيكون نفى الطَّمث بعده نفيا للخاص بعد العام و المعنى على هذا ان هذا الدَّم ليس باستحاضه و لا حيض و له حكم ثالث و هو انما تتوضأ له و تحتشى و تصلى مطلقا و لم يذكر هذا الدم فيما رايناه من كلام الاصحاب و الاولى ان يجعل نفى كونه من الرّحم بمنزله التعليل لنفى كونه طمئا اشاره الى ان الطَّمث هو الذى من الرحم اى يقذفه الرحم بالطبع و الاستحاضه ليس كذلك بل من عله فيكون المراد الحكم بانه ليس بحيض بل استحاضه و يكون الاكتفاء فيه بالوضوء انما هو فى بعض اقسامه و لم يفصل فيه تعويلا على ما فصل بعد ذلك و على التقديرين فالفرق بين مضى عشرين يوما و عدمه مما لم يظهر وجهه و لا يبعد على الوجه الثانى ان يكون التأخير من العاده عشرين يوما مناطا لتبين الحمل و للحكم بعدم كونه حيضا بناء على عدم امكان حيض الحامل المستبان حملها كما ذهب اليه الشيخ هذا و الشيخ رحمه الله فى يه عمل بمضمون الرّوايه و كانه حملها على الوجه الثانى فانه قال و الحبلى اذا رأته الدم فى الايام التى كانت تعتاد فيها الحيض فلتعمل ما تعمل الحائض فان تأخر عنها الدم بمقدار عشرين يوما ثم رأته فان ذلك ليس بدم الحيض فلتعمل ما تعمله المستحاضه انتهى و قوله عليه السَّلام فلتغتسل و لتحتش الى آخره اى لتغتسل للحيض بعد مضى ايام العاده و لتعمل ما تعمله المستحاضه فى ذلك اليوم او اليومين الذى لم ينقطع فيه

الدّم و هذا ممّا يدل على عدم وجوب الاستظهار كما هو مذهب عامه المتأخرين فافهم ثمّ مفاد ظاهر هذه الروايه على ما افهم ان المستحاضه اذا لم يسلم دمها مع الكرسف اذا تحمّلتها فليس عليها الا الوضوء لكل صلاه و ليس عليها حينئذ طرح الكرسف لكن ان اتفق طرحها له فان لم يسلم الدم بعد الطرح ايضا فحكمها حكم الاول و ان سال الدّم بعد الطرح فعليها الغسل فى أى وقت اتفق و ان سال مع امسك الكرسف فعليها الاغسال و هذا لا- ينطبق على شىء من المذاهب المنقوله من الاصحاب فى الاستحاضه فاستدلّواهم بها على المذهب المشهور من تقسيم الاستحاضه الى الاقسام الثلاثه و اختلاف احكامها على ما ذكره كما ترى ألما ان يقال ان المتوسّطه التى ذكروها و هى ما تجاوز الدّم الكرسف و لم يسلم عنه يلزمها جمع الدّم مع امسك الكرسف بحيث اذا طرحت الكرسف سال و تحمل الروايه على وجوب الغسل على من كانت بهذه الحقيقه و ان لم تطرح الكرسف بالفعل و يحتمل الغسل على الغسل لخصوص الصبح بناء على كون ذلك معلوما عندهم و حينئذ فينطبق على ما ذكره و يمكن ان يحتمل ايضا الغسل على الجنس و يكون المراد فى هذا الشق ايضا وجوب الاغسال الثلاثه كما شق الاخير فينطبق على مذهب المحقّق رحمه الله و من وافقه من وجوب الاغسال فيما عدا القليله و لا يخفى ما فى الوجهين من التكلّف و التعسّف و مع ذلك فما يظهر منها من عدم وجوب طرح الكرسف عند كل صلاه خلاف المعروف بين الاصحاب من وجوب تغييره عند كل صلاه بل الاجماع عليه على ما نقله فى هى و بالجملة فتطبيق هذا الخبر على مذاهب الاصحاب مشكل جدّا فكيف بالاستدلال به و الله تعالى يعلم

[غسل النفاس]

مباحث النفاس قدم الولاده ماخوذ

من النفس التى هى الولد لخروج الدّم عقيبها او معه او من النفس التى هى الدم او من تنفس الرحم بالدم يقال نفست المرأة على المعلوم و المجهول بكسر الفاء فيهما و قد يطلق النفاس على الحيض و لم يستعمل حينئذ الا على المعلوم و الولد منفوس و المرأة نفساء بضم الفاء و فتح العين و الجمع نفاس ايضا بكسر النون مثل عشاء و عشار و لا- ثالث لهما و يجمع ايضا على نفساءات كذا فى الذكري و شرح الارشاد و الظاهر انه نقل الى معنى الدم فى اصطلاح الفقهاء و الاعمنا لغه على ما ذكره الهروى فى الغريبين هو ولاده المرأة ثم ادخال الخارج معها فى النفاس هو المشهور بين الاصحاب لحصول المعنى المشتق منه فيه فيتناوله اطلاق النصوص و نقل عن السيد المرتضى رض انه خصّه بالخارج عقيب الولاده و كذا الشيخ فى الجمل و ربما يمكن الاستدلال له بموثقه عمّار عن ابى عبد الله عليه السلام فى المرأة يصيبها الطلق اياما او يوما او يومين فترى الصّفرة او دما قال تصلى ما لم تلد و فيه انه لا يدل الا على نفى الامكان قبل الولاده لا معها ايضا أ لا ترى أنّه يقال لا يتحرك المفتاح ما لم يتحرّك اليد مع ان حركته مع حركتها فافهم

قوله فان فرض العلم بكونها مبدأ نشو انسان

و زاد فى الذكري بقول اربع من القوابل و لعلّ الشارح اسقطه بناء على انه مع فرض العلم لا وجه لاعتبار كونه بقول اربع

من القوابل بل يكفى العلم مطلقا نعم يمكن الاعتبار و بقول اربع من القوابل ايضا و ان لم يحصل به العلم و لعل المراد بالعلم فى الذكرى هو العلم الذى كان حجه شرعا و ان لم يحصل اليقين فاشار بالتقييد الى انه انما يحصل بقول اربع من القوابل و يؤيد ما ذكرنا انه فى الدروس و تكفى المضغه لا العلقه الا ان تشهد اربع نساء عدول بانها مبدأ الولد فاعتبر شهادتهن من غير اعتبار العلم ثم انه لم يشترط اليقين فى المضغه و اشترط الشارح هنا تبعا للذكرى و لعل بناء ما فى الدروس على حصول اليقين فى المضغه غالبا فلا حاجه الى اشتراط و بناء ما فى الذكرى على ما ربما حصل الاشتباه فيه ايضا فيحتاج الى ذلك ثم مع الاشتباه اذا كفى شهاده الاربع فى العلقه فلتكف فى المضغه بطريق اولى فعلى ما حملنا كلا- كرى من تعميم العلم فى العلقه ينبغى تعميم ما اشترطه من اليقين ايضا فى المضغه فافهم ثم ان المحقق الثانى رحمه الله فى شرح القواعد توقف فى هذا الحكم لانتفاء التسميه و اعترض عليه فى شرح الارشاد بانه لا وجه بعد فرض العلم و فيه ان توقفه باعتبار عدم صدق الولاده عرفا و ان علم كونه علقه و انه مبدأ نشو آدمى اذ لا دليل على صدق النفاس بمجرد ذلك ما لم يصدق الولاده فالتوقف فى محله بل ربما امكن التوقف فى صورته كونه مضغه ايضا للتوقف فى صدق الولاده معه ايضا الا ان يثبت فيه اجماع فتأمل

قوله و لو تعدد الجزء منفصلا او الولد

المشهور بين الاصحاب ان مع تعدد الولد يكون ابتداء نفاسها من الاول و عدد ايامها من وضع الاخير و لو زاد المجموع عن اكثر النفاس لكن هل يكون لكل نفاس على حده و يتداخلان فيما اتفقا فيه او المجموع نفاس واحد صرح جمع منهم كالشارح رحمه الله بالاول و ظاهر كلام بعضهم كالعلامه رحمه الله هو الثانى و هو مبنى على الغالب من عدم تراخى الثانى عن الاول بما زاد عن اكثر النفاس او العاده و الا- وجب القطع بتعدد النفاس و يظهر فائده الخلاف فيما لو تخلل النقاء بينهما فانه على الاول يحكم بكونه طهرا مطلقا و ان لم يزد من وضع الاول الى انقطاع الدم من وضع الاخير على اكثر النفاس و على الثانى يحكم عليه بالنفاس فان النقاء المتخلل بين ايام النفاس نفاس كما فى الحيض و لعل الاول اظهر و تردد المحقق رحمه الله فى المعبر فى كون الدم الخارج قبل ولاده الثانى نفاسا من حيث انها حامل و لا حيض و لا نفاس فى الجبل ثم رجح كونه نفاسا لحصول مسمى النفاس فيه فهو تنفس الرحم به بعد الولاده فيكون لها نفاسان هذا و اما اذا تعدد الجزء منفصلا فقد ساوى الشارح بينه و بين تعدد الولد و كان احتمال كون الجميع حينئذ نفاسا واحدا هاهنا اظهر منه هناك بل يحتمل حينئذ الحكم بكون ما زاد عن الاكثر او العاده بالنسبه الى ما يخرج مع الجزء الاول استحاضه و ان لم يزد عن ذلك بالنسبه الى جزء آخر و يحتمل ان يقال ان الاعتبار فيه بالجزء الذى يصدق معه الولاده عرفا دون الاجزاء الاخرى لكن يشكل فيما اذا انقطع بحيث لا يبقى جزء كذلك الا ان يعتبر حينئذ خروج الجزء الذى يصدق به الولاده عرفا بعد ملاحظه خروج الاجزاء السابقه و ان بقى بعض الاجزاء بعد و هذه الاحتمالات و ان لم يذكر فى كلام الاصحاب لكن لما كانت المسأله مما لم يتعرض له الاكثر و لم يظهر فيه نص و لا اجماع فكأنه لا منع فيها من تجويز احتمال آخر لم يذكره من تعرض لها و قال المصنف رحمه الله فى الذكرى لو سقط عضو من الولد و تخلف الباقي فالدم نفاس على الاقرب و لو وضعت الباقي بعد العشره امكن جعله نفاسا آخر كالتوأمين و على هذا لو تقطع بفترات تعدد النفاس و لم اقف فيه على كلام سابق انتهى و ظاهره ان ما خرجت من الاعضاء المتفرقه فى العشره يجعل للجميع نفاس واحد و ما خرج بعد العشره احتمال فيه ان يكون له نفاس آخر و قوله كالتوأمين الظاهر بقريته ما سبق منه فى مسئله التوأمين انه تشبيه فى الحكم الثانى اى كما ان فى التوأمين لكل منهما نفاس على حده و ان كان الحكم فيهما مطلقا و ذلك لانه

قال في مسئلة التّوأمن ذات التّوأمن فصاعدا بتعدّد نفاسها عملا بالعلّه فلكل نفاس حكم نفسه و ان تجاوز العشره فالباقي طهر حسب ما مرّ و قوله و ان تجاوز العشره اى كل واحد لا المجموع اذ مع الحكم بتعدّد النفاس لا وجه للحكم بكون الباقي طهر المجرد تجاوز المجموع و يمكن ان يحمل كلامه هاهنا على تعدّد النفاس بتعدد الجزء الخارج مطلقا و يكون قوله و لو وضعت الباقي بعد العشره على سبيل المثال و فيه بعد لكن التشبيه بالتوأمن حينئذ يحمل على ظاهره فتأمل

قوله عمّا يخرج قبل الولاده

و كأنّه لا خلاف فيه كما يظهر من الخلاف بين الخاصّه و لا العامه ايضا و يدلّ عليه ايضا مضافا الى اصاله عدم سقوط العبادات ما تقدم من روايه عمّار فتذكّر

قوله ألا مع امكان كونه حيضا

هذا مبني على القول بامكان حيض الحامل كما هو الاصح عند المصنف و الشّارح لكن الشيخ في الخلاف ادعى اجماع الفرقه على ان الحامل المستبين حملها لا تحيض و انما اختلفوا في حيضها قبل ان يستبين الحمل و هذا بعد الاستبانة هذا و من شرائط امكانه حينئذ ان يتخلل بينه و بين النفاس اقل الطهر كما هو رأى المصنف و اختاره الشارح و ادعى في الخلاف عدم الخلاف فيه كما نقلنا منه سابقا فتذكّر

قوله فلا نفاس عندنا

و خالف فيه بعض العامه فاوجب الغسل المجرد خروج الولد و منهم من جعله حدثا اصغر

قوله و اكثره قدر العاده في الحيض

اختلف الأصحاب في اكثر النفاس فالمشهور بينهم ان اكثره عشره ايام لكن منهم من اطلق كما فعله الشيخ في ف و المبسوط و به و منهم من فضّل و حكم بانّ المعتاده ترجع الى عاداتها و في غيرها اكثره عشره كما ذكره المصنف هنا و منهم من اطلق ان اكثره ثمانيه عشر يوما و منهم المرتضى و ابن الجنيّد و ابو الصّيلاح و الصّيدوق و سلّار و ادعى المرتضى عليه الاجماع و ذكر الشيخ في التهذيب انه قال الشيخ و اكثر ايام النفاس ثمانيه عشر يوما فان رأيت الدم النفساء يوم التاسع عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس و انما هو استحاضه فلتعمل بما رسمناه للمستحاضه و تصلّي و تصوم و قد جاءت الاخبار معتمده في أنّ اقصى مدّه النفاس هو عشره ايام و عليها اعلم لوضوحها عندي و قد وضع في النسخ علامه المتن على جميع ذلك و على هذا ففيه رجوع المفيد رحمه الله من القول بثمانيه عشر الى القول بالعشره كما نقله عنه في المدارك و يحتمل ان يكون قوله و قد جاءت الاخبار ابتداء كلام الشيخ الطوسي رحمه الله و على هذا فيكون مذهب المفيد هو الاول و هذا اظهر بحسب السّياق و يرشد اليه كلام المصنف في الذكري حيث نقل هذه العبارة عن الشيخ في التهذيب و تبعه الشارح في شرح الارشاد و في عبارته الشيخ بعد ذلك ما يؤيد كلّا من الاحتمالين و ما عندنا من نسخ المقنعه مختلفه ففي بعضها كما نقله الشيخ بدون قوله و قد جاءت الأخبار الى آخره و في بعضها معه و في بعضها العبارة هكذا و اكثر ايام النفاس عشره ايام و ان رأيت النفساء الدم يوم الحادى عشر من وضعها الحمل فليس ذلك من النفاس فتفعل ما رسمناه في المستحاضه و تصلّي و تصوم انتهى و ذهب العلامة

الى ان ذات العاده ترجع الى عاداتها و المبتدئه تصبر ثمانية عشر يوما و الظاهر ان ذكره المبتدئه على سبيل المثال و حكمه فى غير ذات العاده مطلقا فيشمل المضطربه ايضا و نقل عن ابن ابى عقيل انه قال فى كتابه المتمسك ايامها عند آل الرسول عليه السلام ايام حيضها و اكثره احد و عشرون يوما فان انقطع دمها فى تمام حيضها صلت و صامت و ان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوما ثم استظهرت بيوم او يومين و ان كانت كثيره الدم صبرت ثلاثه ايام ثم اغتسلت و احتشت و استنشرت و صلت و لا يخفى ما فى هذا الكلام من التشويش و الروايات فيها مضطربه جدا ففى كثير منها الحكم برجوعها الى عاداتها فى الحيض كصحيحه زراره عن احدهما عليهما السلام قال النفساء تكف عن الصلاه ايامها التى كانت تمكث فيها ثم تغتسل كما تغتسل المستحاضه و صحيحه زراره ايضا قال قلت له النفساء متى تصلى قال تقعد قدر حيضها و تستظهر بيومين فان انقطع الدم و الا اغتسلت و احتشت و استنشرت و صلت فان جاز الدم الكرسف تعصبت و اغتسلت ثم صلت الغداه بغسل و الظهر و العصر بغسل و المغرب و العشاء بغسل و ان لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد قلت فالحائض قال مثل ذلك سواء الحديث و هذه الروايه و ان كانت مضمرة فى التهذيب عند نقلها اولا اشار بعده بقليل اليها و نسبها الى ابى جعفر عليه السلام و صحيحه يونس بن يعقوب قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول النفساء تجلس ايام حيضها التى كانت تحيض ثم تستظهر و تغتسل و تصلى و صحيحه يونس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأه ولدت فرات الدم اكثر مما كانت ترى قال فلتقعد ايام قرنها التى كانت تجلس ثم تستظهر بعشره ايام فان رأت دما صبيا فلتغتسل عند وقت كل صلاه و ان رأت صفره فلتوضأ ثم لتصل قال فى التهذيب قوله عليه السلام تستظهر بعشره ايام يعنى الى عشره ايام لان حروف الصيفات تقوم بعضها مقام بعض انتهى او المراد تستظهر ببقية عشره ايام و حسنه فضيل بن يسار و زراره بابراهيم بن هاشم عن احدهما عليهما السلام قال النفساء تكف عن الصلاه ايام اقرائهما التى كانت تمكث فيها ثم تغتسل و تعمل عمل المستحاضه و روايه اخرى ايضا قريبه منها عن زراره و فضيل عن احدهما عليه السلام و موثقه زراره عن ابى عبد الله عليه السلام قال تقعد النفساء ايامها التى كانت تقعد فى الحيض و تستظهر بيومين و روايه مالك بن اعين قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن النفساء يغشها زوجها و هى فى نفاسها من الدم قال نعم اذا مضى لها منذ يوم وضعت بقدر ايام عدّه حيضها ثم تستظهر بيوم فلا باس بعد ان يغشها زوجها يأمرها فتغتسل ثم يغشها ان احبّ قال الشيخ و هذا الحديث يدل على ان اكثر ايام النفاس مثل اكثر ايام الحيض لانه لو كان زائدا على ذلك لما وسع لزوجها وطؤها لما قدمنا ان النفساء لا يجوز وطؤها ايام نفاسها و روايه عبد الرحمن بن اعين فى الكافى قال قلت له ان امرأه عبد الملك ولدت فعدها ايام حيضها ثم امرها فاغتسلت و احتشت و امرها ان تلبس ثوبين نظيفين و امرها بالصلاه فقالت له لا تطيب نفسى ان ادخل المسجد فدعنى اقوم خارجا منه و اسجد فيه فقال قد امر بذا رسول الله صلى الله عليه و آله قال و انقطع الدم عن المرأه و رأت الطهر و امر على عليه السلام بهذا قبلكم فانقطع الدم عن المرأه و رأت الطهر فما فعلت صاحبكم قلت ما ادرى و قد اورد الشيخ فى التهذيب فى عداد تلك الروايات صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلام عن امرأه نفست و بقيت ثلثين ليله او اكثر ثم طهرت و صلت ثم رأت دما او صفره فقال ان كانت صفره فلتغتسل و لتصل و لا تمسك عن الصلاه و ان كان دما ليس بصفره فلتمسك عن الصلاه ايام اقرائها ثم لتغتسل و لتصل و كانه حمل جوابه عليه السلام على انه جواب بيان حال مطلق المستحاضه من اول الأمر من غير التفاوت الى خصوص ما سأله السائل و حينئذ يكون دلالة على الرجوع الى عاداتها فى الحيض مثل الروايات الاخرى و يمكن ان يكون حكمه عليه السلام فى خصوص ما سأله السائل انه ان كان الدم الذى رآه اخيرا صفره فلا تمسك عن الصلاه اذ هو استحاضه مطلقا و ان كان دما ليس

بصفره فلتمسك عن الصلاة اذا بلغت ايام اقرائها و تعمل عمل المستحاضه في غيرها و حينئذ فلا دلالة له على ما هو المراد هاهنا لكن الحمل على هذا انما يتوجه على القول بتقديم التمييز على العاده كما نقلنا سابقا عن الشيخ و اما على ما هو المشهور من تقديم العاده فعلى تقدير كونه صفره تمسك عن الصلاة في ايام العاده و تعمل عمل المستحاضه في غيرها هذا و في صحيحه محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كم تقعد النفساء حتى تصلى قال ثمان عشرة سبع عشره ثم تغتسل و تحتشى و تصلى و في صحيحه اخرى عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن النفساء كم تقعد فقال ان اسماء بنت عميس امرها رسول الله صلى الله عليه و آله ان تغتسل لثمانى عشره و لا باس بان تستظهر بيوم او يومين و مثلها روايه اخرى ايضا بسندين موثق و حسن عن محمد بن مسلم عنه عليه السلام و قال فى الفقيه و قد روى انه صار حدّ قعود النفساء عن الصلاة ثمانيه عشر يوما لأن اقل ايام الحيض ثلاثه ايام و اكثرها عشره ايام و اوسطها خمسه ايام فجعل الله عزّ و جلّ للنفساء اقل الحيض و اوسطه و اكثره و فى روايه ابن سنان و حكم فى الذكري بصحتها و كأنه لقرينه عنده على أنه عبد الله قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول تقعد النفساء تسع عشره ليله فان رأيت دما صنعت كما تصنع المستحاضه قال الشيخ و قد روينا عن ابن سنان ما ينافى هذا الخبر و ان ايام نفاسها مثل ايام الحيض فتعارض الخبران و ما نقل عن ابن سنان روايه بهذا المضمون قبله و لا بعده فعلم مراده انه وصل الينا عن ابن سنان روايه بهذا المضمون و لم ينقلها و لا يخلو عن بعد و الظاهر انه كانت عنده روايه عنه ما نقلها فهى و ظنّ انه نقلها و قد وردت روايات اخرى بقعودها ازيد من ذلك كصحيحه محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام قال تقعد النفساء اذا لم ينقطع عنها الدم ثلثين اربعين يوما الى خمسين و صحيحه على بن يقطين عن ابي الحسن الماضى عليه السلام انها تدع الصلاة ما دامت ترى الدم العبيط الى ثلثين يوما فاذا رقت و كانت صفره اغتسلت و صلّت انشاء الله و روايه حفص بن غياث انها تقعد اربعين يوما و روايه محمد بن يحيى الخثعمى بالرجوع الى عاداتها فيما مضى من اولادها فان لم تلد فيما مضى فبين الاربعين و الخمسين هذا ما ورد فى هذا الباب و من نظر فيها علم ان القول برجوع المعتاده الى عاداتها قوى متين لتظافر اخبارها و اما غيرها فلا يبعد القول فيها بالعهده كما اختاره المصنف اقتصارا فى ترك العبادات على ما هو المتيقن و هو العشره لعدم الخلاف فيها و لأن ظاهر الحكم بالرجوع الى العاده الى ان لا يزيد النفاس على اقصى العبادات التى هى العشره و يمكن ان يقال بقعود النفساء بقدر حيضها مطلقا سواء كان تحيضها بالعاده او

بالرجوع الى الاهل و الاقران او بالروايات فان قدر حيضها في الصحيحه الثانيه لزراره و كذا ايامها و ايام حيضها او قرئها او اقراءها في الروايات الاخرى لا- يبعد شمولها للجميع لكن لا يظهر قائل به من الاصحاب و يحتمل القول بثمانية عشر كما اختاره في المختلف عملا- باخبارها و جمعا بينها و بين الاخبار الاوّل بحملها على غير المعتاده و اما القول بالعشره مطلقا و هو ضعيف لمنافاتها للاخبار المستفيضه و في التهذيب و ان ادعى عليه الاجماع حيث قال بعد ما نقلنا عنه من قوله لوضوحها عندى المعتمد في هذا انه قد ثبت ان ذمه المرأه مرتنه بالصلاه و الصيام قبل نفاسها بلا خلاف فاذا طرء عليها النفاس يجب ان لا يسقط عنها ما لزمها الا بدلاله و لا خلاف بين المسلمين ان عشره ايام اذا رأت المرأه الدم من النفاس و ما زاد على ذلك مختلف فيه فينبغي ان لا تصير اليه الا بما يقطع العذر و كلما ورد من الاخبار المتضمنه لما زاد على عشره ايام فهي اخبار آحاد لا تقطع العذر او خبر خرج على سبب او للتقيه لكن قال بعد ذلك متصلا به و يدل على ما ذكرناه من ان اقصى ايام النفاس عشره ايام و اورد روايات زراره و يونس و عبد الرحمن بن الحجاج و مالك بن اعين التي نقلناها و ظاهر انه لا- دلاله فيها على الاخذ بالعشره مطلقا لصراحتها في رجوع المعتاده الى عاداتها فالظاهر ان حكمه بكون اقصاه عشره باعتبار ان اقصى عادته الحيض عشره او في غير المعتاده لا- ان مع استمرار الدم يحكم بالنفاس عشره مطلقا و على هذا فيجب حمل ما نقله من الاجماع ايضا على ما يوافق ما ذكره لما ان يقال ان الاخذ بالعشره مع ايام الاستظهار كما اشير اليها في بعض تلك الاخبار لكن الظاهر حينئذ القول بجواز الاستظهار الى عشره لا و جوبه كما يظهر بالتأمل فيما اوردناه من الاخبار و اما ما اشير اليه من الاخبار المعتمده في ان اقصى مدّه النفاس عشره ايام فقد عرفت ان كونه من كلام المفيد رحمه الله غير ظاهر و على تقدير كونه من كلام الشيخ فالظاهر كما يشهد به سياق كلامه انها هي الاخبار التي نقلها و لا دلاله فيها على اطلاق القول بالعشره و على تقدير ان يكون كلام المفيد ايضا فالظاهر انها هي الاخبار التي نقلها الشيخ لبعدهم اطلاع الشيخ على مثلها من الاخبار المعتمده او اطلاعه عليها و الاعراض عن نقلها و التعرض لا- يراد ما اوردته من الاخبار و على تقدير وجود اخبار مطلقه في ذلك فينبغي حملها على احد ما ذكر من الوجهين في توجيه كلام الشيخ جمعا بينها و بين الاخبار المستفيضه التي نقلناها هذا و بما نقلناها ظهر حجه من اطلاق القول بالثمانية عشر فانها ما نقلنا من الروايات على وفقه و كذا القول بالأحد و العشرين فان متمسكه ايضا هو روايات الثمانية عشر مع تجويزه الاستظهار الى ثلاثه ايام على ما فضّلنا و روايه التسعه عشر ايضا تصلح حجه له مع الاستظهار يومين و في المعتمد بعد ما نقل كلام ابن ابي عقيل قال و قد روى ذلك البنظي عن جميل عن زراره و محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام ثم قال في آخر البحث و اّما ما ذكره ابن ابي عقيل فانه متروك و الروايه نادره و بما نقلنا ايضا ظهر ضعف القولين لمنافتهما للاخبار المستفيضه نعم يمكن الجمع بين الاخبار بحمل اخبار الثمانية عشر او السبعه عشر او التسعه عشر على غير المعتاده مختيرا بينها او لجواز الاستظهار بعد ايام العاده الى الثمانية عشر او اختيها و على هذا لا يجب تاويل قوله عليه السلام في روايه يونس ثم تستظهر بعشره ايام الى ما نقلنا عن الشيخ او ما ذكرنا بل يمكن حمله على ظاهره كما لا يخفى و قد جمع بعض المحققين بين الاخبار بحمل الأخبار الاوّل على ما اذا كان الدم بعد العاده بصفه دم الاستحاضه و الاخبار الاخرى على ما اذا كان بصفه الحيض الى السبعه عشر او الثمانية عشر او غيرهما ممّا ورد في الاخبار الا اذا كان بعضها مخالفا للاجماع فيطرح ذلك و يجمع بين الباقيه بهذا الوجه و ايده بما ورد في الاخبار في وصف دم الحيض و الاستحاضه فان فائده التعريف معرفه المعرف ليرتب عليه احكامه و بما في صحيحه على بن يقطين تدع الصلاه ما دامت ترى دما عبيطا الى ثلثين يوما الى آخره و بما في صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج و بقيت ثلثين ليله و بما في صحيحه محمد بن مسلم اذا

ينقطع عنها الدم قال و يؤيده ايضا وجود الدم فوق العشره على ما رايناه فى كل من رايناه من النساء بتلك الصّفه و لزوم الضيق و الحرج بتكليف عمل المستحاضه كل يوم الى زمان الانقطاع و لا يخفى بعده و ضعف ما ذكره من وجوه التأييد و اما الاخبار الوارده بالثلثين و ما فوقه فلا- يظهر قائل بها من الأصحاب فلتحمل على التقيه لو وافقت مذاهب العامه كما قال فى الفقيه و الاخبار التى رويت فى قعودها اربعين يوما فما زاد الى ان تطهر معلوله كلها وردت للتقيه لا يفتى بها الا اهل الخلاف انتهى و اما حمل روايات الثمانيه عشر و اختيها ايضا على التقيه كما احتمله فى التهذيب فلا يخلو عن اشكال لعدم ظهور قائل بها من العامه ايضا فانّ المعروف من اقوالهم هو القول بالأربعين كما هو مذهب ابى حنيفه و الثورى و اسحاق و احدى الروايتين عن احمد او الستين كما هو مذهب الشافعى و مالك و عطا و الشعبى و ابى ثور و داود و احدى الروايتين عن احمد و نقل ايضا انه قال اكثره سبعون يوما و حكى ابن المنذر عن الحسن البصرى انه قال خمسون يوما الا ان يوجه الحمل على التقيه فيها بأنهم عليه السلام لم يحكموا بما هو الحق من ان اكثر عشره تقيّه لكنهم لم يحكموا ايضا بما يوافق احد اقوالهم و انما حكموا بالثمانيه عشر لشهره حديث اسماء بنت عميس بينهم ايضا فيمكن التمسك به عند معارضتهم و لا يمكنهم انكاره بخلاف العشره اذ لا يمكن الانكار بمستند له مقبول عندهم او يقال انهم عرفوا مذهب الخاصه و قولهم بان اكثره عشره فمتى سمعوا من احد ذلك حكموا برفضه بخلاف ما اذا قال ما زاد عليه فانهم لا يحكمون حينئذ برفضه و لم يتعرضوا له لتجوزهم ان يكون اجتهادا منه سيما مع موافقته لخبر اسماء فتدبر و قد اجاب ايضا فى التهذيب عن التمسك بصحيحه محمد بن مسلم المتضمنه لحديث اسماء بان قوله عليه السلام ان اسماء بنت عميس الى آخره لا- يدل على ان ايام النفاس ثمانى عشره و انما يدل على انه امرها بعد الثمانى عشره بالاغتسال و انما كان فيه حجه لو قال ان ايام النفاس ثمانى عشره يوما و ليس هذا فى الخبر و ايده بمرفوعه على بن ابراهيم عن ابيه قال سألت امرأه ابا عبد الله عليه السلام فقالت انى كنت اقعدي فى نفاسى عشرين يوما حتى افتونى بثمانى عشره يوما فقال عليه السلام و لم افتوك بثمانيه عشره يوما فقال رجل للحديث الذى روى عن رسول الله صلى الله عليه و آله انه قال لأسماء بنت عميس حين نفست بمحمد بن ابى بكر فقال عليه السلام ان اسماء سألت رسول الله صلى الله عليه و آله و قد اتى لها ثمانيه عشر يوما و قد سألته قبل ذلك لامرأه ان تغتسل و تفعل كما تفعل المستحاضه و بروايتين اخريين ايضا احدهما صحيحه و الاخرى بسنده موثق و حسن تدلان على ان سؤال اسماء انما كان حين اتت عليها ثمانى عشره يوما و لا يخفى ان الجواب عن التمسك بحديث اسماء بهذا الوجه متجه لكن حمل روايتى محمد بن مسلم عليه بعيد جدا فان ذكر هذا الحديث فى جواب السائل عن قدر قعود النفساء ظاهر فى انه بيان له سيما مع اضافته قوله عليه السلام بعده و لا باس ان تستظهر بيوم او يومين نعم

بعد حمل الروائيتين على التقيته يمكن ان يقال انه عليه السلام لم يحكم له بالقعود ثمانى عشره بل اعرض عنه و اكتفى بما اوهم
انه جوابه مع انه ليس كذلك و قوله عليه السلام و لا- باس ان تستظهر الى آخره و لم يرد به ظاهره ظاهره من الاستظهار بعد
الثمانى عشره بل بعد ما هو حكمها فى الواقع من القعود بقدر العاده كل ذلك للتقيه و الله تعالى يعلم

قوله على تقدير تجاوز العشره

هكذا قيده المصنف فى الدروس و النصوص على ما نقلنا حاله عن التقييد صريحا لكن يمكن استفادته منها فان المستفاد منها
كون حكم النفاس حكم الحيض كما صرح به فى الصحيحه الثانيه لزاره بقوله قلت فالحائض قال مثل ذلك سواء و فى الحيض
اذا لم يتجاوز العشره يحكم بكون الجميع حيضا و ان تجاوز العاده فليكن النفاس ايضا كذلك فتدبر

قوله فى ايام العاده و فى مجموع العشره

و كذا فيما زاد على العاده اذا لم يتجاوز العشره فمعتاده السبعه اذا رأت فى مجموع التسعه او فى طرفيها فالجميع نفاس اما لو
رأت فى التاسع خاصه او فيه و فى يوم من الوسط فالنفاس انما هو فى وقت الدم او ما بين الدمين فافهم

قوله و حكمها كالحائض

لا يظهر فيه خلاف بين الاصحاب بل قال فى المعتمد انه مذهب اهل العلم لا اعلم فيه خلافا و هو يكفى حجه

قوله و الاكثر

للخلاف فى اكثره بخلاف الحيض

قوله لسبق دلالة النفاس بالحمل

اى دلالة النفاس على البلوغ مسبق بدلاله الحمل قال فى شرح الارشاد و هذا الوجه ذكره العلامة فى يه و تبعه عليه فى الذكرى
و فيه نظر لان دلالة الحمل عليه لا تمنع من دلالة النفاس ايضا لامكان اجتماع دلالات كثيره فان هذه الامور معرفات شرعيه لا
علل عقليه فلا يمتنع اجتماعها كما ان الحيض غالبا لا يوجد الا بعد سبق البلوغ بغيره انتهى و فيه تأمل اذ ليس مرادهم انه لا دلالة
للفاس على البلوغ بل ان دلالاته غير مفيده لاستفاده البلوغ من الحمل قبله فدلالته لا تفيد اصلا بخلاف الحيض اذ قد لا يعلم
البلوغ الا به و ان سبق بغيره و هو ظاهر

قوله و انقضاء العده بالحيض دون النفاس

لان عدّه الحامل تنقضى بوضع الحمل الا بالاقراء فلا اثر للنفاس فيه و التقييد بالغالب للاشاره الى ان يكون احيانا فرض انقضائه
بالنفاس ايضا كما لو طلقت الحامل من الزنا او حملت منه بعد الطلاق و رأت قرءين فى زمان الحمل بناء على امكان حيض

الحامل فيحسب النفاس بعدهما قرء آخر و تنقضى العده بظهوره او انقطاعه على القولين فى الاقراء فحينئذ انقضاء العده بالاقراء لا- بوضع الحمل لان انقضاء العده بوضع الحمل انما هو اذا كان الحمل مَمَّن له العده او يحتمل كونه منه كولد الملاعنه كما صرح به فى القواعد فاذا علم انتفاءه منه كان مضى من وطيه ازيد من اقصى الحمل فلا اثر لوضع الحمل فى انقضاء عدته و كذا اذا فرض انها رأت قرءين بعد الطلاق ثم حملت من زنا فيحسب النفاس حينئذ قرء آخر و تنقضى العده به و كذا لو كان حملها فى هذه الصوره من الشبهه لكن بشرط ان يتأخر الدم عن الولاده و لو بلحظه حتى يكون بعد انقضاء عده الشبهه و اما فى الصوره الاولى فلو كان الحمل من الشبهه فلا يحسب القرءان فى زمن الحمل من العده لان زمن الحمل لعده الشبهه سواء كان وطؤها متقدما على الطلاق او متأخرا عنه و انما يجب ابتداء عده الطلاق او تميمها بعدها بخلاف الزنا فانه لا عدّه له فافهم و اما ما ذكره سلطان العلماء رحمه الله من الوجهين للتقييد بالغالب ففيه تكلف اذ الظاهر من انقضاء العده بالنفاس نادوا الذى يفهم من التقييد بالغالب هو ان تتم العده به لا ان يحسب فى العده كما هو مقتضى ما ذكره من الوجهين فتدبر

قوله و رجوع الحائض الى عاداتها الى آخره

بخلاف النفساء فانها لا ترجع الى عاداتها فى النفاس و لا الى عادته نساؤها فيه قال فى شرح الارشاد الّا على روايه شاذّه و اشار به الى موثقه ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال النفساء اذا ابتليت بايام كثيره مكثت مثل ايامها التى كانت تجلس قبل ذلك و استظهرت بمثل ثلثى ايامها ثم تغتسل و تحتشى و تصنع كما تصنع المستحاضه و ان كانت لا تعرف ايام نفاسها فابتليت جلست بمثل ايام امها او اختها او خالتها و استظهرت بثلثى ذلك ثم صنعت كما تصنع المستحاضه و كذا لا ترجع الى عادته نساؤها فى الحيض و تحتشى و تغتسل و لا- الى الروايات على ما هو المعروف بين الاصحاب لكن قد ذكرنا سابقا احتمال الرجوع الى حيضها ان رجعت فى الحيض اليهما بناء على ظاهر الروايات فتذكر

قوله و يختص النفاس بعدم اشتراط اقل الطهر بين النفاسين

و اما بينه و بين الحيض فالمشهور اشتراطه و قيل بعدم اشتراطه كما اشرنا اليه سابقا فتذكر

قوله و يجب الوضوء مع غسلهن

اتفق الاصحاب كما نقله فى التهذيب و هى على عدم وجوب الوضوء فى غسل الجنابه و يدل عليه الاخبار المتظافره ايضا و اما سائر الاغسال الواجبه و المندوبه غير غسل الميت لانه سنفضّل القول فيه على حده انشاء الله تعالى فالمشهور بينهم وجوبه فيها و ذهب السيّد المرتضى الى عدم وجوبه فى شىء منها و نقل ذلك عن ابن الجنيد ايضا و قواه جمع من محققي المتأخرين و كلامهم دائر بين وجوبه لتحقق غايه الغسل او وجوبه للعباده المشروطه به كالصلاه و الطواف و مقتضى بعض ادلتهم هو الثانى و المصنف رحمه الله فى الذكرى احتمل الوجهين و ظاهر كلام صاحب المدارك حمله على الوجه الثانى و لا يخفى انه على الاول يجب حمل الوجوب فى الاغسال المندوبه على المعنى الشرطى احتج الاولون بعموم الآيه الشريفه فانه شامل لمن اغتسل و غيره خرج منه من اغتسل للجنابه بالنص و الاجماع فيبقى تحت الباقي العموم و مثله القول فى الروايات المطلقة فى وجوب الوضوء للصلاه و نحوها و هذا هو الدليل الذى اشرنا الى انه يقتضى حمل كلامهم على الوجه الاخير و لا- يخفى وجهه و بصحيحه ابن ابى عمير عن رجل عن ابى عبد الله عليه السلام قال كل غسل قبله وضوء الّا غسل الجنابه و بصحيحه ابن ابى عمير

ايضا عن حماد بن عثمان او غيره عن ابي عبد الله عليه السلام قال في كل غسل وضوء الا الجنابه و في المختلف و كرهه عدّه هذه الروايه من الحسن و لا وجه له و اما ما اورده صاحب المدارك على المتخلف من ان الموجود في التهذيب روايه ابن ابي عمير بطريقتين احدهما عن رجل و الاخرى عن حماد بن عثمان او غيره فهي بالحقيقه روايه واحده مرسله فلا ينبغي عدّها روايتين و لا جعل الثاني من الحسن فلا يخفى ما فيه لاختلاف المتن ايضا نعم ربما كان فيها احتمال ان تكون واحده و يكون الاختلاف من تغيير احد الراويين لكن بمجرد ذلك لا يمكن الحكم بكونهما واحده مع ان الشيخ اوردهما روايتين فتفتن و روايه علي بن يقطين عن ابي الحسن الاول عليه السلام قال اذا اردت ان تغتسل للجمعه فتوضأ و اغتسل و بانه قبل الغسل ممنوع عن الدخول في الصلاه و كذا بعده عملا بالاستصحاب و هذا ايضا مثل الدليل الاول تقتضى الوجه الاخير و يمكن الجواب عن التمسك بالآيه الكريمه بمنع العموم لان كلمه اذا ليست من اداته بل للاهمال و لو سلم فلتخصص بما سنقله من الروايات في حجه القول الآخر و منه يظهر الجواب عن التمسك بالاخبار و المطلقه ايضا و اما الروايتان

عن ابن ابي عمير فمع ما فيهما من الارسال و ان كان من ابن ابي عمير فان ما اشتهر من قبول مراسيله قد نوقش فيه في محله يمكن حملهما على الاستحباب لعدم ظهورهما في الوجوب على ان الروايه الأولى لا بد من حملها على الاستحباب على رأى كثير منهم ايضا للحكم فيها بقبليته الوضوء مع أنهم جوزوا تقديم الوضوء و تاخيره لو لم يكن ذلك اجماعا منهم كما سنقله عن ابن ادريس أما ان يحملوها على الوجوب التخييري و لا يخفى بعده و أمّا الروايه الاخيريه فمع ضعف سندها محموله على الاستحباب جمعا مع اختصاصها بغسل الجمعة فلا تفيد الكليه الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل لا يقال قد ورد الامر بالوضوء في بعض الروايات في غسل الجنابه ايضا كحسنه ابي بكر الخضرمي عن ابي جعفر عليه السلام قال سألتك قلت كيف اصنع اذا اجنبت قال اغسل كفك و فرجك و توضأ وضوء الصلاه ثم اغتسل و حسنه محمد بن ميسر قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل عن الجنب ينتهي الى الماء القليل في الطريق و يريد ان يغتسل و ليس معه اناء يعترف به و يدها قدرتان قال يضع يده و يتوضأ و يغتسل هذا مما قال الله عز و جل ^{مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ} و لا اقل من حمله على الاستحباب مع انه على ما ذكرت من حمل الروايات على الاستحباب مقتضى روايتي ابن ابي عمير نفى استحباب الوضوء في غسل الجنابه فكيف تجمع بينهما لانا نقول يمكن حمل الامر بالوضوء في غسل الجنابه على التقيه اذ الظاهر من بعض الروايات انهم كانوا قائلين بوجوب الوضوء في غسل الجنابه كما هو احد قولى الشافعي و روى عن احمد و داود و ابي ثور ايضا و يؤيده اشتهار القول بعدم الاستحباب بين الاصحاب فانه لم يقل به الا الشيخ في التهذيب لمكان هاتين الروايتين و انه يجوز ان يكون للاستحباب مراتب بعضها أكد من بعض و يكون استحباب الوضوء في غير غسل الجنابه أكد منه فيه و بهذا يجمع ايضا بين هذه الروايات و بين ما ذكر في الكافي انه روى انه ليس في شىء من الغسل وضوء الا غسل يوم الجمعة فان قبله وضوء بان يقال ان استحباب الوضوء في غسل الجمعة لعله أكد من الجميع ثم في سائر الاغسال غير الجنابه ثم في غسل الجنابه على ان الظاهر ان التوضؤ في الروايه الاخيريه ليس بالمعنى الشرعي كما يشعر به السياق فافهم و اما الحججه الاخيريه فيجاب عنها بان منعه من الدخول في الصلاه قبل الغسل أمّا بالاجماع او بالآيه و الروايات فان كان بالاجماع فلا نم انه اذا انعقد الاجماع على حكم في وقت مخصوص او حال خاص يستصحب ذلك الحكم في وقت آخر او حال آخر لم يتحقق فيه الاجماع لا بد له من دليل و ان كان بالآيه و الروايات باعتبار عمومها فيرجع الى الدليل السابق و يستدرك هذا الاستصحاب و قد ذكر الجواب عنه هذا ثم لو كان مرادهم هو الوجه الاول من الوجهين المذكورين فيرد على التمسك بالروايات أنه يجوز ان يكون الوضوء فيها هو الوضوء للعباده المشروطه بها لا لتحقق غايه الاغسال و عدم تماميتها بدونها مع اطلاق الاوامر الكثيره بها من دون تقييده بالوضوء و ظهور عدم دخول الوضوء في مفهوم الغسل فالظاهر صدق الامثال بمجرد الغسل الا ان يقال ان الحكم بتقديمه على الغسل وجوبا او استحبابا مما يشعر بكونه لصحه الغسل اذ لو كان للعباده المشروطه فلا يظهر وجه لذلك التقديم سيما في الاغسال المندوبه و خصوصا اذا وقعت خارج الوقت و يؤيده ايضا وروده في الاخبار في غسل الميت على ما سيجي انشاء الله تعالى حجه القول الآخر الاصل و صحيحه محمد بن مسلم في التهذيب عن ابي جعفر عليه السلام قال الغسل يجزى عن الوضوء و أى وضوء اطهر من الغسل و في الكافي ايضا و روى أى وضوء اطهر من الغسل و جعل اللأم للعهد الخارجى اشاره الى غسل الجنابه باعتبار انه اشهر الاغسال مع انه لا يخلو عن بعد يأبى عنه ما ذكر من التعليل فانه ظاهر في العموم و لا خصوصيته لغسل الجنابه في هذا الوصف بالنسبه الى غيره من الاغسال و يؤكد ذلك ورود هذا التعليل في غسل الجمعة و غيره ايضا كما سنقله و ابعده منه جعله للعهد الذهنى و جعل تحققه في ضمن غسل الجنابه لخروج الكلام عن الفائده المعتقد بها و قد يجاب بان المراد عدم الاحتياج الى الوضوء لتحقيق

الغسل و ان احتاج اليه لاجل الصلاه مثلا و انت خبير باباء لفظه يجزى

عنه و كذا التعليل فتدبر و صحيحه حكم بن حكيم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الجنابه فقال افض و ساق الحديث الى ان الناس يقولون يتوضأ وضوء الصلاه قبل الغسل فضحك و قال أى وضوء انفى من الغسل و ابلغ و السؤال و ان اختص بغسل الجنابه لكن الجواب عام و خصوص السؤال لا- يوجب تخصيص الجواب و الكلام فيه ايضا مثل ما فى سابقه و موثقه عمّار الساباطى قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل اذا اغتسل من جنابته او يوم جمعه او يوم عيد هل عليه الوضوء قبل ذلك او بعده فقال لا ليس عليه قبل و لا بعد قد أجزأه الغسل و المرأه مثل ذلك اذا اغتسلت من حيض او غير ذلك فليس عليها الوضوء لا قبل و لا بعد أجزأها الغسل و قد يجاب عنه ايضا بالحمل على عدم الوضوء لتحقق الغسل و لا يخفى بعده سيما مع انضمام هذه الأغسال بغسل الجنابه و التسويه بينهما فى الحكم مع انه يجزى عن الوضوء للصلاه اجماعا و روايه ابراهيم بن محمد بن عبد الرحمن الهمداني كتب الى ابى الحسن الثالث عليه السلام يسأله عن الوضوء للصلاه فى غسل يوم الجمعة فكتب لا وضوء للصلاه و لا غيره و فيه تصريح بنفى الوضوء للصلاه فلا يجزى فيه الجواب المذكور الا ان يحمل الوضوء للصلاه على معنى الوضوء الشرعى و يكون الغرض من التقييد تعيين معنى الوضوء و حينئذ فيجزى فيه ايضا التأويل المذكور فيصير ابعد فتدبر و روايه حماد بن عثمان عن رجل عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل يغتسل للجمعه او غير ذلك أ يجزيه عن الوضوء فقال ابو عبد الله عليه السلام أى وضوء اطهر من الغسل و قد مضى يجاب عنه ايضا بالجواب المذكور سابقا و الجواب الجواب و حمل الشيخ فى التهذيب الروايات الثلاثه الاخيريه على ما اذا اجتمعت هذه الاغسال مع غسل الجنابه فانه يسقط الوضوء فاذا انفردت هذه الاغسال او شىء منها عن غسل الجنابه فان الوضوء واجب قبلها و لا يخفى بعده بل فساد و يشهد لهذا القول ايضا ما روى من الاخبار المتظافره ان غسل الجنابه و الحيض واحد و انه اذا حاضت المرأه و هى جنب أجزأها غسل واحد و ما فى معناه و ما ورد ايضا من الروايات فى بيان حكم الحائض و المستحاضه و النفساء من الامر بالغسل ثم الصلاه بدون تعرض للوضوء مع وقوع الغسل مقابل الوضوء فى بعضها و يؤيده ايضا ما يدل من الروايات على ان غسل الحائض مثل غسل الجنب هذا ما يتعلّق بادلّه الطرفين و قد ظهر به قوّه القول الثانى و ظهوره لكن الشهره مع القول الاول بل قال فى المذكورى و يكاد يكون اجماعا فلا يترك الاحتياط و الله تعالى يعلم

قوله متقدّما عليه او متأخرا

هذا هو المشهور بين الاصحاب بل يستفاد من كلام ابن ادريس اتفاق القائلين بوجوب ضمّ الوضوء عليه حيث قال و قد توجد فى بعض كتب اصحابنا فى كيفيه غسل الحائض مثل كيفيه غسل الجنابه و يزيد بوجوب تقديم الوضوء على الغسل و هذا غير واضح من قائله بل الزيادة على غسل الجنابه ان لا تستبيح الحائض اذا طهرت بغسل حيضها و بمجرده الصلاه

كما يستبيح الجنب سواء قدّمت الوضوء او اُخّرت فان اراد يجب تقديم الوضوء على الغسل فغير صحيح بلا خلاف انتهى و ظاهر انه لا- فرق في هذا المعنى بين غسل الحائض الحيض و سائر الاغسال الواجبه و المندوبه لكن ظاهر كلام الشيخ فى التهذيب و جوب تقديم الوضوء لما نقلنا عنه آنفا و لقوله فى موضع آخر فاما سائر الاغسال فيجب تقديم الطهارة عليها و قال فى المبسوط فى بحث الحائض و كيفية غسلها مثل غسل الجنابه سواء و يلزمها تقديم الوضوء ليسوغ لها استباحه الصلاه على الاظهر من الروايات فان لم تتوضأ قبله فلا بد منه بعده و فى اصحابنا من قال يجزئيه الغسل و الاول احوط و هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون مراده باللّزوم بقرينه ما بعده هو تأكيد الاستحباب و على هذا يمكن حمل الوجوب فى كلامه فى التهذيب ايضا عليه و ثانيهما ان يرى وجوب التقديم لكن يرى أنّها اذا اخلت به و اغتسلت بدون تقديم الوضوء لا بدّ من الوضوء بعده و يكفيها ذلك بلا حاحه الى اعاده الغسل مع تقديم الوضوء هذا و لا ريب فى كون التقديم افضل بل احوط اما أولا فللروايه الاولى المتقدمه عن ابن ابى عمير و اما ثانيا فللموثقه سليمان بن خالد عن ابى جعفر عليه السلام قال الوضوء بعد الغسل بدعه و روايه عبد الله بن سليمان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول الوضوء بعد الغسل بدعه و يمكن حمل الخبرين على غسل الجنابه و يكون التخصص بالبعد باعتبار أنّ العامه القائلين بالوضوء فيه لعلمهم قالوا به بعد الغسل و الشيخ فى التهذيب لما قال باستحباب الوضوء مع غسل الجنابه باعتبار ما تقدم من روايه ابى بكر الخضرى حمل هاتين الروايتين أولا على غسل الجنابه و اولهما بانه اذا اعتقد أنّ الغسل لا يجزئيه يكون مبدعا ثم احتمل ان يكونا مخصوصين بما عد اغسل الجنابه و قال لأنّ من المسنون فى هذه الاغسال ان يكون الوضوء فيها قبلها فاذا اخره الى بعد الغسل كان مبدعا و كأنه لم يرد بالمسنون المستحب بل الذى ثبت عليه سنّه النبى صلى الله عليه و آله فيكون مذهبه و جوب التقديم كما هو ظاهر ما نقلنا عنه من العبارتين او اراد بالمبدع ما يشمل الآتى بالمرجوح ثم لا- يخفى انه على تقدير حمله على غسل الجنابه ايضا او على ما يعمّه يجرى ما ذكره من الوجه الثانى لأنّ ما ورد بالوضوء فيه ايضا ورد قبله فيمكن ان يكون بعده بدعه فتدبر و اما مرسله محمد بن احمد بن يحيى أنّ الوضوء قبل الغسل و بعده بدعه فيحتمل ان تخصّ بغسل الجنابه و يحمل ما ورد بالوضوء فيه على التّقيه كما ذكرنا سابقا و فى التهذيب أنّه خبر مرسل لم يسنده الى امام و لو صحّ لكان معناه أنّه اذا اعتقد أنّه فرض قبل الغسل فيكون مبدعا فاما اذا توضأ ندبا و استحبابا فليس بمبدع و لا يخفى بعده ثمّ الاولى ترك قوله قبل الغسل او تبديله بمع اذ فى الروايه ذكر البعد ايضا و حكم بالبدعه على كل منهما فلا بدّ من التّاويل فيهما ألما ان يكون اشاره الى ما ذكرنا آنفا من أنّه يمكن ابقاء الحكم بكون البعد بدعه على ظاهره و انما وجب التاويل فى القبل فافهم و الاظهر ان يحمل الروايه على غير غسل الجنابه او على ما يعمّه و يجعل قوله قبل الغسل خبر المبتدأ و بعده بدعه كلاما مستانفا فنطابق الروايتين السابقتين فتأمل و اعلم أنّ القول بوجوب تقديم الوضوء على الغسل مع القول بكونه للصلاه بعيد لانه اذا كان للصلاه و لا مدخل له فى الغسل اصلا فلا وجه ظاهر الوجوب تقديمه على الغسل خصوصا فى الاغسال المندوبه و فيما اذا وقع خارج الوقت و الله يعلم

قوله و تتخير فيه بين نيّه الاستباحه و الرفع مطلقا

اي سواء قدّم او اخر خلافا لابن ادريس حيث منع ان تنوى فيه الرفع فى الحاليتين و عين لها نيّه الاستباحه نظرا الى ان الرفع انما يتحقق برفع الحدث الاكبر فان تقدم الوضوء فهو باق و ان تاخر فقد زال و ظهور ضعفه يعنى عن رده كذا فى شرح القواعد و اعلم أنّ على القول بوجوب الوضوء مع هذه الاغسال فهل هناك حدث واحد لا يرتفع الا بهما او حدثان اكبر و اصغر و حينئذ

فهل الوضوء ينصرف الى الاصغر و الغسل الى الاكبر او يشتركان في رفع الحدثين و لا يرتفع شىء منهما الا بهما احتمالات و الظاهر على ما هو المشهور من ان الوضوء مع الغسل انما هو لفعل مشروط به كالصلاة لا لتحقق غايه الغسل هو الاحتمال الثانى و على القول بان يكون لتحقق غايه الغسل هو احد الاحتمالين الآخرين كما يظهر بالتأمل و فى شرح عد بنى الكلام على تحقق الحدثين و ذكر ما اوردنا من الاحتمالين و نقل عن كرى أنه استبعد لاحتمال الاول و رجح التشريك و اورد عليه انه لا ريب فى ضعف القول بالتشريك و الا- لكان موجب الطهاره الصغرى موجب للكبرى و هو باطل اجماعا و لم يحل الصوم و اللبث فى المسجد و الوطء للحائض قبل الغسل على القول بحرمة الوطى قبله و لعل مراده انه اذا لم يرتفع الحدث الاصغر بالوضوء و لا بد فى رفعه من الغسل ايضا كما هو مقتضى القول بالتشريك فيلزم ان يكون كل موجب للطهاره الصغرى موجبا للكبرى ايضا اذ مع ايجاب الصغرى يتحقق الحدث الاصغر و المفروض انه لا يرتفع بالصغرى فقط فلا بد فى رفعه من الكبرى ايضا فيكون موجبا للكبرى ايضا و فيه ان القول بالتشريك انما هو فى الحدث الاصغر المجامع للاكبر الحاصل بحصوله على القول بتحقيق الحدثين فيه و لا- يلزم من القول بالتشريك فيه و عدم رفعه الا بهما ان يكون الحدث الاصغر مطلقا كذلك حتى يلزم ما ذكره و اما ما اورده ثانيا فكان فى عبارته سهوا و الصواب بدل قوله قبل الغسل بعد الغسل اى بعد الغسل و قبل الوضوء و يرد عليه بعد الاصلاح ان على القول بعدم تحقق غايه الغسل الا بالوضوء و يلتزم ما ذكره من عدم حل الصوم و غيره للحائض قبل الوضوء نعم على القول بان الوضوء لفعل مشروط به لا يمكن التزام ذلك و قد عرفت ان القول بالتشريك انما يتوجه على القول الاول فتأمل ثم على الاحتمالات فضعف ما ذكره ابن ادريس ظاهر اما على الثانى فلان لكل حدث رافعا يمكن ان ينوى به رفع حدثه به فلا اشكال و اما على الاول فلان كلا منهما عله ناقصه لرفع الحدث الواحد او الحدثين فلها فى كل منهما نية الرفع فى الجملة به لا الرفع بالكلية لعدم صحته فى شىء منهما على الاحتمالين اللهم الا فى المتأخر منهما و لو نوت الاستباحه فعلى الوجه يلزم ايضا ان تقصد بكل منهما الاستباحه فى الجملة اذا الاستباحه التامه لا تحصل الا بهما او تنوى فى المتقدم الاستباحه فى الجملة و فى المتأخر الاستباحه التامه و على التقادير فتخصيص الرفع بالغسل و الاستباحه بالوضوء على ما ذكره ابن ادريس مما لا وجه له فتفطن

قوله اذا وقع بعد الانقطاع

و اميا اذا وقع قبل الانقطاع الدم كما فى المستحاضه او الحائض و النفساء اذا استمر بهما الدم و حكم عليهما بالاستحاضه فلا ينوى الرفع لبقاء الحدث فيتعين الاستباحه و قد اشرنا سابقا الى ما هو التحقيق فى هذا المقام فتذكر

[غسل المس]

اشاره

قوله و قبل التطهير

و لو كان كافرا لا يقبل التطهير احتمل فى المنتهى عدم وجوب الغسل بمسه لان قولهم قبل تطهيره بالغسل انما يتحقق فى ميت يقبل التطهير و جعل الاقرب وجوبه لان الكافر فى حياته نجس و بالموت لا يزول عنه ذلك الحكم و فيه تأمل اذ بعد تسليم بقاء

نچاسته بعد الموت لا يفيد ذلك في الحكم بوجوب الغسل بمسّه بل انما يفيد غسل العضو اللّامس نعم ما جعله اقرب كما اختاره
المصنف في الذكرى للاخبار العامه بوجوب

الغسل بمسّ الميت بعد ما يبرد او مسّ الانسان و قد برد و قولهم قبل تطهيره لا يصلح للتخصيص لصدق القبليه فيما لا تطهير فيه ايضا اذ لا ريب فى وجوب الغسل بمسّ الميت المسلم و ان لم يقع بعده تطهيره فليس المراد بالقبليه ما يستلزم وقوع التطهير بعده و على هذا فكما يمكن حمله على معنى ما اذا لم يطهر و كان قابلا للتطهير كذلك يمكن حمله على ما اذا لم يطهر مطلقا و لو لم يكن الثانى اظهر فلا اقلّ من المساوات على أنّه لا يبعد ايضا ان يكون هذا القول انما خرج فيما هو الشائع بين المسلمين من كون الميت الممسوس مسلما فتخصيص الاخبار بمجرد هذا القول مشكل جدا على أنّ هذا القيد انما اشتهر فى كلام الاصحاب و لم اجده فى الاخبار الا فى مكاتبه الصّيفار الصحيحه قال كتبت اليه رجل اصاب يديه او بدنه ثوب الميت الذى يلى جلده قبل ان يغسل هل يجب عليه غسل يديه او بدنه فوقه اذا اصاب يدك جسد الميت قبل ان يغسل فقد يجب عليك الغسل و انما الموجود فى غيرها انه لا باس ان يمسه بعد الغسل و ان مسّ الميت عند موته و بعد غسله ليس به باس و هذا لا دلالة له على خروج الكافر بوجه و ينبغى حمل الروايه الأولى ايضا على أنّ التقييد بقبل الغسل لمجرد الاحتراز عمّا اذا وقع بعد الغسل موافقا لهاتين العبارتين ثمّ على ما اخترناه لا فرق فى وجوب الغسل بمسّ الكافر بين مسّه قبل الغسل او بعده كما صرح به فى الذكرى لأنّ غسله لا يفيد طهاره و الظاهر من الغسل فى الاخبار هو الغسل الشرعى الذى يفيد الطهاره فتأمل

قوله بتمام الغسل

اي تمام الاغسال الثلاثه اذا الظاهر من بعد الغسل الوارد فى الروايات هو ذلك لتمام غسل الاعضاء جميعا لما سيشير اليه من بيان حكمه و بالتقييد بالغسل كأنه اشاره الى أنّه لا يكفى التطهير بالتيّم و لو عن بعض الغسلات فى سقوط غسل المسّ كما صرح به فى شرح الإرشاد و المدارك لورود الغسل فى الاخبار و التيمّم ليس غسلا و ان كان بدلا منه اذ البدليه لا تقتضى المساواه من جميع الوجوه و ظاهر المصنف حيث اطلق التطهير الاكتفاء به

قوله و فى وجوب غسل العضو اللّامس

اي فى صورته المسّ قبل البرد قولان اجودهما ذلك و استدللّ عليه فى شرح الارشاد بحسنه الحلبي بإبراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السّلام قال سألته عن الرّجل يصيب ثوبه على جسد الميت قال يغسل ما اصاب الثوب و روايه ابراهيم بن ميمون قال سألت ابا عبد الله عليه السّلام عن الرّجل يقع ثوبه على جسد الميت قال ان كان غسل الميت فلا تغسل ما اصاب ثوبك منه و ان كان لم يغسل الميت فاغسل ما اصاب ثوبك منه فانّهما يدلّان على نجاسه الميت مطلقا من غير تقييد بالبرد و يدلّان ايضا على أنّ نجاسه الميت تتعدى مع الرطوبة و اليبوسة للحكم بها من غير استفعال و انت خبير بانّه تعارض الروايتين صحيحه محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السّلام قال مسّ الميت عند موته و بعد غسله و القبلة ليس به باس و حمل عند موته على قبل الموت بحمل الميت على المشرف على الموت بعيد جدا و كذا حمل نفى الباس على مجرد عدم وجوب الغسل فالظاهر تقييد الروايتين بما بعد البرد و حمل هذه على ما قبله فى الغسل و يمكن تأييد ذلك بمكاتبه صفّار المتقدّمه آنفا فان ظاهرها أنّ وجوب غسل اليد انما هو عند وجوب الغسل لينطبق الجواب على السّؤال ألّا ان يتناقش بانّ الغسل فيها يمكن ان يكون بالفتح لا بالضمّ و حينئذ يصير بعمومه دليلا آخر للشارح فافهم و اما الاطلاق بالنسبه الى الرطوبة و اليبوسة فمعارض بقوله عليه السّلام فى موثقه عبد الله بن بكير كلّ يابس زكى و ارتكاب التخصيص فيها كأنه ليس باولى من حملهما على ما اذا كان مع الرطوبة بل الثانى

اولى لأصالة الطَّهارة و البراءة مع أنّ متن الروایتین علی ظاهره لا یخلو من شیء فان الظاهر حیثُذ فی الرّوایه الأولى ما اصاب من الثوب و فی الروایه الثانیه ما اصاب من ثوبک فلا بدّ من تقدیر ای ما اصاب به الثوب او ثوبک حتی یدلّ علی ما ذکره و كما یحتمل ذلك یحتمل ایضا ان نجعل الثوب و کذا ثوبک مفعولا لأصاب فیکون المراد غسل ما اصاب الثوب ای علّقه من اثره من رطوبه و نحوها و حیثُذ فلا- دلالة له علی ما ذکره اذ مع الیوسه لا یعلق الثوب شیء منه و لو حمل علی غسل ما اصاب الثوب من نجاسه فلا ینبغی الغسل الا اذا علم اصابه نجاسه الثوب و لا یعلم ذلك الا مع الرّطوبه فافهم و الله تعالی یعلم

قوله خلافا للمصنف

فانّه حکم فی الذکری بانّ الاقرب عدم وجوبه لعدم القطع بنجاسته حیثُذ و اصالة البراءة و لانّ نجاسه و وجوب الغسل متلازمان اذ الغسل لمسّ النجس و ان قلنا أنّ وجوبه تعبد محض فبطریق الأولى سقوط غسل الید قال و یلوح ذلك من کلام ابن ابی عقیل الا- انه مخالف للجماعه و لدعوی الشیخ الاجماع علیه و الفاضل اوجب غسل یده بمسّه قبل البرد محتجا بان المیت نجس و جوابه انا انما نقطع بالموت بعد البرد انتهى و لا یخفی أنّ دعوی التلازم بعد النجاسه و وجوب الغسل غیر ظاهره اذ لا دلیل علی استلزام النجاسه لوجوب الغسل الا یجوز ان ینبغی وجوب الغسل بعد البرد و ان کان نجسا قبله ایضا كما انه لا دلیل علی استلزام وجوب الغسل للنجاسه ایضا بل ینتقض ذلك بوجوب غسل المعصوم بدون النجاسه لكن دعوی التلازم من الجانب الآخر لا یهمّه اذ ینبغی دعوی الاستلزام الاول و ایضا بعد جزمه اولا بالتلازم المذكور قوله و ان قلنا أنّ وجوبه تعبد محض كما ترى و لعلّ مراده انه ان کان وجوب غسل المیت ان کان کذا لاجل نجاسه فوجوب الغسل ملزوم للنجاسه فقبل البرد لما لم ینبغی الغسل فلم ینبغی نجسا و ان کان تعبدا محضا فبطریق الأولى لا ینبغی بوجوب غسل الید قبل البرد اذ حیثُذ لا ینبغی الحکم بوجوبه بعد البرد الذی ینبغی الغسل فضلا عن قبله و حیثُذ یندفع التذاع بین الکلامین لكن لا ینبغی انه یجوز ان ینبغی الغسل لخصوص نجاسه بعد البرد لا مطلقا او ینبغی بعد البرد تعبدا محضا لا لاجل نجاسه فلا ینافی نجاسه قبله ایضا فالظاهر الاکتفاء بما ذکره قبله من التمسک باصالة البراءة و عدم القطع بنجاسه قبل البرد مضافا الی عموم کلّ شیء طاهر حتی تعلم أنّه قدر و اما ما ذکره آخره من عدم القطع بالموت قبل البرد لجواز بقاء قدر من الحیاه ما بقى من الحراره ففیه انه مخالف لظاهر الاخبار الکثیره کصحیحته محمد بن مسلم عن احدهما علیهما السلام قال قلت للرجل ینمّض المیت أ علیه غسل فقال اذا مسّه بحرارته فلا و لكن اذا مسّه بعد ما ینبغی ان ینمّض المیت بعد ما یموت و من مسّه فعلیه الغسل فقال اما بحرارته فلا ینبغی غسله و هو میت فقلت جعلت فداک الیس لا ینبغی ان ینمّض المیت بعد ما یموت و من مسّه فعلیه الغسل فقال اما بحرارته فلا باس انما ذلك اذا برد و هذه الرّوایه ایضا لا یخلو عن تأیید لصحیحته محمد بن مسلم المنقوله فی الحاشیه السّابقه و صحیحته معاویه بن عمار قال قلت لابی عبد الله علیه السلام الذی یغسل المیت علیه غسل قال نعم قلت فاذا مسّه و هو سخن قال لا غسل علیه فاذا برد فعلیه الغسل و حسنه حریر بایبراهیم عن ابی عبد الله علیه السلام قال من غسل میتا فلیغتسل قال و ان مسّه ما دام حارا فلا غسل علیه و اذا برد ثمّ مسّه فلیغتسل قلت فمن

ادخله القبر قال لا- غسل عليه أما يمسّ الثياب و روايه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال يغتسل الذي غسل الميت و ان قبل الميت انسان بعد موته و هو حارّ فليس عليه غسل و لكن اذا مسّه و قبله و قد برد فعليه الغسل و لا باس ان يمسّه بعد الغسل و يقبله و فى الذكرى و فى شرح القواعد و شرح الإرشاد نقل هذه الروايه و فيها بدل و ان قبل و ان غسل و لذا قال فى شرح الارشاد و هذا الحديث كما يدل على صدق الموت قبل البرد كذلك يدل على جواز تغسيله قبله ايضا و كانه سهو فانّ فى الكافى و التهذيب على ما نقلنا

قوله و كذا لا غسل بمسّه بعد الغسل

كانه لا خلاف فيه و يدل عليه الأخبار ايضا كما سبق بعضها و اما موثقه عمار الساباطى عن ابي عبد الله عليه السلام قال يغتسل الذى غسل الميت و كلّ من مسّ ميتا فعليه الغسل و ان كان الميت قد غسل فيمكن حملها على الاستحباب كما فعله الشيخ رحمه الله و كذا مفهوم انما يمسّ الثياب فى حسنه حريز السابقيه ان اعتبرناه فافهم

قوله اختار المصنف رحمه الله عدمه

قال فى الذكرى و لو مسّ ما تم غسله منه فالأقرب سقوط الغسل للحكم بطهارته و لو غلبنا النجاسه الحكميه و قلنا أنّ زوالها عن جزء مشروط بزوالها عن آخر امكن الوجوب و لانه يصدق عليه أنّه ميت لم يغتسل اما على القول بالنجاسه العينيه كما هو ظاهر الاصحاب فلا اشكال فى عدم الوجوب انتهى و كانّ فى نسبه اختيار العدم الى المصنف ايماء الى ضعفه فانّ الظاهر أنّ نجاسه الميت و ان كانت عينيه بدليل التعدى ليست عينيه محضه بقربيه و وجوب الغسل المعصوم و لتوقف زوالها على الغسل على الترتيب فى غير الارتماس بلا خلاف و بالنيه على ما هو المشهور و ادعى الشيخ فى الخلاف عليه اجماع الفرقه و وجوب الغسل بمسّه ايضا ليس بمجرد نجاسه العينيه اذ لو كان كذلك لما وجب بمسّ المعصوم و لما تعدت النجاسه من العضو الملاقى الى غيره كما هو شان سائر النجاسات العينيه و لما وجب الغسل بمسّ العظم المجرد لانه مما لا تحلّ الحياه مع ان المصنف قائل بوجوبه كما سيجىء عن قريب و ايضا لما وجب الغسل بالمسّ بغير رطوبه كما هو المعهود من النجاسات العينيه فالظاهر انه لنجاسه الحكميه او تعيّد محض و على هذا فلما وردت الاخبار بوجوب الغسل بمسّه الا اذا كان بعد الغسل و الظاهر منه الغسل بتمامه لا تمام غسل العضو الممسوس فالظاهر وجوب الغسل ما لم يتم الغسل كمالا و ان تمّ غسل العضو الممسوس و طهر العضو بتمام غسله من النجاسه العينيه فتأمل

قوله و فى حكم الميت جزءه المشتمل على عظم

وجوب الغسل بمسّ قطعه فيها عظم سواء ابينت من ميت او حيّ مما ذكره الشيخ فى كتبه و استدلل عليه فى الخلاف باجماع الفرقه و للاحتياط و يدلّ عليه صحيحه ايوب بن نوح على ما فى التهذيب عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا قطع عن الرجل قطعه فهى ميتة فاذا مسّه انسان فكل ما كان فيه عظم فقد وجب على من يمسّه الغسل فاذا لم يكن فيه عظم فلا غسل عليه قال فى شرح الارشاد و هذه الروايه تدل باطلاقها على حكم المبانه من الحيّ و الميت و ان كان الاصحاب قد ذكروها

فى الميِّت خاصه انتهى و لا يبعد ان يدعى ظهورها فى المبانه من الحىّ و قال المحقق فى المعبر و الذى اراه التوقف فى ذلك فان الزوايه مقطوعه و العمل بها قليل و دعوى الشيخ فى ف الاجماع لم يثبت على انا بيّنا ان علم الهدى رحمه الله انكر وجوب الغسل فى كتاب المصباح و الشرح و ذكر انه سنّه فكيف يدعى الاجماع فى هذه فاذا اصل عدم الوجوب و ان قلنا بالاستحباب كان تفصيا من اطراح قول الشيخ و الزوايه انتهى قوله و العمل بها قليل اى العمل بالزوايه المقطوعه او بخصوص هذه الزوايه باعتبار عدم ظهور عمل الا- كثر عنده لا- ظهور عملهم على خلافه لعدم ظهوره و ايضا لو كان كذلك لما حسن منه الاكتفاء فى الرد على دعوى الشيخ الاجماع بعدم الثبوت و ذكر مخالفه السيّد و هو ظاهر ثم ما ذكره من التوقف و ان كان لا يخلو عن وجه لكن الاولى العمل بالخبر للاحتياط و لشهرته بين الاصحاب و دعوى الشيخ الاجماع و لا- يقدر فيه خلاف المرتضى لامكان حصول العلم له بانعقاد الاجماع على خلاف مذهبه و يمكن ايضا ان يكون مراده وجوب الاجماع من القائلين بوجوب غسل المسّ فمن اوجبه فى الجملة فعليه ان يوجبه فى القطعه ايضا للاجماع المركّب و اما ما ذكره المصنف فى الذكرى من ان هذه القطعه نجسه قطعاً لوجوب غسلها كما مرّ و هى بعض من جمله يجب الغسل بمسّها و خصوصا فى الميِّت فكل دليل دلّ على وجوب الغسل بمسّ الميِّت فهو دالّ عليها و لان الغسل يجب بمسّها متّصله فما الذى اخرجها عن الوجوب بانفصالها و لانه يلزم عدم الغسل لو مسّ جميع الميِّت ممزّقا فلا يخفى ضعفه لان النصوص وردت بوجوب الغسل لمسّ الميِّت و المتبادر منه هو الجملة و لا- دليل على كون حكم ابعاضها حكمها و هذا هو الفارق بين صورته الاّصال و الانفصال فاندفع الوجهان الاوّلان على أنّهما لو تمّا لدلّا على وجوب الغسل بمسّ القطعه غير ذات العظم ايضا و لم يقولوا به و اما الثالث فبطلان اللازم فيه ممنوع اذ لا- دليل عليه سوى مجرّد استبعاد ثمّ لا- يمكن اجراء الوجوه فى المبانه من الحىّ ألّا بزياده تعسّف كما لا يخفى على المتأمّل فتأمّل و ذكر الشارح فى شرح الارشاد ان هذه القطعه من شأنها الحياه فاذا قطعت صدق اسم الميِّت عليها لانّ الموت عدم الحياه عمّا من شأنه ان يكون حيا فكل ما دلّ على حكم الميِّت دلّ عليها و قد ظهر ضعفه ايضا بما اشرنا اليه فان المتبادر من الميِّت الوارد فى النصوص هو الجملة لا- كلّ ما عدم فيه الحياه و كان من شأنه ان يكون حيا على أنّه ايضا لو تمّ لجرى فى غير ذات العظم ايضا فتدبّر

قوله و المبان منه

اى من المشتمل على العظم و الظرف حال او صفه و قوله من الحىّ

صله للابانه اى و كذا الجزء المشتمل على العظم المبان من الحىّ

قوله و العظم المجرّد عند المصنف

سواء كان متّصلا او منفصلا كما صرّح به فى الذكرى

قوله و هو ضعيف

و يشكل مع ضعف العمل بالدور ان كما حقق فى الاصول بانّ العظم ممّا لا تحلّه الحياه فلا ينجس بالموت فلا يفيد غيره نجاسه و هذا انما يتوجّه لو قلنا انّ غسل المسّ لنجاسه الممسوس نجاسه عيّته و اما اذا كان لنجاسه الحكميّه او تعييدا فلا اما على الثانى

فظاهر و اما على الاول فلان المعلوم انّ ما لا تحلّه الحياه لا ينجس بالموت نجاسه عيّه و اما الحكميه فلا و اجاب المصنف في الذكرى بمنع طهارته قبل الغسل الشرعى لانه ينجس بالاتصال اى بما عليه من اللحم و الجلد نعم لو اوضح العظم في حال الحياه و ظهر ثم مات فمسّه يتوجه الأشكال و لا يخفى انه اذا كانت نجاسه عرضيه باعتبار الاتصال بما عليه من اللحم و الجلد فيمكن غسله ايضا بعد ازاله ما عليه فينبغى ان يطهر بذلك و يتوجه حينئذ ايضا الاشكال فى الحكم بوجوب الغسل بمسّه ثم دفع الاشكال على القول باعتبار النجاسه العيّه بانه يمكن القول بنجاسه تبعاً للميت عينا و فيه انّ ظاهر ما نقلوا من الاتفاق على عدم نجاسه ما لا

تحلّه الحياه بالموت و كذا ما يدل عليه من الاخبار كصحيحه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام لا باس بالصيلاه فيما كان من صوف الميته أنّ الصوف ليس فيه روح لدلاله التعليل على شمول الحكم لكل ما لا روح فيه و صحيحه زراره عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الانفحة تخرّج من الجدى الميت قال لا باس به قلت اللبن يكون في ضرع الشاه و قد مات قال لا باس به قلت و الصّوف و الشعر و عظام الفيل و الجلد و البيض يخرج من الدّجاجه قال كل هذا لا باس به و من الظاهر بقريته المقام ان المراد بالصوف و غيره ممّا تضمّنه السّؤال ما كان من الميته الى غير ذلك من الاخبار انما هو عدم نجاسته مطلقا لا عدم نجاسته اصاله و الأمر بغسله لزوال النجاسه التّبعيه على انه لا يمكن ذلك في بعضه كاللبن فلا فائده فيه لنفى نجاسه اصاله اصلا و ان اراد ان عدم نجاسه ما لا تحلّه الحياه في خصوص الانسان غير معلوم فيمكن القول فيه بنجاسته تبعا للميت فيه بعد المساعده عليه انه اذا لم يكن شمول الادله للانسان ظاهرا فيمكن القول بالنجاسه فيه اصاله ايضا فلا حاجه الى التمسك بالتبعيه الا ان يقال ان حديث التبعيه باعتبار التبعيه في الموت اذ الموت فيما لا تحلّه الحياه بالتبعيه فالمراد انه يمكن القول بالنجاسه العييه في العظم في خصوص الانسان اذا عرض له الموت بتبعيه سائر الاجزاء لعدم شمول الروايات له و كذا عدم ظهور تناول الاجماع له هذا ثم لا يخفى ان ما ذكره من امكان القول بالنجاسه لو صحّ انما يصح في العظم حين الاتّصال او الانفصال اذا كان بعد الموت و اما في العظم المجرد المنفصل عن الحيّ بدون مصاحبته لشيء من لحم و غيره فالحكم بنجاسته من دون عروض موت له و لو بالتبع تعسّف جدّا ثم ذكر في الذكرى بعد حكم العظم اما السنّ و الضرس فالاولى القطع بعدم وجوب الغسل بمسّهما لانهما في حكم الشعر و الظفر هذا مع الانفصال و مع الاتّصال يمكن المساوات لعدم نجاستهما بالموت و الوجوب لأنهما في جملة يجب الغسل بمسّهما انتهى و لا يخفى ان القطع بعدم وجوب الغسل بمسّ السنّ و الضرس حاله الانفصال و الحاقهما بالشعر و الظفر مع حكمه بدوران الغسل مع العظم و اعتباره لا يخلو عن اشكال لان الانسان ايضا من العظام كما صرّح به الشيخ الرئيس في غير موضع من القانون فيجب ان يكون حكمها حكم العظم الا ان يقال المتبادر عرفا من العظم هو ما سوى الانسان لكن مع ذلك القطع بما ذكره على مذهبه لا يخلو عن اشكال فالاولى ما في شرح الارشاد حيث قال بعد ما نقله من المصنف من حكم العظم المجرد و حكمه بضعفه هذا في غير السنّ و الضرس اما فيهما فالقول بالوجوب اضعف لأنهما في حكم الشعر و الظفر هذا مع الانفصال اما مع الاتّصال فيمكن المساوات و الوجوب لأنه جزء من جملة يجب الغسل بمسّهما انتهى فجعل الاشكال فيهما اضعف و لم يحكم برفع الاشكال بالكليه و لعل وجه الاضعفيه هو ما اشرنا اليه من ظهور العظم عرفا فيما سوى الاسنان و عدم ظهور شموله لها هنا و اما في صورته الاتّصال فالظاهر ان يبنى الحكم على صدق مس الجملة عرفا بمسه فان لم يصدق ذلك فلا وجه للحكم بالوجوب و ان صدق فالمتجه الوجوب تمسّكا بما دلّ على وجوب الغسل بمسّ الميت اذ قد عرفت انه لا عبره بنجاسه الممسوس فالظاهر صدق المسّ بمسّ العظم و لا يبعد ذلك في السنّ و الضرس بل الظفر ايضا الا مع الطول المفرط فان فيه معه تأمّل و اما الشعر فالظاهر عدم صدق السنّ بمسّ شعره لأنه لا يعد عرفا من جملة اجزائه لكن قد حكموا في بحث ما لا تحلّه الحياه من نجس العين بانه من اجزائه عرفا و ان الحكم على الكلب و الخنزير بالنجاسه يشمل الشعر و قد صرّح العلامة في المنتهى بصدق مسّ الميته بمسّ صوفه المتّصل بها او الشعر او الوبر و على هذا فلا يبعد صدق مسّ الميت بمسّ شعره ايضا لكن عبارته كرى تشعر بالقطع بعدم الوجوب في الشعر و الظفر ايضا و فيه تأمّل كما ظهر مما قررنا و قد ظهر بما فصلنا ان ضعف ما ذكره المصنف من حكم العظم انما هو مع الانفصال و اما مع الاتّصال فهو قويّ جدّا لا لما ذكره من الدوران لضعفه بل لما اشرنا اليه من شروط ان الظاهر صدق مسّ الميت بمسّ عظمه و ان كان مجردا فتأمّل و قال

الشارح رحمه الله في شرح الارشاد و اعلم ان كل ما حكم في مسه بوجوب الغسل مشروط بمس ما لا تحله الحياه من اللامس لما تحله الحياه من الملموس فلو انتفى احد الامرين لم يجب الغسل فان كان تخلف الحكم لانتفاء الأول خاصه و جب غسل اللامس خاصه و ان كان لانتفاء الثاني خاصه فلا غسل و لا غسل مع اليوسه و كذا ان كان لانتفاء الامرين معا هذا كله في غير العظم المجرد كالشعر و الظفر و نحوهما اما العظم فقد تقدم الاشكال فيه و هو في السن اقوى و يمكن جريان الاشكال في الظفر ايضا لمساواته العظم في ذلك و لا فرق في الأشكال بين كون العظم و الظفر من اللامس او الملموس انتهى و لا يخفى انه لو لم يكن اجماع على ما ذكره فالظاهر التعويل على ما ذكرنا من رعايه صدق مس الميت و عدمه سواء كان في جزء اللامس او الملموس ثم قوله و لا- غسل مع اليوسه يفهم منه وجوب الغسل مع الرطوبه و لا وجه له لانه اذا كان الجزء الملموس مما لا تحله الحياه كالشعر فلا يكون نجسا فلا وجه لغسل اللامس مع الرطوبه ايضا الا ان تفرض رطوبه اتصلت بيدن الميت و تنجست فحينئذ يجب غسل اللامس لذلك و اما قوله و هو في السن اقوى فينا في بظاهره ما نقلنا من كرى و شرح الارشاد اذ الاشكال الذي اشار اليه هو ما نقله عن كرى من الحكم بوجوب الغسل بمس العظم المجرد و قد ظهر بما نقلنا ان هذا الاشكال في السن و الضرس اضعف مع الاتصال لحكمه فيهما بالوجهين من غير ترجيح مع ترجيحه الوجوب في العظم و مع الانفصال لا اشكال فيهما اصلا كما نقلنا عن كرى او اضعف من الاشكال في العظم على ما نقلنا من شرح الارشاد فكيف صار الاشكال هاهنا في السن اقوى و الجواب ان الحكم بعدم الاشكال او ضعفه هناك مع الانفصال و قوه الاشكال هاهنا مع الاتصال فلا منافاه بينهما و لعل وجه قوه الاشكال مع الاتصال في الأسنان باعتبار ان كونها مما لا تحله الحياه غير ظاهر فان الشيخ الرئيس صرح في القانون في بحث امراض الأسنان بان الاسنان من جمله العظام التي لها حس و قال ايضا في بحث تشريح الاسنان ظاهر و في موضع آخر ليس لشيء من العظام حس البتة الا للأسنان فان جالينوس قال بل التجربه تشهد ان لها حسا اعينت به بقوه تأتيتها من الدماغ ليميز ايضا بين الحار و البارد و على هذا فلا- ريب في قوه الاشكال فيها مع الانفصال ايضا اذ مع الانفصال لا عبره بحلول الحياه بل الاعتبار عندهم بالعظم و لذا لم يحكموا بوجوب الغسل بمس قطعه من اللحم لم يكن فيها عظم مع حلول الحياه في اللحم قطعا و اذا كان دخول الاسنان عرفا في العظم غير ظاهر كما اشرنا اليه فالاشكال فيها باعتبار الدوران على ما اعتبره المصنف اضعف فتدبر

قوله كغيره من اغسال الحي

و قد سبق تفصيل القول فيه في بحث وجوب الوضوء مع غسل الحائض و اختيها فارجع اليه

قوله و «في» في قوله فيه للمصاحبه

الاصل في معنى الظرفيه و ذكر نجم الاثمه رض انها اعم من التحقيقه و التقديرية ثم ذكر بعض الامثله التي يظن انها فيها بمعنى آخر كمعنى مع او على او الباء او الى او للسببيه و جعل الاولى ابقائها فيها على اصلها و تصدى لتصحيح الظرفيه فيها و انت خبير بانه يمكن تصحيح الظرفيه

هاهنا ايضا بان يقال ان الوضوء لما كان من متممات الغسل خصوصا على رأى من جعله شرطا لتحقيق غايه الغسل فكأنه من اجزائه و مستقر فيه استقرار الجزء فى الكلّ و كذا فى الآيتين اى ادخلوا فى جملة امم داخلين فيهم و خرج محاطا بزينته متمكنا فيها و كذا لو عاد الى المسّ فان المسّ ظاهر لما كان سببا للغسل فهو متضمّن له تضمّن الظرف للمظروف كما فى قوله عليه السلام فى النفس المؤمنه مائه من الابل اى فى قتلها فالسبب الذى هو القتل متضمّن للديه تضمّن الظرف للمظروف فتأمل

[القول فى أحكام الأموات]

[الأول الاحتضار]

قوله و هو السّوق

اى الشروع فى نزع الرّوح على ما فى القاموس

قوله و ثبتنا بالقول الثّابت

اى بسببه و حرمة او بعوضه و فى مقابله او متلبسين به او معه او مصاحبين له و المراد به كلمه الايمان الثابت بالحجه و البرهان او المتمكن الراسخ فى القلب او الثابت عند الله المكتوب فى الحسنات و على الاخير يمكن ان يكون الضمير فى لديه راجعا الى الله تعالى لا- الى الاختصار و هو اقتباس من قوله تعالى يُبَيِّنُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ وَ لَعَلَّ الْمُرَادِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ أَنَّهُ يَتَّبِعُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَلَا يَزَلُونَ وَ لَا يَضِلُّونَ بِمَا يُعْرَضُ لَهُمْ مِنَ الْفِتَنِ وَ فِي الْآخِرَةِ اى فى القبر عند السّؤال فلا- يتلثمون اذا سألوا عن معتقدهم و لا- يدهشهم احواله او فى الجنّه او بعد الموت مطلقا فيما يحبّون و يرضون و لعله يمكن استنباط كل من الوجهين ممّا روى فى الكافى عن امير المؤمنين عليه السّلام فى حديث طويل فاذا دخل اى من كان لله ولينا المذكور سابقا قبره يجرّان اشعارهما و يخذان الارض باقدامهما اصواتهما كالرّعد القاصف و ابصارهما كالبرق الخاطف فيقولان له من ربّك و ما دينك و من نبيك فيقول الله ربّى و دينى الإسلام و نبيى محمد صلى الله عليه و آله فيقولان له ثبتك الله فيما تحبّ و ترضى و هو قوله سبحانه يُبَيِّنُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ ثُمَّ يَفْسَحَانُ لَهُ فِي قَبْرِهِ مَدَّ بَصَرِهِ ثُمَّ يَفْتَحَانُ لَهُ بَابَا إِلَى الْجَنَّةِ ثُمَّ يَقُولَانُ لَهُ نَمِ قَرِيرِ الْعَيْنِ نَوْمَ الشَّابِّ النَّاعِمِ فَانَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ يَقُولُ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسَيَّرَةً وَ أَحْسَنُ مَقِيلًا الْحَدِيثُ جَعَلْنَا اللَّهُ وَ سَائِرَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْ هَذَا الصَّنْفِ بِمَنَّةٍ وَ فَضْلِهِ وَ لَا يَعَامَلُنَا بِمَا نَسْتَحِقُّهُ فِي عَدْلِهِ أَنَّهُ رُؤْفَ رَحِيمٍ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا وَ رَوَى فِي الْفَقِيهِ مَرَسَلًا عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ الشَّيْطَانَ لِيَأْتِيَ الرَّجُلَ مِنْ أَوْلِيَانَا عِنْدَ مَوْتِهِ عَنْ يَمِينِهِ وَ عَنْ شِمَالِهِ لِيُضَلَّهُ عَمَّا هُوَ عَلَيْهِ فَيَأْبَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ لَهُ ذَلِكَ وَ ذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ يُبَيِّنُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَ فِي الْآخِرَةِ وَ كَانَ ذَلِكَ مِنْ أَفْرَادِ التَّثْبِيتِ فِي الْآخِرَةِ وَ يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ مِنْ أَفْرَادِهِ فِي الدُّنْيَا وَ اللَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ

قوله او اخوانه و اهله

او لاستحضاره عقله عنده كما ورد فى الخبر

ذكره المفيد و سلار و جمع ممن تأخر عنهما و استدلوا عليه بحسنه سليمان بن خالد بإبراهيم بن هاشم قال سمعت ابي عبد الله عليه السلام يقول اذا مات لأحدكم ميّت فسجّوه تجاه القبلة و كذلك اذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة فيكون مستقبلًا بباطن قدميه و وجهه الى القبلة و رواه معاوية بن عمار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الميّت فقال استقبال بباطن قدميه القبلة و فى بعض النسخ يستقبل و رواه ابراهيم الشعيرى عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام فى توجيه القبلة الميّت قال يستقبل بوجه القبلة و يجعل قدميه مما يلى القبلة و انت خبير بان هذه الروايات وردت فى توجيه الميّت و شمولها لحاله الاحتضار غير ظاهر نعم روى الصدوق فى الفقيه مرسلًا و فى العلل بسند ضعيف عن امير المؤمنين عليه السلام قال دخل رسول الله صلى الله عليه و آله على رجل من ولد عبد المطلب و هو فى السّوق و قد وجّه الى غير القبلة فقال وجهه الى القبلة فانكم اذا فعلتم ذلك اقبلت عليه الملائكة و اقبل الله عليه بوجهه فلم يزل كذلك حتّى يقبض و هذه الرواية رواها مرسلًا فى المعبر ايضا الى قوله اقبلت عليه الملائكة و ظاهر سياقه أنّها عامية و كيفما كان فهى لضعفها لا تصلح دليلًا على الوجوب مع اشعار التعليل بالاستحباب و ذهب المرتضى و الشيخ فى ف و ابن ادريس على استحبابه و اختاره المحقق فى المعبر لضعف سند روايات اهل البيت و هو اظهر لان الاستحباب كانه يكفى فيه رعايه الاحتياط و متابعه الاصحاب و ما نقل من الرواية و ان كان ضعيفًا او عاميًا و اعترض الشارح فى شرح الارشاد على المحقق بسلامه روايه سليمان دلالة و سند او قد عرفت ما فى دلالتها من القصور لكن ليس نظر المحقق اليه اذ لم يتعرّض للقدح فى دلاله اخبارنا بل حكم بضعف اسنادها و لعلّه اراد بالضعيف عدم الصّححه فروايه سليمان ايضا ليست بصحيحه لوجود ابراهيم بن هاشم و ان كانت حسنه لا تخلو عن اعتبار على ان فى سليمان بن خالد ايضا كلامًا فانهم نقلوا انه خرج مع زيد و قطعت اصبعه معه و لم يخرج من اصحاب ابي جعفر عليه السلام غيره و ان نقلوا توبته ايضا و انه رضى ابو عبد الله عليه السلام عنه بعد سخطه و توجع لموته و لم يوثقه الشيخ و لا النجاشى نعم روى الكشى عن ايّوب بن نوح توثيقه فاثبات الوجوب بمثل هذه الرواية لا يخلو عن اشكال ثم ان المصنف رحمه الله قال فى الذكرى ظاهر الاخبار سقوط الاستقبال بموته و ان الواجب ان يموت على القبلة و فى بعضها احتمال دوام الاستقبال و ينبئه عليه ذكره حال الغسل و وجوبه حال الصّلاه و الدفن و ان اختلف الهيئه عندنا انتهى و هذا منه رحمه الله غريب فان الاخبار على وقفنا عليه هى ما نقلنا و هو رحمه الله ايضا لم يذكر غيرها و ظهورها فيما ذكره كما ترى و كيفما كان فلا ريب ان الاولى دوام الاستقبال و قال ايضا فى الذكرى يسقط الاستقبال مع اشتباه القبلة و لا يجب ان يستقبل به الاربع مع احتمال

قوله و لا فرق فى ذلك بين الصّغير و الكبير

نعم يشترط اسلامه او كونه فى حكمه و ذكر فى شرح الارشاد انه ينبغى اختصاص الحكم بوجوب الاستقبال بمن يعتقد وجوبه فلا- يجب توجيه المخالف الزامًا له بمذهبه كما يغسل غسله و يقتصر فى الصّلاه عليه على اربع تكبيرات انتهى و الظاهر اختصاصه ما ذكره بالمخالف و اما فى اصحابنا فالظاهر ان المناط رأى الحاضر لا الميّت فتدبر

قوله و لا يختصّ الوجوب بوليّه

و ظاهر كلام العلماء فى يه اختصاصه به فأنه قال الاقوى انه اذا تيقن الولي نزول الموت بالمريض ان يوجّه الى القبلة واجبا و استدللّ بحديث دخول رسول الله صلى الله عليه و آله على رجل من ولد عبد المطلب و ان الامر للوجوب و لا يخفى ان ظاهر

خبر المذكور و كذا الاخبار الاخرى هو الامر العام لا لخصوص الولي فالظاهر ما ذكره للشارح فتدبر

قوله للصلاه فيه او عليه

اي على الموضع الذي كان اعدده في بيته الصلاه فيه او كنا يكثر فيه الصلاه او الخمره و نحوها الذي كان يكثر الصلاه عليها و هذا التردد ورد في حسنه زراره بإبراهيم فان اذا اشتد عليه النزاع فضعه في مصلاه الذي كان يصلي فيه او عليه و في صحيحه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انما ذكر الأول قال اذا عسر على الميت موته و نزعه قرب الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فالنقل اليه اولي

قوله كما ورد به النص

فإنَّ النصوص مقيده بذلك كما نقلنا بعضها و نقل بعض المحققين ورود روايه مطلقه ايضا و لم اقف عليها و علل الحكم فى المعبر بان مواطن الصلاه مظنه الرحمه و هو مقام استرحام و على هذا لا يبعد حمل ما اطلقه المصنف هنا على حاله

قوله الى قوله وَ سَلَامٌ عَلَيَّ الْمُرْسَلِينَ

الروايات فى ذكر كلمات الفرج لا تخلو عن اختلاف و اوضحها سندا زراره بإبراهيم بن هاشم فى التهذيب و فى عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا ادركت الرجل عند النزاع فلقنه كلمات الفرج لا- اله الا الله الحليم الكريم لا- اله الا الله العلى العظيم سبحان الله رب السموات السبع و رب الارضين السبع و ما فيهن و ما بينهن و رب العرش العظيم و الحمد لله رب العالمين كذا فى التهذيب و فى الكافى باضافه و ما تحتهن بعد و ما بينهن و فى المعبر وقع ما تحتهن بدلا عن ما بينهن و ليس فى الكافى الواو فى الحمد لله رب العالمين و حسنه الحلبي بإبراهيم ايضا فى الكافى عن ابى عبد الله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله دخل على رجل من بنى هاشم و هو يقضى فقال له رسول الله قل لا- اله الا الله الى آخر ما نقلنا عن التهذيب فى الروايه السابقه فقال رسول الله صلى الله عليه و آله الحمد لله الذى استنقذه من النار و اما قوله و سلام على المرسلين الذى ذكره الشارح فقد ذكره المفيد فيها و كذا الشيخ فى المبسوط و كانه مستنده مرسله الفقيه فانه نقل فيه مضمون ما نقلنا من روايه الحلبي هكذا قال الصادق عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله دخل على رجل من بنى هاشم و هو فى النزاع فقال له قل لا اله الا الله الى آخر ما نقلنا الا ان فيه اضافه و ما تحتهن بعد و ما بينهن و سلام على المرسلين قبل و الحمد لله رب العالمين ثم قال بعد تمام الخبر و هذه الكلمات هى كلمات الفرج

قوله للبركه و الاستدفاع

اي استدفاع العذاب او الشياطين المضلين المشككين او كليهما و الظاهر ان كلا منهما تعليل لكل من قراءته قبل خروج روجه و بعده و قال المحقق فى المعبر و اعلم ان تلاوه القرآن مستحب قبل خروج روجه ليسهل الله عليه الموت و بعد خروجه استدفاعا عنه و لم اقف على ماخذه و لكن على هذا يمكن ان يحمل التعليل الاول على انه تعليل لكل منهما و الثانى على انه تعليل للاخير او يجعل الاول للاول و الثانى للثانى و ظاهر كلام العلماء ايضا فى يه ان الاستدفاع انما هو بالقراءه بعده فانه بعد ما قال انه يستحب ان يقرأ عنده شىء من القرآن و نقل ما سيجىء من الروايه فى الصافات قال و كما يستحب قراءه القرآن قبل خروج روجه فكذا بعده استدفاعا و مثل هذه العبارة فى الذكرى ايضا

قوله خصوصا يس و الصافات

و لورود النص فيهما بالخصوص بخلاف مطلق قراءه القرآن اذ لم اقف على نص فيها فى خصوص هذه الحال و انما استندوا فيها بما سمعت من التعليلات اما يس فلما فصل فى الذكرى انه روى عن النبى صلى الله عليه و آله اقرءوا يس على موتاكم و فى بعض النسخ عند موتاكم و فى روايه ابى بن كعب عن النبى صلى الله عليه و آله على ما فى مجمع البيان و ايما مريض ترى

عنده سورة يس نزل عليه بعدد كل حرف منها عشره املاك يقومون بين يديه صفوفًا ويشهدون دفنه و ايمًا مريض قرءها و هو فى سكرات الموت او قرئت عنده جاءه رضوان خازن الجنة بشره من شراب الجنة فسقاه اياه و هو على فراشه فيشرب فيموت ريان و يبعث ريان و لا- يحتاج الى حوض من حياض الانبياء حتى يدخل الجنة و هو ريان و ايمًا الصافات فلروايه سليمان الجعفرى قال رايت ابا الحسن عليه السلام يقول لابنه القائم قم يا بنى فاقرا عند رأس اخيك و الصافات صفا حتى تستمها فقرأ فلما بلغ أ هم أشد خلقاً أم من خلقنا قضى الفتى فلما سجي و خرجوا اقبل عليه يعقوب بن جعفر فقال له كنا نعهد الميت اذا نزل به يقرأ عنده يس و القرآن الحكيم فصرت تامر بالصافات فقال يا بنى لم تقرأ عند مكروب من موت قط الا عجل الله راحته و هذا الخبر يصلح سند القراءه يس ايضا و بما نقلنا من الروايات ظهر ان الظاهر ان قول الشارح قبله لتعجيل راحته متعلق بالصافات فقط و على ما نقلنا من المعبر من ان مطلق تلاوه القرآن قبله لتسهيل الموت يمكن تعلقه بكل من السورتين و حينئذ يكون وجه التخصيص بهما ورود الخبر بقراءتهما بالخصوص فافهم

قوله و روى ضعيفا دوام الاسراج

اشاره الى ما استدلل به الشيخ فى التهذيب على ما هو المشهور و ذكره المفيد من روايه سهل بن زياد عن عثمان بن عيسى عن عدّه من اصحابنا قال لما قبض ابو جعفر عليه السلام امر ابو عبد الله عليه السلام بالشرج فى البيت الذى كان يسكنه حتى قبض ابو عبد الله عليه السلام ثم امر ابو الحسن موسى عليه السلام بمثل ذلك فى بيت ابى عبد الله حتى اخرج به الى العراق ثم لا ادري ما كان و فيه مع ضعف السنه بسهل و غيره و ان كان سهلا للتسامح فى ادله السنن ان ما دلّ عليه الخبر غير المدعى كما اورده المحقق الشيخ على رحمه الله قال فى المدارك و قد يقال ان ما تضمنه الحديث يندرج فيه المدعى او يقال ان استحباب ذلك يقتضى استحباب الاسراج عند الميت بطريق اولى انتهى و فى كلام الشارح ايضا اشاره الى ما ذكره اولًا و فيه ان اندراج المدعى فيه كليًا ممنوع فان ما هو المشهور استحباب الاسراج عند الميت اينما مات و ما يدلّ عليه الحديث استحباب الاسراج فى البيت الذى كان يسكنه و ربما لم يمت فيه بل صريح بعض عباراتهم كعباره المحقق فى الشرائع استحباب ان يكون عنده مصباح ان مات ليلا و هو يشمل ما اذا نقل من مسكنه الى غيره و لو بعد الموت و حينئذ فاستحباب الاسراج عنده لا يندرج فى الحديث نعم عباره المفيد انه ان مات ليلا فى بيت اسرج فيه مصباح الى الصبح و هى و ان لم يتجه عليها ما اوردنا ثانيا و لا ما ذكرنا اولًا ايضا اذا مات فى غير البيت لكن يبقى ان ظاهر الخبر البيت الذى كان يسكنه لا البيت الذى مات فيه فما ذكره ايضا لا يندرج فى الخبر كليًا هذا و ايمًا ما ادّعاه ثانيا من الاولويه فممنوع اذ علل الشرع لا سبيل للعقل اليها هذا كله مع احتمال اختصاص الحكم بالامام فالحكم الكلى لا يخلو عن اشكال خصوصا على ما هو مفاد الحديث من دوام الاسراج لاحتمال الاسراف اذا لم يكن مسكونا ثم اشتراط الموت ليلا كما هو المشهور كانه بناء على الغالب و اشاره الى ان ذلك انما هو مع الموت ليلا اذ مع الموت نهارا فلا- يؤخر تجهيزه الى الليل مبالغه فى التجهيز و الا فلا وجه لذلك الاشتراط و الظاهر ان مراد الشارح بدوام الاسراج هو الاسراج كل ليله دون خصوص تلك الليله عند الميت لا دوامه ليلا و نهارا مطلقا لبعده و ان احتمله ثم ذكر هذا و اكثر ما ذكر بعده فى احكام الاحتضار كانه بالتبع و تطفلا فتأمل

قوله و لتغمض عيناه

يدلّ عليه و كذا على شدّ اللحيين موثقه زراره اذ فيها انه مات ابن لجعفر فامر به ابو جعفر عليه السلام فغمض و شدّ لحياه و روايه

ابى كهمش قال حضر موت اسماعيل و ابو عبد الله عليه السلام جالس عنده فلما حضره الموت شدّ لحييه و غمّضه و غطّى عليه الملحفه و اما ما ذكره الشارح من التعليل فكأنّ مراده به بيان ثمر للحكمين بعد ثبوتهما بالخبر و الّا ففى التمسك بمجرّده ما ترى كما اشرنا اليه فى نظائره ايضا و اما تطبيق فيه فلم اقف على نصّ و لا يبعد ان يكون شدّ اللّحيين مغنيا عنه بل ان يكون الغرض

منه ذلك و لعلّه لهذا اكتفى الاكثر كالمحقق و العلامه فى بعض كتبه و المصنف بالتطبيق و لم يذكر و الشدّ و لعلّ العكس كان اولى فتأمل

قوله و يطبق فوه كذلك

اى بعد موته معجّلا لئلا يقبح منظره

قوله لئلا تسترخى

يفتح فوه و يقبح منظره و تمدّ يده الى جنبيه و ساقاه قال فى المعتبر ذكر ذلك الشيخان و ابن الجنيد و لم اعلم فى ذلك نقلا عن اهل البيت عليهم السلام ثمّ احتمال كون العله ما ذكره الشارح

قوله ان كانا منقبضتين

و لم تمنعا من ذلك كما قيده فى المعتبر

قوله للتأسى

لما روى من طرق الجمهور أنّ النبىّ صلّى الله عليه و آله سجّى بحبره و لما سبق فى روايه ابى كهمش

قوله فانه من اكرامه

اشاره الى ما رواه الصّيدوق مرسلا عن النبىّ صلّى الله عليه و آله انه قال كرامه الميّت تعجيله و قد ورد فى استحباب التعجيل روايات اخرى ايضا و عليه اجماع اهل العلم كما نقله فى المعتبر

قوله فيصبر عليه ثلاثه ايام

التحديد بها ورد فى الزوايات فى المصعوق و الغريق كحسنة هشام بن الحكم يابراهيم عن ابى الحسن عليه السلام فى المصعوق و الغريق قال ينتظر به ثلاثه ايام الا ان يتغيّر قبل ذلك و كأنهم حكموا به مع مطلق الاشتباه بناء على عدم الفرق و فيه تأمل و قال فى المنتهى و لا- ينتظر به اكثر من ذلك للعلم بانه اذا لم يحصل منه افعال الحياه من الحسّ و الحركه فى هذه المدّه فانه يكون ميّتا انتهى و ليس لنا ما ادّعاه من العلم لكن يؤيده ما نقل فى الذكري عن جالينوس انه مع الاشتباه منع الدفن قبل يوم و ليله الى ثلاثه فان ظاهره ان الثلاثه منتهى ما يمكن معه الاشتباه لكن الشيخ الرئيس قال فى بحث السيّكته من القانون و قد يعرض ان يسكت الانسان فلا يفرق بينه و بين الميّت و لا يظهر منه تنفس و لا شىء ثمّ انه يعيش و يسلم و قد راينا منهم خلقا كثيرا كانت هذه حالهم و اولئك فان النفس لا- يظهر فيهم و النبض يسقط تمام السيّ قوط منهم و يشبه ان يكون الحارّ الغريزى فيهم ليس بشديد الافتقار فى الترويح و نقص البخار الدّخانى عنه الى نفس كثير لما عرض له من البرد و لذلك يستحب ان يؤخر دفن

المشكل من الموتى الى ان يستبرء حاله و لا اقل من اثنين و سبعين ساعه انتهى و ظاهره يشعر بخلاف ما فهم من كلام جالينوس و أنه ربما بقى الاشتباه بعد ثلاثه ايام فتأمل

قوله كانخساف صدغيه الى آخره

هذه علامات نقل فى الذكرى بقليل انه يستبرئ بها و التعويل عليها لا يخلو عن اشكال لكن اذا حصل العلم بها كما فرضه الشارح فلا كلام انما الكلام فى حصول العلم بها و الله تعالى يعلم

قوله لتأذى الملائكه بهما

كانه اشاره الى ما رواه الصيّدوق فى العلل عن ابيه مرفوعا الى الصادق عليه السّلام قال لا تحضر الحائض و الجنب عند التلقين لان الملائكه تتأذى بهما و قد ورد ذلك فى الحائض فى روايه على بن حمزه ايضا قال قلت لابي الحسن عليه السّلام المرأه تقعد عند رأس المريض و هى حائض فى حدّ الموت فقال لا باس ان تمرّضه و اذا خافوا عليه و قرب ذلك فلتنحى عنه و عن قربه فان الملائكه تتأذى بذلك و فى روايه يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السّلام قال لا تحضر الحائض الميت و لا الجنب عند التلقين و لا باس ان يليا غسله

قوله و لا شاهد له من الاخبار

و قال الشيخ رحمه الله فى التهذيب سمعنا ذلك مذاكره من الشيوخ رحمه الله و فى ف ادعى اجماع الفرقه على الكراهه و لا ريب ان القول باستحبابه كما هو رأى الجمهور تشريع كما اشار اليه العلامة فى المنتهى لعدم دليل شرعى عليه و قد علّوه بأنّه لا يؤمن من علوّ بطنه و فيه ما فيه

قوله و لا كراهه فى وضع غيره للاصل

و لكن لا يستحبّ ايضا و نقل فى الذكرى عن ابن الجنيد انه قال يضع على بطنه شيئا يمنع ربوه و هو شاذّ

قوله و قيل يكره ايضا

كان القائل هو العلامة رحمه الله فانه قال فى المنتهى و لا يترك على بطنه حديد و لا شىء ثقيل خلافا للجمهور و استدل بان الرّفق بالميت مأمور به و ذلك مناف لما قالوه

[الثانى الغسل]

قوله كالطفل و المجنون

اى من بلغ مجنونا و اما اذا طرء جنونه بعد بلوغه و اظهاره الاسلام فهو مسلم و لا يشترط فى وجوب غسله تولده من مسلم و

المسلم المتولد منه اعمّ من الأب و الأم فيكفى اسلام احدهما

قوله و فيها مسلم يمكن تولده منه

اعتبر الأمرين فلا يكفي مجرد امكان تولده منه اذا لم يكن فيها مسلم بان احتمال مثلا حمل امها به من مسلم في بلاد الإسلام ثم انتقالها اليها لبعده الاحتمال لكن بعده كليتا بخلاف ما اذا كان فيها مسلم محلّ تأمل و يمكن ان يكون غرضه مجرد اعتبار الامكان و يكون ذكره كون المسلم فيها على سبيل التمثيل بالفرد الظاهر لتحقق الامكان و الّا فالمعتبر هو مجرد الامكان كما وقع في عبارته بعضهم و كيف ما كان فللنظر في اصل الحكم مجال كما اشار اليه صاحب المدارك رحمه الله اذ مستند الحكم بعموم وجوب غسل الميت من الأخبار كروايه ابي خالد قال اغسل كل الموتى الغريق و اكيل السبع و كل شئ الا ما قتل بين الصّفين فان كان به رمق غسل و الّا فلا و موثقه سماعه غسل الميت واجب ممّا لا يصلح مستندا للحكم بالوجوب لضعف السند او الدلاله فالتعويل فيه على الاجماع و تحقق الاجماع فيما نحن فيه غير ظاهر و قال المصنف في الذكري و لو وجد الميت في دار الاسلام غسل و جهّز قضاء للظاهر و ان لم يكن فيه علامه الاسلام و لو كان في دار الحرب اعتبرت علامه المفيده للظن كالتختان و مع عدمها يسقط للاصل انتهى و لا- يبعد ان يحكم في اللقيط ايضا بذلك لكن كلامه في بحث الصّلاه يدل على انه اكتفى فيه بمجرد الامكان فانه قال لقيط دار الاسلام لو مات طفلا فبحكم المسلم تغليا للدار و كذا لقيط دار الحرب اذا كان فيها مسلم تغليا للاسلام و لعل وجه الفرق ان في الكبير اذا لم يوجد علامه الاسلام كالتختان فيقوى ظن كفره بخلاف الصّغير فلا يعتبر فيه ذلك لكن اذا اعتبر غلبه الظن فينبغي ان يعتبر مطلقا فلا يحكم في اللقيط ايضا في الوجوب مع غلبه الظن بقوله بكونه من الكافر الا ان يفرق بين الحالين بان الاصل في المولود فطره الاسلام للحديث المشهور فيرتب عليه احكامه الا ان يعلم خلافه كان يعلم كونه من كافرين بخلاف الكبير لأصالة عدم اسلامه و للتأمل فيه مجال فتأمل

قوله على القول بتبعيته في الاسلام

و اما على القول بتبعيته في الطهاره فقط او بعدم تبعيته اصلا فلا يكون من حكم المسلم في وجوب الغسل و كذا الصّلاه

قوله و ان كان المسيء ولد زنا

كان هذا بناء على القول بعدم كفر ولد الزنا مطلقا و اما على القول به فيلزم المنع من تغسيه و الصّلاه عليه كما صرح به في المعبر الا ان يكون القول بكفر ولد الزنا مطلقا خصوصا بكون الزنا من المسلم و لم اقف على تصريح منهم بذلك

قوله و يستثنى من المسلم من حكم بكفره الى آخره

و امّا اهل الخلاف فظاهر جماعه وجوب تغسيلهم كما هو ظاهر هذا الكتاب و به صرح في شرح الارشاد و قال المحقق في الشرائع و كل مظهر للشهادتين و ان لم يكن معتقدا للحق يجوز تغسيه عد الخوارج و هو لا يدل الّا على جواز تغسيلهم و قال المفيد في المقنعه و لا يجوز لأحد من اهل الايمان ان يغسل مخالفا للحق في الولاية و لا يصلّي عليه الا ان يدعوه ضروره الى ذلك من جهة التقية و قال ابن البراج لا يغسل المخالف

الألتقيته وقال الشيخ في المبسوط و به لا ينبغي للمؤمن ان يغسل اهل الخلاف فان اضطرَّ غَسَّله غسلهم و مثله في الشرائع ايضا حيث عدَّ في المكروه و ان يغسل مخالفا فان اضطرَّ غسله غسل اهل الخلاف و ذكر في الذكري ان المشهور كراهته و استدل الشيخ في التهذيب على ما ذكره المفيد بان المخالف لاهل الحق كافر الا ما خرج بالدليل و الكافر لا يجوز غسله باجماع الامه فيجب ان يكون غسل المخالف ايضا كذلك و يظهر من الشارح رحمه الله في شرح الإرشاد انه حمل الكراهه في كلام الاصحاب على ما اذا لم يتعين علينا غسله كان وجد منهم من يغسِّله و اما اذا لم يوجد فيجب علينا تغسيله من غير كراهه و به صرح المحقق الشيخ على رحمه الله ايضا و ربما يحمل الكراهه هنا ايضا على ما تحمل عليه في سائر العبادات المكروهه من قلّه الثواب و هو تعسّف و الاظهر على تقدير كون مذهبهم و جوب تغسيلهم حمل الكراهه في كلامهم على ما ذكره الشارح ثم على تقدير تغسيله فالذى صرح به جماعه منهم كما نقلنا عن بعضهم انه يغسل غسلهم و لا نعرف لأحد تصريحاً بخلافه و لعل مستندهم ما نقل من قولهم عليه السلام الزموا به انفسهم و ذكر الشارح في شرح الارشاد انه لو لم يعرف كيفيه الغسل عندهم جاز تغسيله غسل اهل الحق و تردّد فيه في شرح القواعد مع فرض عدم امكان استعلامه و انت خبير بانه على القول بكفرهم فالمتجه الحرمة كما ذكره المفيد و اما على القول باسلامهم فالمسأله لا يخلو عن اشكال و الاظهر عدم جوب تغسيلهم لضعف التمسك بالعمومات على ما اشرنا اليه فالحكم بالوجوب في غير موضع الاجماع مشكل و لا يظهر في المخالف اجماع حتى من القائلين باسلامهم و حينئذ فلو لم نقل بالحرمة فلا اقلّ من الكراهه تبعا للاصحاب على انه لو عمل بالعمومات فالظاهر وجوب الغسل الشرعى و هو غسل اهل الحق و هو خلاف ما صرحوا به فتأمل

قوله اذا كان له اربعة اشهر

ذكر في المعبر ان ذلك مذهب علمائنا و استدل عليه بروايه احمد بن محمد بن محمد عن ذكره قال اذا تم للسقط اربعة اشهر غسل و روايه سماعه عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن السقط اذا استوت خلقتة يجب عليه الغسل و اللحد و الكفن قال نعم كل ذلك يجب عليه اذا استوى قال و لا مطعن على الروايين بانقطاع سند الاولى و ضعف سماعه في سند الثانيه لانه لا معارض لهما مع قبول الاصحاب لهما انتهى و مثله في الذكري و شرح الارشاد ايضا و فى الكافى عن زراره عن ابى عبد الله عليه السلام قال السقط اذا تم له اربعة اشهر غسّل و كانهم غفلوا عنها و الا فهى الاولى بالذكر لانها و ان كانت ضعيفه لكنها اقوى من روايه احمد بن محمد لانها مع قطعها لم يتنب الى امام ثم الاستدلال بالروايه الثانيه كانه بناء على استلزام استكمال اربعة اشهر لاستواء الخلقه و هو غير بين الا ان لا يكون غرضهم من الاستدلال بها اثبات الحكم الكلى بها بل تقويه الحكم فيما اذا تحقق الاستواء ايضا كما هو الغالب و يكون معتمدهم فيما فرض فيه الاشكال بدون الاستواء هو الروايه الاولى فقط فافهم و الظاهر من الكفن فى الروايه الثانيه هو الكفن على النحو المعهود اى بالقطع الثلث و هو الظاهر من كلام المفيد ايضا و كذا الشيخ فى المبسوط و اضاف التحنيط ايضا و صرح جماعه من المتأخرين بوجوب تكفينه بالقطع الثلث و تحنيطه ايضا و ذهب بعض الاصحاب كالمحقق رحمه الله فى الشرائع الى وجوب تغسيله و لفّه فى خرقة و دفنه و الاول اظهر و احوط

قوله و لو كان دونها لفّ فى خرقة الى آخره

قال فى المعبر و لو كان السقط اقلّ من اربعة اشهر لم يغسّل و لم يكفن و لم يصلّ عليه بل يلفّ فى خرقة و يدفن ذكر ذلك

الشيخان و هو مذهب العلماء خلا ابن سيرين و لا عبره بخلافه و لان المعبر الموجب للغسل هو الموت و هو مفقود هنا و يدلّ عليه من طريق الاصحاب روايه محمّد بن الفضيل قال كتبت الى ابى جعفر عليه السّلام سألته عن السّقط كيف يضع قال السّقط يدفن بدمه فى موضعه انتهى و كان بناء دليله على توقّف الحياه على استكمال اربعة اشهر و الا فلا يدلّ على الحكم الكلّى و يرشد اليه كلام الشيخ ايضا فى ف بل يفهم منه التلازم بينهما فانه جعل تاره مناط وجوب الغسل الحياه و تاره اربع اشهر و اشار فى الذكرى الى اخبار ايضا تدلّ على ان الاربعة مظنّتها او يشير اليه لكن نقل ايضا أنّ فى خبر يونس الشيبانى عن الصادق عليه السّلام اذا مضت خمسة اشهر فقد صار فيه الحياه و ظاهرها ان ابتداء الحياه من مضى خمسة اشهر و يمكن الجمع بينها باختلاف الاجته فى ذلك و بان يكون استكمال اربعة اشهر مظنّه الحياه و مضى خمسة اشهر موجبا للقطع به كما هو ظاهر خبر يونس فان ظاهره حصول القطع بالحياه بمضى خمسة اشهر لكن يبقى أنّه اذا كان الحياه مع استكمال اربعة اشهر و كان الاستواء قبلها كما يظهر ممّا ذكره الاصحاب فى بحث ديه الجنين فانهم حكموا ان ديتهم مع استواء الصوره مائه دينار و بعد ولوج الرّوح ديه كامله و مذهب الاطباء ايضا تقدم التّصور على الحياه كما سننقله فيكون الاستواء قبل الاستكمال و على هذا فحكمهم كليا بعدم الغسل قبل الاستكمال ينافى ما سبق من روايه سماعه فلا بدّ من ارتكاب تخصيص فيها بان تخصّص بما اذا استكمل اربعة اشهر ايضا نظرا الى مفهوم الروايه الاولى و لا يخفى ضعفه فالظاهر ان بناء كلام الاصحاب ليس على تلازم الحياه و استكمال اربعة اشهر بل هو غير بيّن و ما اشار اليه فى الذكرى من دلالة الروايات التى اشار اليها و اشارتها اليه لم يظهر لى سوى دلالة ما نقله من الزوايه النبويه و الظاهر انها عاميه و على هذا فيجوز كون الحياه بعد الاستكمال و لا يلزم منه الا الحكم بوجوب الغسل الشرعى فى الجملة قبل الحياه و لا محذور فيه لانهم استندوا فيه الى النصّ نعم بناء كلامهم على عدم تحقق الاستواء قبل الاستكمال و تشهد له الاخبار فانّها تدلّ على ان استكمال اربعة اشهر حدّ المضغه فلا يتحقق الاستواء قبله هذا لكن قد صرّح الاطباء بتقدم الحياه على اربعة اشهر و تقدم استواء الصوره على الحياه ايضا خصوصا فى الذكر و فى المولود لسبعة اشهر و لا يخفى منافاته لما ذكره الاصحاب و الظاهر ان استواء الصوره التى ذكر الاطباء انه قبل اربعة اشهر و كذا قبل الحياه هو التّصوّر بصوره الانسان فى الجملة و استواء بعض اعضائه كما نقل فى الشفاء عن التّعليم الأوّل ان السّقط بعد اربعين اذا شقّ عنه السّلا و وضع فى الماء البارد ظهر شيئا صغيرا متميّز الاطراف و استواء الصوره الذى فى كلام الاصحاب و الاخبار لعلّه هو الاستواء التّام الكامل للذى تم به جميع الاعضاء و الجوارح و امتاز بعضها عن بعض و شقّ عنده السّمع و البصر و لعلّ هذا لا يكون الا مع استكمال اربعة اشهر او بعده و كذا ما ذكره الاطباء من حلول الحياه قبل اربعة اشهر يمكن ان يكون حياه خفيّه لا تكاد تحسّ و ما يلوح من الاخبار و كلام الاصحاب من كونها مع استكمال اربعة اشهر او بعده كون الحياه المبتيه الظاهره التى عليها بناء الشرع فى احكام الحيّ و الميت لكن كلام بعض الحكماء يابى عن ذلك حتى انّ الحكيم ابا المحامد الغزنوى ادعى فى كتاب الكفايه فى النجوم انّ جميع النساء يعرفن

أنه إذا أتى على التطفه ثلاثه اشهر صارت متحرّكه هذا و يمكن حمل الحياه و ولوج الرّوح فى كلام الاصحاب و الاخبار على تعلق النفس الناطقه و لكن يكون ذلك مع استكمال اربعة اشهر او بعده لا الحياه التى تعم افراد الحيوان و على هذا فلا ينافى كلام الاطباء فانه ليس فى كلامهم الا حركه الجنين قبل ذلك فتدبر ثم ان ظاهرهم وجوب اللّف فى الخرقه و لم اقف على دليل عليه و ظاهر روايه محمّد بن فضيل كفايه دفنه بدمه مطلقا فلو لم يكن اجماعيا فالظاهر عدم وجوبه و فى المدارك نسب الى المعبر انه اختار عدم وجوبه و لم ار ذلك فى كلامنا فيما عندنا من نسخه المعبر ما نقلنا نعم الشيخ فى ف و المبسوط و به لم يذكر ذلك قال فى ف اذا ولد لدون اربعة اشهر و لا يجب غسله و يدفن بدمه و ان كان لأربعة فصاعدا غسل و قال فى المبسوط و ان كان الصبى سقطا و قد بلغ اربعة اشهر فصاعدا و جب غسله و تحنيطه و تكفينه و ان كان لأقل من ذلك دفن كما هو بدمه و مثله فى النهايه فالظاهر عدم وجوبه عنده و من هنا ظهر ان قول المعبر ذكر ذلك الشيخان اشاره الى ما ذكره أولا من عدم وجوب التّغسيل و الكفن و الصّلاه لا ما ذكره بعد الاضراب من اللّف فى الخرقه ايضا اذا لم يذكره الشيخ فى كتبه المعروفه كما نقلنا و انما ذكره منهما المفيد فلا تغفل

قوله اقله ما يطلق عليه اسمه

ظاهر كلامه هنا و فى شرح الارشاد انه يكفى مصاحبه شىء يطلق عليه اسم السّدر و كذا فى الكافور و يدلّ عليه قوله عليه السلام فى صحيحه يعقوب بن يقطين و يجعل فى الماء شىء من سدر و شىء من كافور و كذا فى روايات اخرى بماء سدر و بماء و كافور و الاولى رعايه ما ذكره صاحب المدارك من اعتبار ان يطلق عليه فى العرف ماء السّدر او ماء الكافور فلو كان السّدر او الكافور قليلا بحيث لا يطلق عرفا على الماء السّدر او الكافور لم يكف ذلك و ان صدق عليه لغه و عرفا اسم السّدر او الكافور لما ورد فى روايات اخرى من الغسل بالسّدر او بماء السدر و فى بعضها بماء الكافور اذ الظاهر منها هو ما ذكرنا و فى روايه يونس الق فيه جنّات و فى موثقه عمّار يجعل فى الجره من الكافور و نصف جنّه يفتّ فيها فتنا و نقل عن المفيد رحمه الله تقدير السّدر برطل و نحوه عن ابن البرّاج برطل و لعل مرادهما بيان القدر الأفضل و ان لم اقف على نصّ عليه ايضا و قيل ان اقله سبع ورقات و فى شرح الارشاد جعل ذلك مستحبّا و كذا فى شرح القواعد و زاد فيه و لا يتعيّن و ان قدّر بذلك فى بعض الاخبار و لعلّه اشار به الى روايه عبد الله بن عبيد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت قال يطرح عليه خرقه ثم يغسّل فرجه و يوضأ وضوء الصّلاه ثم يغسّل رأسه بالسدر و الاشنان ثم الماء و الكافور ثم بالماء القراح يطرح فيه سبع ورقات صحاح فى الماء و روايه معاويه بن عمار قال امرنى ابو عبد الله عليه السلام ان اعصر بطنه ثم اوضّئه ثم اغسله بالاشنان ثم اغسل رأسه بالسدر و لحيته ثم افيض على جسده منه ثم ادلك به جسده ثم افيض عليه ثلاثا ثم اغسله بالماء القراح ثم افيض عليه الماء بالكافور و بالماء القراح و اطرح فيه سبع ورقات سدر فحمل طرح سبع ورقات فيهما على انه فى الغسله التى بالسدر و ظاهرهما انه فى الغسله الاخيره التى بالقراح و حينئذ فيجب حمله على الاستحباب و ينبغى على هذا ان يكون السّدر فى الغسله الاولى ازيد من ذلك هذا ثم انه فى شرح القواعد اوجب كونه مطحونا او ممروسا بناء على ان الغرض منه التّظيف و لا يتحقق بدونه و فى شرح الارشاد جعل ذلك مستحبّا و تنظر فى وجوبه و هو فى موقعه للشكّ فى الغرض و عموم الأخبار و اصاله البراءه

قوله و اكثره ما لا يخرج به الماء عن الاطلاق

كذا ذكره العلامة رحمه الله و استدلالاً عليه في شرح الإرشاد تبعاً لشارح القواعد بدلاله قول الصادق عليه السلام في خبر سليمان بن خالد يغسل بماء و سدر ثم بماء و كافور ثم بماء عليه و بأن المقصود التطهير و المضاف غير مطهر و ما نقله من روايه سليمان بن خالد ورد في صحيحه ابن مسكان ايضاً وجه الدلاله ان الظاهر من الغسل بماء و سدر صدق الماء عليه بالاطلاق وقت الغسل لا- ما كان ما قبله و اذا صار مضافاً لم يكن كذلك لكن في كثير من الاخبار وقع الامر بالغسل بالسدر مطلقاً و ظاهره كفايه الغسل بالسدر مطلقاً و ان خرج ما خلطه من الماء عن الاطلاق فلا- يبعد بقريته تلك الروايات ان يحمل الماء في الروايتين السابقتين على مطلق الماء او على الماء المطلق و ان كان في الماضي او على انه بيان لبعض افراد الواجب و امّا ما ذكره من الدليل الثاني فيرد عليه ان الغسل بماء السدر و الكافور يجوز ان يكون للتنظيف كما في تراب اللؤلؤ و يكون المطهر التام هو الغسل الأخير فلا- يلزم اطلاق الماء فيهما نعم ما ذكره الشارح احوط اذ مع بقاء الماء على الاطلاق مع الخلط على الوجه الذي نقلنا عن المدارك يتحقق الامثال على مقتضى ظاهر جميع الروايات و لا يشكل بما ذكره المصنف في الذكرى من ان تقدير المفيد السدر برطل او نحوه و ابن البراج برطل و نصف و اتفاق الاصحاح على ترغيته يوهمان الاضافه لان ما ذكرناه من اضافته التقديرين ممّا لا دليل عليه و مع ذلك فقد ذكر المفيد في المقنعه في بيان كيفيه غسل الميت انه يغسل رأسه و لحيته بمقدار تسعة ارطال من ماء السدر ثم يغسل جانبه الايمن كذلك ثم يغسل جانبه الايسر من ماء السدر كما غسل رأسه بنحو التسعه الارطال من ماء السدر الى اكثر من ذلك و الظاهر ان رطلاً من سدر او رطلاً و نصفاً لا يخرج مثل هذا الماء عن الاطلاق و كذا الظاهر ان الترغيه لا يخرج اصل الماء عن الاطلاق بل هو يجري مجرى المياه المطلقه التي تعلقها الزبد و ليس ايضاً فيما راينا من كلامهم ما يدل على وقوع الغسل الأول بالرغوه حتى يقال ان الرغوه خرجت عن اطلاق الماء بل ترغيته انما هو لغسل رأسه بالرغوه كما صرحوا به و كأنهم لا يكتفون في غسله بذلك بل يغسل بعده بما يهتأ له ايضاً و حينئذ فلا يضرب اضافته الرغوه و يشهد بما ذكرنا كلام المحقق في الشرائع حيث عدّ من المستحبات غسل رأسه برغوه السدر امام الغسل و امّا ما ذكره صاحب المدارك ان الاستفادة من الاخبار ان تغسيل الرأس برغوه السدر محسوب من الغسل الواجب لا- انه مستحب متقدم عليه و استشهد بروايه الحلبي و الكاهلي و يونس ففيه ان روايه الحلبي و الكاهلي ليس فيهما حديث الرغوه اصلاً و امّا روايه يونس فهو و ان وقع فيها حكاية الرغوه لكن ظاهرها هو ما ذكرنا الا ما ذكره كما يظهر بالتأمل فيها فتأمل

قوله ثم بماء مصاحب لشيء من الكافور

الترتيب بين الاغسال كما يستفاد من ثم هو المشهور بين الاصحاح و يستفاد من الاخبار الواقعة الوارده في هذا الباب و يلوح من كلام ابن حمزه استحبابه و هو ضعيف

قوله و هو المطلق الخالص من الخليط

قد وقع في كثير من الروايات التقييد في الغسله الثالثه بالماء القراح و هو على ما ذكره اهل اللغة الخالص الذي لا يشوبه شيء فحمله بعضهم على ظاهره و حكم باعتبار عدم شوبه شيء اصلاً حتى انه لم يجوز تغسيل الميت بالماء المشوب بالطين كما السليل و نحوه و ان جاز التطهير به في غيره لأنهم اعتبروا في تطهير غير الميت المطلق لا القراح و حكم الشارح في شرح الارشاد و المحقق

السَّيِّخِ عَلَى رَحْمَةِ اللَّهِ بِفَسَادِهِ لِأَنَّ اسْمَ الْقِرَاحِ فِي هَذَا الْمَاءِ بِاعْتِبَارِ قِسْمِيهِ حَيْثُ اعْتَبِرَ فِيهِمَا الْمَزْجُ لَا مَطْلَقًا وَجَعَلَا قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي خَبَرِ سَلِيمَانَ بْنِ خَالِدٍ ثُمَّ بَمَاءٍ مَتَّبِعًا عَلَى ذَلِكَ حَيْثُ أُطْلِقَ فِيهِ الْمَاءُ وَزَادَ الشَّارِحُ هَاهُنَا وَصَرَّحَ بِأَنَّ الْوَصْفَ بِالْقِرَاحِ بِاعْتِبَارِ عَدَمِ اعْتِبَارِ الْخَلِيطِ فِيهِ لَا أَنَّ سَلْبَهُ عَنْهُ مَعْتَبَرٌ فَيَجُوزُ بِالْخَلِيطِ أَيْضًا وَ مَا نَقَلَ مِنْ رَوَايَةِ سَلِيمَانَ بْنِ خَالِدٍ يَصْلِحُ شَاهِدًا لِهَذَا أَيْضًا وَأَنْتَ خَبِيرٌ بِأَنَّ حَمْلَ الْأَخْبَارِ عَلَى مَا ذَكَرَهُ وَ أَنَّ كَانَ لَيْسَ بِبَعِيدٍ جَدًّا لَكِنَّ الْحُكْمَ بِهِ لَا يَخْلُو عَنْ أَشْكَالٍ فَالْأَوْلَى الْعَمَلُ بِظَاهِرِهَا مِنْ اعْتِبَارِ الْخُلُوصِ وَ عَدَمِ الْمَمَازِجَةِ بِشَيْءٍ عَرَفْنَا لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ فِي غَسْلِ الْمَيْتِ خُصُوصِيهِ اعْتَبَرُ لِأَجْلِهَا ذَلِكَ وَ صَرَفَ جَمِيعَ تِلْكَ الْأَخْبَارِ الْمُتَكَثِرَةِ مِنْ ظَاهِرِهَا بِمَجْرَدِ إِطْلَاقِ رَوَايَةِ سَلِيمَانَ بْنِ خَالِدٍ لَا يَخْلُو عَنْ أَشْكَالٍ إِذَا لَا بَعْدَ فِي حَمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقْتَدِ وَأَشْكَالٍ مِنْهُ مَا ذَكَرَهُ هُنَا مِنْ تَجْوِيزِ الْخَلِيطِ بِالسَّدْرِ وَ الْكَافُورِ أَيْضًا إِذَا عَلَى تَقْدِيرِ حَمْلِ الْقِرَاحِ عَلَى مُقَابِلِ الْخَلِيطِ الَّذِي وَقَعَ فِي قِسْمِيهِ فَالظَّاهِرُ مِنْهُ غَيْرُ الْخَلِيطِ بِالسَّدْرِ وَ الْكَافُورِ لَا عَدَمَ اعْتِبَارِ الْخَلِيطِ بِهِمَا وَ دَعْوَى الْعِلْمِ بِعَدَمِ ضَرَرِ الْخَلِيطِ بِهِمَا فِي التَّطْهِيرِ بَلْ أَنَّهُ ابْلَغَ فِيهِ مِمَّا لَا يَسْمَعُ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ فِي تَطْهِيرِ الْمَرَّةِ الثَّلَاثَةِ خُصُوصِيهِ اعْتَبَرُ لِأَجْلِهَا عَدَمَ الْخَلِيطِ بِهِمَا وَ أَيْضًا رُبَّمَا لَا يَكُونَ تِلْكَ الْخُصُوصِيهِ مُتَعَلِّقَةً بِالتَّطْهِيرِ بَلْ يَكُونُ عَدَمُ الْخَلِيطِ بِهِمَا لِمَعْرُوفٍ آخَرَ نَعْمَ يُكْمَلُ مَا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ بِمَا سَبَقَ مِنْ رَوَايَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُبَيْدٍ وَ مَعَاوِيَةَ بْنِ عِمَارٍ بِنَاءً عَلَى مَا ذَكَرْنَا مِنْ أَنَّ ظَاهِرَهُمَا طَرَحَ سَبْعَ وَرَقَاتٍ سَدَرَ فِي الْمَاءِ الْقِرَاحِ وَ يُكْمَلُ أَيْضًا تَأْيِيدُهُ بِصَحِيحِهِ يَعْقُوبُ بْنُ يَاقَانَ قَالَ سَأَلْتُ الْعَبْدَ الصَّالِحَ عَنْ غَسْلِ الْمَيْتِ فِيهِ وَضُوءِ الصَّلَاةِ أَمْ لَا فَقَالَ غَسْلُ الْمَيْتِ يَبْدَأُ بِمِرْفَاقِهِ فَتُغْسَلُ بِالْحَرَضِ ثُمَّ يَغْسَلُ وَجْهَهُ وَرَأْسَهُ بِالسَّدْرِ ثُمَّ يَفَاضُ عَلَيْهِ الْمَاءُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ لَا يَغْسَلُ إِلَّا فِي قَمِيصٍ يَدْخُلُ رِجْلَ يَدِهِ وَ يَصَبُّ عَلَيْهِ مِنْ فَوْقِهِ وَ يُجْعَلُ فِي الْمَاءِ شَيْءٌ مِنْ سَدْرِ وَ شَيْءٌ مِنْ كَافُورٍ وَ لَا يَعْصِرُ بَطْنَهُ إِلَّا أَنْ يَخَافَ شَيْئًا قَرِيبًا فَيَمْسَحُ مَسْحًا رَفِيقًا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَعْصِرَ ثُمَّ يَغْسَلُ الَّذِي غَسَلَهُ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يَكْفِنَهُ إِلَى الْمَنْكِبَيْنِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ثُمَّ إِذَا كَفَّنَهُ اغْتَسَلَ فَإِنَّ ظَاهِرَهُ أَنْ مَا ذَكَرَ أَوَّلًا مِنْ غَسْلِ الْوَجْهِ وَ الرَّاسِ بِالسَّدْرِ هُوَ شَيْءٌ اسْتَحَبَّ لِلتَّنْظِيفِ وَ لَا يَكُونُ مِنَ الْغَسَلَاتِ الْوَاجِبَةِ بَلْ أَشِيرُ إِلَى الْغَسَلَاتِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ يَفَاضُ عَلَيْهِ الْمَاءُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ وَ قَوْلُهُ وَ يُجْعَلُ فِي الْمَاءِ ظَاهِرُهُ الْمَاءُ الَّذِي يَسْتَعْمَلُ فِي الْغَسَلَاتِ فَيَعْلَمُ مِنْهُ جَوَازَ الْخَلِيطِ بِالسَّدْرِ وَ الْكَافُورِ مَعَ فِي جَمِيعِ الْغَسَلَاتِ وَ حَمْلَ الْكَلَامِ عَلَى إِدْخَالِ شَيْءٍ مِنْ السَّدْرِ فِي غَسَلِهِ وَ مِنَ الْكَافُورِ فِي غَسَلِهِ أُخْرَى وَ قَدْ أَجْمَلَ فِي الْكَلَامِ اعْتِمَادًا عَلَى مَا هُوَ الْمَعْرُوفُ لَا يَخْلُو عَنْ بَعْدِ هَذَا وَ فِي نَهَايَةِ ابْنِ الْأَثِيرِ الْمَاءُ الْقِرَاحِ بِالْفَتْحِ الَّذِي لَمْ يَخَالَطَهُ شَيْءٌ يَتَطَيَّبُ بِهِ كَالْعَسَلِ وَ التَّمْرِ وَ الزَّبِيبِ وَ عَلَى هَذَا فَالْمَعْتَبَرُ عَدَمُ الْخَلِيطِ بِمَا يَتَطَيَّبُ بِهِ كَالسَّدْرِ وَ الْكَافُورِ وَ قَدْ نَحَوَهُمَا فَلَا يَضُرُّ الْخَلِيطُ بغيرِهِ إِذَا لَمْ يَسْلُبَهُ الْإِطْلَاقُ فَتَأْمَلْ ثُمَّ أَنَّ الْقَوْلَ بِوُجُوبِ ثَلَاثَةِ اغْسَالٍ هُوَ الْمَشْهُورُ بَيْنَ الْأَصْحَابِ وَ قَدْ تَظَاهَرَتْ الْأَخْبَارُ الدَّالَّةُ عَلَيْهِ وَ قَدْ نَقَلَ عَنْ سَلْمَانَ أَنَّهُ قَالَ بِوُجُوبِ الْغَسْلِ بِالْقِرَاحِ فَقَطْ وَ حَمْلَ الزَّائِدِ عَلَى الْاسْتِحْبَابِ تَمَسُّكًا بِالْأَصْلِ وَ بِرَوَايَةِ عَلِيِّ بْنِ الْكَاسِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْمَيْتِ يَمُوتُ وَ هُوَ جَنْبٌ قَالَ غَسَلَ وَاحِدًا وَ مِثْلَهُ أَخْبَارٌ أُخْرَى أَيْضًا فَغَيْرُ الْجَنْبِ أَوْلَى وَ لَا يَخْفَى ضَعْفُهُ فَرُوعَ الْأَوَّلِ لَوْ عَدَمَ السَّدْرِ وَ الْكَافُورِ قِيلَ يَغْسَلُ ثَلَاثًا بِالْقِرَاحِ وَ قِيلَ يَكْفِي الْغَسْلَةَ الثَّلَاثَةَ وَ الْأَوَّلُ أَحْوَجُ وَ الثَّانِي أَقْوَى إِذَا الْأَمْرُ بِالْمَجْمُوعِ لَا يَدُلُّ إِلَّا عَلَى وَجُوبِ كُلِّ جُزْءٍ فِي ضَمَنِ الْكُلِّ لَا مَطْلَقًا لِجَوَازِ تَعَلُّقِ غَرَضٍ بِالْمَجْمُوعِ مِنْ حَيْثُ الْمَجْمُوعُ فَعِنْدَ عَدَمِ امْكَانِ الْإِتْيَانِ بِأَحَدِ الْجُزْئَيْنِ لَا يُمْكِنُ الْحُكْمُ بِوُجُوبِ الْإِتْيَانِ بِالْجُزْءِ الْآخَرَ مَعَ أَنَّ الْأَصْلَ بَرَاءَهُ الدَّمَهُ وَ مِثْلَهُ الْقَوْلُ فِيمَا إِذَا عَدَمَ أَحَدَهُمَا فَعَلَى الثَّانِي يَكْتَفَى بِالْآخِرِينَ وَ عَلَى الْأَوَّلِ يَغْسَلُ بِمَا وَجَدَ مِنَ الْخَلِيطِ بِالْقِرَاحِ مَرَّتَيْنِ الثَّانِي لَوْ وَجَدَ السَّدْرَ وَ الْكَافُورَ وَ لَكِنَّ لَا يَفِي الْمَاءَ إِلَّا بِغَسْلِ وَاحِدٍ فَالظَّاهِرُ وَجُوبُ الْغَسْلِ بِالسَّدْرِ لَوُجُوبِ الْبَدَأِ بِهِ مَعَ امْكَانِهِ وَ اخْتَارَ فِي الذِّكْرِ الْقِرَاحَ لِأَنَّهَا أَقْوَى فِي التَّطْهِيرِ وَ لِعَدَمِ احْتِيَاجِهِ إِلَى جُزْءٍ آخَرَ وَ لَا يَخْفَى ضَعْفُهُ بَلْ الظَّاهِرُ أَنَّ مَا مَعَ السَّدْرِ أَقْوَى أَيْضًا إِذَا لَمْ يَخْرُجِ الْمَاءُ عَنِ الْإِطْلَاقِ وَ لَوْ وَجَدَ الْمَاءَ لِمَا لَغَسَلْتَيْنِ فَالظَّاهِرُ عَلَى مَا ذَكَرْنَا تَقْدِيمَ السَّدْرِ وَ الْكَافُورِ وَ عَلَى مَا

اختاره المصنف قال بتقديم الصدر لوجوب البدأ به و احتمال تقديم الكافور لكثرة نفعه و على التقديرين فالثانيه عنده القراح الثالث هل يجب التيمم فى هذين الفرضين بدلا عن الفاتت او الفاتتين اختار فى الذكرى عدمه لحصول مسمى الغسل و اختار الشارح فى شرح الارشاد وجوبه لاستقلال كل واحد من الثلاثه بالاسم و الحكم و لان وجوب التعدد فى البدل منه و عدم اجزاء احد اقسامه او القسمين عنه يوجب عدم اجزائهما او احدهما عن بدله و هو اختيار المصنف فى البيان و الظاهر انه اذا قيل ان غسل الميّت غسل واحد تعدّد باعتبار كفيّه فالظاهر عدم وجوب التيمم هنا لان التيمم انما هو بدل عن الغسل لا عن بعضه و هاهنا لم يتعدّر الغسل بل انما تعدّر بعضه و جوز الاتيان بالباقي فصار الباقي غسلا فى حقه فلا وجه للحكم بوجوب بدله و ان قيل انه ثلاثه اغسال لصدق الغسل على كل واحد منها فان قلنا ان فى كل واحد واحده منها قصد التطهير بالماء و الخليط فى الاولين زياده للتّظيف حتى انه لو تعدّد الخليط يجب ايضا تعدّد الغسل بالقراح كما هو احد المذهبين على ما ذكرنا فالظاهر هنا وجوب التيمم بدلا عن كل فائت و ان قلنا ان المطهر بالحقيقه هو الثالث و الاولان انما وجب اذا وجد الخليط لغرض تعلق به من التّظيف او غيره و متى تعذر ذلك لا يجب الغسل بالقراح بدله فالظاهر هنا سقوط التيمم بدلا عن الفاتت الا اذا كان الفاتت هو الغسل بالقراح لان الذى ثبت هو ان التيمم بدل عن الغسل بالماء الذى وقع التطهير فيه بمجرد الماء لا باعتبار ضمّ امر خارج و هاهنا ليس كذلك لاشتراط الصدر و الكافور و تاثير التيمم اثر الصدر و الكافور غير ظاهر و مع قيام الاحتمالات فالاصل براءة الذمه فتأمل و اعلم انهم اختلفوا فى انه اذا تعذر غسل الميّت لعدم الماء او عدم امكان استعماله فهل يجب التيمم بدله مره واحده او يتعدد بتعدد الاغسال فاختر المصنف فى الذكرى الأول و العلامه فى يه و الشارح فى شرح الارشاد الثانى و ينبغى بناءه ايضا على ما ذكرنا فالظاهر هو الأول و ان كان الثانى احوط فتدبر الزابع اذا تعدّر بعض الاغسال و اكتفى بالباقي مع التيمم بدلا عن الفاتت او بدونه على القولين ثم تيسر ذلك قبل الدفن فهل تجب اعادته يحتمل ذلك لانّ الاكتفاء انما هو الضروره و قد زالت و به جزم فى شرح الارشاد و يحتمل عدمها لتحقق الامتثال و الاصل عدم وجوبه مره اخرى الخامس اذا تعذر بعض الاغسال و اتى بالباقي و مسه احد بعده فما حكمه فنقول انه ان قلنا بكفايه الباقي من غير حاجه الى التيمم فالظاهر حصول التطهير به حينئذ لحصول الغسل الشرعى ايضا فالمسّ بعده لا يوجب الغسل و يحتمل وجوبه بناء على ان الظاهر من الغسل الذى لا باس بالمسّ بعده هو الغسل التامّ و الغسل هاهنا ليس بتامّ بل اكتفى به للضروره فلا يسقط به ما يوجب المسّ

من الغسل و ان قلنا بوجود التيمم بدلا عن الفأث فالظاهر عدم سقوط غسل الميِّت و ان كان بعد التيمم لان الأخبار لا يدلّ الا على سقوط الغسل اذا كان المسّ بعد الغسل و الظاهر منه هو الغسل بتمامه و هاهنا لم يتحقق الغسل بتمامه بل انما تحقق بعضه و بدل بعضه الآخر و لا دليل على السقوط به و يحتمل سقوطه بناء على ان البدل حكمه حكم المبدل لكن فى الحكم الكلى به تأمل فتأمل

قوله و كلّ واحد من هذه الاغسال كالجنبه

يدلّ عليه روايه محمّد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السّلام قال غسل الميِّت مثل غسل الجنب و ان كان كثير الشّعر فزد عليه و فى طريقها ابراهيم بن مهزيار و لم يوثقوه بل ما زادوا فى مدحه على ان له كتاب الثارات و ما فى من انه ممدوح لا تعويل عليه لكن حكم العلّامه رحمه الله حكم بصحّه طريق الصدوق الى بحر السقاء و هو فيه و فى ربيع الشّيعه عدّ ابراهيم من السّفراء للصّاحب عليه السّلام و الابواب المعروفين الذين لا يختلف فيهم الاماميه القائلين بامامه الحسن بن على عليه السّلام و قد استدل بها على ما هو المشهور من عدم الوضوء مع غسل الميِّت و نقل عن ظاهر ابى الصّلاح وجوبه و الشيخ فى يه جعله احوط و فى المقنعه ذكر يوضّئه من غير تصريح بالوجوب او الاستحباب و ذهب جمع من الاصحاب منهم الشيخ فى الاستبصار و المحقق و العلّامه رحمه الله الى استحبابه و جعله المصنّف فى الذكرى اقرب اى من القول بالوجوب و انت خير بان الاستدلال بهذه الروايه لا يخلو عن ضعف اذ المماثله لا يلزم ان تكون من جميع الوجوه بل يكفى فيها المشابهه للاصل كيفيه الغسل و امّا ما ذكره العلّامه فى المختلف من منع المماثله من كل وجه و الا- لزم الاتحاد و نفى المماثله و كل حكم يؤدّى ثبوته الى نفيه يكون محالاً- و اذا وجب حملها على البعض لم يتم الاستدلال لانّا نمنع تماثلهما فى اسقاط الوضوء و لا- يخفى ما فيه هذا و قد سبق فى بحث الوضوء مع غسل الحائض و اختيها ما يصلح دليلا للجانبين و الظاهر نظر الى تلك الادله عدم الوجوب هاهنا ايضا و ممّا يختصّ بهذا الموضوع من جانب القائل بعدم الوجوب ما ورد من الاخبار المستفيضه فى كيفيه غسل الميِّت و الابتداء فيها من تلبين اصابعه و غسل يديه الى غسل رأسه و جسده ثمّ الانتقال بعد تمامه الى تكفينه من غير ذكر الوضوء و ربما يؤيده ايضا ما ورد من الأخبار فى ان علمه غسل الميِّت الجنابه و هى خروج النطفه التى خلق منها منه عند خروج الرّوح و من جانب القائلين بالوجوب الاخبار الوارده هنا بالوضوء كصحيحه حريز عن ابى عبد الله عليه السّلام قال الميِّت يبدأ بفرجه ثمّ يوضّأ وضوء الصّلاه الحديث و روايه ابى خثيمه عن ابى عبد الله عليه السّلام قال انّ ابى عليه السّلام امرنى ان اغسله و ساق الحديث الى ان قال تبدأ فتغسل يديه ثمّ توضّئه وضوء الصّلاه الحديث و ما سبق فى بحث تقدير السدر من روايتى عبد الله ابن عبيد و معاويه بن عمار و لا يبعد حملها على الاستحباب جمعا بين الادله سيّما انّ الامر فى الاوليين و امّا الثالثه فقوله عليه السّلام فيها ثمّ اوضّئه ليس بظاهر فى الوضوء الشرعى بل الظاهر منه تنظيفه من النجاسه بقريته ذكره بعد عصر البطن و امر الاحتياط واضح و قال الشيخ فى المبسوط و قد روى انه يوضّأ الميِّت قبل غسله فمن عمل بها كان جائزا غير انّ عمل الطائفه على ترك العمل بذلك لان غسل الميِّت كغسل الجنابه و لا وضوء فى غسل الجنابه و لعلّ مراده انه ان عمل بها اى قيل بوجوبه كان جائزا اى محتملا له وجه لكن عمل الطائفه على ترك العمل به اى عدم وجوبه لما ذكره من الوجه و حينئذ يندفع عليه ما اورده ابن ادريس فى السّرائر من انه اذا كان عمل الطائفه على ترك العمل بذلك فاذن لا يجوز العمل بالروايه لأن العامل بذلك يكون مخالفا للطائفه و فيه ما فيه انتهى ثمّ على تقدير الوضوء قالوا انه لا مضمضه فيه و لا استنشاق و استدل عليه فى المعبر بانّ ذلك لا يتيسّر الا بقلب الميِّت

على وجهه ليخرج الماء من فيه و انفه و فيه اهانه لم يعتبرها الشارع و ربما وصل الى جوفه فيخرج الى اكفانه و هو اذى فاجتنابه اولى و يؤيده ايضا ما فى روايه يونس و اجهد ان لا يدخل الماء منخريه و مسامعه ثم ان العلامه فى المنتهى صرح بكراهتهما و الشيخ فى ف ادعى عدم الخلاف فى انه لا يجوز المضمضه و الاستنشاق فيه فتدبر

قوله او يغمسه فى الماء دفعه واحده

الاكتفاء فى غسل الميت بالغسل الارتماسى ذكره جماعه من المتأخرين منهم المصنف فى الدروس و الذكرى لكنه فى الذكرى لم يقطع به بل حكم بظهوره و مستندهم روايه محمد بن مسلم المتقدمه آنفا المتضمنه لأنّ غسل الميت مثل غسل الجنابه و هى مع عدم صحه سندها تقصر عن اثبات الحكم بها لما اشرنا اليه من ان المماثله لا يلزم ان تكون من جميع الوجوه لا سيما ان الشائع فى زمانهم عليه السّلام كان هو الغسل الترتيبى فيمكن ان يكون المماثله معه فالخروج بها عن مقتضى الاخبار المتظافره الوارده فى كيفيه غسل الميت بعنوان الترتيب مشكل جدّا و ما اشرنا اليه من الروايات فى عله غسل الميت و ان كان لا يخلو عن تأييد لها لكن مع ذلك ايضا لا تقوم حجه فى مقابله تلك الاخبار المتظافره و العلامه فى يه حكم بالاشكال و لم يرحّج و الله تعالى يعلم

قوله بالتيه

وجوب التيه فيه مذهب اكثر الاصحاب و ادعى الشّرخ فى ف عليه الاجماع و نقل عن السّيد المرتضى رحمه الله انه قال بعدم وجوبها لان غسل الميت لتطهيره من نجاسه الموت فكان كغسل الثوب و تردد المحقق فى المعتبر لذلك و استدل فى الذكرى على وجوبها بانه مثل غسل الجنابه و تجب فيه التيه قطعاً و بانه عباده و قد عرفت ضعف الاوّل و الثانى كانه غير مسلم عند الخصم و الظاهر ان العمومات الدّاله على وجوب التيه لو دلّت لدلّت على وجوبها فى جميع الاعمال الا ما خرج بالدليل و لا دليل هاهنا على اخراجه و ايضا وجوب الترتيب بين الاعضاء يشهد بكونه غسلًا حقيقيًا لا مجرد ازاله النجاسه و على قول المرتضى يتفرع الاجزاء بالماء المغصوب و فى المكان المغصوب كما ذكره فى الذكرى فتدبر

قوله و ظاهر العبارة

حيث اكتفى بالتيه و لم يشر الى تعددها و ان امكن ان يقال ان قوله كالجنابه تمثيل لكل واحد من الاغسال لا المجموع كما صرح به الشارح فهو يصلح قرينه على ان يجعل قوله بالتيه ايضا متعلقاً بكل واحد فتعدّد

قوله و هو الذى صرح به غيره

فانه فى الرّساله الالفية صرح باجزاء الواحده و كذا فى الذكرى فى ذيل بحث المحترق و المجدور

قوله الاكتفاء بتيه واحده

قال فى المدارك ينبغى القطع بالاكتفاء بتيه واحده للاغسال الثلاثه لانه فى الحقيقه فعل واحد مركّب منها و لا يخفى ان كونه فعلاً واحداً محل نظر لا بدّ له من دليل و لم يتعرّض له نعم التعبير عنه فى اكثر الروايات بغسل الميت و ما فى بعضها بغسل الميت

ثلث غسلات دون ثلاثه اغسال يشعر ظاهرا بوحدته و استدللّ في شرح الألفيه على تعدد الاغسال باختلافها اسما و معنى و من ثمّ لو تعذر بعض اغساله يتمّ عنه مع أنّ بعض الغسل لا يتمّ عنه و لو كان الجميع غسلا واحدا لم يجب ايضا تغسيله لو وجد من الماء ما يغسّله مره واحده منها لان الغسل الواحد لا يتبعّض و الاتفاق على وجوبه و انت خبير بان اختلافها اسما و معنى لا ينافى صيروره المجموع عباده واحده تكون هي غسل الميت كاختلاف اجزاء الصلاه من القراءه و الركوع و السجود و غيرها لاختلافها اسما و معنى مع صيروره الجميع عباره واحده بتيه واحده و اما ما ذكره من انه لو تعذر

بعض اقسامه يجب بدله التيمّم ولا تيمّم عن بعض الغسل فقد ظهر لك بما سبق أنّ وجوب التيمّم بدله محل كلام وانه انما يتجه على القول بتعدد الاغسال لا على القول بالوحده فاثبات التعدّد به دور على انه لو ثبت دليل على وجوب التيمّم بدل كل غسل تعذر فهو و ان كان مرجحا للتعدد فى الجملة لكن يشكل الحكم به اذ يمكن مع ذلك صيروره للمجموع فعلا واحدا و عباده واحده هى غسل الميّت كما يشعر به الاخبار و لانه لا استبعاد فى وجوب التيمّم بدلا عن بعض الغسل اذا كان البعض غسلا تامًا و اما انه لو كان غسلا واحدا لما وجب تغسيله مرّه او مرّتين اذا لم يف الماء الا بذلك فهو و ان كان له ظهور فى الجملة فى التعدد لكن ليس بمرتبه يصلح لبناء الحكم عليه اذ لا استبعاد جدّا فى وجوب عباده واحده و وجوب بعض اجزائها ايضا عند تعذر الكلّ كما فى صوم شهر رمضان على القول بانه عباده واحده كما هو المشهور على ما سيجىء و يمكن الاستشهاد ايضا لتعدّد بالتشبيه فى النص و الفتاوى بغسل الجنابه فانه فى كل غسله فالظاهر منه كون كل غسله غسلا مستقلا كالجنابه و هو ايضا ضعيف لما اشرنا اليه من ان التشبيه لا يلزم ان يكون فى المماثله من جميع الوجوه بل يكفى فيه ان يكون فى مجرّد وجوب الترتيب و الحق ان الحكم بوحدته او تعدده لا يخلو عن اشكال فالاحوط الا تيان اولا بتيه واحده للكلّ ثم بتيه للآخرين بل لكلّ واحده من الغسلات مع استحضار التيه الأولى ايضا فى الأولى و امّا ما يشعر به قول الشارح الاكتفاء بتيه واحده و كذا قول المصنف فى الالفية او تجزى تيه واحده لها من جواز تعددها ايضا على القول بجواز لواحده ففيه تأمل لان جواز التيه الواحده انما هو على تقدير كونه عباده واحده و جواز تفريق التيه على اجزاء عباده واحده غير ظاهر و قطع بعضهم بعدمه و المصنف رحمه الله فى الذكري فى بحث الوضوء ذكر له صوراً و احتمال البطلان فى الجميع و رجّحه فى بعضها فكيف يحكم هنا بجواز الواحده الا ان لا يكون تجويزه الواحده باعتبار الحكم بوحدته بل يكون بناء على ما ذكر فى شرح الارشاد انه ربما قيل بالتخيير بين الواحده و الثلث لانه فى المعنى عباده واحده و غسل واحد مرّكّب من غسلات ثلث فيجوز مراعات الوجهين و هو بعيد و كون نظر المصنف اليه ابعد فتدبر

قوله و الاجود التعدّد بتعددها

لما نقلنا عنه فى شرح الالفية و فضلنا القول فيه

قوله و اشتركوا فى الصّب

و كذا لو كان بعضهم صابًا و بعضهم موصلا لما صبّه الى ساير الاجزاء غير ما صبّ عليه اذا الغسل حينئذ بفعل الجميع

قوله و استحَبّ من الآخر

كذا فى شرح القواعد ايضا و لعلّ وجهه الاحتياط لصدق الغاسل عليه ايضا فى الجملة او لان فعله اعانه على فعل الواجب فثياب به مع التيه فافهم

قوله و اكتفى المصنف فى الذكري بها منه

اي بالتّيه الواقعه من الآخر و الضمير الاول راجع الى تيه الأخير و الثاني الى الصب و الظرف متعلق باكتفاء اي اكتفى بنيه الآخر من الصّاب اي من نيته قال في الذكري و لو اشترك في غسله جماعه نووا و لو نوى الصّاب وحده أجزأ لانه الغاسل حقيقه و لو نوى الآخر فالأقرب الا-جزاء لان الصّاب كالأله و لا يخفى ما فيه من التّيدافع ثم ان كان فعل الآخر مجرد هو التغليب فالظاهر ان الغاسل هو الصّاب على ما ذكره أوّلا و يحتمل ان يكون هو المقلب لأن وصول الماء الى اجزائه بفعله حتى انه لو جرى الماء من ميزاب و ما جرى مجراه فوضع الميّت تحته و قلبه مرارا بحيث وصل الماء الى جميع اجزائه بالترتيب فلا-يبعد صدق الغسل بذلك عرفا و ان كان فعله هو ايصال المصبوب الى الاجزاء بامرار اليد و نحوه فالظاهر انه الغاسل حقيقه فالصّاب كالأله كما ذكره آخره بشرط ان يزاول ذلك في غسل جميع بدنه عرفا و لا يكتفى في قطعه معتدّ بها منه بصب الماء عليه حتى انه لو كان الانصباب حينئذ من الميزاب و نحوه ايضا فالظاهر صدق الغسل بذلك و الله تعالى يعلم

قوله و الأولى بميراثه أولى باحكامه

هذا الحكم مشهور بين الاصحاب و في شرح القواعد ان الظاهر انه مجمع عليه و المراد بالأولويه على ما ذكره جمع من المتأخرين انه لا يجوز لأحد تولّيها الا باذنه فاستدلوا عليه في البنين بعموم آيه أولى الارحام و في خصوص الزوج بما سيأتي من موثقه اسحاق بن عمار و في الكل بروايه غياث بن ابراهيم الرزّامي عن جعفر عن ابيه عن عليّ قال يغسل الميّت أولى الناس به و لا-يخفى انّ عموم الآيه الشّريفه في ظرف الأولويه غير ظاهر و لو سلم و لا تفيد ألا اولويته لو اراد المباشرة و اما اذا لم يردها فالوقوف على اذنه كانه لا يظهر منها و اما الزوايه فهي مع ضعف سندها قاصره على الدلاله ايضا لعدم تصريح او اشعار فيها بان ظرف الاولويه هو ما ذكره من الميراث و ايضا يمكن ان يحمل على استحباب تغسيل الأولى او اولويته اذا اراد المباشرة فلا تدل على توقف تغسيل الغير على اذنه هذا مع اختصاصها بالغسل و قد ورد في الصّلاه ايضا حسنه ابن ابي عمير بابراهيم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السّلام قال يصلّي على الجنّاهه أولى الناس بها او يأمر من يحب و ظاهرها ما ذكره من اعتبار اذن الولي في توفّي غيره لكنها مخصوصه بالصّلاه و في هي ذكر مثل هذه الزوايه في الغسل و نسبها الى ابن بابويه أنّه روى عن امير المؤمنين عليه السّلام قال يغسل الميّت أولى الناس به او من يأمره الولي بذلك لكنه لم اره في الفقيه و لعله في سائر كتبه لو لم يحسر عنه النظر فتدبّر و اّمّا ما ذكره بعض المحققين من منافات هذا الحكم لكونه واجبا كفائيا مع نقلهم الاجماع عليه ففيه ان الوجوب على الجميع كفايه لا-ينافي توقف فعل بعض على اذن بعض فيجب على الجميع القيام به و ان كان في غير المولى بعد الاذن و يسقط بفعل البعض فتأمل و ذكر في شرح الارشاد انه اذا امتنع الولي من الاذن او فقد سقط اعتبار اذنه فياذن الامام ثم الحاكم قيل ثم المسلمون و لعل وجهه في صورته الامتناع ان ذلك اذا كان حق الولي و وجب عليه فعله بنفسه او اذنه لغيره فاذا لم يفعل احدهما فلا يجوز لأحد التصرّف في حقه الا للامام فانّ له امثال هذه التصرّفات كما في بيع مال المديون لأداء دينه مع امتناعه منه و حاكمه خاصا او عامّا بحكمه و مع عدم حضور الامام و حاكمه و الحكم بتوقفه على اذن المسلمين على ما قيل ممّا لا يظهر له دليل صالح و لا يبعد حينئذ سقوط حقه و جواز مباشره كل من اراده من المؤمنين و اما مع فقد الولي فالامام وليه و حاكمه في حكمه و مع عدم حضورهما فالامر كما في سابقه و قال في الذكري لو لم يكن وليّ فالامام وليه مع حضوره و مع غيبته الحاكم و مع عدمه المسلمون و لو امتنع الولي ففي اجباره نظر من الشك في انّ الولاية هل هي نظر له او للميّت و سيأتي تسليمه الى غيره و لا يبعد حمل قوله و مع عدم المسلمون على ما ذكرنا من ان لكل مسلم ان يتولّى امره من غير اذن و لعل مراده بما ذكره من وجه النظر هو الشك في ان الولاية هل هي نظر للوليّ و اثبات مزيه له او للميّت و سيأتي تسليمه الى غيره و لا يبعد

حمل قوله او مع عدم المسلمون على ما ذكرنا من ان الكل مسلم ان يتولّى امره

باعتبار ان تولّى الولى اصلح له فعلى الأوّل لا يجب الاجبار مع امتناع الولى و اسقاط لحقه و على الثانى يجب و قوله و سياى تسليمه الى غيره و اشار به الى ما ذكره بعد ذلك بقوله و لو سلم الأولى الى غيره جاز الا فى تسليم الرّجال الى النّساء فى الرّجل و بالعكس فى المرأه كأنه الى ان المراد باجباره و اجباره على فعله بنفسه او تسليمه الى غيره لانه اذا جاز له تسليمه الى غيره فلا يصح اجباره على مباشرته بنفسه فحاصل كلامه انه هل يصح اجباره على احد الامرين من مباشرته بنفسه او تسليمه الى من يختاره او يسقط حقه بامتناعه و تكون الولاية حينئذ للامام او المسلمين على ما نقلنا من شرح الارشاد فتأمل

قوله بمعنى انّ الوارث اولى

قد صرح بهذا المعنى العلامة رحمه الله ايضا فى هى و احتمال صاحب المدارك رحمه الله ان يكون المراد بالاولويه فى الميراث كثره النّصيب فيه او يصدق على الاكثر نصيبا انه اولى بالميراث و لا يخفى على انه ما ذكره لا بد من ارتكاب تخصيص فى الحكم باعتبار تقدم الرّوج و الأب على الولد كما سيذكر و ان كانا اقلّ نصيبا منه و اما على ما ذكره الشارح فلا حاجة الى تخصيص فافهم

قوله و ان كان قريبا

و ذلك اذا لم يكن من مرتبه او كان له حاجب عن الارث كالقتل او الكفر او الرّق اذ حينئذ يسقط اولويته و ان كان فى مرتبه الوارث او اقرب منه كما صرح به فى الذكرى

قوله فالذكر اولى من الانثى

الحكم مشهور بين الاصحاب و مستنده غير ظاهر الا ان يكون اجماع او حمل الاولويه فى الرّوايه السابقه على كثره النّصيب و قد صرح فى شرح الارشاد بانه لا فرق فى ذلك بين كون الميت رجلا او امرأه فلو كان امرأه لا يمكن للذكر تغسيلها اذن للمماثل فلا يصحّ فعله بدون اذنه قال و ربما قيل ان ذلك مخصوص بالرّجل و امّا النساء فالنساء اولى بغسلهنّ و لم يثبت و امتناع المباشره لا يستلزم انتفاء الولاية انتهى و ما نقله من القيل كانه اشاره الى ما ذكره المحقق الشيخ على رحمه الله فى شرح القواعد حيث كتب على قول العلّامة الرّجال اولى من النساء المراد بالرّجل و ظاهر كلام الشيخ فى المبسوط ايضا ذلك فانه ذكر فى تفصيل حكم الاولى بالميت انه ان كان الميت امرأه و اجتمع رجال و نساء من القربات فالنساء اولى من الرجال لانهنّ اعرف و اوسع فى باب النظر اليهنّ و لم يشترط الاستيذان فظاهره اولويه النساء من غير اعتبار استيذان بل ظاهر كلامه اعتبار الاولويه مع جواز مباشرته لا بدونها حيث حكم بان الاجتناب ايضا اولى بغسل المرأه ممن له الولاية و لم يتعرض لاشتراط الاستيذان اصلا و كذا فى الرّجل حكم بانه منى كان هناك رجال اباعد و نساء اقارب ليس فيهنّ رحم محرّم فالرجال اولى بتولّى غسله و لم يشترط الاستيذان و انت خبير بان ما ذكره لا يخلو عن وجه فان روايه غياث السّابقه التى هى الاصل لهم فى هذا الباب لا يدلّ الا على اولويه الاولى فى تولّى الغسل فاذا لم يجز له التّولى يسقط حكمها و قد ادّعوا الاجماع على الوجوب الكفائى فلكل من جاز له توليه مباشرته و اشتراط استيذانه من الولى يحتاج الى دليل و ليس عليه دليل صالح فتأمل

قوله و المكلف من غيره

لا- يظهر فيه خلاف بينهم و كان وجهه عدم الوجوب على غير المكلف فيجب تقديم من وجب عليه او انه لا ولاية للصبي في نفسه ففي غيره اولى كما ذكره في هي في الصيلاه و للمناقشه في الوجهين مجال و صرح في المدارك في بحث الصلاه بان غير المكلف بمنزله المعدوم و انه ينتقل الولاية الى غيره من الورثه و على هذا فلو تولّى الأجنبي اعتبر اذن الوارث الغير البالغ فقط و لو انحصر الوارث في غير البالغ فهل هو بمنزله من لا وارث له من الاقارب او ينتقل الولاية الى ولي الوارث او الى من هو اقرب الى الميت و ان لم يرثه في الحال اوجه و لم اقف على كلام من الاصحاب في ذلك قوله حكم العلماء في المنتهى بانه يجوز للصبي المميّز تغسيل الميت و اختار المصنف ايضا في الذكرى معللاً بصحة طهارته و امره بالعباده ثم احتمل المنع لان فعله تمرين و التيه معتبره و تردّد فيه في المعبر ثم جعل الجواز اشبه لانه يصحّ منه نيه القربه كما في الطهاره للصلاه المندوبه فتأمل

قوله و الأب من الولد و الجدّ

لا- يخفى ان الجدّ لا- يرث مع الأب فلا يدخل فيما ذكره من القاعده حتى يحتاج الى بيان النسبه بينه و بين الأب فلعله ذكره تطفلاً للتصريح على منع مذهب ابن الجنيّد حيث حكم بتقديم الجدّ لصلاحته لولاية الاب و لتقديمه في النكاح هذا مع امكان ادخاله في الوارث توسّيعاً باعتبار ما يستحب له من الطعمه بل ذهب ابن الجنيّد الى ارثه في بعض الموارد فانه نقل عنه انه جعل الفاضل عن سهام بنت و الابوين للجدّين او الجدّتين هذا و بما قررنا ظهر حجه المشهور فانه مبني على ما اسسوه من القاعده مع قولهم بعدم ارثه و بعده فلا عبره بما ذكره ابن الجنيّد من الوجهين و مع ذلك فقد عارضه في الذكرى بقرب الاب و بتقدمه في الحضانه هذا و اما تقدم الاب على الولد فقد ذكره الشيخ في الصيلاه و تبعه من تبعه و علّوه كما في هي بان الأب احنى على الولد و اشفق و دعائه له اقرب الى الاجابه و شفاعته اقرب الى القبول فكان اولى بالصيلاه و اثبات الحكم بمثل هذه الوجوه لا يخلو عن اشكال كذا اجراء هذا الوجه في الغسل ليحكم بتقديمه فيه كما ذكر هاهنا فتدبر ثم على تقدير تعدّد الورثه بغير اولويه و تشاحهم اقرع بينهم على ما صرح به في هي

قوله و الزّوج اولى بزوجه مطلقاً

اي حتى من اقاربها الوارثين و الحكم كما ذكره في المعبر متفق عليه و يؤيده ايضا موثقه اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام قال الزوج احق بالمرأه حتى يضعها في قبرها و روايه ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له المرأه تموت من احق الناس بالصيلاه عليها قال زوجها قلت الزوج احق من الاب و الاخ و الولد فقال و يغسلها لكن في صحيحه حفص بن البختری تقديم الاخ على الزوج في الصيلاه و كذا في روايه عبد الرحمن بن ابي عبد الله عنه صلى الله عليه و آله و حملها الشيخ على التقيه لموافقتهما لمذاهب العامه و هو متجه و لا عبره بكونهما اوضح سنندا من الأوّلين لما اشرنا اليه من الاتفاق و لا فرق بين الدائم و المنقطع لشمول الزوج و الزوجه للقسمين كما في قوله تعالى **إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ** و الا لحرمة بقوله **فَمَنْ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَوُؤِئِكَ هُمُ الْعَادُونَ** و للتأمل فيه مجال اذ المتبادر منه عرفاً هو الدائم و يحمل عليه في كثير من الموارد كما في المواريث و غيرها فالحكم بشموله هاهنا للمنقطع محلّ مناقشه فتأمل

قوله لئلا يخرج تغسيل كل الى آخره

اراد انه لو لم يقيد بالرجوليته بل اطلق الذكوريه او اطلق المساوات و كان الظاهر منها المساوات بينهما في الذكوريه و الانوثيه فيخرج تغسيل كل من الرجل و المرأه ابن ثلث سنين و بنته فلذا قيده بها و اراد بالمساوات فيهما عدم الاختلاف فيهما اى انه لا يجوز ان يكون احدهما رجلا و الآخر انثى و حينئذ لا يخرج تغسيل المرأه ابن ثلث سنين لانتفاء الرجوليته فيه لكن يبقى خروج غسل الرجل بنت ثلث سنين و قول الشارح و مع ذلك لا يخلو عن القصور اشاره اليه و اما ما كتبه سلطان العلماء رحمه الله في وجه القصور من انه لا ينتفى الأنوثيه عن المغسله الصغيره فيلزم

ان يكون تغسيل الرجل لها منافيا للحكم بوجوب المساواه و كذا غسل الانثى للصغير
 انه حمل المساوات بعد التقييد على انه ان كان احدهما رجلا فيجب ان يكون الآخر ايضا كذلك اذ حيثئذ يلزم خروج الانثى
 الصّغير ايضا و لا يخفى انه حيثئذ لا يظهر توجيه لكلام الشارح لانه اذا كان بعد التقييد ايضا يخرج كلّ منهما فما فائده التقييد
 اصلا و يبقى القصور بحاله مع ان كلام الشارح صريح في ان له فائده لكن معه ايضا لا يخلو عن قصور بل نقول التقييد على ما
 ذكره يزيد القصور اذ يفهم منه عدم جواز تغسيل الرجل الذكر الغير البالغ ايضا فالصواب حمل الكلام بعد التقييد على ما ذكرنا
 لتظهر له فائده في الجملة و ان بقى معه بعض القصور و بما قررنا ظهر وجه آخر للقصور الذى اشار اليه الشارح و هو انه بعد
 التقييد يمكن ان يحمل على ما فهمه سلطان العلماء و حيثئذ لا يفيد التقييد اصلا بل يزيد الضرر هذا و يمكن ايضا ان يوجه
 القصور بانه بعد التقييد يفهم منه جواز غسل المرأة و الذكر غير الرجل مطلقا و ان زاد على ثلث سنين لكن الامر فيه سهل اذ لا
 يلزم من الحكم بعدم الجواز مع المخالفه فيهما الجواز بدونها مطلقا خصوصا بعد ما استدركه بقوله و يجوز تغسيل الرجل ابنه
 ثلاث سنين و كذا المرأة حيث يفهم منه عدم الجواز فيهما فيما زاد و الظاهر انه ليس غرض المصنف ما ذكره الشارح بل اراد
 بالرجوليه المذكوريه اما توسّعا بقرينه مقابلته بالانوثيه او بدون التوسّع كما احتمل في القاموس و لا يضّر خروج تغسيل كل من
 الرجل و المرأة ابن ثلاث سنين و بنته لانه استدركه آخره فقوله فيجوز تغسيل الى آخره بمنزله الاستثناء من هذا الحكم و حيثئذ
 فلا قصور فتأمل

قوله فيجوز لكل منهما تغسيل صاحبه اختيارا

هذا هو المشهور بين متأخري الاصحاب و هو قول ابن الجنيّد و الجعفي صاحب الفاخر و المرتضى و ظاهر الشيخ في ف و في
 كتاب الاخبار و ظاهر النهايه خصّ ذلك بحاله الاضطرار و عدم المماثل و اما مع الاختيار فلا يجوز غسل احدهما صاحبه و نقل
 ذلك عن ابن زهره ايضا و ظاهر كلام المبسوط في الزوج موافق المشهور انه يجوز له تغسيل زوجته مع الاختيار و في الزوجه ما
 في كتابي الاخبار انه لا تغسل زوجها الا مع الاضطرار و قال في الذكرى و يظهر من كلام اكثر الاصحاب أنّهما كالمحارم و هم
 الذين يحرم التناكح بينهم نسبا او رضاعا او مصاهره انتهى و سيذكر حكمهم حجه المشهور اطلاق روايات كصحيحه محمد بن
 مسلم قال سألته عن الرجل يغسل امراته قال نعم من وراء الثوب و روايه محمد بن مسلم عن غير الامام بعيد و حسنه محمد بن
 مسلم ايضا بإبراهيم قال سألته عن الرجل يغسل امراته قال نعم انما يمنعها اهلها تعصّبا و حسنه الحلبي بل صحيحه على ما في
 شرح القواعد و المدارك و شرح الإرشاد المحقق الاردبيلي عن ابى عبد الله عليه السلام قال سئل عن الرجل يغسل امراته قال
 نعم من وراء الثوب لا ينظر الى شعرها و لا الى شىء منها و المرأة تغسل زوجها لانه اذا مات كانت في عدّه منه و اذا ماتت هي
 فقد انقضت عدّتها و عن المرأة تموت في سفر و ليس معها ذو محرم و لا نساء قال تدفن كما هي بثيابها و عن الرجل يموت و
 ليس معه ذو محرم و لا رجال قال يدفن كما في ثيابه و موثقه سماعه قال سألته عن المرأة اذا ماتت فقال يدخل زوجها يده تحت
 قميصها الى المرافق فيغسلها و ما يمكن ان يحتج به للشيخ حسنه عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام اذا مات الرجل
 مع النساء غسلته امراته فان لم تكن امراته مع غسلته اولاهنّ به و تلفّ على يدها خرقة وجه الدلاله تقييد تغسيل امراته له بموته
 مع النساء فلا يجوز مع وجود الرجال و يمكن الجواب بانّ المعلق على الشرط لعلّه وجوب تغسيل امراته له لا جوازه و يمكن ان
 يكون الشرط بناء على الغالب من تغسيل الرجال للرجل مع وجودهم و عدم مباشره النساء له فالمراد انه اذا مات الرجل مع النساء

غسلته امراته و لا تظنن عدم جوازه على انه يمكن حمله على استحباب عدم مباشرتنا بدون الشرط و روايه ابو بصير قال ابو عبد الله عليه السلام يغسل الزوج امراته في السفر و المرأه زوجها في السفر اذا لم يكن معهم رجل وجه الدلاله التقييد بالسفر في كل من الزوجين لانه مظنه الضروره و لو لا ذلك لم يظهر للتقييد وجه و يؤكداه ايضا في المرأه مفهوم قوله صلى الله عليه و آله اذا لم يكن معهم رجل و قد ظهر جوابه مما سبق و روايه ابى حمزه عن ابى جعفر عليه السلام قال لا يغسل الرجل المرأه الا ان لا توجد امره و الرجل فيها عام يشمل الزوج ايضا و الجواب انه لا بعد في التخصيص بغير الزوج بعد معارضته اطلاق الاخبار السابقه و لعلّه اظهر من تقييد تلك الاخبار بحال الضروره خصوصا مع ضعف سندها و يمكن حملها ايضا على التقيه كما سيظهر و هاهنا روايات اخرى و بعد التقييد بالضروره فيها في كلام الراوى دون الامام عليه السلام لا- باس ان تنقلها و نتكلم عليها لصحيحه عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل ا يصلح له ان ينظر الى امراته حين يموت او يغسلها ان لم تكن عندها من تغسلها و عن امرأه هل تنظر الى مثل ذلك من زوجها حين يموت فقال لا باس بذلك انما يفعل ذلك اهل المرأه كراهه ان ينظر زوجها الى شىء يكرهونه و انت خير بان التقييد و ان وجد في السؤال لكن ظاهر سياق الجواب عدم التقييد حيث نفى الباس و ذكر انه لا- مانع منه الا كراهه اهل المرأه ان ينظر زوجها الى شىء يكرهونه و لو كان جوازه مقيّدا بالضروره لكان الظاهر ان يقال لا باس بذلك مع الضروره و حمل الكلام على انه لا باس بذلك مع الضروره و انما يفعل المنع معها اهل المرأه للكراهه المذكوره كانه بعيد جدا و صحيحه زواره عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل يموت و ليس معه الا نساء قال تغسله امراته لانتها منه فى عدّه و اذا ماتت لم يغسلها لانه ليس منها فى عدّه و هذه الروايه ايضا و

ان وجد التقييد فى كلام الراوى لكن الظاهر حمل قوله عليه السلام تغسله امراته على ما يعمّ حال الاختيار ايضا بقريته المنع من العكس اذ لا- يظهر خلاف بين الاصحاب فى جواز العكس ايضا مع الاضطراب لكن يبقى تخصيص الجواز فيها بتغسيلها له و المنع من تغسيله لها و هو مع منافاته للاخبار السابقه لا يظهر قائل به و يمكن حمله على الكراهه او على التقيه فان عند ابى حنيفه و ابى يوسف و محمّد و الثورى و الاوزاعى و فى روايه عن احمد انه لا- يجوز للرجل ان يغسل امراته مع اطباقهم على تجويز العكس الا- فى روايه عن احمد فان احدى الروايتين عنه عدم الجواز فيهما و الاخرى الجواز فيهما و فى التهذيب حمل منع العكس على المنع من تغسيلها مجردة عن الثياب و ظاهره القول بجواز تغسيلها له مجردا دون تغسيله اذ على القول بالمنع مجردا فيهما حمل الجواز فيها على الجواز مع الثياب و المنع فيه على المنع مجردا بعيد جدا و مناف لما ذكر من التعليل لكن لم ينقل القول بالتفضيل و حسنه الحلبي بابراهيم عن ابى عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يموت و ليس عنده من يغسله الا النساء قال تغسله امراته او ذو قرابه ان كانت له و تصبّ النساء عليه الماء صبّا و فى المرأه اذا ماتت يدخل زوجها يده تحت

قميصها فيغسلها وهذه الرواية و ان لم يظهر منها جواز تغسيلها له في غير الضرورة للتقييد في السؤال و بقرينه قوله عليه السلام او ذو قرابه على القول بان جواز تغسيل ذات القرابه له انما هو في حال الضرورة لكن الحكم الاخير ظاهره الاطلاق لعدم تقييد فيه و حمله فيه ايضا على التقييد بعدم النساء بقرينه تقييد السائل في عكسه بعكسه بعيد و اذا ظهر منها جواز تغسيل الزوج بدون الضرورة فيمكن ان يثبت في الزوج بطريق الأولى بقرينه ما ذكر من الفرق و التعليل في صحيحه زراره و حسنه الحلبي و كصحيحه ابى الصباح الكناني عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال في الرجل يموت في السفر في ارض ليس معه الا النساء قال يدفن و لا يغسل و المرأه يكون مع الرجال بتلك المنزل تدفن و لا تغسل الا ان يكون زوجها معها فان كان زوجها معها غسلها من فوق الدرع و يسكب الماء عليها سكباً و لا ينظر الى عورتها و تغسله امرأته ان ماتت و المرأه ليست بمنزله الرجال المرأه اسوأ منظرا اذا ماتت و روايه داود بن سرحان عن ابى عبد الله عليه السلام مثلها و انت خبير بانها يمكن حمل الجواز فيهما في هذه الروايه على الاطلاق لعدم تقييد في كلامه عليه السلام فيهما و على التقييد بقرينه الفرض السابق و الفرق بين الزوج و الزوجه فيها ظاهره انه في الحاجه الى الدرع في تغسيله لها دون العكس بعلة ما ذكر من ان من المرأه بعد الموت اسوأ منظر او صحيحه منصور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يخرج في السفر و معه امرأته يغسلها قال نعم و امه و اخته و نحو هذا يلقي على عورتها خرقة و لا يفهم منها الا الجواز في حال الضرورة بقرينه تقييد السائل بالسفر الذي هو مظنتها و بقرينه اختها على القول بان جواز غسلها مقيد بالضرورة و روايه الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام في المرأه اذا ماتت و ليس معها امرأه تغسلها قال يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها الى المرافق و لا يظهر منها الا الجواز في حال الضرورة و روايه عبد الرحمن بن ابى عبد الله عليه السلام قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يموت و ليس عنده من يغسله الا النساء هل تغسله النساء فقال تغسله امرأته او ذات محرمه و تصب عليه النساء الماء صباً من فوق الثياب و لا يظهر منها الا الجواز في حال الضرورة للتقييد في السؤال و بقرينه اضافته ذات المحرم على القول بالتقييد فيها و روايه زيد الشحام قال سألت عن امرأه ماتت و هى في موضع و ليس معهم امرأه غيرها قال ان لم يكن فيهم لها زوج و لا ذو رحم دفنوها بثيابها و لا يغسلونها و ان كان معهم زوجها او ذو رحم لها فليغسلها من غير ان ينظر الى عورتها قال و سألت عن رجل مات في السفر مع نساء ليس معهن رجل فقال ان لم يكن له فيهن امرأه فليدفن في ثيابه و لا يغسل و ان كان له فيهن امرأه فليغسل في قميص من غير ان تنظر الى عورته و هذه الروايه ايضا لا تدلّ الا على الجواز فيهما في حال للتقييد في السؤال مع اضافته ذى رحم في المرأه و هاهنا روايه اخرى عن مفضل بن عمر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك من غسل فاطمه عليها السلام قال ذاك امير المؤمنين عليه السلام قال فكانى استعظمت ذلك من قوله قال فكانك ضقت بما اخبرتك به قلت قد كان ذلك جعلت فداك قال لا تضيقن فانها صديقه لم يكن يغسلها الا صديق اما علمت ان مريم لم يغسلها الا عيسى عليه السلام و انت خبير بان عد السائل ذلك عظيماً و تقريره عليه السلام و العذر بانها صديقه لم يكن يغسلها الا صديق يدل على ان تغسيل الرجل للمرأة لا يخلو عن شىء و كون ذلك بمجرد انه يعاب عرفاً لا يخلو عن بعد و ان كان ما في الكافي من استفضت بدل استعظمت على ما في التهذيب ربما يشعر به و يمكن ان يكون استعظام السائل باعتبار ما سمعه من العامه من عدم جوازه و تقريره عليه السلام للتقيه هذا مع ضعف سند الروايه و الله تعالى يعلم

قوله و الزوجه معها

اي مع الولايه بان تكون وارثه لا حاجب لها عن الارث من رق و نحوه و لا يكون بين الورثه من قدّم عليها من وارث ذكر بناء

على ما سبق من تقديم الذكر على الانثى او باذن الولي مع فقد احد الشرطين اذا قلنا باشتراك الولايه بين جميع الورثه كما اعتبره الشارح و لو قلنا باختصاص الولايه بمن هو اكثر نصيبا الا فيما استثني على ما نقلنا سابقا عن صاحب المدارك فتسقط ولايتها بوجود من هو اكثر نصيبا ايضا فيحتاج حينئذ ايضا الى الاذن و يحتمل ان يكون الترديد باعتبار التردد في ولايتها و عدمه باعتبار التردد في حمل الأولى على مطلق الوارث فيثبت لها الولايه او على الوارث النسبي باعتبار تبادره فيخرج الزوجيه و يحتاج الى الاذن و حينئذ يكون ولايه الزوج باعتبار النص الخاص به و ان لم يدخل في الأولى الوارث في الخبر على انه لا يبعد ايضا ادخال الزوج في الأولى دون الزوجه و المصنف في الذكرى حكم بان الظاهر ان الزوجه تقدم كما يقدم الزوج قال و لم يذكرها الشيخ مع دلالة خبر زراره المتقدم على قوه جانب الزوجه على الزوج و تقديمها على تقدير التجريد ظاهر و اما على عدمه كما هو ظاهر مذهبه فيحتمل للتمكن التام مع التجريد فيكون اولى من الغسل لا معه انتهى و كان مراده ان تقديم الزوج و الزوجه على تقدير جواز تغسيل كل منهما الآخر مجردا ظاهر لما ورد من اولويه الزوج فاذا جاز له المباشرة مجردا كغيره فهو اولى بالمباشرة ايضا ثم يقاس عليه الزوجه بطريق اولى و امّا على تقدير عدم جوازه فيحتمل ايضا لإطلاق ما ورد في اولويته و يحتمل عدم التمكن التام مع التجريد لا بدونه فالاولى تقديم من يجوز له التجريد دون الزوج و الزوجه هذا على تقدير كون تقديمهما بضمير التثنيه على ما في بعض النسخ و في بعضها بضمير التأنيث الرجوع الى الزوجه و حينئذ يكون المعنى ان تقديم الزوجه على تقدير جواز تغسيلها مجردا ظاهر للروايه المذكوره و اما على تقدير عدم جوازه فيحتمل ايضا لظاهر الروايه و يحتمل عدمه لما ذكر من التمكن فالأولى تقديم من يجوز له التجريد دون الزوجه و فيه أنه اذا ثبت قوه جانب الزوجه فلا يضرّ عدم جواز التجريد على القول به لاشراكه بينها و بين الزوج مع ثبوت التقديم فيه فالظاهر هو النسخه الاولى ثم لا يخفى ان ظاهر كلامه كما يستفاد من التشبيه بالزوج تقديم الزوجه مطلقا حتى على باقى الورثه و فيه تأمل لان تقديم الزوج كذلك انما هو بالنص الوارد على اولويته كما سبق و لم يرد نص في الزوجه و قوه جانبها في جواز مباشرتها الغسل بالنسبه الى الزوج لا تفيد اولويتها بالنسبه الى غير الورثه كما ذكرنا و اما بالنسبه الى باقى الورثه فلا وجه له فتأمل

قوله و المشهور انه من وراء الثياب

قال به كل من منع من مباشرتها حال الاختيار و جمع ممن جوزه ايضا كابن ادريس في السرائر و المصنف في الدروس و الشيخ في المبسوط في كل من الزوج و الزوجه لكن مع ذلك بلوغه الى حد الشهره غير ظاهر و قال في الذكرى و المشهور في الاخبار انه من وراء الثياب و في شرح الإرشاد صرح بالشهره في الاخبار و الفتوى جميعا و سيظهر لك ان الشهره الاخبار فيه ايضا انما هو في تغسيل الزوج لزوجته و اما في العكس فبالعكس و كيف ما كان فذهب كثير من الاصحاب كابن الجنييد و الجعفي و المرتضى و المحقق و العلّامة و ظاهر الخلاف جواز

مجردا وقد ظهر بما سبق من الروايات حججه القولين اما القول بالاشتراط فيدل عليه في الزوج لزوجته صحيحه محمد بن مسلم و حسنه الحلبي و موثقه سماعه و حسنه الحلبي الثانيه و صحيحه ابى الصباح الكنانى و روايه الحلبي فى الزوجه لزوجه روايه عبد الرحمن بن ابى عبد الله عليه السلام فى وجه و روايه زيد الشحام و اما على القول بعدم الاشتراط فيدل عليه فى الزوج لزوجته اطلاق حسنه عبد الله بن سنان و اطلاق حسنه الحلبي بل ظهورها نظرا الى ظاهر التعليل و حسنه الحلبي الثانيه بل ظهورها فى عدم التقييد بقريته المقابله و صحيحه ابى الصباح بل ظهورها ايضا فى عدم التقييد للمقابله و التعليل و صحيحه منصور بل هى كالصريح فى عدم التقييد حيث اكتفى فيها بالقضاء الخرقه على عورتها غايه الامر انه ان كان متعلقا بالجميع فعلى الزوج ايضا و ذلك ان جاز له النظر اليها حال الحياه و ان كان مخصوصا بغير الزوجه من المحارم كما احتمله العباده فليس على الزوج ذلك ايضا و روايه عبد الرحمن بن ابى عبد الله فى وجه و يدل على عدم الاشتراط فيهما جميعا اطلاق روايه ابى بصير و يمكن الجمع بين الروايات اما بحمل المطلق على المقيد او بحمل المقيد على الاستحباب و لعل الثانى اولى لأصالة عدم الاشتراط و لندور ما يدل على الاشتراط فى جانب الزوجه و ظهور كثير من الروايات فى عدم الاشتراط فيها كما اشرنا اليه و اذا ثبت عدم الاشتراط فيها فلا قائل بالفصل فليحمل ما يدل على الاشتراط على الاستحباب و لما فى الاخبار المقيده من الاختلاف حيث ان فى بعضها من وراء الثوب مع زياده عدم النظر الى شعرها و لا الى شىء منها و فى بعضها تحت قميصها و فى بعضها من فوق الدرع و عدم النظر الى عورتها فظاهر الاخيرين عدم وجوب ستر الكل بل بقدر ما يستره الدرع و القميص و ظاهر الثانيه وجوب ستر الكل و الاولى لا يخلو عن اجمال و مثل هذه الاختلاف ظاهره الاستحباب و ايضا المنع من النظر الى شعرها و الى شىء منها على ما فى الروايه الثانيه معارض بما فى صحيحه عبد الله بن سنان فان ظاهرها نفى الباس عن جميع ما ذكر فى السؤال و منه النظر و ايضا فى صحيحه ابى الصباح خصص المنع بالنظر الى عورتها و كذا فى روايه زيد الشحام و حيثئذ فينبغى ان يحمل المنع عن النظر مطلقا فى الروايه الثانيه على الكراهه و هو مرجح لحمل الحكم بكونه من وراء الثوب ايضا على ذلك و يؤكد ذلك ايضا ما ورد من الاخبار الداله على تغسيله فى القميص او عدم تغسيله الا فيه مطلقا من غير تخصيص بالزوج و الزوجه كما سنذكره انشاء الله تعالى

قوله و ان جاز النظر

اشاره الى ان ما فى صحيحه عبد الله بن سنان من اطلاق نفى الباس عن النظر لا ينافى اشتراط كون الغسل من وراء الثياب لجواز ان لا يكون ذلك باعتبار حرمة النظر بل لحكمه اخرى كما يرشد اليه صحيحه ابى الصباح و روايه الشحام حيث حكم الأولى تغسيلها من فوق الدرع مع تخصيص المنع بالنظر الى عورتها و فى الثانيه بتغسيله فى قميص مع تخصيص المنع بالنظر الى عورته و منه يعلم انه حمل المنع عن النظر فى حسنه الحلبي على الكراهه و قد عرفت ان الاظهر حيثئذ حمل كونه من وراء الثياب على الاستحباب فتذكر

قوله فى الخرقه ساتره للعوره مطلقا

اى و ان تماثل الغاسل و المغسول اذ لا بد من ستر العوره فى المتماثلين ايضا و يغتفر العصر فى ساترها نعم على القول بعدم وجوب تغسيل الزوجين من وراء الثياب احتمال عدم وجوب ستر العوره ايضا لمكان الزوجيه كما اشرنا اليه و فى الذكرى حكم

بانه ان جؤزنا تغسيلهما مجرّدا لا يجب فيهما ستر العوره ايضا لإباحه النظر و فيه نظر يظهر من بعض الاخبار السابقه فانظر

قوله و لا يقدح انقضاء العده

اي بعد الموت فى جواز التغسيل بل يكفى كونها زوجه فى العده الرجعيه حين الموت و ان خرجت عنها عند التغسيل و قوله عندنا اشاره الى خلاف بعض العامه حيث منع من تغسيلها له بعد انقضاء عدتها و لو بعد الموت و يؤيد ما ذكره بعض الاصحاب مضافا الى اجماعهم ان الظاهر من الزوجه فى الاخبار الوارده بجواز تغسيل الزوجه هو الزوجه حين الموت لان من كانت زوجه حينه يطلق عليها أنّها زوجته و ان خرجت من العده بعده و مضت ما مضت لكن ما سبق فى صحيحه زواره و حسنه الحلبي من انه تغسله امراته لأنها منه فى عدّه ظاهره اعتبار العده فلو لم يثبت الاجماع فللتوقف فى الحكم مجال و يمكن حمل الخبرين على التقية كما اشرنا اليه سابقا فتذكر

قوله و ان بعد الفرض

قيده فى الذكرى بقوله عندنا و وجهه ان عدّه الحامل و غيرها عندنا بعد الاجلين ففرض عدم تغسيل الزوج الى ان ينقضى اربعه اشهر و عشرا التى هى اقلّ عدّه الوفاه عندنا ثمّ تزويج امراته و تغسيلها له بعد ذلك فرض نادر جدّا و اما على مذاهب العامه فيكفى وضع الحمل فى انقضاء عدتها و حينئذ فيمكن وضع حملها قريبا من موت زوجها ثمّ تزويجها ثمّ تغسيلها لزوجها الميت و لا بعد فيه كثيرا فرع هل يجوز لأحد الزوجين لمس الاخر عند تغسيله قال الشارح فى شرح الارشاد و يختص اللمس بما جاز له نظره من الاعضاء سواء جوز التجريد ام لا انتهى و على هذا فالظاهر جواز اللمس من الزوجه لغير العوره اذ لم يرد فيما راينا منع نظرها الا الى العوره فى روايه زيد الشحام و اما الزوج فقد سبق فى حسنه الحلبي المنع من نظره الى شىء منها و فى صحيحه الكنانى المنع من النظر الى عورتها و كذا فى روايه زيد الشحام و على الوجهين فيكون اللمس ايضا كذلك و الظاهر حمل الأولى على الكراهه و لا يبعد حمل الاخيرتين ايضا عليها و كذا فى الزوجه الاخيره استصحابا للجواز الثابت حال الحياه هذا و قال المصنف فى الذكرى و الظاهر جواز اللمس للزوجين لجواز النظر و لو قلنا بالتجريد زال الاشكال انتهى و القطع بجواز النظر و تعليل جواز اللمس به كما ترى لورود المنع عن النظر و لو لم يعتدّ به و حمله على الكراهه تمسكا بالاستصحاب و اصاله الجواز فالاولى ان يتمسك بهما ابتداء فى اللمس لعدم ورود منع فيه فكأنه اراد جواز النظر الى غير العوره و تمسك فيه بمفهوم صحيحه الكنانى و روايه الشحام فجعل المسّ تابعا له و قوله و لو قلنا بالتجريد زال الاشكال كان زوال الاشكال عدم الشبهه على هذا القول فى جواز النظر و انما الاشكال على القول بعدمه حيث ان المراد بالتغسيل من وراء الثوب يحتمل ان يكون لحرمة النظر فيتبعه اللمس و يحتمل ان يكون تعبّدا فيجوز كلاهما و ان كان الثانى راجحا عند كما يستفاد من حكمه الاول فتأمل و اعلم ان فى الحكم بتبعيه اللمس فى الميت للنظر نظرا اذ يمكن ان يكون المنع عن النظر بعد الموت باعتبار سوء كما يشعر به صحيحه الكنانى المتقدمه فى تغسيل المرأه او الاطلاع على بعض العيوب لا يكون ذلك فى اللمس فالظاهر جواز لمس ما جاز لمسه فى حال الحياه و ان منع من النظر اليه بعد الموت و يؤيده ما فى حسنه الحلبي و روايه المتقدمين من انه يدخل زوجها يده تحت قميصها فيغسلها من غير امر بلفّ خرقة على يده و اما قوله عليه السلام فى حسنه عبد الله بن سنان المتقدمه و تلفّ على يدها خرقة فالظاهر

تعلّقه بالأولى فقط لا- بالأولى أيضا و لفّ الأولى كأنه للاحتراز عن لمس العوره و على تقدير تعلّقه بهما فلا- ظهور له فى الوجوب فيمكن حمله على الاستحباب و يؤيده ما فى صحيحه ابن مسكان عن ابى عبد الله عليه السّلام اذ فيها بعد نقل كيفيه غسل الميت قال احبّ لمن غسل الميت ان يلفّ على يده الخرقه حتى يغسله فتدبر و يمكن حمل جواز النظر فى كلام المصنف على جواز النظر فى حال الحياه يعنى يجوز النظر لكل من الزوجين الى الآخر فى حال الحياه فيجوز للمس ايضا بعد الموت اشاره الى روايه ابى سعيد قال سمعت ابا عبد الله عليه السّلام يقول المرأه اذا ماتت مع قوم ليس لها فيهم محرم يصّبون الماء عليها صبّا و رجلا مات مع نسوه ليس فيهنّ له محرم قال ابو حنيفه يصبين الماء عليه صبّا فقال ابو عبد الله عليه السّلام بل يحلّ لهّن ان يمسن منه ما كان يحلّ لهّن ان ينظرن منه اليه و هو حىّ فاذا بلغن الموضع الذى لا يحلّ لهّن النظر اليه و لا مسّه فهو حىّ صببنا الماء عليه صبّا و على هذا فيندفع عنه ما اوردنا عليه و يمكن حمل كلام شرح الإرشاد ايضا على هذا المعنى بان يحمل على انه حكم مطلق لا- يختص بالزوجين و ان كان كلامه فيهما ثمّ ان هذه الرّوايه تدل على ما ذهب اليه جمع من الاصحاب كالشيخ من تخصيص المنع من النظر الى الاجنبى و الاجنبى بما عدا الوجه و الكفين اذ على القول بالمنع مطلقا لا يبقى ما كان يحلّ لهّن ان ينظرن منه اليه و هو حىّ كما لا يخفى لكن يبقى فى الروايه اشكال من حيث انه صلّى الله عليه و آله اطلق الحكم فى المرأه اذا ماتت مع عدم المحرم يصبّ الماء عليها فى الرجل فعلى هذا التفصيل و لا يظهر للتفصيل وجه الا ان يكون ذلك وجوبا او استحبابا لرعايه زياده الاحتياط فى المرأه بعد موتها و يحتمل ان يكون الحكم فى الأول ايضا هو التفصيل لكنه عليه السّلام لم يتعرّض له اعتمادا على ما يذكره آخرا او اظهار الجهل ابو حنيفه فلما سمع ابو حنيفه منه عليه السّلام الحكم و افتى به فى الشق الآخر ايضا مع اعتقاده اطلاق الحكم بينّ عليه السّلام ان الحكم المذكور ليس مطلقا بل فيما لا يحلّ النظر اليه حال الحياه و الله تعالى يعلم

قوله و كذا يجوز للرجل تغسيل مملوكته

هذا مقطوع به فى كلامهم لا يظهر فيه مخالف و علّله فى شرح الارشاد بانها فى معنى الرّوجه و بعد ما ذكرنا فلا يجدى المناقشه فى التعليل و لا شكّ فى شمول المحرم او ذى محرم الوارد فى الرّوايات له و انما المناقشه فيما اذا ثبت له و للزوج مزيه لم يكن لمطلق المحرم فافهم

قوله و ان كانت امّ ولد

ظاهره على وفق عبارته فى شرح الإرشاد انه فرد خفى للمملوكه التى يجوز تغسيلها ذلك لتشبّثها بالحرّيه الموهوم لعدم جواز تغسيل المولى لها و يمكن حمل كلامه هاهنا على انه قيد للمنفى و فرد خفى للزوجه التى لا يجوز تغسيلها اى لا يجوز تغسيل الرّوجه و ان كانت امّ ولد لمولاها و لها زياده علاقه به فافهم

قوله دون المكاتبه و ان كانت مشروطه

لتحريمهما عليه بعقد الكتابه مطلقا

قوله دون العكس لزوال ملكه عنها

و احتمال في الذكرى الجواز فيه ايضا استصحابا لحكم الملك و لأنها في معنى الزوجه في اباحه اللمس و النظر و قطع به العلامه و في المعبر استقرب ما هنا و الاقرب ادخالها في المحرم و التوقف فيما زاد هذا اذا لم تكن متزوجا او معتده او مكاتبه او معتقا بعضها و الا فلا يجوز كما صرحوا به

قوله نعم لو كانت ام ولد

وجه الحكم بالجواز في خصوصها على ما في الذكرى و شرح الارشاد بقاء علاقه الملك فيها من وجوب الكفن و الموته و العده و روايه اسحاق بن عمار ان علي بن الحسين عليهما السلام اوصى ان تغسله ام ولد له اذا مات فغسلته و الاول لا يخلو عن ضعف و الروايه مع عدم صحتها معارضه بما ورد من الأخبار في ان المعصوم لا يغسله الا المعصوم نعم يمكن ان يكون اصل الوصيه لمصلحه كان يقع تغسيله عليه السلام خفيه و لا يحضره العامه لكن مجرد الوصيه ايضا يصلح شاهدا للجواز اذ لو صحت الروايه يمكن حملها على انه اوصى ان تجعل دخيلا في ذلك كاعداد الماء و نحوه و كان المباشر له هو الباقر عليه السلام لثلا تنافى تلك الاخبار و حينئذ فلا شاهد فيها و اما ما نقل عن السيد المرتضى من وجوب تاويل تلك الاخبار بالحمل على الاغلب الاكثر او بالتقييد بحال الامكان و القدره لما شاهدنا ما جرى على خلاف ذلك لموسى بن جعفر بمدينة السلام و كون علي بن موسى الرضا عليه السلام يومئذ بالمدينه و كذا موت الرضا عليه السلام بطوس و ابنه الجواد عليه السلام حينئذ بالمدينه و رده لما قيل في الجواب انه لا- امتناع في ان ينقل الله تعالى الاجسام من المكان الثاني في اقرب الاوقات و يطوى له البعيد فيجوز ان ينتقل من المدينه الى بغداد و طوس في الوقت بانا لا نمنع من اظهار المعجزات و خرق العاده للاثمه عليه السلام الا ان الخرق انما هو في ايجاد المقدور دون المستحيل و الجسم لا يجوز ان يكون منتقلا الى الاماكن البعيده الا في ازمته مخصوصه فاما ان ينتقل الى البعيد من غير زمان فمحال و ما بين المدينه و بغداد او طوس من المسافه ما لا يقطعها الجسم الا في زمان لا يمكن معه ان يتولى من هو بالمدينه غسل من هو ببغداد او طوس و طول الكلام ذلك ثم أكد ما ادعاه بان الامام لو انتقل من المدينه ببغداد و طوس لغسل المتوفى و الصلاه عليه لشوهه في موضع الغسل و الصلاه لانه جسم و الجسم لا بد ان يراه صحيح العين و لو شهد لهم لنقل حاله و لم يخف على الحاضرين و كيف يجوز و قد نقل في التواريخ من تولي غسل هذين الامامين عليهما السلام و سمي و عين فلا- يخفى ضعف ما ذكره كله لانه المحال هو حركه الجسم لا في زمان و اما الزمان المخصوص لكل حركه فانما هو في مجرد العاده فمع خرقها على سبيل المعجزه لاستحاله وقوع كل حركه في اقصر زمان يراد كما يشهد به حكايه عرش بلقيس و ما ذكره من ان الجسم لا- بد ان يراه صحيح العيون انما هو بحسب العاده و اما مع خرقها فلا اذ لا دليل على الوجوب و دعوى البداهه ممنوعه على ان غسل الامام و صلاته بعد حضوره عليه السلام ربما وقع خفيه ثم غسل و صلى عليه علانيه على ما نقل في واقعه الرضا عليه السلام و حينئذ فلا حجه في عدم مشاهدته عليه السلام حين الغسل و الصلاه و لا فيما نقل من تعيين الغاسل و المصلّي و تسميته و قد روى ايضا في واقعه الكاظم عليه السلام حضور الرضا عليه السلام و انه باشر التغسيل و التحنيط و التكفين على وجه لم ينتبهوا به نحو له و هو يظهر المعاونه لهم و هم لا يعرفونه و اما الصلاه فامرها اسهل لانه اذا جاز حضوره عليه السلام على وجه لم يعرفونه فيكفي صلاته في جمله الحاضرين و ان صلى عليه غيره ايضا و قد روى ايضا انه عليه السلام امر الرضا عليه السلام بتغسيله و تكفينه و الصلاه عليه و هو حي بالمدينه قبل الخروج فربما يكفى فيهم عليه السلام ذلك و الله تعالى يعلم و بما قررنا ظهر ان الفرق بين ام الولد و غيره لا يخلو عن ضعف فالظاهر ادخال المملوكه مطلقا

مع الشرائط فى المحرم و التوقف فيما زاد و صاحب المدارك رحمه الله جعل الاظهر عدم جواز العكس مطلقا تمسكا بانتقالها الى غيره فيحرم عليه النظر اليه ثم نقل القول بالفرق بين ام الولد و غيرها تمسكا بالروايه المذكوره و حكم بان فى الطريق ضعفا فتأمل

قوله و مع التعذر للمساوى فى الذكور و الانوثة

اى فيما يجب فيه المساوات و هو غير الزوجين اذ الكلام كان فيه و على هذا فلا حاجه

الى تعذر اشتراط تعذر الزوج و الزوجه ايضا هنا و لا فيما يذكر بعده من الكافر ثم ان اشتراط تعذر المساوى فى جواز تغسيل المحرم هو المشهور بين الاصحاب و ذهب جماعه منهم العلامة فى المنتهى و ابن ادريس فى السرائر الى عدم اشتراط تعذر المماثل فى تغسيل المحرم بل يجوز ذلك مع الاختيار و وجود المماثل ايضا من وراء الثياب كما ذكره المصنف و قوى فى المدارك عدم اشتراط الثياب ايضا تمسكا بالاصل و صحيحه منصور السابقيه قال و العجب ان العلامة فى المنتهى استدلت بهذا الخبر على جواز الغسل من فوق الثياب مع صراحته فى جواز التغسيل مجردا مع ستر العوره و انت خير بان هذه الروايه و ان دلت على الجواز مجردا مع ستر العوره كما ذكره لكن دلالتها على الجواز فى حال الاختيار على ما ذكره هو و كذا العلامة غيره ظاهره لتقييد السائل بالسيف الذى هو مظنه الضروره فشمول الجواب لغير ما فرضه غير ظاهر و يمكن ايضا تأييد الجواز مجردا باطلاق حسنه عبد الله ابن سنان و كذا حسنه الحلبي الثانيه و كذا روايه عبد الرحمن بن ابى عبد الله عليه السلام المتقدمه على احتمال فى الاخير لكتنها ايضا لا تدل الا على الجواز فى حال الضروره و اما روايه زيد الشحام فظاهرها الاطلاق فى تغسيلها و التقييد فى تغسيله الا- ان يقال انه اكتفى عن التقييد فيها اعتمادا على انها اولى بالستر هذا ان حمل المرأة فيها على ما يعم الزوجه و ذات المحرم بقرينه التعميم فى الشق السابق و ان حمل على الزوجه كما هو ظاهرها فالتقييد فيها مختص بتغسيل الزوجه لزوجه لكن لا يظهر جواز تغسيل المحرم للرجل بل ظاهرها خلافه و كيفما كان فلا دلالة لها ايضا على الجواز الا فى حال الضروره و استدلت المصنف فى الذكرى على اشتراط كونه من وراء ثوب بانه للمحافظة على العوره و مثله فى شرح الارشاد و المحقق فى المعبر بانه يحرم النظر الى العوره فقد اجيز مع الضروره الغسل من وراء الثياب جمعا بين التطهير و الستر يفهم من كلامها ان مرادهم بالثوب و الثياب ما يشمل الخرقه الساتره للعوره و حينئذ فلا شبهه فى اعتباره و يندفع ايضا اعتبار صاحب المدارك عن العلامة لكن كلام الا- كثر كانه يابى عن الحمل عليه كيف و لا- محال للنزاع فيه و لا اختصاص له بالمحرم بل يعتبر ذلك فى المماثل ايضا و يمكن حمل كلامهما على ان ذلك للاستظهار من وقوع النظر الى العوره اذ الخرقه ربما تتقدم او تتأخر فتسدوا العوره فاعتبر الثوب للامن من ذلك و لعل فى لفظه المحافظه فى عباره الذكرى اشعارا بذلك لكن الحكم بالوجوب بذلك كما ترى غايته الاستحباب ثم ايد فى المعبر مذهبه بحسنه عبد الله بن سنان و روايه عبد الرحمن بن ابى عبد الله المتقدمين و لا يخفى انه ليس فى الحسنه الا لف الخرقه على يدها و لا تأييد فيه لاعتبار كون الغسل من وراء الثياب و اما روايه عبد الرحمن فتأييدها انما هو اذا كان قوله عليه السلام من فوق الثياب متعلقا بتمام ما سبقه و اما اذا كان متعلقا بما اذا اتصل به من صب النساء فقط و يكون المراد ان النساء الأجنبية اذا اردن معاونه الزوجه او المحرم تغسيله عند فقدهما فانما يصيب الماء من فوق الثياب و لا يجوز لهن النظر و اللمس فلا تأييد فيه لما ذكره و جعل التأييد بمجرد الاحتمال اذا لم يكن ظهور فى الجملة لا يخلو عن شىء و يمكن ان يكون غرضه تأييد اصل الحكم و هو تغسيل المحرم الذى هو محل النزاع بيننا و بين الجمهور لا خصوص كونه من وراء الثياب و حينئذ لا خدشه فى التأييد بل فى الدلالة فالحكم بالتأييد كانه باعتبار عدم صحه الروايتين و الاولى الاستدلال على اعتبار الثياب بموثقه سماعه قال سألت ابا عبد الله عن رجل مات و ليس عنده الا النساء قال تغسله امرأه ذات محرم منه و تصب النساء عليها الماء و لا تخلع ثوبه و ان كانت امرأه و لا محرم لها فلتدفن كما هى فى ثيابها و ان كان معها ذو محرم لها غسلها من فوق ثيابها و ما سيجىء عن قريب من موثقه عمار و يمكن حملها على الاستحباب جمعا بينها و بين صحيحه منصور ما يؤيدها و يؤيده استحباب ذلك فى المماثل ايضا على ما سيجىء هذا و يمكن الاحتجاج لما هو المشهور من تخصيص الحكم بتعذر المساوى بحسنه عبد الله بن سنان المذكوره بتقريب ما سبق و يمكن الجواب ايضا بمثل ما سبق و كذا بروايه ابى حمزه المتقدمه

بتقريب ما سبق ايضا و الجواب هاهنا بتخصيص الرجل بغير المحارم ضعيف لعدم معارض صالح يوجب ذلك التخصيص نعم يبقى ضعف السند و امكان الحمل على التقيه و على هذا فيمكن القول بالجواز اختيارا تمسكا بعمومات الامر بغسل الميت و اصله عدم اشتراط التساوى هاهنا و يمكن القول ايضا بالمنع بدون التعذر بناء على ما نقلوا من الاتفاق على اشتراط المماثله الا فيما استثنى و اذا لم يثبت الاستثناء هنا فيحكم بمقتضى الاتفاق و للتأمل فيه مجال فتأمل

قوله الذى يزيد سنّه عن ثلاث سنين

و اما مع عدم الزيادة فيجوز تغسيله المحرم و كذا للاجنبى من غير اعتبار تعذر المائل و لا الثوب كما سيذكره

قوله بتعليم المسلم على المشهور

و مستندهم موثقه عمار بن موسى عن ابى عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل المسلم يموت فى السفر و ليس معه رجل مسلم و معه رجال نصارى و معه عمته و خالته مسلمات كيف يصنع فى غسله قال تغسله عمته و خالته فى قميصه و لا يقربه النصارى و عن المرأة تموت فى سفر و ليس معها امراه مسلمه و معهم نساء نصارى و عمها و خالها معها مسلمون قال يغسلونها و لا تقربها النصرايه كما كانت تغسلها غير انه يكون عليها درع فيصب الماء من فوق الدرع قلت فان مات رجل مسلم و ليس معه رجل مسلم و لا امراه مسلمه من ذوى قرابته و معه رجال نصارى و نساء مسلمات ليس بينه و بينهن قرابه قال تغتسل النصارى ثم يغسلونه فقد اضطّر و عن المرأة المسلمه تموت و ليس معها امراه مسلمه و لا رجل مسلم من ذوى قرابته و معها نصرايه و رجال مسلمون قال تغتسل النصرايه ثم تغسلها و روايه عمرو بن خالد عن زيد بن على عن آباءه عن على عليه السلام قال اتى رسول الله صلى الله عليه و آله نفر فقالوا ان امراه توفيت معنا و ليس معها ذو محرم فقال كيف صنعتم فقالوا صببنا الماء عليها صببا فقال اما وجدتم امراه من اهل الكتاب تغسلها قالوا لا قال افلا يمتموها و لا يخفى انه بعد العمل بالزوايتين ينبغى تخصيص الحكم باهل الكتاب كما فعله الشيخ فى النهايه لكن الاكثر اطلقوا الكافر و ظاهره التعميم الى غير اهل الكتاب ايضا و فيه ما فيه و ينبغى التعرض لاغتسال الكافر كما وقع فى الروايه الاولى و قد تعرض له المفيد و جماعه و تركه بعض كالمصنف هنا و فى البيان و الدروس و يمكن ان يكون نظر الى الروايه الثانيه و هل يشترط كون ذلك من الكافر بامر المسلم و تعليمه كما وقع فى عباره الشيخين او تعليمه كما وقع فى هذا الكتاب او يكفى وقوعه منه اذا علمه بدون امر المسلم و تعليمه الظاهر الثانى للاصل و لخلو الروايه عما توهم من الشرط فالظاهر ان غرضهم من ذلك تحصيل هذا الفعل لا اشتراطه و احتمال فى الذكرى الاشتراط بناء على ان ذلك يجعل فعل الكافر صادرا عن المسلم لانه آله له و يكون المسلم بمثابة الفاعل فيجب التيه منه فتأمل

قوله و يمكن اعتبار تيه الكافر

و هذا اذا كان مقرا بالله تعالى كاهل الكتاب و يشكل مع ذلك بانهم لا يقولون بشرعيه الغسل على نهج الاسلام فكيف يتصور منهم تيه القربه فيه بخلاف العتق فالظاهر ما ذكره

قوله و نفاه المحقق في المعبر

اي نفى اصل الحكم و جعل الاقرب دفنهما من غير غسل معللا بان غسل الميت عباده فيفتقر الى التيه و الكافر لا تصح منه تيه القربه و طرحا للروايتين باعتبار ان رجال الاولى فطحيه و الثانيه زيديه

قوله و كونه ليس بغسل حقيقي

عبارة المحقق ما نقلنا و لم يحسن من الشارح تغييرها الى ما ذكره لانه يستنبط حينئذ ما ذكره من العذر من كلام المحقق نفسه فافهم

قوله و عذره واضح

اي العذر مما جعله مانعا من الحكم المذكور واضح اما الضعف فلانجباره بما اشار اليه الشارح من الشهره بين الاصحاب و انت خبير بان جعل الشهره هاهنا جابره للضعف لا يخلو عن تأمل فانه و ان لم يظهر مخالف للحكم غير المحقق كما نقله المصنف في الذكري لكن ذكر ايضا ان جمعا من الاصحاب لم يعترض له اصلا كابن ابي عقيل و الجعفي و ابن البراج في كتابه و ابن زهره و ابن ادريس و الشيخ في ف و مجرد قول جماعه من الاصحاب به مما لا تعويل عليه و اما حديث التيه فلما ذكره ايضا من احتمال ان يكتفى في هذه الصوره بصوره الغسل و لم تعتبر فيها التيه على ان المحقق تردد في اصل وجوب التيه في غسل الميت كما نقلنا عنه سابقا فكيف جعله هاهنا مسلما و ايضا يمكن ان يجعل الصاب المسلم الغير المماثل اذ الظاهر عدم اعتبار المماثله في الصاب كما يظهر من بعض الاخبار المتقدمه و يكتفى حينئذ بتيه على ما سبق من جواز الاكتفاء بتيه الصاب و انه الغاسل حقيقه لكن ينبغي حينئذ ان يجعل وصول الماء الى جميع البدن بالصب و يكون فعل الكتابي و الكتابيه ازاله النجاسه عن بدنه و قلبه و نحو هذا مما يتوقف عليه وصول الماء الى جميع بدنه بالصب فتدبر ثم ان المصنف في الذكري بعد ما اجاب عما ذكره المحقق بما ذكره الشارح قال و التوقف فيه مجال لنجاسه الكافر في المشهور و كيف يقيد غيره الطهاره انتهى و يمكن دفعه ايضا بمثل ما ذكره و هو الاكتفاء في هذه الصوره بصوره الغسل و لو مع النجاسه اذ لا بعد في التعيد بها و ايضا فربما كانت النجاسه الحكيمه التي في الميت اقوى من النجاسه الخبيثه التي في اهل الكتاب على القول بنجاستهم فعند تغسيلهم في صوره الضروره ترتفع تلك النجاسه الحكيمه القويه و ان بقيت النجاسه الخبيثه الضعيفه و بالجملة لو صحّت الروايتان فالأشكال باعتبار التيه و كذا الطهاره بين و اما مع ضعفهما فكل منهما مرجح لطحهما قال في المدارك و الحق انه متى ثبت نجاسه الذمي او توقف الغسل على التيه تعين المصير الى ما قاله في المعبر و ان نوزع فيهما امكن اثبات هذا الحكم بالعمومات لا بخصوص هذين الخبرين انتهى و ينبغي ان يفرض مع ثبوت النجاسه ثبوت اطلاق عدم صحه هذا الغسل مع النجاسه ايضا و الا امكن صحته باعتبار العفو عن النجاسه في هذه الصوره كما ذكرنا و قد ظهر بهذا انه يمكن التمسك في الحكم بالعمومات اذ على تقدير تسليم النجاسه فلا ريب انه لم يثبت الاطلاق المذكور و لا اطلاق توقف هذا الغسل على التيه لا يقال العمومات لا تدل الا على

تكليف الكفار ايضا بالتغسيل و لا كلام فيه و اما على صحته منهم فلا و على هذا فهب انه لو اراد الكافر تغسيله فليس لنا منعه منه لعدم العلم بعدم صحته منه و امّا انه يجب على المسلم الحاضر الذى لا- يمكنه المباشرة امره بتغسيله فلا- بدّ له من دليل و العمومات لا- تدلّ على ذلك لانا نقول انه اذا ثبت بالعمومات تكليف الكافر فالاصل صحته ما لا يعلم خلافها و اذا لم يثبت المقدمات المذكوره فلا يعلم خلافها و لما كان التغسيل واجبا كفاثيا و لم يمكن لمن حضر من المسلمين مباشرته لعدم التماثل فيجب عليه امر الكافر المماثل لأصالة صحته و عدم العلم بخلافها كما يجب عليه امر من علم صحته منه نعم الامر باغتساله كما ورد فى الروايه كانه لا بدّ له من دليل خاصّ فتأمل فروع الأوّل لو وجد له من يجوز تغسيله من المسلمين قبل الدفن فهل يجب اعادته قولان و قد مرّ نظيره فيما اذا تعذّر بعض الاغسال و اكتفى بالباقي مع التيمّم بدلا عن الفات او بدونه على القولين ثمّ تيسر ذلك و ذكر فيه الوجهان و لو قيل بالإعاده هناك فهنا اولى لعدم تحقق الامتثال هاهنا حقيقه اذا الكافر مكلف بالفروع عندنا فيجب عليه الاتيان بالغسل على الوجه الشرعى بان يسلم ثمّ يغسله و لم يفعل باختياره غايه الامر انه رخص حينئذ للمسلم دفنه بما فعله الكافر من صوره الغسل و الظاهر ان الامتثال المسقط للإعاده هو الامتثال الموجب لسقوط التكليف فى ذلك الوقت بالكلية و هاهنا لم يتحقق ذلك لبقاء تكليف الكافر نعم لو لم يقل احد بنجاسه الذمى و لم يشترط التيه و جعل هذا الغسل غسلا حقيقيا فلا اعاده الثانى لو مسّه بعد احد هذا الغسل و قد مرّ نظيره ايضا فيما اذا تعذّر بعض الاغسال و اتى بالباقي ثمّ مسّه احد و قد

ذكر هناك انه ان قلنا بكفايه الباقي من غير حاجه الى التيمّم فالظاهر سقوط غسل المسّ لحصول الغسل الشرعى فى حقه و هاهنا الظاهر عدم السقوط بتقريب ما ذكر آنفا لعدم تحقق الغسل الشرعى فى حقه و انما جوز للمسلم دفنه بعد صوره الغسل للضروره فالحكم بسقوط غسل المسّ بذلك مشكل جدا الا اذا جعل ذلك غسلا شرعيا كما اشرنا اليه فى الفرع السابق فتأمل الثالث اذا مات الميت مع الاجنبى بلا محرم و لا مماثل حتى من الكفار فالمشهور انه يدفن بغير غسل و لا تيمّم و فى التذكرة نسب ذلك الى علمائنا المشعر بالاجماع و نقل عن المفيد انه اوجب تغسيل الاجنبى له من وراء الثياب و ذكر ذلك فى المقنعه فى الصبى و الصبيه مع زياده سنهما على ثلث سنين و لا يبعد ان يكون البالغ ايضا عنده كذلك على ما نقل و نقل ابن زهره انه شرط تغميض العينين و ذكر فى الذكري انه يظهر من علامه القول بالتيمّم و لعل هذا فى بعض كتبه و الافقى كثير منها موافق للمشهور حجه المشهور الأصل و حسنه الحلبي و صحيحه الكنانى و روايه داود بن سرحان و روايه زيد الشحام و موثقه سماعه المتقدمه و صحيحه عبد الرحمن بن ابى عبد الله البصرى قال سألت عن امراه ماتت مع رجال قال تلفّ و تدفن و لا تغسل و روايه ابن ابى يعفور قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرّجل يموت فى السفر مع النساء ليس معهنّ رجل كيف يصنعن به قال يلفنه لفا فى ثيابه و يدفنه و لا يغسلنه و فى المدارك عدها صحيحه و فيه تأمل لا شراك محمّد بن مروان فى سنده فلعله ظهر له قرينه على انه الثقه حجه ما نقل عن المفيد حسنه عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول المرأه اذا ماتت مع الرّجال فلم يجدوا امراه تغسلها غسلها بعض الرجال من وراء الثوب و يستحبّ ان يلفّ على يديه خرقة و يمكن الجواب بتخصيصها جمعا بين الاخبار بما اذا كان ذلك البعض هو الزوج او احد من ذوى ارحامها كما فعله الشيخ فى التهذيب و روايه جابر عن ابى جعفر عليه السلام فى رجل مات و معه نسوه و ليس معهنّ رجل قال يصبّون الماء من خلف الثوب و يلفنه فى اكفانه من تحت السّتر و يصلين صبفاً و يدخلنه قبره و المرأه تموت مع الرجال ليس معهم امراه قال يصبّون الماء من خلف الثوب و يلفونها فى اكفانها و يصلّون و يدفنون و روايه عمرو بن خالد عن زيد بن على عن آباءه عن على بن عبد الله عليه السلام قال اذا مات الرّجل فى السفر مع النساء ليس فيهنّ امراه و لا ذو محرم من نساءه قال

يؤذونه الى الركبتين و يصيبن عليه الماء صبًا و يمسن جسده و لا يمسن فرجه و حملها الشيخ فى موضع من التهذيب على الاستحباب مع انه قال فى المبسوط فيما فرضه من موت المرأة كذلك المذهب انه لا يجوز لأحد ان يغسلها و لا يؤمها و يدفن بثيابها و فى موضع آخر اوجب العمل بهما فيما اذا كان عليه شىء من الثياب و حمل الاخبار الاوله على ما اذا كان عريانا و الاولى طرحهما بضعف سندهما جدًا فلا- تصلحان لمعارضه الاخبار المتقدمه مع انه ادعى فى ف الاجماع عليها و رواه ابى سعيد المتقدمه فى ذيل حاشيه و ان بعد الفرض و هى ايضا بضعف سندها كالروايتين السابقتين و يمكن الاحتجاج ايضا فى اصل الغسل بالعمومات الوارده المتقدمه فى الغسل و فى اعتبار الثوب بحرمه النظر و اللمس من الاجنبى و الجواب ان ما اورده من الاخبار المعتبره تصلح لتخصيص العمومات و اما ما نقل عن ابن زهره فلا يظهر له حجه و كانه موافق للمفيد و ما ذكره شرط زائد لرعايه الاحتياط و ما نقل عن العلامة من التيمم لعل مستنده قوله عليه السلام فلا يمتتموها فى روايه الزبيديه المتقدمه فى بحث تغسيل الكافر و الا- انها ضعيفه جدا مع موافقتها لمذاهب اكثر العامه و قد اعترض عليهم فى المعتبر و غيره بان النظر الا-جنبى محرم فالمانع من الغسل مانع من التيمم ايضا و ان كان الاطلاع مع التيمم اقل لكن النظر محرم قليلا و كثيره و هذا انما يتوجه على القول بحرمه النظر من الا-جنبى مطلقا و امّا على القول بجوازه الى الوجه و الكفين كما ذهب اليه الشيخ فلا لكن او قيل بجواز اللمس ايضا فيهما و لم ار تصريحاً منهم بذلك او امر بلفّ خرقة تمنع من اللمس لكّنه يرد بعد أنّه يمكن الغسل ايضا بدون النظر و اللمس فلا وجه للتيمم فتدبر و هاهنا روايات اخرى منها صحيحه داود بن فرقد قال مضى صاحب لنا يسأل ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة تموت مع رجال ليس فيهم ذو محرم هل يغسلونها و عليها ثيابها فقال اذن يدخل ذلك عليهم و لكن يغسلون كفيها و روايه مفضل بن عمر عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال فى المرأة يكون فى السفر مع الرجال ليس فيهم ذو محرم لها و لا معهم امرأه فتموت يغسل منها ما اوجب الله عليه التيمم و لا تمس و لا يكشف لها شىء من محاسنها التى امر الله بسترها فقلت كيف يضع بها قال يغسل بطن كفيها ثم يغسل وجهها ثم يغسل ظهر كفيها و روايه ابى بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن امرأه ماتت فى سفر و ليس معها نساء و لا ذو محرم فقال يغسل منها موضع الوضوء و يصلى عليها و تدفن و روايه جابر عن ابى عبد الله عليه السلام قال سئل عن المرأة تموت و ليس معها محرم قال يغسل كفيها و هذه الروايات ضعيفه الاسناد سوى الروايه الاولى و الظاهر فيها ايضا ان ما نقله داود من قول ابى عبد الله عليه السلام هو الذى اخبره به صاحبه الذى مضى من غير ان سمعه داود منه عليه السلام او حصل له العلم به و عند هذا فيرتفع الثقه لجهاله الصّاحب و كيفما كان فهذه الاخبار لا- تصلح لمعارضه الاخبار الاوله مع ما فيها من الاختلاف و لو اريد الجمع بين الاخبار فيمكن حمل هذه الاخبار على الجواز كما فعله فى التهذيب و يه مع تخصيصه الحكم بموت المرأة كما هو مورد الاخبار بل يمكن الحمل على الاستحباب ايضا و حينئذ يحمل اختلاف تلك الاخبار على جواز كل طريق من الطرق المذكوره او استحبابه لكن يشكل الحكم بهما لما اشرنا اليه من حال الاسناد و الله تعالى يعلم

قوله و يجوز تغسيل الرجل ابنه ثلاث سنين

التحديد بثلاث سنين فيهما مذهب جماعه من الاصحاب لكن بعضهم جعل الثلث داخلا فى زمان الجواز كالمصنف و ابن ادريس و بعضهم كالشيخ فى المبسوط جعله خارجا و خصّ الجواز فيهما مذهب جماعه من الاصحاب لكن بعضهم جعل الثلث داخلا- فى زمان الجواز كالمصنف و ابن ادريس و بعضهم كالشيخ فى المبسوط جعله خارجا و خصّ الجواز فيهما بما اذا كان

سنه دون ثلث سنين و حكم بالتحريم فى الثلث و ما زاد عليه و المفيد فى المقنعه خصّ التحديد بالثلث بالصبي و فى الصبي اعتبر خمس سنين لكن حكم بالجواز منهما فى اقل من ثلث و خمس و حكم فيما زاد على ثلث او خمس فى الغسل من وراء الثوب و بقى حكم الثلاث و الخمس مهملا- فى كلامه و منع المحقق فى المعتبر من تغسيل الرجل الصبي مطلقا و جوز للمرأة تغسيل ابن الثلاث اختيارا و اضطرارا و ظاهر اطلاق الاكثر عدم اشتراط تعذر المماثل كما ذكره الشارح و الشيخ فى النهايه لم يذكر الصبي و جوز فى الصبي تغسيل النساء ابن ثلث سنين او اقل عند عدم الرجال مجردا عن ثيابه هكذا فى النسخه التى عندنا و ذكر فى كرى انه شرط فى يه فى الموضوعين عدم المماثل و فى الوسيله لابن حمزه خصّ الحكم فى الموضوعين بصوره عدم المماثل و مع ذلك جوز فى الصبي ابن ثلث سنين تغسيل النساء له مجردا و حكم فى بنت ثلث سنين بتغسيل الأجنبي لها من فوق ثيابها و ما وجدنا من الروايات فى هذا الباب روايه ابن اليمى على ما فى الكافى و ابى النمير على ما فى الفقيه و التهذيب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام حدثنى عن الصبي الى كم تغسله النساء فقال الى ثلث سنين و مرسله محمّد بن احمد بن يحيى قال روى فى الجاربه تموت مع الرجال فقال اذا كانت بنت اقل من خمس سنين او ستّ دفنت و لم تغسل كذا فى التهذيب و نقل فى الذكري عن ابن طاوس انه قال ما فى التهذيب من لفظه اقل سهو و نقل فى الفقيه عن جامع شيخه محمد بن الحسن فى الجاربه تموت مع الرجال فى الثانيه فالله فر قال اذا كانت بنت اكثر من خمس او من ستّ دفنت و لم تغسل و ان كانت بنت اقل من خمس غسلت و ذكر عن الحلبي حديثا فى معناه عن الصادق عليه السلام و لا يخفى ان الروايه الاولى مع ضعفها مختصه بالصبي و ظاهرها الغسل فيما دون الثلث عملا- بمفهوم الغايه هو المشهور من الاصوليين و لو لم نقل بحجّيته فيكون الثلث مسكوتا و اما الحكم بدخوله فى الجواز فلا وجه له و على هذا فالظاهر ما فى المبسوط من اعتبار دون الثلث لا ما ذكره المصنف من اعتبار الثلث و امّا الروايه الثانيه فالله هو فيها على ما فى التهذيب ظاهر و على ما نقل عن الجامع مطابق لما ذكره المفيد فى اهمال الخمس و مخالف له فى أنه اعتبر فيها الخمس فى الصبي و المفيد اعتبره فى الصبي و بالصبي بانّ الشرع اذن فى اطلاع النساء عن الصبي لافتقاره اليهن فى التريه و ليس كذلك الصبي و الاصل حرمة النظر و فيه تأميل و اعلم ان شمول ما ورد من المنع عن تغسيل الرجال للنساء و بالعكس للصبي و الصبي غير ظاهر و كذا حرمة النظر و اللمس فيهما و على تقدير تسليمهما فالغسل لا يستلزم النظر و لا اللمس و على تقدير الغسل مع التذر ايضا لا يلزم بطلان الغسل بل حرمة ما يصحبه لانه ليس داخل فى حقيقه و لا يلزم لها نعم على تقدير حرمة اللمس اذا وقع ايصال الماء الى بعض الاعضاء باللمس فلا يبعد القول بالبطلان فيه و عمومات وجوب الغسل متناوله لهما فى الحكم بالمنع فيما لا اجماع فيه مشكل و على هذا فلا يبعد القول باعتبار الخمس فيهما لعدم الاجماع فيه على المنع و امّا فيما دون الثلث فى الصبي فلا خلاف فى الجواز بل ادعى العلامة فى يه و كره اتفاق جميع علمائنا فى الصبي اذا كانت بنت ثلث سنين مجردة و ان كانت اجنبيه لانها ليست محل الشهوه لكن يخدمه ما نقلناه عن المحقق رحمه الله ايضا الظاهر التحديد بما دون الثلث لما نقلنا من المبسوط و على ما قررنا فالقول بالجواز الى الثلث فى الصبي ايضا قوى متين و الله تعالى يعلم

قوله ابن ثلاث سنين مجرّدا

و كما يجوز التّجريد فيهما لا يجب ستر العوره لانتفاء الشّهوه في مثل ذلك و لان بدن البنت عوره في اصله فلو لا جواز كشف العوره الخاصّه لم يجز تجريدها و قد جاز بالاجماع كذا في شرح الارشاد و ذكر ملخصه في شرح القواعد ايضا و الوجه الثانى كما ترى لجواز اختلاف العورتين في الحكم و قال في المعبر و فى وجوب ستر عوره الصّبي تردّد اقومه انه لا يجب و حدّه ما يجوز النساء تغسيله مجرّدا لانّ جواز نظر المرأه يدل على جواز نظر الرّجل انتهى و هو انما يتجه لو كان مرادهم بالتجرّد ما يشمل العوره ايضا و هو غير ظاهر بل يمكن ان يكون المراد تجرد ما سوى العوره كما قالوا التجرد في المماثل فتأمّل

قوله فلا يرد ما قيل انه يعتبر نقصانها

القائل هو شارح القواعد و ما اورده الشارح عليه متجه اذ المتبادر من ابن كذا هو اعتبار مدّه حياته لا ما بعد الموت ايضا فاعتبر مثله فى الصّلاه ايضا

قوله فى معركة قتال

فلو جرح بها و خرج او اخرج و به رمق ثمّ مات خارجها لا يلحق به الاحكام و ذكر فى شرح الارشاد ان ظاهر الزوايات ان ادرك المسلمين له و به رمق كاف فى عدم لحوق الاحكام و نقل فى المدارك حسنه ابان بن تغلب عن ابى عبد الله عليه السّلام الذى يقتل فى سبيل الله يدفن فى ثيابه و لا يغسل الا ان يدركه المسلمون و به رمق ثمّ يموت بعد فأنه يغسل و يكفّن و يحنّط و ذكر ان ظاهرها ان وجوب التغسيل فى الشهيد منوط بادراك المسلمين اياه و به رمق و ان لم يدرك كذلك يسقط تغسيله و ان لم يمّت فى المعركة و هو خلاف ما ذكره الاصحاب من اناطه الفرق بالموت فى المعركة و عدمه فالظاهر ان فيما ذكره ايرادين على الاصحاب احدهما ان ظاهر الروايه اناطه الحكم بادراك المسلمين اياه و به رمق فلو ادرك و به رمق يسقط الاحكام و ان مات فى المعركة و هو خلاف ما ذكره الاصحاب و هذا هو الذى اشار اليه فى شرح الارشاد و ثانيهما ان ظاهرها انه ان لم يدرك كذلك يسقط تغسيله و ان لم يمّت فى المعركة و هو خلاف ما ذكره الأصحاب من اعتبار الموت فى المعركة و انت خبير بان الظاهر بادراك المسلمين له و به رمق اما ادراكهم له بعد تمام الحرب او ادراكهم له باخراجه الى معسكرهم لا ادراك بعض المسلمين له فى المعركة فى اثنائها القتال و مراد الاصحاب بالموت فى المعركة اى موضع القتال موته فيها ما دام معركة و موضع قتال و على هذا فاندفاع الايراد الاول و ايضا الظاهر من الذى قتل فى سبيل الله هو الذى قتل فى معركة الجهاد و شموله لمن جرح بها و مات فى خارجها غير ظاهر فلذا اقتصروا فى الحكم على ما هو المتيقن و هو الذى مات فى المعركة لا من مات فى خارجها بجرح اصابه فيها و ان لم يدركه المسلمون و يؤيد ايضا ما فهموه روايه ابى خالد قال اغسل كلّ الموتى الغريق و اكيل السّبع و كلّ شىء الا ما قتل بين الصّفين فان كان به رمق غسل و الا فلا فتأمّل

قوله و هو فى حزبهما بسببه

اى بسبب القتال و الاوّل احتراز عن المسلم الباغى المقتول فى المعركة من الجانب الآخر و الثانى عمن مات فى المعركة لا

بالمقتال بل حتف انفه

قوله في جهاد مأمور به حال الغيبه

لا وجه للتخصيص بحال الغيبه اذ لو اضطر الى مثل هذا الجهاد زمان الحضور ايضا بدون الامام او نائبه فحكمه حكمه و لذا لم يقيد بذلك في شرح الارشاد و يمكن حمل كلامه هنا على جهاد وقع الامر به اى بجنسه و حال الغيبه على ما يشمل هذا القسم ايضا اذا الظاهر ان جواز هذا القسم حال الحضور بدون الإمام او نائبه انما هو مع الاضطرار و بعد الامام منهم بحيث لا يمكن الاستيذان و حينئذ فيصدق الغيبه بالنسبه اليهم و فيه تكلف هذا و لعلّه اراد بالجهاد هاهنا و فيه ما يكون لحمايه الدين لا للمدافعه عن نفس او مال او حريم فلا يرد صدق هذا القسم على المقتول دون نفسه و ماله لصدق الجهاد على فعله ايضا كما سيجى ء في بحث الجهاد من عدّه في اقسام مع عدم شمول الاحكام كما يصرّح به في شرح الآتى فانهم ارادوا بالجهاد هناك المعنى الاعمّ مما اريد به هاهنا و يمكن ان يجعل قوله كما لو دهم من تتمه تعريف هذا القسم او يقال انما يذكره في الشرح الآتى بمنزله الاستثناء مما ذكر هاهنا فتأمل

قوله على خلاف في هذا القسم

فانّ الشيخين و من تبعهما خصّوا الحكم بالشّهاد بين يدي الإمام او نائبه و حكم جماعه كالمحقق و المصنف بشموله لهذا القسم ايضا و لعلّ نظرهم الى عموم سبيل الله و شموله للقسمين و نظر الاولين الى ان المتبادر منه هو الجهاد مع الإمام او نائبه و لو لم يكن ظاهرا فيه فلا اقل من احتمال له احتمالا مساويا لحملة على المعنى الاعم فيقتصر في تخصيص العمومات و سقوط الاحكام على ما هو المتيقن و هو احوط

قوله لا يغسل و لا يكفن

هذا اذا لم يجردوه و اما لو جرد فيكفن كما فعل النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله بحمزه لما جردّه

قوله و ينزع عنه الفرو و الجلود

اذ الوارد في الاخبار هو الدفن بثيابه و هي لا تشمل الجلود عرفا اذ المفهوم منها في العرف هي المنسوجه فيضرب الاطلاق اليها كذا في المعبر و لما روى عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله انه امر بقتلى احد ان ينزع عنهم الجلود و الحديد و قال الشيخ في ط يدفن معه جميع ما عليه الا الخفين

قوله و ان اصابهما الدم

يمكن عود الضمير الى الخفين و حينئذ فيظهر منه انه ينزع الخفان مطلقا و ان اصابهما الدم و اما الفرو و الجلود فانما ينزعان ان لم يصبهما الدم و بهذا صرح المفيد رحمه الله و هو ظاهر النهايه و يمكن عوده الى الفرو و الجلود و ان اصابهما الدم كالخفين و حينئذ فالحكم بالنزع مطلق في الجميع كما ذهب اليه المحقق في المعبر و هاهنا مذهب آخر و هو ان الخفين ايضا اذا اصابهما الدم دفنا معه ذهب اليه ابن ادريس و نسبه في النهايه الى روايه اشاره الى روايه ضعيفه رواها من الزيديه

قوله من قطع الطريق و غيرهم

اي و غير قطع الطريق لعموم الاخبار في ان من قتل دون مظلمه اي اهله و ماله فهو شهيد من غير تخصيص بكونه من قطع الطريق فذكرهم بالخصوص امّا لو ورد نصّ خاص بهم ايضا او بناء على الغالب الشائع او المراد و غير هؤلاء ممن اطلق عليه الشهيد في الاخبار كمن مات غريبا او يوم الجمعة و لا خلاف في عدم الحاق هؤلاء بالشهيد في الاحكام و ان ساووه او قربوا منه في الاجر و الفضل

قوله و يجب ازاله النجاسه العرضيه الى آخره

ذكر في هي انه لا- خلاف فيه و استدللّ عليه ايضا في المدارك بالروايات الوارده بالابتداء بغسل الفرج كروايه الكاهلي ابدأ بفرجه بماء السّدر و الحرض فاغسله ثلاث غسالات و روايه يونس و اغسل فرجه و انفه ثمّ اغسل رأسه بالرّغوه و فيه تأمل فان تلك الروايات لم تقيّد بما اذا كان الفرج نجسا فالظاهر منها استحباب الابتداء بغسل الفرج و تنظيفه و ان لم تكن فيه نجاسه ثمّ الشروع في الغسل فلا دلالة لها على وجوب الابتداء بغسل النجاسه العرضيه اولا و لذا ترى العلامه رحمه الله في هي بعد ما ذكر وجوب الابتداء بازاله النجاسه عن بدنه ان كان عليه نجاسه قال ثمّ يبدأ بفرجه فيغسله بماء السدر و الحرض ثلاث مرّات و اكثر من ذلك على وجه الاستحباب لانّهما محلّ الاخبار و استشهد بروايه الكاهلي و استدللّ في المعتبر بان المراد تطهيره و اذا وجب ازاله الحكميه عنه فوجب ازاله العينيه اولى و لئلا

ينجس ماء الغسل بملاقاته و لما روى يونس و يمسح بطنه مسحاً رقيقاً فان خرج منه شئ فأنقه و لا يخفى ما فى دعوى الاولويه من المنع ثم عدم دلالتها على وجوب التقديم و انه لا بد فى تتميم الوجه الثانى من الدلاله على اشتراط الطهاره فى ماء هذا الغسل فلعل دليله الاجماع ثم بعد ذلك فغاياته وجوب تقديم تطهير كل غسله لا وجوب تقديم الازاله على الشروع فى الغسل كما هو مقتضى كلامهم و ليس فى روايه يونس ايضاً الا الامر بالإنقاء من النجاسه اذا خرجت و لا يستفاد منها وجوب ازاله تقديم الخبث على الشروع فى الغسل و فى شرح الارشاد بعد ما علل الحكم بما نقلنا عن المعبر من الوجوه قال كذا عللوا فالاولى الاستناد الى النص و جعله تعديداً ان حكمننا بنجاسه بدن الميت كما هو المشهور و الا- لزم طهاره المحل الواحد من نجاسته دون نجاسه و اما على قول السيد المرتضى فلا اشكال لانه ذهب الى كون بدن الميت ليس بخبث بل الموت عنده من قبيل الاحداث فحينئذ يجب ازاله النجاسه الملاقيه لبدن الميت كما اذا لاقت بدن الجنب انتهى و لعل مراده ان الاولى الاستناد فى اثبات وجوب هذا التقديم الى النص و هو ما ذكر من روايه يونس فى الاجماع على ما ادّعه لا الى ما ذكر اولاً من الوجهين ثم بعد اثباته جعله محض التعبد لا معللاً بما يظهر من الوجهين الأولين و الا لزم ما ذكره من الاشكال و لا يخفى سخافه الاشكال اذ لا- استبعاد فى طهاره المحل الواحد من نجاسه دون الآخر مع اختلاف حقيقتها و اختلاف مطهر بهما و تقديم استعمال مطهر احدهما على مطهر الاخرى كما اذا فرضنا ان تطهير نجاسه شرعاً بالماء و اخرى بالتراب فاذا اجتمعنا فى محل ثم طهر بالماء و التراب فالحكم بزوال ما استعمل مطهره و بقاء الآخر مما لا غضاظه فيه و هاهنا كذلك فان احدى النجاستين خبيثه حديثه محضه رفعها بالغسل و الاخرى خبيثه مع حديثه رفعها بالغسل فلا بعد فى ان ترتفع الاولى بالغسل و تبقى الثانيه الى ان يؤتى بالغسل فليس فى ذلك من الاشكال ما يلجئ الى القول بأنه محض تعبد و فى المدارك بعد ما نقلنا عنه من الاستدلال بالاجماع و الاخبار قال و قد يناقش فى هذا الحكم بانّ اللازم منه طهاره المحل الواحد من نجاسه دون اخرى و هو غير معقول و يجاب بعدم الالتفات الى هذا الاستبعاد بعد ثبوت الحكم بالنص و الاجماع او يقال ان هذه الاسباب من قبيل المعرفات و لا بعد فى رفع نجاسه الموت بالغسل و توقف غيرها على ما يطهر به سائر النجاسات فيجب ازالتها اولاً لتطهير الميت بالغسل و هذا اولى مما ذكره فى المعبر من ان تقديم الازاله لثلاث- ينجس ماء الغسل بملاقاتها او لانه اذا اوجب ازاله الحكميه فاليه اولى انتهى و ما ذكره من الجواب اولاً- كانه هو ما نقلنا من جدّه من الاستناد الى التعبد و ما ذكره ثانياً كان تحقيقه ما ذكرنا لكن التمسك بما ذكره من ان هذه الاسباب من قبيل المعرفات مما لا حاجه اليه و لا دخل له فى دفع الاشكال و ما ذكره من اولويه هذا مما ذكره فى المعبر كما ترى فانه لا- ربط لما ذكره المحقق بما ذكره فان ما ذكره المحقق دليل على وجوب تقديم ازاله الخبث على الغسل و لا ربط له بدفع الاشكال بل الاشكال انما يتوجه بعد اثبات الحكم و ما ذكره جواب للاشكال الوارد على الحكم بعد اثباته فاين احدهما من الآخر حتى تصح النسبه بالاولويه بينهما ثم نقل عن جدّه ما نقلنا عنه من انتفاء الاشكال على قول السيد المرتضى و اورد عليه ان مقتضاه انه لا يجب تقديم الازاله على الشروع فى الغسل بل يكفى طهاره كل جزء من البدن قبل غسله و هو خلاف ما صرحوا به هنا مع ان فى تحقق الخلاف فى نجاسه بدن الميت نظراً فان المنقول عن المرتضى رحمه الله عدم وجوب غسل المس لا عدم نجاسه الميت بل حكى المصنف فى المعبر عنه فى شرح الرساله التصريح بنجاسته و عن الشيخ فى ف انه نقل على ذلك اجماع الفرقه انتهى و لا- يخفى ان ايراد الاول انما يتوجه على جدّه لو كان مراده انه على قول السيد يمكن اثبات وجوب التقديم مع قطع النظر عن النص بوجوب تقديم ازاله الخبث على الحدث كما فى الجنايه و لا اشكال عليه و اما اذا حمل كلامه على انه على قول السيد بعد اثبات الحكم لا حاجه الى جعل الحكم محض التعبد اذ لا يتوجه

حينئذ ما ذكر من الاشكال فلا يتوجه عليه ما ذكره و هو ظاهر نعم ما اورده ثانيا كانه متجه فتأمل

قوله من الوارث او من يأذن له

لعدم جواز مثل هذا التصرف في مال الغير بدون اذنه لانه مظنه النجاسه فاذا نزع من تحته لا يتلطح اعالي بدنه و ايضا نزعه على هذا الوجه اسهل على الميت و قال في المعتمد الاقرب ان نزعه كذلك اذا اريد ستر عورته به في حال الغسل ثم ينزع بعد الغسل من اسفله و استشهد بعد بما في صحيحه عبد الله بن سنان ثم يخرق القميص اذا غسل و ينزع من رجله

قوله و يجوز غسله فيه

بل هو افضل عند الاكثر كون هذا مذهب الاكثر غير ظاهر بل القائل به من غير جمع من المتأخرين نادر و لا اعلمه سوى ما نقل عن ابن ابي عقيل انه قال السینه تغسيله في قميصه لتواتر الاخبار بفعل علي عليه السلام في النبي صلى الله عليه و آله و انما المعروف من الاصحاب الحكم بنزعه اميا بتمامه و القاء خرقة على العوره او باخراج اليدين منه و نزعها الى سرته و جمعه على عورته و تركه كذلك الى ان يفرغ من غسله ليكون ساتر العوره او بالتخير بين الامرين فالاول ظاهر الشيخ في يه و المبسوط من غير تصريح بالوجوب او الاستحباب قال في المبسوط ثم ينزع قميصه يفتق جيبه و ينزع من تحته و يترك على عورته ما يسترها و مثله في يه و كذا ابن ادريس فانه قال في السرائر و يجب ان يستر عورته بثوب يضعه عليها او بقميصه بعد نزعها منه و هو صريح المحقق و العلامه مع تصريحهما بالاستحباب و كذا المصنف في الدروس مع تصريحه بالاستحباب قال و ان لم يكن له قميص سترت العوره و الثاني قول الصدوق و كانه ظاهر المفيد ايضا من غير تصريح منهما بالوجوب او الاستحباب و الثالث قول الشيخ في ف فانه قال يستحب تغسيل الميت عريانا مستور العوره بان يترك قميصه على عورته او ينزع القميص و يترك على عورته خرقة ثم ادعى اجماع الفرقه على التخير بين الامرين كذا فيما عندنا من نسخه الخلاف و في المعتمد نقل عباره الخلاف هكذا يستحب غسله عريانا مستور العوره اما بقميصه او ينزع القميص و يترك على عورته خرقة قال و معنى قوله رحمه الله اما بقميصه ان يخرج يديه من القميص و يجذبه منحدر الى سترته و يجمعه فوق عورته و يجرد ساقه فيصير كالعاري عدا العوره و ابن حمزه في الوسيله عد من الواجبات غسله مجردا من ثيابه غير عورته الا لعذر و على ما نقلنا فالظاهر ان مراد الشارح من غسله فيه بعد نزعها الى السيره و الا فلا يصح نسبه افضليته الى الاكثر قطعا و بعد ذلك ايضا فكونه مذهب الاكثر غير ظاهر بل الظاهر ان القائل بترجيح نزع القميص بتمامه و القاء شىء على العوره سواء كان هو القميص او غيره اكثر نعم لا يبعد القول بافضليه الغسل في القميص لما نقلنا من حديث غسل النبي صلى الله عليه و آله و لما نقلنا من صحيحه ابن سنان و لما استدل به في المدارك من صحيحه يعقوب بن يقطين و فيها و لا يغسلن الا في قميص يدخل رجل يده و يصب عليه من فوقه و صحيحه ابن مسكان و فيها قلت يكون

عليه ثوب اذا غسّل قال ان استطعت ان يكون عليه قميص تغسله من تحته و حسنه سليمان بن خالد و فيها قلت فما يكون عليه حين يغسله قال ان استطعت ان يكون عليه قميص فيغسل من تحت القميص و في عدّها حسنه تأمل فان الشيخ رواها في التهذيب عن النضر بن سويد و رجالها المذكوره رجال الصحيح على المشهور و ان كان في سليمان بن خالد كلام قد سبق الاشاره اليه لكن طريقه الى النضر غير معلوم فلعله ظهر له حسن طريقه اليه ثم في دلالة الروايتين الاخيرتين تأمل اذ يمكن ان يكون المراد فيهما استحباب ان يلقي عليه قميص لا ان يغسل في القميص بل حمل عليه فيهما عليه اظهر و يؤيده ايضا حسنه الحلبي بإبراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اردت غسل الميت فاجعل بينك و بينه ثوبا يستر عنك عورته امّا قميصا و امّا غيره فان ظاهرها ايضا ما ذكرنا و يدلّ عليه ايضا ما في روايه امّ انس بن مالك عن رسول الله صلى الله عليه و آله فاذا اردت غسلها فابدئي بسفليها فألقى على عورتها ثوبا يستر و يمكن الجمع بين الروايات بالقول بالتخيير بين الوجهين لكن بقى روايه يونس عنهم عليهم السلام و فيها فان كان عليه قميص فاخرج يده من القميص و اجمع قميصه على عورته و اجمعه من رجليه الى فوق الركبه و ان لم يكن عليه قميص فالتق على عورته خرقة و هي حجه الصدوق لكنها لا تصلح لمعارضه الروايات السابقه من حيث الشّد الا- انه يمكن حمل الغسل في القميص فيها على هذا الوجه و يقال بالتخيير بينه و بين نزعه و القاء القميص عليه او ثوب آخر يستر ليجمع به بين جميع الاخبار و الله تعالى يعلم و استدل في هي على ما اختاره من استحباب تجريده و ان ترك على عورته خرقة يسترها بها بانه ابلغ في التطهير فكان اولى و بان الحيّ لو غسل تجرد فالميت اولى و بموثقه عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن غسل الميت فقال ابتداء فتطرح على سوءته خرقة و روايه عبد الله بن عبيد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن غسل الميت قال تطرح عليه خرقة ثم تغسل فرجه و انت خبير بان ما ذكر من الاعتبارين لا يصلح لمعارضه الروايه الصّحيحه و كذا الروايتان على انه يمكن حملهما على بيان اقل القدر الواجب و استدل ايضا في المعتمد على فضليه التجريد و القاء الخرقة بانه امكن للتطهير و بان الثوب قد ينجس بما يخرج من الميت و لا يطهر بصّب الماء فينجس الميت و الغاسل و اجاب عن حكايه غسل النبي صلى الله عليه و آله في القميص بانه يمكن ان يكون ذلك للأمن في طرفه من تلطخ الثوب و تعدّر ذلك في غيره و اعترض عليه المصنف في الذكري بان عند المحقق نجاسه الميت تتعدّى الى الملاقي فهي حاصله و ان لم يخرج منه شىء و عدم طهاره القميص هنا بالصّب ممنوع لإطلاق الروايه و جاز ان يجرى مجرى ما لا يمكن عصره انتهى و كان مراد المحقق انه لو غسل في الثوب فربما خرج منه شىء لا- يطهر لصّب الماء امّا لظهور بقاء عينه تحت الثوب بعد التغيل او لعدم الدليل على الطهاره من هذه النجاسه الخارجه بالصّب بخلاف نجاسه الموت فانها لما كانت من ضروريات الميت فاذا ثبت بالأخبار جواز تغسيه في الثوب على ما ذكره فيظهر منه طهاره الثوب ايضا بذلك و أنه يجرى مجرى ما لا- يمكن عصره و امّا النجاسه الخارجه فيشكل الحكم بالطهاره منها ايضا بمجرد الصّب لانها ليست من لوازم الميت فلعلّ جواز غسله في الثوب و طهاره الثوب بالصّب كان مخصوصا بما اذا لم يخرج نجاسه او لم يظهر ذلك بناء على اصاله عدمه و امّا اذا ظهر ذلك فلا يجوز الا مع تجريده و عصر الثوب فالأولى في الابتداء تغسيه مجردا حذرا من ذلك و على هذا فيندفع ما ذكره المصنف من الايرادين لكن التمسك بمثل هذه الوجوه مع ورود النصوص لا يخلو عن اشكال فالأولى العمل بمقتضاها

قوله و هو

اي ستر العوره امكن للغسل لعسر الاحتراز عن النظر اليها بدونه

قوله فيستصحب استظهارا

ليأمن من النظر غلطا أو سهواً ولا يخفى أنه قد ورد الأمر بستر العوره في روايات كحسنة الحلبي وروايه يونس و موثقه عمار و روايه عبد الله بن عبيد المتقدّمه آنفاً و على هذا فيمكن القول بوجوبه مطلقاً نظراً الى اطلاقها و هل يختص ذلك بغير الزّوجين على تقدير القول بجواز غسلهما مجزّدين او يشملهما ايضاً قد نقلنا سابقاً عن الذكري الحكم بالاول لجواز النّظر و ذكرنا انه محلّ نظر لما ورد من منع الزوج عن النظر الى عورتها و يؤيده ايضاً اطلاق هذه الروايات و جواز النظر حال الحياه لا ينافي حرمة بعد الموت قال في الذكري و كذا لو كان طفلاً يباح غسله للنساء لانه لا شهوه فيه و من ثمّ جاز للنساء غسله و الظاهر أنّ الصّبيه ايضاً عنده كذلك و انما ذكر الصّبي على سبيل المثال لجريان الدليل فيهما كما نقلنا سابقاً عن شرحى الارشاد و القواعد و فيه ايضاً تأمّل لإطلاق تلك الروايات و ما ذكر من الدليل لا يدل الا على جواز النظر حال الحياه لا بعد الموت ايضاً اذ علّه المنع بعد الموت يمكن ان يكون شيئاً لا تعلق له بالشّهوه الا ان يقال ان الظاهر من الاخبار هو غسل ما لا يجوز لغير المماثل غسله لكونه اظهر الافراد فيبقى غيره على اصاله الجواز فتأمّل

قوله او على غيرها ممّا يؤدّى فائدتها

فليس المستحب خصوص تلك الخشب بل يكفى اللوح من كل خشب بل غير الخشب ايضاً مما يوجب حفظ الجسد من التلّخ لان حكمهم باستحبابه انما هو لرعايه ذلك فيحصل بكلّ ما يفيد ذلك

قوله و مكان الرّجلين منحدرًا

لئلا يجتمع الماء تحته

قوله مستقبل القبله

كوضعه حاله الاحتضار لروايه الكاهلي قال سألت ابا عبد الله عليه السّلام عن غسل الميت فقال استقبال بباطن قدميه القبله حتى يكون وجهه مستقبل القبله و يدلّ عليه ايضاً ما تقدم من الاخبار في بحث الاستقبال حاله الاحتضار و في روايه يونس عنهم عليهم السّلام اذا اردت غسل الميت على المغتسل مستقبل القبله و ليس فيها بيان كيفيه الغسل لكن تكفى الروايات الاخرى للتفسير و قوله في الدروس يجب الاستقبال به في الدروس حكم بوجوب الاستقبال على الاقرب و في البيان بعدمه على الاصحّ فما في البيان اقرب الى الحكم ممّا في الدروس و عبارته الشارح تشعر بالعكس هذا و منشأ الخلاف ورود الامر به في الروايات المتقدمه و صحيحه يعقوب بن يقطين قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السّلام عن الميت كيف يوضع على المغتسل موجهها وجهه نحو القبله او يوضع على يمينه و وجهه نحو القبله قال يوضع كيف تيسر فاذا طهر وضع كما يوضع في قبره و ظاهرها جواز الوضع كيف يتيسّر المطلق لا من خصوص الطّريقين المذكورين و يحتمل ذلك ايضاً و كيفما كان فيدل على عدم وجوب الاستقبال بالوجه المفسّر في الروايات السّابقه و اجاب المحقق الشيخ على في شرح القواعد بعدم منافاتها للوجوب لانّ ما تعرّس لا يجب و فيه أنّ ظاهر الخبر التخيير و جواز وضعه كيفما اتفق مع امكان الجهات لا ما ذكره من وضعه كيف تيسر اذا لم يكن غيره و هذه الروايه و ان كان في صحتّها خدشه باعتبار محمد بن عيسى اليقطيني لكن مع ذلك لا اعتضادها بالاصل تصلح حجه للقول لعدم

الوجوب و حمل الاخبار السابقه على الاستحباب مع قصورها من حيث السند او الدلاله عن اثبات الوجوب و الله تعالى يعلم

قوله و تنليث الغسلات

نقل فى الذكرى عليه الاجماع و يدلّ عليه ايضا روايتنا

الكاهلي و يونس

قوله و غسل يديه

مع كلّ غسله في ابتدائها كما في غسل الجنابه يدلّ عليه روايه الكاهلي

قوله و كذا يستحبّ غسل الغاسل

لم اقف على ما يدل عليه من الاخبار و لا على من ذكره من الاصحاب غيره و روايه يونس يدل على غسل الغاسل يديه الى المرفقين بما قراح بعد كل من الغسلتين الأوليين و كذا غسل الاجانه ليصبّ فيها ماء آخر للغسله المستأنفه كما ذكره العلّامه رحمه الله في هي و كانه اشتبه على الشّارح فحملها على ما ذكره او سها على التقييد بالاخيرتين و قد ذكر ابن حمزه في الوسيه غسل يد الغاسل الى المرفقين كلّما فرغ من غسله و هو موافق لما في الروايه

قوله و مسح بطنه

يدلّ عليه روايه الكاهلي فيهما و روايه اليونس في الغسله الثانيه و لكن المسح مسحاً رقيقاً كما قيد به في الزوايتين و للّهي عن غمز بطنه في الروايه الاولى و عن غمزه مطلقاً في روايه عثمان النوري و المراد به مقابل الرقيق كما هو ظاهر و ان كان قد يطلق على الاعم منه و لذا قيد بالرقيق في روايه ابى العباس عن ابى عبد الله عليه السّلام اقعده و اغمز بطنه غمزاً رقيقاً ثمّ طهره من غمز البطن و لما في صحيحه يعقوب بن يقطين عن العبد الصّالح عليه السّلام و لا تعصر بطنه الا ان يخاف شيئاً قريباً فيمسح مسحاً رقيقاً من غير ان تعصر و في حسنه حمران بن اعين عن ابى عبد الله عليه السّلام و اذا غسلتم الميّت منكم فارفقوا به و لا تعصروه و لا تغمزوا له مفضّلاً و اقباً ما في روايه معاويه ابن عمّار امرنى ابو عبد الله عليه السّلام ان اعصر بطنه ثمّ اوضّئه ثمّ اغسله بالاشنان فلعل العصر فيه محمول على ما ذكره من المسح الرقيق ثمّ انّ العلّامه رحمه الله في الارشاد استحّب غمز بطنه في الاوليين و فسّره الشارح بالمسح و علّله بما ذكره هاهنا من التّحفظ و نقل عن الشيخ دعوى الاجماع عليه و عن ابن ادريس انه انكره لمساواه الميّت للحى في الحرمة و الظاهر ان ما نسبته الى ابن ادريس ماخوذ من السّرائر اذ لم ينقلوا منه كتاباً آخر و كلامه في السّرائر لا يوافق ما نقله فانه قال فيه و يمسح الغاسل يده على بطنه في الغسلتين الاوليين و لا يمسح في الغسله الثالثه و قال في موضع آخر بعده و لا يقعده و لا يغمزه و الظاهر ان مراده بالغمز هو المسح بحفوه كما هو ظاهر فكلامه موافق لما هو المشهور فبعد تفسير الشارح الغمز في كلام الارشاد بالمسح لا وجه لنسبه انكاره الى ابن ادريس و لا يستقيم ايضاً ما نقله من التعليل اذ ليس في مطلق المسح انتهاك حرمة على ان ذلك ليس في كلام ابن ادريس في هذا الموضع بل انما ذكره حيث نقل عن بعض الاصحاب حشو القطن في دبر الميّت و حكم بانّ الاظهر ان يحشو القطن على حلقة الدّبر لا في دبره و علّله بانّا نجنب الميّت كلما نجنبه الاحياء و ما نقله عن الشيخ من دعوى الاجماع ايضاً محل تأمل كما يظهر بالتأمّل في عبارته الخلاف و كان منشأ غلط الشّارح عدم التأمّل في كلام الذكري فانه قال فيه العاشره مسح بطنه في الاوليين قبلهما ليرد عليه الماء و الفرض به التّحفظ من الخارج بعدها لغسل لعدم قوه الماسكه و من ثمّ أنّه يحشو المنخرج عند خوف الخروج كما دلّ عليه الخبر و نقل الشيخ فيه

الاجماع و انكره ابن ادريس بعد ان جوزه في اول الباب لما ثبت من مساواه الميت للحى في الحرمة قلنا الحشو بلغ في الحرمة انتهى فقول المصنف كما دل عليه الخبر متعلق بالحشو لوروده في خبر يونس اذ فيه و احش القطن في دبره لئلا يخرج منه شىء و نقل الشيخ فيه الاجماع حيث قال في ف يستحب ان يدخل في سفلى الميت شىء من القطن لئلا يخرج منه شىء و به قال المزنى و قال اصحاب الشافعى ذلك غلط و انما يجعل بين اليه دليلنا اجماع الفرقه و عملهم انتهى و ما نقله من انكار ابن ادريس اشاره الى ما نقلنا عنه و من تجويزه في اول الباب اشاره الى ما ذكره في اوائل الباب انه يحصل شىء من السيدر للغسله الاولى و قليل من الكافور للغسله الثانيه و شىء من القطن يحشى به دبره و المواضع التى يخاف خروج شىء منها و مراده بقوله قلنا الحشو بلغ في الحرمة ان فيه رعايه لحرمة الميت لا انتهاكا لها اذ الغرض منه التحفظ لخروج النجاسه و تلويثه و تفضيحه فظن الشارح ان نقل الاجماع و انكار ابن ادريس متعلق باصل المسأله فنقل ما نقل و ليت شعري انه حينئذ على ما حمل قوله قلنا الحشو بلغ في الحرمة و كانه غفل عنه او جعله حشوا من الكلام هذا و يمكن دفع ما اشار اليه المصنف من المنافاه بين كلامى ابن ادريس بحمل ما ذكره اولا ايضا على ما ذكره ثانيا و حمل الخبر ايضا كما على ذلك كما هو ظاهر خبر الكاهلى ايضا اذ فيه ثم اذفره بالخرقه و يكون تحته القطن تذفره به اذ فارا قطنا كثيرا ثم تشد فخذيه على القطن بالخرقه شدا شديدا حتى لا تخاف ان يظهر شىء على انه لا اعتداد عنده باخبار الآحاد و ما

ذكره المصنف من ان الحشو ابلغ في الحرمة ايضا محل تأمل اذ الظاهر حصول الغرض بما ذكره ابن ادريس من غير توهم انتهاك حرمة فيه و بالجملة لو لم يكن الحكم اجماعيا كما نقله في ف فالتأمل فيه مجال خصوصا على اصل ابن ادريس و عبارته المفيد فى المقنعه توافق ما ذكره ابن ادريس حيث قال و يأخذ شيئا من القطن فيضع عليه شيئا من الذريره و يجعله على مخرج النحو و يضع شيئا من القطن عليه الذريره على قبله و يشد الخرقه التى ذكرناها شدا وثيقا الى وركيه لئلا يخرج منه شىء و فى حسنه حرمان بن اعين عن ابى عبد الله تؤخذ خرقه فيشد بها سفله و يضم فخذيه بها ليضم ما هناك و ما يضع من القطن افضل و مثله فى صحيحه عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام ايضا و هو يحتمل الوجهين الا ان يثبت كون العمل على ما ذكره الشيخ فى زمانه عليه السلام ايضا و فى موثقه عمارة عن ابى عبد الله عليه السلام و تدخل فى مقعدته من القطن ما دخل ثم فيها بعد ذلك ثم تكفنه و تجعل على مقعدته ايضا شىء من القطن دبره و تضم فخذيه ضمما شديدا ثم فيها و تحتاج المرأه من القطن لقبلها قدر نصف من و لا يخفى ظهورها جدا فيما هو المشهور لكن يقدح فيها مع عدم صحه اشتمالها على الامر بتحميم ثيابه بثلاثه اعواد و هو خلاف المشهور بين الاصحاب فتأمل و العلامه رحمه الله فى هى ذكر انه اذا اراد تكفينه اخذ قطنا و ترك عليه شيئا من الذريره المعروفه بالقمحه و وضعه على فرجيه قبله و دبره و يحشو القطن فى دبره لئلا يخرج منه شىء و وقت تحريكه عند حملة و لا نعم خلافا فى استحباب ذلك و ائده بروايه يونس ثم ذكر بعده انه انما يستحب وضع القطن بين الالين فاما الحشو فى الدبر فانما يستحب عند خوف خروج شىء منه و انكره المزنى و استدلل بان فى حشو القطن مصلحه لا تحصل بدونها فكان مشروعاً و يؤيده روايه يونس و نقل احتجاج المزنى بان فيه تناولا لحرمة الميت و اجاب بان فى تركه تناولا لحرمة ايضا لجواز ظهور حادثه به و ما ذكرناه اولى لخفائه عن اكثر الناس انتهى و الظاهر ان ما ذكره من الخوف بعد وضع قطن كثير بين الالين و شده بالخرقه شدا محكما نادر جدا و الله تعالى يعلم

قوله فى الغسلتين الاوليين

لا- الثالثه نقل فى الذكرى الاجماع على عدم استحبابه فيها و يؤيده عدم ذكره فيها فى الخبرين السابقين و حكم جماعه منهم

الشيخ فى ف بكراهيته فى الثالثة و قال فى المنتهى لا يمسح الغاسل بطنه فى هذه الغسله بخلاف الاوليين لان المسح هناك يستعقب الغسل فاذا خرج منه شىء ازاله الماء الغسله المستعقبه بخلاف الاخرى انتهى و فيه تأمل اذ المسح لو كان فى الثالثه ايضا لكان قبل الغسله كما فى الأوليين فكان ماء الغسله مستعقبا له

على انه لو خرج شىء ينقى قبل الغسله كما ورد فى خبر يونس فلا- حاجه فى ازالته الى ماء الغسله الا ان يكون غرضه ازاله النجاسه الحكيمه لا الخبيثه هذا و فى موثقه عمار بعد الغسله الثانيه ثم تمر يدك على بطنه فتعصره شيئا حتى يخرج عن مخرجه ما خرج و يكون على يديك خرقة تنقى بها دبره و هو يفيد استحبابه فى الثالثه ايضا لكن اذا ثبت ما نقله المصنف من الاجماع فليطرح او يحمله على التقية لموافقته لمذهب الشافعية حيث استحبه فى الثلث

قوله حذرا من خروج شىء بعد الغسل

و لا يجب اعاده الغسل بخروج شىء بعده او فى اثنايه و انما يجب غسل النجاسه كما هو المشهور بين الاصحاب لتحقيق الامتثال و عدم الدليل على الاعاده و الشيخ فى ف خص المسأله بما اذا خرج بعد الغسله الثالثه و حكم بما ذكرناه و ادعى عليه اجماع الفرقه و يدل عليه ايضا روايه فى هذه الصوره روايه الكاهلى و الحسين بن مختار عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألناه عن الميت يخرج منه الشىء بعد ما يفرغ من غسله قال يغسل ذلك و لا يعاد عليه الغسل و مثله روايه روح بن عبد الرحيم عنه عليه السلام و نقل عن ابن ابى عقيلى انه قال ان انتقض منه شىء استقبل به الغسل استقبالا محتجا بان الحدث ناقض للغسل فوجب اعادته و الجواب منع كل من المقدمتين فان النقص بعد الموت لا دليل عليه و لو سلم فلا دليل فى الميت على وجوب الاعاده بعد النقص لكن المنع الاخير انما يتوجه فيما اذا كان خروجه بعد الغسل و ربما خرج بعضهم من التشبيه بغسل الجنابه فى روايه محمد بن مسلم المتقدمه جريان الخلاف فيه ايضا فيما اذا وقع الحدث فى الأثناء و لا يخفى ضعفه لما اشرنا اليه من ان المماثله لا تقتضى المشاركه فى جميع الاحكام فتأمل

قوله أأ الحامل التى مات ولدها

يدل عليه روايه ام انس عن رسول الله صلى الله عليه و آله قال اذا توفيت المرأه فارادوا ان يغسلوها فليبدءوا ببطنها فليمسح مسحاً رقيقاً اذ لم تكن حبلى فان كانت حبلى فلا تحركيها

قوله حذرا من الاجهاض

قال فى البيان و لو اجهضت بذلك فعليه عشر ديه امه

قوله و تنشيفه بثوب

قال فى المنتهى لا نعلم فيه خلافا و يدل عليه ما فى حسنه الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام حتى اذا فرغت من ثلاث غسلات جعلته فى ثوب نظيف ثم جففته و فى روايه يونس بعد تمام الغسل ثم تنشيفه بثوب طاهر و فى موثقه عمار عن ابى عبد الله عليه السلام ثم تجففه بثوب نظيف

قوله صوتنا للكفن من البلبل

فانه موجب لسرعه الفساد اليه كما اشرنا اليه في هي و التعويل على ما اوردناه من النصوص و ارسال الماء في غير الكنيف يدل عليه صحيحه محمّد بن الحسن الصفار قال كتبت الى ابي محمّد عليه السّلام هل يغسل الميّت و ماءه الذي يصبّ عليه يدخل في بئر كنيف فوقه عليه السّلام يكون ذلك في بلاليع و افضلّيه الحفره الخاصّه لحسنه سليمان بن خالد المتقدمه في بحث الاستقبال حاله الاحتضار

قوله و ترك ركوبه

هذه مكروهات عندهم ورد النهى عنها جعلت تركها مستحبًا و قد يفعلون ذلك اما مسامحه او على اصطلاح آخر غير المشهور

قوله بان يجعله الغاسل بين رجليه

لقوله عليه السّلام في روايه عمار و لا- يجعله بين رجليه في غسله بل يقف من جانبه و العلامه في يه و الارشاد استحَبّ و قوف الغاسل من جانبه الايمن و استدللّ في النهايه بهذه الروايه و هي اعمّ مما ذكره و في روايه العلان بن سيابه عن ابي عبد الله عليه السّلام لا- باس ان تجعل الميّت بين رجليك و ان تقوم من فوقه فتغسله اذا قلبته يمينا و شمالا تضبطه برجليك كي لا يسقط لوجهه و حملة الشيخ على الجواز و رفع الخطر

قوله و اقعاده

و استدللّ الشيخ في ف على ذلك باجماع الفرقه و عملهم و يدل عليه ما في روايه الكاهلي و اياك ان تقعه او تغمز بطنه و ما ورد من الامر به كروايه ابي العباس السّابقه محمول على التقية كما ذكره الشيخ رحمه الله

قوله و قلم اظفاره و ترجيل شعره

قال الشيخ في ف لا- يجوز تقليم اظافر الميّت و لا- تنظيفها من الوسخ بالخلال ثم ادعى عليه الاجماع و ظاهره الحرمة ثم بعد ذلك باسطر عدّ تقليم الأظفار مكروها و استدللّ ايضا باجماع الفرقه و في هي ذكر أوّلا انه قال علماؤنا لا يجوز قصّ شىء من شعر الميّت و لا مسّ ظفره و لا يسرح رأسه و لا لحيته و متى سقط منه شىء جعل في اكفانه و ظاهره ايضا الحرمة لكن قال بعد ذلك لا- فرق بين ان يكون الاظفار طويله او قصيره و بين ان يكون تحتها وسخ او لا يكون في كراهيه القص و قال في النهايه يكره قصّ اظفاره و ترجيل شعره عند جميع علمائنا انتهى و بالجمله فالمشهور الكراهه فيهما كما ذكره في شرح الارشاد و ظاهر بعضهم القول بالحرمة و يدل على الحكمين حرمة او كراهه حسنه ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السّلام قال لا يمّس من الميّت شعر و لا ظفر و ان سقط منه شىء فاجعله في كفنه و كذا روايه عبد الرحمن بن ابي عبد الله عليه السّلام قال سألت ابا عبد الله عليه السّلام عن الميّت يكون عليه الشعر فيحلق عنه او يقلم قال لا يمّس منه شىء اغسله و ادفنه لعموم قوله عليه السّلام لا- يمّس منه شىء و يدل ايضا على الأول روايه ابي الجارود عن ابي عبد الله عليه السّلام قال سألت عن ابا جعفر عن رجل يتوفّى يقلم اظفيره او ينظف ابطاه او يحلق عانته ان كان به المرض فقال لا و يدل ايضا على كراهه الأول روايه الغياث عن ابي عبد الله عليه السّلام قال كره امير المؤمنين عليه السّلام ان يحلق عانه الميّت اذا غسل او يقلم له ظفرا او يجزّ له شعر و روايه طلحه بن زيد عنه عليه السّلام كره ان يقص من الميّت ظفرا و يقصّ له شعرا و يحلق له عانه او يغمز له مفصل بقي

الكلام فيما نقلنا عن الشيخ من المنع عن تنظيفها عن الوسخ بالخلال فنقول يمكن الحكم به لما ادعاه الشيخ من الاجماع و
لعموم الروايتين الأوليين و خصوص ما فى روايه الكاهلى و لا تخلل اظفاره و قال العلامه فى يه فينبغى اخراج الوسخ بين اظفاره
بعود لئين و ان شدّ عليه قطناً و يتبعها به كان اولى و قال الشّارح فى شرح الارشاد اما الوسخ تحت اظفاره فلا بدّ من اخراجه
اظفاره و كان ذلك لثلا يصير مانعا من وصول الماء تحته كما ذكروا ذلك فى وضوء الحىّ و غسله لكن روايه الكاهلى مع عدم
التعرّض فى سائر الاخبار للتخليل لا- فى الحىّ و لا- للميت مع كمال شفقتهم عليه السّلام بالمؤمنين و اهتمامهم ببيان جزئيات
احكامهم حتّى ما يندر وقوع احتياجهم اليها مع عدم خلوّ الاظفير عن الوسخ غالبا فى اكثر الناس يدلّ على عدم وجوب التخليل
اما الكفايه وصول رطوبه الى ما تحته و ان قلت و عدم منع الوسخ عنه الا اذا خرج عن المعتاد جدّا بحيث يندر وقوعه او للاحاق
ذلك بالبواطن و عدم وجوب غسله على أنّ فى التكليف به كلفه و مشقه فى الاكثر لا تناسب الشريعه السّمحه السّهله لكن مع
ذلك امر الاحتياط فى الحىّ واضح و اما الميت ففيه اشكال و العلامه فى المنتهى فى بحث الوضوء تعرّض للوسخ تحت الظفر
المانع من وصول الماء الى ما تحته و انه هل تجب ازالته و حكم بانّ فيه اشكالا ثمّ حكم بانّ الأقرب الوجوب و الله تعالى يعلم

قوله و لو فعل ذلك دفن ما ينفصل الى آخره

يدلّ عليه مرسله ابن ابى عمير المتقدّمه لكن الحكم بالوجوب بمجرّدها لا يخلو عن اشكال خصوصا مع حمل النهى فيها على
الكراهه فلا يبعد الاستحباب و استدل فى هى بانه جزء منه فكان له حكم الكل لاستوائهما فى صفه الموت و ايده بحديث عبد
الرحمن بن ابى عبد الله عليه السّلام السابق و فيه تأمل اذا الحكم تعلّق بالجمله و هو يستلزم تعلّقه بكلّ جزء منه حاله الاتّصال اما

تعلقه بكلّ جزء حاله الانفصال فلا- بدّ له من دليل سيّما تلك الاجزاء التي لا تحلّها الحياه و لا الموت و منه يظهر ما فى قوله لاستوائهما فى صفة الموت و تأييد حديث عبد الرحمن كانه بناء على جعل الضمير فى قوله اغسله و ادفنه راجعا الى ما حلق او قلّم و هو غير ظاهر لجواز رجوعه الى الميّت بل هو اوفق بقوله لا- يمسّ منه شىء على ان يكون نهيا عن الحلق و التقليم و نحوهما كما فى مرسله ابن ابى عمير و لعلّه لم يحمله على ذلك بل على أنّ ما حلق عنه او قلّم لا يمسّ منه شىء و لا يجوز استعماله و لا اهماله بل يغسل و يدفن و كانه لا يخلو عن بعد على انه حينئذ لا يحسن الامر بغسله مطلقا بل يجب تقييده بما اذا كان الحلق او التقليم قبل الغسل لكن كان لفظه اغسله دون غسّله لا يخلو عن تأييد له و الامر فيه سهل على ان على مقتضى دليله يجب تغسيل تلك الاجزاء ايضا اذا كان الحلق و التقليم قبل الغسل لاستوائهما مع الكل فى الموت و تعلق الحكم و ان كان لم يتعرض له فى الفتوى بل اقتصر على جعله معه فى اكفانه و على هذا فيسقط ما اشرنا اليه من التأييد رأسا لانه اذا كان الحلق او التقليم قبل الغسل فالمناسب فى الاجزاء ايضا التغليف و ان كان بعده فلا وجه للامر بالغسل ايضا فتفتن

قوله معه

اى فى كفته كما وقع فى المرسله السابقه و فيما نقلنا من عبارته هى

[الثالث الكفن]

قوله و الواجب منه ثلاثه اثواب

قال فى المعتبر هذا مذهب فقهاءنا اجمع خلا سائر فانه اقتصر على واحد و ما زاد مستحبّ و هو قول الجمهور كافه على ما نقله فى حجه المشهور روايات منها صحيحه زراره قال قلت لأبى جعفر العمامه للميّت من الكفن هى قال لا- انما الكفن المفروض ثلاثه اثواب تامّ لا اقلّ منه يوارى فيه جسده كله فما زاد فهى سنّه الى ان تبلغ خمسه فما زاد فمبتدع و العمامه سنّه كذا فى عامّه نسخ التهذيب و نقله كذلك المحقق فى المعتبر و العمامه فى جمله من كتبه و الظاهر أنّ المراد منها تامّ اى يجب ان يكون واحد منها لا اقلّ منه تامّا يوارى فيه جسده كلّ و يحتمل ان يكون تامّا مبتدأ مخصّصا بقوله لا اقلّ منه و قوله يوارى فيه جسده خبره و فى بعض نسخه و ثوب تامّ الى آخره و هو الموافق للكافى فانّ فيه هذه الزوايه بسند حسن بإبراهيم بن هاشم عن زراره و محمّد بن مسلم قالوا لابى جعفر عليه السّلام على وفق ما نقلنا من التهذيب بزياده و ثوب و على هذا ايضا فالظاهر ان المراد هو ما ذكرنا اى و ثوب تامّ لا- اقلّ منه من جملتها يوارى فيه جسده كلّ و يحتمل ان يكون التام هو الرابع بعد الخرقه المستحبّه من الثلاثه المفروضه تاكيدا فيها فيكون المراد أنّ المفروض ثلاثه اثواب لا يجب ان يكون تامّه و واحد لا بدّ ان يكون تامّا يوارى فيه جسده كلّ و يمكن ان يكون الأوّل اشاره الى حاله عدم الاعواز و الثانى الى حاله اى المفروض ثلاثه اثواب مع عدم اعوازاها و ثوب تامّ لا اقلّ منه مع عدم تيسّرها و جعله فى الذكرى على هذه النسخه حجه سائر و كانه حمله على ان الكفن المفروض ثوب تامّ لا اقلّ منه و على هذا فقوله أوّلا ثلاثه اثواب محمول على تاكّد الاستحباب فيكون مفاد الخبر ان المفروض ثلاثه اثواب و هو على تاكّد الاستحباب و ثوب تام لا اقلّ منه و هو اقل الواجب و قوله فما زاد اى على ذلك الواحد فهو سنّه

الى ان تبلغ خمسه ففيه ايضا اشاره الى ان كون ثلثه مفروضه محمول على تاكد الاستحباب لم يكن بقميص و اضافه و يرد بجمع فهى الكفن و منها روايه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله نعم او فما زاد على الثلاثه فهو سنه الى الخمسه و لكن لا تاكد فيه مثل ما فى الثلاثه و لا يخفى بعده او حملة على ان المفروض ثلاثه اثواب و ان لم تكن تامه و ثوب واحد ان كان تاما او ثلاثه اثواب ان لم يوجد التام و ثوب واحد تام ان وجد و على هذين الوجهين يمكن حمل الواو على معنى او و فى بعض نسخ التهذيب ايضا بلفظه او و هذا التخيير او التردد يمكن ان يكون مذهبا لسائر و ان لم ينقل عنه و اجاب فى الذكرى بحمله على التقية او على عطف الخاص على العام و لعل الثانى يرجع الى ما ذكرنا اولاً فى توجيه هذه النسخه فتأمل و منها موثقه سماعه قال سألته عمياً يكفن به الميت قال ثلاثه اثواب و انما كفن رسول الله صلى الله عليه و آله فى ثلاثه اثواب ثوبين صحاريين و ثوب حبره و الصي حاربه تكون باليمامة و كفن ابو جعفر عليه السلام فى ثلاثه اثواب و ذكر فى الذكرى ان الصي حاريين منسوبان الى صحار بضم الصاد المهملة و هى قرية عمان مما يلى الجبل و منها ما فى موثقه عمار ثم تبدأ فتبسط اللفافه طولاً ثم تذر عليها من الذريره ثم الازار طولاً حتى يغطى الصي در و الرجلين ثم الخرقه عرضها قدر شبر و نصف ثم القميص تشد الخرقه على القميص بحيال العذره و الفرج حتى لا يظهر منه شىء و منها ما فى حسنه حمران بن اعين عن ابي عبد الله عليه السلام قال الميت يكفن فى ثلاثه سوى العمامه و الخرقه تشد بها و ركيه لكيلا يبدو منه شىء و الخرقه و العمامه لا بدّ منهما و ليستا من الكفن و منها روايه معاويه بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال يكفن الميت فى خمسه اثواب قميص لا يزر عليه و ازار و خرقه يعصب بها وسطه و برد يلفّ فيه و عمامه يعتمّ بها و يلقى فضلها على وجهه و منها روايه يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام او ابي جعفر عليه السلام قال الكفن فريضه للرجال ثلاثه اثواب و العمامه و الخرقه سنه و اما النساء فريضه خمسه اثواب و

منها ما فى روايه يونس عنهم عليهم السلام ابسط الحبره بسطاً ثم ابسط عليها الازار ثم ابسط القميص عليه و ترد بعد القميص عليه و فى بعض النسخ بدل ترد بردا و على هذا فتصير اربعه و يحتمل الرابع على الاستحباب و انت خبير بان هذه الروايات مع الشهره العظيمه بين الاصحاب كانها تصلح سنداً للحكم بوجوب الثلاثه و ما يصلح ان يكون حجه لسائر الاصل و ما نقلنا عن كرى و صحيحه عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام كيف اصنع بالكفن قال تؤخذ خرقه فتشد على مقعدته و رجله قلت فالازار قال انها لا تعد شيئا انما تصنع ليضمّ ما هناك لئلا يخرج منه شىء و ما يصنع من القطن افضل منها ثم يخرق القميص اذا غسل و ينزع من رجله قال ثم الكفن قميص غير مزور و لا مكفوف و عمامه يعصب بها رأسه و يرد فضلها على رجله وجه الدلاله انه اكتفى فيها بقميص سوى الخرقه و العمامه اللتين ليستا من الكفن المفروض و يمكن الجواب بأنه يمكن ان لا يكون الغرض عدّ اثواب الكفن بل ذكر طريق اليأس بعضها مما فيه اللبس و بيان شرائط ما يحتاج منها الى البيان في ذلك فى الخرقه و القميص و العمامه و اما غيرها فلعلها لا تحتاج الى بيان فلم يتعرض له و يؤيد هذا ان الراوى بعد ما سمع حديث الخرقه قال فالازار و الظاهر ان المراد فهل يجب الازار المعمول معها او فما الحاجه الى الازار معها مع ستر العوره بها فاجاب عليه السلام بان الخرقه لا تعد شيئا اى ان الخرقه ليست من اجزاء الكفن بل انما تزداد لما ذكر من المصلحه و الازار من جمله الكفن فلا تغنى الخرقه عنه و على هذا ففى الخبر اشعار بالازار ايضا و انما لم يذكر اللفافه و لعل الوجه فيه ما ذكرنا فتأمل

قوله مئزر

المئزر و الازار فى اللغه هو الملحفه و خص الازار فى العرف بما هو المعروف الذى لا يشتمل جميع البدن و الظاهر ان المئزر

ايضا مثله و قد ذكر الشيخ و من تبعه الكفن المفروض ثلاثه مئزرا و قميصا و ازارا كما ذكر هنا لكن ليس في كلام الشيخ تعيين المئزر بل ذكر ان الكفن المفروض ثلاثه اثواب لا يجوز اقل مع القدره مئزر و قميص و ازار و الفضل في خمسه اثواب و الزيادة عليها سرف لا يجوز و هي

لِفَاتَانِ أَحَدَاهُمَا حَبْرَهُ عِبْرِيَّةٌ غَيْرُ مَطْرَفِهِ بِالذَّهَبِ أَوْ بَشَىءٍ مِنَ الْحَرِيرِ الْمُحَضِّصِ وَ أَزَارٌ وَ خِرْقَةٌ فَهَذِهِ الْخَمْسَةُ جَمَلَةُ الْكَفَنِ وَ يُضَافُ إِلَيْهَا الْعِمَامَةُ وَ لَيْسَ مِنْ جَمَلَةِ الْكَفَنِ لَكِنِهَا سَنَّةٌ مُؤَكَّدَةٌ لَا يَنْبَغِي تَرْكُهَا هَذَا إِذَا كَانَ رَجُلًا فَإِنَّ كَانَ أَمْرًا زِيدَتْ لِفَاتَيْنِ فَيُكْمَلُ لَهَا سَبْعَةُ أَثْوَابٍ وَ لَا يَزِدُّنَ عَلَى ذَلِكَ وَ الْاِقْتِصَارُ عَلَى مِثْلِ مَا الرَّجُلُ جَائِزٌ ثُمَّ قَالَ فَإِذَا حَصَلَتْ الْاِكْفَانُ فَرَشَتْ الْحَبْرَةَ عَلَى مَوْضِعِ نَظِيفٍ وَ يَنْشُرُ عَلَيْهَا شَيْءٌ مِنَ الذَّرِيرَةِ الْمَعْرُوفَةِ بِالْقَمْحَةِ وَ يَفْرَشُ فَوْقَهَا الْأَزَارَ وَ يَنْشُرُ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِنَ الذَّرِيرَةِ وَ يَفْرَشُ فَوْقَ الْأَزَارِ وَ قَمِيصٌ ثُمَّ ذَكَرَ فِي بَيَانِ تَكْفِينِ الْمَيِّتِ أَنَّهُ يَأْخُذُ الْخِرْقَةَ وَ يَكُونُ طَوْلُهَا ثَلَاثَةَ أَزْرَعٍ وَ نَصْفًا فِي عَرْضِ شِبْرًا وَ أَقْلًا أَوْ أَكْثَرَ فَيَشُدُّهَا فِي حَقْوِيهِ وَ يَضْمُّ فَخْذِيهِ ضَمًّا شَدِيدًا وَ يَلْفُهَا فِي فَخْذِيهِ ثُمَّ يَخْرُجُ رَأْسُهَا مِنْ تَحْتِ رِجْلِهِ إِلَى الْجَانِبِ الْاَيْمَنِ وَ يَغْمِزُهَا فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي لَفَّ فِيهِ الْخِرْقَةَ وَ يَلْفُ فَخْذِيهِ مِنْ حَقْوِيهِ إِلَى رِكْبَتَيْهِ لَفًّا شَدِيدًا ثُمَّ يَأْخُذُ الْأَزَارَ فَيُؤَزِّرُهُ بِهِ وَ يَكُونُ عَرِيضًا يَبْلُغُ مِنْ صَدْرِهِ إِلَى الرَّجْلَيْنِ بَانَ نَقْصٍ عَنْهُ لَمْ يَكُنْ بِهِ بَاسٌ ثُمَّ يَرُدُّ الْقَمِيصَ عَلَيْهِ ثُمَّ يَعْمَهُ ثُمَّ يَلْقَنَهُ بِاللِّفَافَةِ فَيَطْوِي جَانِبَهُ الْاَيْسَرَ عَلَى جَانِبِهِ الْاَيْمَنِ وَ جَانِبَهُ الْاَيْمَنِ عَلَى جَانِبِهِ الْاَيْسَرَ ثُمَّ يَضَعُ بِالْحَبْرَةِ أَيْضًا مِثْلَ ذَلِكَ وَ يَقْعُدُ طَرَفِيهَا مِمَّا يَلِي رَأْسَهُ وَ رِجْلِيهِ وَ الْمَفِيدُ رَحِمَهُ اللَّهُ لَمْ يَعْينِ الْمَفْرُوضُ بَلْ ذَكَرَ أَنَّ الْكَفْنَ قَمِيصٌ وَ مِئْزَرٌ وَ خِرْقَةٌ يَشُدُّ بِهَا سَفْلَهُ إِلَى وَرْكِهِ وَ لِفَافَةٌ وَ حَبْرَةٌ وَ عِمَامَةٌ وَ صَرْحٌ بَانَ الْمِئْزَرُ خِرْقَةٌ يَلْقَهَا عَلَيْهِ مِنْ سَرْتِهِ إِلَى حَيْثُ تَبْلُغُ مِنْ سَاقِيهِ كَمَا يَأْزُرُ الْحَيَّ فَوْقَ الْخِرْقَةِ الَّتِي ذَكَرَهَا أَوَّلًا وَ عَلَى هَذَا فَالْمِئْزَرُ هُوَ الْأَزَارُ الْمَعْرُوفُ وَ لِذَا لَمْ يَذَكَرِ الْأَزَارَ عَلَى حِدَةٍ وَ الصَّدُوقُ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي الْفَقِيهِ ذَكَرَ أَنَّ غَاسِلَ الْمَيِّتِ قَبْلَ أَنْ يَلْبَسَهُ الْقَمِيصَ يَأْخُذُ شَيْئًا مِنَ الْقَطَنِ وَ يَنْشُرُ عَلَيْهِ ذَرِيرَةً وَ يَجْعَلُ شَيْئًا مِنَ الْقَطَنِ عَلَى قَبْلِهِ وَ يَضْمُّ عَلَى رِجْلِيهِ وَ يَشُدُّ عَلَى فَخْذِيهِ إِلَى وَرْكِهِ بِالْمِئْزَرِ شَدًّا جَيِّدًا لئَلَّا يَخْرُجَ مِنْهُ شَيْءٌ وَ مَقْتَضَاهُ أَنَّ الْمِئْزَرَ هُوَ الْخِرْقَةُ الَّتِي يَشُدُّ بِهَا الْفَخْذَ أَنْ لَكِنَّهُ لَمْ يَجْعَلِ الْمِئْزَرَ مِنَ الْكَفَنِ الْمَفْرُوضِ فَانَّهُ قَالَ بَعْدَ ذَلِكَ وَ الْكَفْنَ الْمَفْرُوضُ ثَلَاثَةُ قَمِيصٍ وَ أَزَارٌ وَ لِفَافَةٌ سِوَى الْعِمَامَةِ وَ الْخِرْقَةُ فَلَا تَعْدَانِ مِنَ الْكَفَنِ وَ عَلَى هَذَا فَالْمِئْزَرُ فِي كَلَامِ الشَّيْخِ أَنَّ حَمْلَ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الْمَفِيدُ فَيَكُونُ هُوَ الْأَزَارُ الْمَعْرُوفُ وَ الْأَزَارُ أَيْضًا ظَاهِرُهُ ذَلِكَ فَيَفْهَمُ مِنْهُ وَجُوبُ تَعَدُّدِ الْأَزَارِ الْمَعْرُوفِ وَ عَدَمُ وَجُوبِ الثَّوْبِ الشَّامِلِ لِجَمِيعِ الْبَدَنِ مَعَ أَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ وَجُوبِهِ كَمَا كَذَلِكَ سَبَقَ فِي صَحِيحِهِ زَرَارُهُ وَ أَنَّ حَمْلَ عَلَى مَا ذَكَرَهُ الصَّدُوقُ فَيُعَدُّ جَعْلَهُ مِنَ الْكَفَنِ الْمَفْرُوضِ مَعَ مَا وَرَدَ مِنْ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْكَفَنِ وَ يَلْزَمُ أَيْضًا مَا لَزِمَ فِي سَابِقِهِ مِنْ خَلْقِ الْكَفَنِ عَنِ الثَّوْبِ التَّامِّ فَالظَّاهِرُ أَنَّ يَحْمَلُ وَاحِدًا مِنَ الْمِئْزَرِ وَ الْأَزَارِ عَلَى الْأَزَارِ الْمُتَعَارَفِ وَ هُوَ غَيْرُ الشَّامِلِ وَ الْآخِرُ عَلَى الثَّوَابِ الشَّامِلِ لِجَمِيعِ الْبَدَنِ نَظْرًا إِلَى الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ إِلَى مَا نَقَلْنَا كَمَا فَعَلَهُ الشَّارِحُ لَكِنَّهُ فَسَّرَ الْمِئْزَرَ بِغَيْرِ الشَّامِلِ لِيَكُونَ عَلَى تَرْتِيبِ مَا يَلْبَسُ الْمَيِّتَ فَانَّهُ يَلْبَسُ أَوَّلًا الْأَزَارَ الْغَيْرَ الشَّامِلَ ثُمَّ الْقَمِيصَ ثُمَّ الثَّوْبَ الشَّامِلَ هَذَا وَ أَمَّا الْاِخْبَارُ فَلَمْ أَقِفْ فِي شَيْءٍ مِنْهَا عَلَى ذَكَرِ الْمِئْزَرِ وَ انَّمَا ذَكَرَ الْأَزَارَ فِي مَوْثِقَةِ عِمَارٍ وَ رَوَايَةِ مَعَاوِيَةَ بْنِ وَهَبٍ وَ رَوَايَةِ يُونُسَ الْمُتَقَدِّمَةَ وَ حَيْثُ حَمَلْنَا الْمِئْزَرَ عَلَى الْأَزَارِ فَهِيَ مُسْتَنْدَ الْحَكْمِ فِيهِ وَ قَدْ عَرَفْتُ أَنَّ فِي صَحِيحِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ أَيْضًا إِشْعَارًا بِهِ وَ صَحِيحُهُ زَرَارُهُ الْمُتَقَدِّمَةَ أَيْضًا لَا يَخْلُو عَنْ تَأْيِيدِ لِذَلِكَ حَيْثُ يَظْهَرُ مِنْهُ جَوَازُ كَوْنِ مَا سِوَى الْوَاحِدِ غَيْرِ تَامٍ وَ الظَّاهِرُ أَنَّ مَرَادَ الْاِصْحَابِ مِنْ تَعْيِينِ الْأَزَارِ هُوَ بَيَانُ أَقْلِ الْوَاجِبِ فَلَوْ كَانَ بَدَلَ الْأَزَارِ أَيْضًا ثَوْبٌ شَامِلٌ لِأَجْزَاءِ بَلٍ رَبَّمَا كَانَ أَفْضَلَ كَمَا يَظْهَرُ مِنْ صَحِيحِهِ زَرَارُهُ الْمُتَقَدِّمَةَ وَ أَمَّا الْقَمِيصُ وَ الْأَزَارُ بِمَعْنَى الثَّوْبِ الشَّامِلِ فَقَدْ مَرَّ بَعْضُ مَا يَدُلُّ عَلَيْهِمَا مِنَ الْاِخْبَارِ وَ سَيَجِئُنِي فِي قَمِيصٍ كَذَا بَعْضُ آخِرِ فَانْتَظِرْ

قوله يستر ما بين السره و الركبه

بناء هذا التحديد كما اشار اليه في شرح الإرشاد على العرف الشائع في الازار و احتمال فيه الاكتفاء بما يستر العوره لانه وضع ابتداء لسترها و لا يخلو عن ضعف و قد سبق في موثقه غمار تحديده بما يغطي الصدر في الرجلين و لعله نظرا اليها حكم هنا و

فى شرح الارشاد باستحباب ان يكون بحيث يستر ما بين صدره و قدميه لكن مفاده خروج الصدر و مفاد الزوايه دخوله فالعمل بها اولى

قوله يصل الى نصف الساق

لم اقف فى الروايات على ما يدل على تحديد القميص فالظاهر بناؤه على العرف و هو يعطى ما ذكره اولا و اما فضليته وصوله الى القدم فلا يظهر لها وجه الا ان يستنبط من صحيحه زراره باعتبار ما فهم منها من افضليته التمام فيما زاد على الواحد أيضا او يكون باعتبار شيوع القميص على هذا الوجه فى بلاد العرب فته

قوله و يجزى مكانه ثوب ساتر الى آخره

هذا مذهب ابن الجنيد و اختاره المحقق فى المعبر و ذهب الشيخان و المرتضى و الصدوق الى تعيين القميص حجه القول الثانى ما تقدم من موثقه عمار و حسنه حمران و روايه معاويه بن وهب و روايه يونس و صحيحه عبد الله بن سنان و أيضا حسنه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كتب انى فى وصيته ان اكفنه فى ثلاث اثواب احدها رداء له خبره كان يصلّى فيه يوم الجمعة و ثوب آخر و قميص فقلت لابي لم تكتب هذا فقال اخاف ان يغلبك الناس فان قالوا كفنه فى اربعة او خمسه فلا تفعل قال و عمه بعد بعمامه و ليس تعدّ العمامه من الكفن انما يعدّ ما يلفّ به الجسد و حسنه جميل بن دراج قال انّ الجريده قدر شبر توضع من عند الترقوه الى ما بلغت من فوق القميص حجه القول الاول اطلاق روايات اخرى كصحيحه زراره و غيرها مما تقدم و كما يمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد كذلك يمكن بحمل المقيد على الاستحباب و الثانى اولى للاصل و لروايه محمد بن سهل عن ابيه قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الثياب التى يصلّى الرّجل فيها و يصوم أ يكفّن فيها قال احبّ ذلك الكفن يعنى قميصا قلت يدرج فى ثلاثه اثواب قال لا باس به و القميص احبّ الىّ و هذا القول لا يخلو عن قوه لكن لا ينبغى ترك الاحتياط خصوصا مع شهره القول الاول و اما ما ذكره المصنف فى الذكرى من انه يمكن حمل القميص فى روايه محمد بن سهل على المعهود و هو ما كان يصلّى فيه و لقول الباقر عليه السلام ان استطعت ان يكون كفته ثوبا كان يصلّى فيه فجاز ان يكون فى الثلاثه الاثواب قميص غيره فلا يخفى بعده فانّ الظاهر من الخبر انه بعد ما سئل عن جوازه لتكفين فى الثياب التى صلّى فيها و اجاب عليه ع بقوله احبّ على صيغه المتكلم ذلك الكفن اى الذى كان بما صلّى فيه و قوله يعنى قميصا بيان لانّ ذلك الثوب الذى صلّى فيه الذى احبّ التكفين فيه ينبغى ان يكون قميصا سئل سؤالا اخر لا تعلق له بحديث الثوب الذى صلّى فيه و هو انه هل يجوز إدراجه فى ثلاثه اثواب مطه ام لا بدّ من القميص فاجاب بانه لا باس و لكن القميص احبّ الىّ و اما على ما ذكره المصنف فينبغى حمل السؤال على انه هل يجوز اذراجه فى ثلاثه اثواب من غير ان يكون ثوب صلى فيه او قميص صلّى فيه فاجاب ع بانه لا باس به و لكنّ القميص الذى صلّى فيه أحبّ إلىّ و هذا لا ينافى انّ يعتبر القميص فى الثلاثه الاثواب مطلقا و لا- يخف مما فيه من كمال التكلف و روى أيضا فى الفقيه انه سئل موسى ابن جعفر عليه السلام عن الرّجل يموت أ يكفّن فى ثلاثه اثواب بغير قميص قال لا باس بذلك و القميص احبّ الىّ و ذكر المصنف فى الذكرى أنّها هى الروايه

الأولى بعينها و لكن حذف صدرها و هو أيضا بعيد لما فيها من الزيادة و التغيير و اذا كانت روايه مستقله فظاهر انه لا يمكن تاويلها بما ذكره المصنّف فتأمل

قوله و إزار

و المشهور بين الاصحاب في ترتيب إلباسها الميّت انه على الترتيب المذكور من تقديم المتر على القميص و القميص على الازار كما اشرنا اليه سابقا اما تاخير الثالث فلا كلام فيه و قد ورد في موثقه عمّار و روايه يونس و اما تقديم الأوّل على الثاني فلم اقف على ما يدلّ عليه سوى اعتبار وضع المتر فانه الستر العوره كما نقلنا على شرح الارشاد و لا يخفى ضعفه و في الروايه الاولى قدّم القميص على الازار و هو ظاهر الثانيه أيضا و نقل ذلك عن ابن ابى عقيل

قوله و يستحبّ زيادته على ذلك طولا

و ظن كلامه في شرح الارشاد و كذا في شرح القواعد و جوب ما ذكر من الزيادة الطويله و لم اقف في الاخبار على ما يدلّ عليه اصلا و في المبسوط ذكر عقد طرفي اللّفافه و كذا الحبره مما يلي رأسه و رجليه من غير تصريح بالوجوب و الاستحباب لكن ذكره بعد امور هي مستحبّه فظاهره استحبابه أيضا

قوله عرضا بحيث يمكن جعل الآخر

ادّعى في شرح الارشاد و شرح القواعد شهاده الاخبار به و زاد في شرح القواعد انه يشعر به كونه لفافه و فوق الجميع و اذا لم اقف على ما اشار اليه من الاخبار و ما ذكر من الاشعار اين أيضا غير ظاهر نعم كونها لفافه يشعر بشمولها للجميع و يكفي فيه الشمول و لم بضمّ طرفها بخياطه و نحوها الا ان يقال ان الشائع في اللّفافه خصوصا اذا لفّ فيها اشياء ان تفضّل على بحيث يمكن جعل احد طرفيها على الآخر و المعروف بين الاصحاب و ادّعى عليه في ف اجماع الفرقه انه يبديّ فيطوى الجانب الايسر من اللّفافه و كذا الحبره على الجانب الايمن من الميت ثم يطوى الجانب الايمن منها على الجانب الايسر منه و مقتضاه استحباب زياده كل جانب بحيث يطوى على الآخر قال في المدارك لم اقف في هذا الحكم على اثر و لعلّه وجه التيمّن باليمن انتهى و كأنه طوى الكشح عن تعليل اصل الحكم و تصدى لخصوصيه النحو المذكور و ان وجه التيمّن باليمن حيث يقع فيه الابتداء بالطّي على ايمن الميت و ايضا يصير فيه الجانب الذي يلي الميت ما على يمينه و الجانب الذي يقع على الجانب الآخر و يتوسّط ذلك بينه و بين الميت ما على يساره بخلاف ما لو عكس اذ يصير الامر بالعكس في الوجهين و لا يخفى مثل هذه التعليلات على انه لو عكس ايضا يمكن توجيهه أيضا بانّه للتيمّن باليمن حيث يقع فيه الابتداء بطى جانب اليمن و أيضا يقع فيه مفتاح الكفن على اليمن بخلاف العكس اذ الامر فيه بالعكس في الوجهتين فتفتنّ

قوله و يراعى في جنسها القصد

و ذلك لعدم ورود تحديد في الشرع لذلك و ما كان كذلك فالاعتبار فيه بالعرف و العرف يحكم بذلك فالوليّ مرخص من

الشّارع فى ذلك فلا- عبره بمماكسه الوارث او كونه غير مكلف و هل يجب على الولي رعايه القصد او يجوز له الاقتصار على الأدون يحتمل الاوّل بناء على انه المفهوم من الاوامر عرفا و محتمل الثانى بناء على انه لا يفهم فى العرف الا جواز القصد لا وجوبه و عدم جواز الاقتصار على الادون بل ظاهر الاوامر جواز الاقتصار على ما يصدق عليه ما امر به مطلقا و ظاهر عباره الشارح هو الثانى و مثله المحقق الثانى فى شرح القواعد و لعلّه اظهر و على هذا فلو كان المباشر هو الولي فما ذكره من جواز رعايه القصد و عدم العبره بمماكسته باقى الورثه او كون غير المكلف فيهم لا يخلو عن وجه لما ذكرنا من اذن الشارح له و اما اذا كان المباشر هو الذى اذن له الولي فالظاهر انه لا يجوز له التجاوز عما اذن له لانه اذا جاز له الاقتصار على الادون فيجوز له ذلك سواء باشاره بنفسه او بمن نصبه لذلك و دعوى ان كل احد كما انه يجب عليه المباشره وجوبا كفايّا كذلك ماذون فى رعايه القصد نعم مباشره بعضهم موقوف على اذن الولي فاذا اذن له فيها جاز له المباشره على الوجه المأذون فيه شرعا فى غايه الاشكال و الظاهر انه لما جعل الولي اولى باحكامه فلا يجوز التجاوز عن اذنه ما لم يخالف الشرع بل الحكم فى الولي ايضا محل تأمل لانه اذا جاز له الاقتصار على الأدون فيمكن ان يقال ان الاصل عدم جواز تصرّفه بدون اذن باق الورثه او وليه الا فيما خرج ييقين و لا- يقين فيما زاد على الأدون خصوصا اذا لزم الاجحاف بهم و الضرر الكثير عليهم نعم الظاهر انه يكفى رعايته الأدون عرفا و لا يجب تتبع ما لا دون منه عاده للزوم الجرح و المشقه فتأمل

قوله و يعتبر فى كل واحد منها ان يسرّ البدن

قال فى شرح القواعد و هل يشترط ان يكون كل واحد من هذه الاثواب بحيث يستر العوره فى الصّلاه ام يكفى حصول السّتر بالمجموع الظاهر الأوّل لانه المتبادر من الاثواب و لانه احوط و الى الآن لم اظفر فى كلام الاصحاب بشىء نفيًا و لا اثباتا و قال الشارح فى شرح الارشاد المفهوم من خبر زراره المتقدم الاكتفاء بموارد البدن بالثلاثة فلو كان بعضها رقيقا بحيث لا يسرّ العوره و يحكى البدن لم يضرّ مع حصول السّتر بالمجموع و الاجود اعتبار السّتر فى كل ثوب لانه المتبادر و ليس فى كلامهم ما يدلّ عليه نفيًا و لا- اثباتا انتهى و لا يخفى ما فى كلامهما اما الاول فلانه ان حمل على ظاهره و هو التردّد فى اشتراط أن يكون كل واحد منها مما يتمّ به وحده ستر العوره او كفايه حصول سترها بالمجموع و ترجيح الاول بالتبادر بناء على ما ذكر بعضهم ان المتبادر من الثوب عرفا ما يتمّ به ستر العوره كما نقلنا سابقا فهو ظاهر الفساد لانّ ما عيّنه من المئزر و القميص و الازار او ثوب شامل للبدن بدل القميص على ما ذكره الشارح و كذا بدل المئزر على ما ذكرنا كلّ منها ساتر للعوره وحده بتّه و لا مجال للتردّد فيها فيما ذكره و ان حمل على التردّد فى اشتراط ان يكون كل منها غليظا قدر ما يستر البدن او كفايه كون المجموع اسيرا للبدن و ان كان كل واحد رقيقا يحكى ما تحته فكان عليه حينئذ ان يعتبر ستر البدن كما ذكره الشارح رحمه الله هاهنا و تخصيص العوره ممّا لا وجه له و كذا حديث الصّلاه و اما الثانى فلانه و ان كان صريحا فى المعنى الثانى و لا اشتباه فيه لكن تخصيص العوره فيه ايضا فى قوله بحيث لا يستر العوره كما ترى فلعلّ المراد الاشاره الى انّ المعتره من السّتر هاهنا هو القدر الذى اعتبر فى ستر العوره فى الصّلاه بان لا- يحكى اللون عما هو المشهور من عدم العبره بالحجم فلو حصل بالمجموع كفى و ان كان بعضها رقيقا بحيث لا يستر العوره سترًا معتبرا فى الصّلاه بان يحكى لون ما تحته و الحق ان يحمل كلام شرح القواعد ايضا على هذا المعنى و قوله فى الصّلاه للاشاره الى ما ذكرنا و ما ادعياه من البشار بناء على ان الثوب فى اللّغه هو اللباس و الظاهر من اللباس كونه ساترا لما تحته بحيث لا يحكى لونه هذا و اما ما ذكره الشارح من المفهوم من خبر زراره ففيه تأمل اذ المفهوم من خبر زراره موارد البدن بالتّام لا بالثلاثة اذ الظاهر انّ ضمير يوارى فيه راجع الى التام لا الى الثلاثة و الا لوجب تانيته و ارجاعه

الى الكفن المفروض الذى هو الثلاثه بعيداً ان يقال انّ المواراه فى التام اعم من ان يكون باعتبار ستره بانفراده او مع ما تحته و
الاطهر

عدم اعتبار ستر كل واحد للاصل و ضعف دلالة الثوب لإطلاقه عرفا على الجميع بل لغه أيضا بل يمكن المناقشه فى الوجوب ستر الجميع أيضا و كان عدم تعرض الاصحاب له دليل على عدم وجوبه عندهم فتأمل

قوله و كونه من جنس ما يصلى فيه الرجل

كذا ذكره جماعه من الاصحاب قاطعين به و لم يظهر لهم مستند نعم ادعوا الاجماع على عدم جواز الكفن بالحرير المحض للرجل و المرأه على ما فى المعبر و الذكرى مع انه قال العلامة فى يه يحتمل عندى كراهه ذلك لإباحته لها فى الحياه و استدلووا عليه أيضا بان احدا من الصيحابه و التابعين لم يفعله و لو كان سائغا لفعوله لأنهم كانوا يفتخرون بجوده الاكفان و قد استحَبَّ الشارح تجويدها و بروايه الحسن بن راشد قال سألته عن ثياب تعمل بالبصره على عمل العصب اليماني من قز و قطن هل تصلح ان يكفن فيها الموتى قال اذا كان القطن اكثر من القز فلا بأس و العصب بالعين و الصاد المهملتين على ما فى الذكرى ضرب من برود اليمن سمى به [بذلك] لأنه يضع بالعصب و هو نبت باليمن كذا فى المعبر و فى نهايه ابن الاثير العصب برد يمينه يعصب غزلها اى يجمع و يشد ثم يصبغ و ينسج بها وجه الدلاله انه ع شرط فى رفع الباس ان يكون القطن اكثر فعلم انه لو كان القز صرفا لم يجز كذا قالوا و فيه نظر فان مفهوم الروايه هو البأس مع عدم اكثرية القطن مع ان المشهور بينهم جوازه مع عدم صرفاه الحرير أو غلبه غلبه يستهلك فيه القطن و على هذا فلا بد ان يحمل الباس على ما يغم الكراهه و حينئذ فيمكن ان يحمل على الكراهه مطه فالاستدلال به على الحرمة مشكل هذا مع ضعف الروايه و اضمارها و فى الفقيه ارسلها عن ابى الحسن الثالث ع و بما ورد من الاخبار من فى منع التكفين بكسوه الكعبه مع التصريح فى بعضها بجواز بيعها و هبتها و الاستنفاع بها و طلب بركتها فالظاهر ان المنع عن التكفين باعتبار كونها حريرا فيه انه يمكن ان يكون لاحترامها و يمكن الاستدلال أيضا بموثقه عمار بن موسى عن ابى عبد الله ع قال الكفن يكون بردا فان لم يكن بردا فاجعله كله قطنا فان لم تجد عمامه قطن فاجعل العمامه سابريا و يتوجه عليه أيضا انه لا بد من حمل الامر فيه على الاستحباب لعدم وجوب كون كله قطنا عندهم و بعد حمله على الاستحباب لا دلالة فيه على حرمة غيره و اما غير الحرير فالجلد أيضا سيدكر انه لا يجوز الكفن فيه مطه لكن يبقى المنسوج من شعر او وبر ما لا يؤكل لحمه العدم جواز الصيلاه فيه فلا يجوز الكفن أيضا على مقتضى قاعدتهم مع أنهم لا يظهر دليل عليه اصلا و نقل عن ابن الجنيد عدم تجويز الكفن فى المنسوج من الشعر او الوبر مطه و لو من الماكول و لم ينقلوا له سندا و الاستدلال بموثقه عمار يأتي فى الجميع لكن فيه ما اشرنا اليه فتدبر

قوله و افضله القطن الأبيض

ذكر فى المعبر انه مذهب كافه العلماء و يدل أيضا على استحباب القطن ما سبق آنفا من موثقه عمار و روايه ابى خديجه عن ابى عبد الله عليه السلام قال الكنان كان لبنى اسرائيل يكفنون به و القطن لامه محمد صلى الله عليه و آله و فى روايه يعقوب بن يزيد عن ابى عبد الله ع المنع على التكفين فى الكنان و المشهور بين الاصحاب كراهه و ظاهر كلام الصدوق عدم جوازه و الاول اظهر لإطلاق الاخبار و ضعف سند المخصص و يدل على استحباب البياض روايه جابر عن ابى جعفر عليه السلام قال قال رسول الله ليس من لباسكم شىء احسن من البياض فالبسوه و كفنوا فيه موتاكم و فى روايه الحسين بن المختار عن ابى عبد الله ع المنع على التكفين فى السواد و فى الثوب الاسود و فى الذكرى حكم بالكراهه فى السواد و فى كل صبغ و عليه حمل الروايه

و نقل عن ابن البرّاج المنع عن المصبوغ هذا في غير الحبره و الّا فيستحبّ الحمراء منها على ما سيجى ء

قوله لعدم فهمه من اطلاق الثوب

بناء على أنّ المتبادر منه المنسوج و فيه تأمل لعدم ظهور التبادر المذكور و يؤيّده تجويزهم له في الكفّاره و أمّا الحكم بنزعه عن الشهيد رحمه الله فلا يدل على عدم جواز الكفن به اذ ربما كان ذلك تخفيفاً فيما حكم بتضييعه فلا يدل على عدم اجرائه في الكفن نعم لو ورد الحكم بنزعه في الشهيد مع انحصار ثيابه فيه و الحكم بتكفينه لدلّ على ذلك و لم اقف على مثل ذلك فتأمل

قوله يجزى كلّ مباح

اراد به مقابل المغضوب لعدم جواز التكفين بالمغضوب اجماعاً كما نقله في الذكرى و للنهي عن اتلاف مال الغير ثم ان المصنف في الذكرى ذكر مع الاضطرار ثلاثه اوجه المنع من التكفين بها لإطلاق النهى و الجواز لثلا يدفن عارياً مع وجوب ستره و لو بالحجر و وجوب ستر العوره لا- غير حاله الصّلاه ثم ينزع بعد ثم فرّع رعايه الترتيب على الاحتمالين الاخيرين و لا يخفى قوّه الوجه الأوّل فيما ثبت فيه المنع لإطلاق المنع و عدم الدليل على وجوب التكفين حينئذ حتى يقيد المنع بحاله الاختيار بل المانع الشرعى كالعقلى فيدفن عارياً و ما ذكره في الوجه الثانى من وجوب ستره و لو بالحجر ففيه أنّ لا نم حينئذ وجوب ستره بمعنى تكفينه بل انما يجب ستر عورته عن نظر المحرّم فلا يلزم الا وجوب ستر العوره بها عند عدم غيرها حال الصّلاه كما ذكره في الاحتمال الاخير لكن ينبغى ان يقيد يتعدّر غيرها مطلقاً حتى الحشيش و الحجر و نحوهما اذ لا دليل على وجوب السّتر بالثوب فاذا امكن سرّه بما لم يرد عنه نهى من غيره يقدم ذلك و مع تعدّره يسرّ باحداها على حدّ ما ذكر من وجوب الترتيب هذا على مقتضى ما ذكره من وجوب الترتيب و لى فيه تأمّل لاخصاص المنع عنها بالتكفين و أمّا ستر العوره بها فلم يرد منع عنه فالاصل جوازه في الميّت بكل منها من غير ترتيب بينها و بين غيرها و احتمال فى شرح القواعد جواز وضعه حينئذ فى القبر على وجه لا يرى عورته ثم يصلّى عليه من دون حاجه الى ستر فتأمل

قوله لكن يقدم الجلد على الحرير الى آخره

كان تقديم الجلد على الحرير لعدم نصّ فى المنع عنه بخلاف الحرير و تقديم الحرير على غير الماكول لجواز الصّلاه فى الحرير فى الجملة كما للنساء دون غير الماكول و تقديم غير الماكول على النّجس كأنه باعتبار ما اشرنا اليه من عدم نصّ على المنع من التكفين به مع كمال المبالغه فى تطهير الميّت و احتمال تقديم النّجس على الحرير و ما بعده لعروض المانع فيه دونها فأنه ذاتى فيها و أمّا احتمال تقديم النّجس على غير الماكول خاصّه فتقديمه عليه لما ذكرنا من الذاتيه و العرضيه و أمّا تقديم الحرير على النّجس مع جريان الوجه فيهما فلما ذكرنا مع عدم المنع عن الصّلاه فى الحرير مطه لجوازاها فى النساء بخلاف النّجس هذا و لا يبعد تقديم غير الماكول على الحرير خصوصاً فى الرّجال لحرمة لبس الحرير على الرّجال دون غير الماكول و لعدم ظهور نصّ و لا اجماع فيه بخلاف الحرير و لا يخفى ضعف اكثر هذه الوجوه فتأمل و اعترض فى شرح القواعد على تقديم الجلد بانّ الامر بنزعه عن الشّهاد يدلّ على المنع بمفهوم الموافقه و هو اقوى من التّصريح و جعل و بر غير الماكول ابعد من الجميع قال و أمّا النّجس فيدل على جوازه مع الضّروره عدم وجوب نزعه عن الميّت لو استوعبته النّجاسه و تعدّر غسلها و قرضه و أنّه آئل الى النّجاسه من قريب فامرّه اخفّ و فيه ان يكون مفهوم الموافقه اقوى من التّصريح لو سلّم فأنما هو مع القطع بعله الحكم و ثبوتها

فيما يجرى منه الحكم بطريق اولى و انى ذلك فيما نحن فيه بل لا ظنّ أيضا كما اشرنا اليه و اما جعل وبر غير

الماكول بعد فتأخره عن النجس ظاهر على ما ذكره و كذا من الحرير لما ذكرنا من جواز الصّلاه فى الحرير فى الجملة دونه و اما
تاخير عن الجلد مع ما ذكره من كون الدلاله بالمفهوم اقوى فغير ظاهر مع انا قد اشرنا الى ضعف سند المنع عن التكفين فى وبر
غير الماكول لعدم ظهور النصّ و لا اجماع فيه فالحكم بكونه ابعد من الجميع لا وجه له و ما استدللّ به على الجواز فى النجس مع
الضروره لا يخلو عن ضعف كاكتر ما ذكر من وجوه التّرجيح فى هذا الباب فتأمل

قوله و المنع عن غير الجلد الماكول مطلقا

اى يحتمل المنع عن غير الجلد الماكول مطه حتى فى حال الضروره لإطلاق المنع فيدفن عاريا و هذا هو الاحتمال الأوّل الذى
فقلنا عن الذكرى لكن خصّ الحكم بغير الجلد الماكول و كأنه لما اشرنا اليه من عدم نصّ عليه بالمنع و أنّ المانع عنه هو أنّ
المتبادر من الثوب لا يشمل و أنّه ينزع عن الشّهيد و قد اشرنا الى ما فيهما فيقتصر فى المنع عنه على حال الاختيار نعم من قطع
بعدم شمول الثوب له فالظاهر على مذهبه المنع فيه أيضا اذ لا وجه للتكفين به مع عدم كونه من افراد التكفين المامور به شرعا
اما لو اريد ستر العوره فلا وجه للمنع عن الجلد اصلا و الظاهر جواره بباقي المذكورات أيضا غير النجس مع التعدى و فى شرح
القواعد جعل الاظهر هذا الاحتمال اى المنع عن التكفين بها مطلقا لكن استثنى عوض الجلد الماكول النجس بناء على ما نقلنا
عنه من عدم المنع عن النجس حاله الاضطرار فتأمل

قوله بكسر الحاء و فتح الباء

من التحبير و هو التّحسين و التّزيين ثمّ انهم استدلوا على استحباب زيادتها بموثقه زراره عن ابى جعفر عليه السّلام قال كفنّ
رسول الله صلّى الله عليه و آله فى ثلاثه اثواب ثوبين صحاريين و ثوب يمنه عبرى او اظفار قال الشيخ و الصحيح عندى ظفار و
هما بلدان و فى بعض النسخ من ظفار بزياده من و كأنه اظهر و ذكر فى الذكرى أنّ اليمنه بضمّ الياء البرده من برود اليمن و
صحيحه ابى مريم الانصارى عن ابى جعفر عليه السلام كفنّ رسول اللّهم فى ثلاثه اثواب برد احمر حبره و ثوبين ابيضين
صحاريين و بروايه ابى مريم أيضا عن ابى جعفر أنّ الحسن بن على عليهما السّلام كفنّ اسامه بن زيد ببرد احمر حبره و أنّ
علينا عليه السّلام كفنّ سهل بن حنيف برد احمر حبره و حسنه الحلبي المتقدّمه فى بحث القميص و انت خير بانه ليس فى هذه
الروايات زياده الحبره على الثلاثه بل فى اكثرها تصريح بأنّها من جملتها و حسنه الحلبي السّابقه و بما تدلّ على عدم استحباب
الزياده بل كراهتها نعم يمكن الاستدلال على استحباب زياده البرد بروايه يونس بن يعقوب عن ابى الحسن الأوّل ع انا كفنّت
ابى فى ثوبين شطويين كان يحرم فيهما و فى قميص من قميصه و فى عمامه كانت لعلى بن الحسين عليهما السلام و فى برد
اشترته باربعين دينار لو كان اليوم يساوى اربعمائه دينار قال فى الذكرى الشّطوى بفتح الشين المعجمه و فتح الطاء المهمله
منسوب الى الشّتا قربه بمصر قاله الجوهرى لكن يشكّل بمنافاتها للحسنه السّابقه حيث دلّت على المنع من الزّيادة على الثلاثه و
يمكن رفعها بتخصيص المنع بتكفينه ع لخصوص فضليته كانت فيه او بالقول بما ذهب اليه بعض الاصحاب أنّ البرد لا يلفّ و
لكن يطرح عليه طرحا فاذا دخل القبر وضع تحت خدّه و تحت جنبه متمسّكا بصحيحه عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله ع قال
البرد لا يلفّ و لكن يطرح عليه طرحا و اذا دخل القبر وضع تحت خدّه و تحت جنبه اذ على هذا يمكن ان لا يعد ذلك من
الكفن و يقال ان الكفن هو ما يلف به الجسد كما ورد فى تلك الحسنه فاذا كان زياده البرد فى تكفينه ع على هذا الوجه لم

ينافى المنع عن الزيادة عليها اذ يحتمل على المنع عن الزيادة في الكفن لكن يبقى المنافاه بين تلك الصحيحه و ما نقلنا من الاصحاب هاهنا اذ ظاهرها جعل البرد من الثلاثه و التكفين به و يمكن رفعها بالقول بالتخير بين الوجهين كما ذهب اليه الصيّدوق في الفقيه حيث قال و انشاء لم يجعل الحبره معه حتى يدخله قبره فيلقيه عليه و حينئذ يحمل قوله في الصحيحه لا يلفّ على انه لا- يجب لّفه و يمكن ان يقال أيضا أنه اذا جعل الحبره او البرد من احدى الثلاثه فيكون حكمها اللّف و ان كان زائدا على الثلاثه فلا- يلفّ بل يطرح و على هذا فلمّا كان البرد في تكفين الصّادق ع زائدا على الثلاثه فربما طرح و لم يلفّ به فلا ينافى المنع عن الزيادة في الكفن هذا و بما نقلنا عن الاخبار ظهر أنّ الأولى جعل الحبره من احدى الثلاثه كما وقع في عبارته بن ابي عقيل على ما نقل عنه حيث قال السّنه في اللّفافه ان تكون حبره يمانيه فان اعوذهم فثوب بياض و ان لا يزداد الكفن على الثلاثه و ان زيد فعلى وجه الطرح لكن المشهور بين الاصحاب استحباب ان يراد الحبره فيكون مع الخرقه خمس و ذكر الشيخ في به ان هذا نهايته في الرجال و الصدوق في الفقيه لما ذكر الثلث الواجب و حكم بانّ العمامه و الخرقه لا يعدان من الكفن قال من احبّ ان يزيد زاد لفافتين حتى يبلغ العدد خمس اثواب فلا باس و صرّح ابن البرّاج في الكامل باستحباب لفافتين زياده على الثلاثه المفروضه احدهما حبره يمانيه و ان كانت الميّت امراه كانت احدى اللّفافتين نمطا قال فهذه الخمس هي الكفن و لا يجوز الزيادة عليها و يتّبع ذلك و ان لم يكن من الكفن خرقه و عمامه و للمرأة خرقه للشديين و ظاهر كلام ابي الصيلاح أيضا استحباب الخمسه فانه قال تكفينه في درع و مئزر و لفافه و نمط و تعميمه قال و الافضل ان يكون الملاف ثلثا احدهنّ حبره يمانيه و تجزئ واحده فان ظاهر ما ذكره من افضليّه الثلاثه زياده لّفافه على ما ذكره أولا من اللّفافه و النمط فقوله و يجزى واحده اشاره الى عدم وجوب اللّفافه و النمط بل تكفى واحده كلّ ذلك مع

الدّرع و المئزر الذي ذكرهما أولا- و كانه اراد بالدّرع القميص و بالمئزر الازار و جعل المشرب على الخرقه التي لا تعدّ من الكفن فيصير الافضل عنده ثلث لفائف مع القميص و تجزى واحده مع القميص و صاحب المدارك نقل عنه قوله و الافضل الخ بدون سابقه فحكم بانه قريب من عبارته ابن ابي عقيل في الدلاله على ان الحبره احدى الثلاثه بدون زياده عليها و يمكن الاحتجاج لاستحباب الخمسه بما سبق من صحيحه زراره المشتمله على حديث الثّوب التّام لقوله ع فما زاد فهو سنّه الى ان تبلغ خمس لکن فيه انه يمكن ان يكون الاثنان المستحب هما العمامه التي ذكرها اخيرا و الخرقه لثلا ينافى الظاهر وصيّته ابي جعفر ع و يمكن أيضا حملها على الخرقه و زياده لّفافه على الثلث كما هو المش فيكون ما ذكر من العمامه سادسا مستحبّا و نقل عن الجعفي انه بعد ما ذكر الخمسه لفافتين و قميصا و عمامه و مئزرا كما هو المشهور قال قد روى سبع مئزر و عمامه و قميصان و لفّافتان و يمنه و ليس يعدى الخرقه التي على فرجه من الكفن قال و روى ليس العمامه من الكفن المفروض و لم اقف على ما اشار اليه من الروايه و الله تعالى يعلم

قوله و لو تعدّرت الاوصاف الى آخره

كذا في الذكري و الظاهر انه اذا تعدّرت الحمراء و العبريه فسقوطهما و الاكتفاء بمطلق الحبره لا يخلو عن وجه لإطلاق الحبره في بعض الاخبار السابقه بدون تقييد بهما و اما مع تعذر الحبره مطه فزياده لفافه بدلها على الثلاثه ممّا لا وجه له اذ قد عرفت

انّ الاخبار السابقه لا تدلّ على زياده خبره على الثلاثه فضلا عن لفافه اخرى بدلها الا ان يتمسك بصحيحه زراره الداله على استحباب الخمسه و فيه مع ما اخرنا اليه من المناقشه انه لا وجه حينئذ لخصوص الزابعه بل ينبغي ضمّ الخامسة أيضا فتأمل

قوله و العمامه للرجل

بل لمطلق الذكر لإطلاق اكثر رواياتها خرجت عنها المرأه فيبقى الباقي و استحبابها متفق عليه بين الاصحاب كما ذكره في المعبر و قد مرّ من الروايات الداله على استحبابها في بحث الأثواب الثلاثه صحيحه زراره و فيها بعد ما نقلنا من قوله و العمامه سنه قال امر النبي صَلَّى الله عليه و آله و عمم النبي صَلَّى الله عليه و آله و بعثنا ابو عبد الله ع و نحن بالمدينه و مات ابو عبيده الحذاء و بعث معنا بدينار فامرنا ان نشترى حنوطا و عمامه ففعلناه و روايه عبد الله بن سنان و روايه معاويه بن وهب و روايه يونس و صحيحه عبد الله بن سنان و في بحث القميص حسنه الحلبي و فيها كفايه فلا حاجه بنا الى استقصاء الاخبار

قوله ما يؤدي هيئتها المطلوبه شرعا

لما ورد في كثير من الاخبار استحباب العمامه مطه فلا يبعد ان يجعل مطلقها سنّه و يعتبر فيها اطلاق الاسم عرفا و يجعل الهيئه سنّه براسها فافهم

قوله بان يشتمل على حنك الى آخره

استحباب التحنك عليه الاصحاب على ما ذكره في المعبر و يدلّ عليه أيضا روايه ابن ابي عمير عن بعض اصحاب بنا عن ابي عبد الله ع في العمامه للميت قال حنكه و اما ما ذكره من باقى الهيئه فيدلّ عليه ما في مرسله يونس عنهم ع ثم يعتم يؤخذ وسط العمامه فيثني على رأسه بالتدوير ثم يلقى فضل الايمن على الايسر و الايسر على الايمن و تمدّ على صدق و قد ورد في ذلك هيئه اخرى منها ما سبق في روايه معاويه بن وهب و عمامه يعتم بها و يلقى فضلها على وجهه و في موثقه عمار ثم عممه و ألق على وجهه ذريه و لكن طرف العمامه متدلّيا على جانبه الايسر قدر شبر ترمى بها على وجهه و فيها أيضا ثم العمامه و تطرح فضل العمامه على وجهه و منها ما سبق في صحيحه عبد الله بن سنان و عمامه يعصب بها رأسه و يردّ فضلها على رجليه و منها ما في روايه عثمان التوي عن ابي عبد الله عليه السلام و اذا عممته فلا- تعمه عمه الاعرابي قلت كيف يصنع قال خذ العمامه من وسطها و انشرها على رأسه ثم ردها على خلفه و اطرح طرفيها على صدره و قال المفيد في المقنعه و يعممها كما يعمم الحى و يحتك بها و يطرح طرفيها جميعا على صدره و لا يعممها عمه الاعرابي بلا حنك و هي مأخوذه من هذه الروايه و روايه يونس و يفهم منها انّ عمه الاعرابي هي ما لا حنك له و يبعد القول باستحباب كل من هذه الهيئات و ربما كان العمل بالصحيحه اولي لكن لم اقف في كلام الاصحاب على ما يوافقها و حكى في الذكري ان المشهور بين الاصحاب هو مضمون روايه يونس فتأمل

قوله و الخامسة و هي خرقة الى آخره

استحباب الخرقة مقطوع به في كلام الاصحاب و يدلّ عليه ما سبق من روايه الكاهلي في بحث مسح البطن في حكايه القطن و

روايه يونس المتقدمه هناك ايضا اذ فيها بعد ما نقلنا من حكاية حشوا القطن و خذ خرقة طويله عرضها شبر فشدّها من حقويه و ضمّ فخذيّه ضمّاً شديدا و لفّها في فخذيّه ثمّ اخرج رأسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن و اغمرها في الموضع الذي لفتت فيه الخرقة و تكون الخرقة طويله تلفّ فخذيّه من حقويه الى ركبتيه لفّاً شديدا و ما سبق في بحث الاثواب الثلاثه في موثقه عمار و روايه عبد الله بن سنان و روايه معاويه بن وهب و روايه يونس و ما ذكره الشارح من تجديد الطول ماخوذ من موثقه غمار فانّ فيها و يجعل طول الخرقة ثلاثه ازرع و نصفها شبر و نصف و اما العرض فقد وقع تحديده كما نقلنا في روايه يونس بشبر و في موثقه عمار بشبر و نصف و قول الشارح نصف ذراع قريب من الاوّل و قوله الى ذراع يزيد عن الثاني و لم اقف على خبر آخر يطابقه و لم اجد ما ذكره في كلام الاصحاب أيضا بل منهم من اطلق و منهم من قال في عرض شبر تقريبا و في المبسوط في عرض شبر او اقلّ او اكثر و منهم من قال في عرض شبر الى شبر و نصّف جامعا بين الخبرين بذلك و ما ذكره الشارح أيضا و ان كان لا باس به لكن الكلام في تحديده بخصوصه فتأمّل

قوله يثفر بها الميّت الى آخره

الثفر بالتحريك السّير في مؤخر الشرج و قد يسكن و اثفره عمل له ثفرا او شدّه به و الاستنفار ان يدخل ازاره بين فخذيّه ملويا و ادخال الكلب ذنبه بين فخذيّه حتّى يلصقه ببطنه كذا في القاموس و ذكر العلّامة في يه في كيفيّة استنفار المستحاضه أنّها تشدّ خرقة على وسطها كالتكة و تاخذ خرقة اخرى مشقوقه الرّأسين و يجعل احدهما من قدّامها و الآخر من ورائها و يشدّهما بتلك الخرقة و كان شقّ رأسها ليسهل شدّهما بتلك الخرقة و لا يشق ذلك و الا فالمعتبر ان تشدّ رأسها بالخرقة الاولى من قدّام و تدخلها بين فخذيّها و تمدّها الى ان تشدّ رأسها الآخر من خلفها بالاولى و يمكن هذا مع طول الخرقة بعقد رأسها من كلّ جانب بالآخر بدون شقّ كما لا يخفى و لا يخفى أيضا ان فرض الخرقتين للسّهوله و الا تكفى خرقة واحده طويله تشدّ بعضها على وسطها كالتكة و تعقد رأسها من احد الجانبين الى ما وصل اليه منها من الجانب الآخر ثمّ تجعل ما فصل منها بعد العقد بمنزله الخرقة الثانيه و تشدّه على الموضع و تخرج رأسه الآخر من خلفها و تشدّه هناك و قال الشارح في شرح الارشاد هاهنا اعلم أنّا لم نظفر بخبر شاف و لا فتوى معتمد عليها في كيفيّة شدّها على التفصيل اما الاخبار و فقد تقدّم في حديث عبد الله الكاهلي انه يذفر بها اذ فارا قال في الذكري هكذا وجد في الروايه و المعروف تثفر به اثفارا من اثفرت الدابّه ثمّ تشدّ فخذيّه بالخرقة شدّا شديدا و في خبر يونس خذ خرقة طويله الى آخر ما نقلنا آنفا و عبارات الاصحاب اكثرها مشتمله على انه يلفّ بها فخذه من غير تفصيل و الذي يمكن استفادته من الروايه الاولى ان كان المراد من الاذفار هو الاثفار كما ذكره الشهيدان يربط احد طرفي الخرقة على وسطه امّا بشقّ رأسها او بان يجعل فيها خيط و نحوه لشدّها ثمّ يدخل الخرقة بين فخذيّه و يضمّ بها عورته ضمّاً شديدا و يخرجها من الجانب الآخر و يدخلها تحت الشّداد الذي على وسطه و هذا هو المراد من الاثفار كما تقدم في المستحاضه ثمّ يلفّ حقويه و فخذيّه بما بقي منها لفّاً شديدا فاذا انتهت ادخل طرفها تحت الجزء الذي انتهى عنده منها و هذا هو المذى ينبغي العمل عليه و ان كان ظاهر خبر يونس ينافي بعضه و هو قوله بعد لفّ فخذيّه ثمّ اخرج رأسها من تحت رجليه الى الجانب الايمن الى آخره و يمكن الجمع بينهما بنوع تكلف و لو شدّ بها فخذيّه على غير هذا الوجه باي وجه اتفق امكن الاجزاء كما في خبر معاويه بن وهب تعصب بها وسطه و لظاهر الفتوى انتهى و قد عرفت ان الاستنفار على ما ذكره يمكن بدون ما ذكره من شقّ الراس او الخيط بما ذكرنا من العقد و التكلف في روايه يونس كانه يحمل قوله ع من تحت رجليه على من بين فخذيّه الى الجانب الايمن من الخلف و التخصيص ربما كان لاستجاباه على هذا الوجه ثمّ يغمرها في الموضع الذي لفّ فيه الخرقة اي

فى موضع الشّداد ثمّ يلفّ بما بقى من الخرقه بعد الاخراج من موضع الشّداد من حقويه الى

ركتبته لفاً شديداً و حينئذ فينطبق على ما ذكره او بحمله على اخراج رأسها عند الانتهاء من تحت الرجلين اى من تحت ما يلى منها الأَرْض الى الجانب الايمن و غمر طرفها فى ذلك الجانب فى الموضع الذى لَفَّ فيه الخرقه الذى انتهى عنده منها كما ذكره الشارح و حينئذ يكون قوله تَلَفَّ فخذيهِ من حقويه الخ اشاره الى تمام ما يفعله من الابتداء الى الانتهاء لا الى لَفَّ ما بقى على ما ذكرنا فى الوجه الأول و لعل هذا اظهر فتدبّر

قوله سمّيت خامسه نظرا الى أنّها الى آخره

كان هذا بناء على ما فى حسنه الحلبي المتقدمه فى بحث القميص من قوله ع و ليس تعدّ العمامه من الكفن انما يعدّ ما يلفّ به الحسد لكن يخدمه ما سبق فى صحيحه عبد الله بن سنان المنقوله فى بحث الاثواب الثلاثة من عدّ العمامه من الكفن دون الخرقه و كذا ما ذكر فى الروايه الاخرى من عبد الله بن سنان المتقدمه هناك من ان الخرقه و العمامه ليستا من الكفن الظن فى أنّ شيئاً منهما ليس من الكفن و قد سبق نقل ذلك عن الصدوق ايضا و كذا ما فى روايه معاويه بن وهب المتقدمه هناك من عدّ الخرقه و العمامه كليتهما من الكفن و كذا ذكره المصنف فى الذكرى حيث جمع بين هذين الخبرين بحمل الأوّل على الكفن الواجب و الثانى على ما يشمل المندوب و يمكن حمل كلام الشارح على ان اصطلاح الفقهاء على ذلك اى عدّ الخرقه من الكفن دون العمامه و اطلاق الخامسه بهذا الاعتبار و هذا لا ينافى وقوع خلافه فى الروايات و الاولى ان يقال ان عدّها خامسه باعتبار أنّها على المشهور خامسه الكفن المشترك بين الرجل و المرأه و ان زيد فى الرجل العمامه و فى المرأه القناع و النمط او باعتبار أنّها خامسه ما تجتمع عندها من قطع الكفن و الكفن فى الوجهين ما يعمّ الكفن حقيقه او على سبيل التوسّع فلا يخدمهما عدم كونهما من الكفن فى الروايتين فتفطّن

قوله و للمرأه القناع

يدلّ عليه صحيحه محمد بن مسلم الآتيه و روايه عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله عليه السّلام فى كم تكفّن المرأه قال تكفّن فى خمسهِ اثواب احدها الخمار

قوله و يزداد عنه النمط

ضرب من البسط معروف و بمعنى الطريقه أيضا و ما فسّره به الشّارح و مثله فى المعتر الا انه ليس فيه التقييد بكونه من صوف ماخوذ من الثانى لما فيه من الانماط اى الطرائق و المشهور أنّه غير الحبره و نسب ابن ادريس فى السّيراث زياده نمط للمرأه الى روايه و انكرها مستندا بان النمط هو الحبره و قد زيدت فى الرجل و المرأه قال لان الحبره مشتقه من التزيين و التحسين و كذلك النمط هو الطريقه و حقيقه الاكسيه و الفرش ذات الطرائق و منه سوق الانماط بالكوفه انتهى و ما نقله من الروايه لم اطلع عليه و المشهور الاستدلال على استحبابه بصحيحه محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال يكفّن الرجل فى ثلاثه اثواب و المرأه اذا كانت عظيمه فى خمسهِ درع و منط و خمار و لفافتين و لا يخفى انه ليس فيه حديث النّمط اصلا و الظاهر ان المراد بالدرع هو القميص كما ذكره فى الذكرى و المنطق بكسر الميم و فتح الطاء ما يشد به الوسط و كان المراد هنا المتزّر كما ذكره

فى الذكرى او خرقة الثدیین كما ذكره فى المدارك و اللّفاتان على الأوّل هما اللّفافه المفروضه فى جملة الثلاثة و لفافه اخرى حبره او نمط او غيرهما و قد قالوا باستحباب الحبره بل مطلق لفافه اخرى كما سبق من الشارح فى الرّجل أيضا فيمكن ان يكون تخصيص المرأه بها فى هذه الرّوايه باعتبار تاكّد استحبابها فيها و يمكن ان يقال باختصاص استحباب الزيادة فى الرّجل بالحبره مع وجودها بخلاف المرأه لاستحباب زياده لّفافه اخرى فيها مطلقا و على ما ذكرنا سابقا من عدم دلالة الاخبار على زياده الحبره على الثلاثة بل انها من جملتها فالامر اظهر لاختصاص المرأه حينئذ بزياده لفافه على الثلاثة و اما على الثانى فالظاهر ان اللّفاتين هما الثوبان المفروضان فى الرّجل و المرأه بقيه الثلاثة سوى الدرّع اذ قد عرفت ان الظاهر عدم وجوب خصوص المئزر و انه يجوز بدله لفافه اخرى شامله بل ربما كانت افضل فالثوبان الزائدان فى المرأه حينئذ هما المنطق و الخمار و قد ظهر من الاخبار السابقيه استحباب العامه فى الرجل بدل الخمار فلعل المستفاد من هذه الروايه ان التأكيد فى خمار المرأه اكثر من عمامه الرّجل ثمّ قد قيد الخمسه فيها بما اذا كانت عظيمه و الظاهر ان المراد بها كونها جسيمه و يمكن الحمل على عظم القدر و المرتبه و لم ار التّعرض هذا القيد فى كلام الاصحاب و الله تعالى يعلم

قوله فوق الجميع

قال فى شرح الارشاد و مع عدمه تجعل له لفافه اخرى كما يجعل بدل الحبره عند جماعه فيكون للمرأه ثلث لفائف و فى كلام جماعه من الاصحاب استحباب النمط للرّجل أيضا انتهى و قد عرفت عدم ظهور المستند للاصل فكيف بالفرع

قوله و روايه سهل بن زياد

رواه عن بعض اصحابنا رفعه قال سألته كيف تكفن المرأه قال كما يكفن الرّجل غير أنّها تشدى على ثدييها خرقة تضم الثدى الى الصدر و تشدّ الى ظهرها و يضع لها القطن اكثر مما يضع للرّجل و يحشى القطن و الدّبر بالقطن و الحنوط ثمّ يشدّ عليها الخرقة شداً شديداً او لا يخفى ان ضعف السند لا يمنع من الحكم بالاستحباب عندهم الا ان يقال ان ذلك مع الاسناد الى احد الائمة ع لا مطلقا و هاهنا ليس كذلك او يقال ان مراده ان عدم اهتمام المصنف بذكره لمكانه من الضعف لكن فيه على الوجهين انه لا ترجيح لما ذكره من النمط عليه بل كان ينبغى طيه على غرّه بالطريق الاولى لما ظهر من عدم ظهور مستند له اصلا و التمسك بالشهره العظيمه بين الاصحاب آت فيهما فتأمل ثمّ انّ هذا الخبر ربما كان مرجّحا للحمل المنطق فى الصحيحه السابقيه على ما ذكره صاحب المدارك ليكون كفن المرأه مثل الرّجل فى غير تلك الخرقة كما هو مفاد هذا الخبر فتدبّر

قوله و يجب امساس مساجد السبعه الى آخره

نقل عليه فى شرح الارشاد و غيره الاجماع و زاد المفيد فى المقنعه طرف انه الذى كان يرغم به فى السجود و نقل ذلك عن ابن ابي عقيل ايضا و قال الصدوق و يجعل الكافور على بصره و انفه و فى مسامعه و فيه و يديه و ركبتيه و فى مفاصله كلّها و على اثر السجود منه و ان بقى منه شىء جعل على صدره و قال فى ف يوضع الكافور على مساجد الميّت و لا يترك على انفه و لا اذنيه و لا عينيه و لافيه شىء من ذلك و قال الشافعى يوضع على هذه المواضع كلّها شىء من القطن مع الحنوط و الكافور و دليلنا اجماع الفرقة و عملهم انتهى و قد اختلف الاخبار أيضا ففى حسنه عبد الله بن سنان او صحيحه على ما فى المدارك و شرح الارشاد للمحقّق الاردبيلى عن ابي عبد الله عليه السّلام كيف اصنع بالحنوط قال تضع فى فمه و مسامعه و آثار السجود من

وجهه و يديه و ركبتيه و فى حسنه الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان تحنط الميِّت فاعمل الى الكافور فامسح به
آثار السجود منه و مفاصله كلّها و رأسه و لحيته و على صدره من الحنوط و قال الحنوط للرجل و المرأه سواء فى موثقه سماعه
عن ابي عبد الله ع اذا كفنت الميِّت فذرّ على كل

ثوب شيئاً من ذريه و كافور و تجعل شيئاً من الحنوط على مسامعه و مساجده شيئاً على ظهر الكفن و فى روايه يونس عنهم ع
ثم اعمد الى كافور مسحوق فضعه على جهته موضع سجوده و امسح بالكافور على جميع مساجده من اليدين و الرجلين و من
وسط راحتيه كذا فى التهذيب و فى الكافى و امسح بالكافور على جميع مفاصله من قرنه الى قدمه و فى رأسه و فى عنقه و
منكبه و مرافقه و فى كل مفصل من مفاصله من اليدين و الرجلين و من وسط راحته و فى بعض النسخ فى بدل من الاخير و فيها
أيضا فى الكافى و التهذيب جميعا و لا تجعل فى منخريه و لا فى بصره و مسامعه و لا على وجهه قطنا و لا كافورا و فى موثقه
عمار و اجعل الكافور و من فى مسامعه و اثر سجوده منه و فيه و اقل من الكافور و فى بعض نسخ التهذيب بدل و فيه وقيه و هى
بالضّم و فتح المنشأه التّحتانيّه مثاقيل و اربعون و درهما كما فى القاموس و فى روايه الكاهلى و الحسين بن المختار عن ابى عبد
الله عليه السّلام قال يوضع الكافور من الميّت على موضع المساجد و على اللّبه و باطن القدمين و موضع الشّراك من القدمين و
على الركبتين و الرّاحتين و الجبهه و اللبه و البته على فى ما الصحاح هو النحر و هو موضع القلايده و ذكرها مكرّرا اما تأكيدا و
زياده من احد الرّوايه و فى روايه زراره عن ابى جعفر و ابى عبد الله عليهما السّلام قال اذا جففت الميّت عمدت الى الكافور
فسحت به آثار السّجود و مفاصله كلها و اجعل فى فيه و مسامعه و رأسه و لحيته من الحنوط و على صدره و فرجه و قال حنوط
الرّجل و المرأه سواء و فى روايه عبد الرحمن بن ابى عبد الله قال لا تجعل فى مسامع الميّت حنوطا كذا فى اكثر نسخ التهذيب و
الاستبصار و لذا عدّها فى الذكري مقطوعه و فى بعض نسخ التهذيب باضافه عن ابى عبد الله ع و فى المدارك حكم بصحّه
الرّوايه و قطعها و فى الأوّل تأمل فان الشيخ رواها عن فضاله عن ابان عن عبد الرحمن و طريق الشيخ الى فضاله غير معلوم و ابان
فيه اشتراك و الظاهر انه ابان بن عثمان و قد قيل انه فاووسى و ان كان ممّن اجمعت العصابه و فى روايه عثمان التّوى عن ابى
عبد الله عليه السّلام و لا تمسّ مسامعه بكافور كذا فى الكافى و فى التهذيب و لا تقرين شيئاً من مسامعه بكافور و فى حسنه
حمران بن اعين و لا- تقرّبوا اذنيه شيئاً من الكافور و لا يخفى ما فى هذه الاخبار من الاختلاف و التنافى فى حكم المسامع حيث
امرء فى طرف منها بالوضع فيها و نهى عنه فى شطر منها و الشيخ تعرض للجمع بين روايتى عبد الله بن سنان و عبد الرّحمن فقال
الوجه ان تحمل قوله ع فى فيه فى الروايه الاولى على انه ليس من السنه ان يجعل الحنوط فى الفم و مراده انه اذا حمل فى فيه
على معنى فيكون التقدير فيما بعده و على مسامعه و على هذا فلا ينافى ما فى الاخير من جعله فى مسامعه و لا يخفى ان ظاهر ما
نقلنا من روايتى عثمان و حمران التّهى عن وضعه على مسامعه أيضا فالاولى الجمع بين الروايات بحمل الامر فيها على التقيّه هذا
و اما غير المسامع فيحمل الامر فى المساجد على الوجوب لما نقلنا من الاجماع و فى غيرهما مما اشتمل عليه بعض الرّوايات على
الندب لعدم انتهاضه دليلا على الوجوب خصوصا مع شهره عدم الوجوب بين الاصحاب فى بعض منها و اتفاقهم عليه فى بعض
آخر على ما هو الظاهر و لو لم يكن الاجماع فى المساجد لكان الحمل فى الجميع على الاستحباب اظهر فتدبّر

قوله و اقله مسّماه على مسّمأها

لإطلاق الرّوايات السابقه و صدق الامثال بذلك

قوله و يستحبّ كونه ثلاثه عشر درهما و ثلثا

مستنده مرفوعه على بن ابراهيم قال السّينه فى الحنوط ثلاثه عشر درهما و ثلث اكثره و قال انّ جبرئيل نزل على رسول الله صلّى

اللّٰه عليه وآله بحنوط و كان وزنه اربعين درهما فقَسِدَ معها رسول اللّٰه ثلاثه اجزاء جزء له و جزء لعلّٰى عليه السلام و جزء لفاطمه عليها السلام

قوله و دونه فى الفضل اربعة دراهم

كذا ذكره المفيد حيث جعل اوسط اقداره اربعة دراهم و لعلّه كان له خبر لم يصل اليه و فى خبر الكاهلى و الحسين بن المختار عن ابي عبد اللّٰه عليه السلام قال القصد فى الكافور اربعة مثاقيل و عمل به الشيخ فجعل اوسطه اربعة مثاقيل و قال ابن ادريس و المراد بها الدرهم هاهنا و تبعه العلّامة رحمه الله فى هى ففسّر المثقال فى الرّوايات الواردة فى هذا البحث بالدرهم و لم يظهر لهما مستند و قال فى الدروس و هذا التفسير تحكّم و نقل فى الذكري عن ابن طاوس انه طالب ابن ادريس بالمستند

قوله دونه مثقال و ثلث

لم اقف على خبر يدلّ عليه نعم نقل فى الذكري عن الجعفى أنّ اقله مثقال و ثلث فلعلّ نظر الشّارح الى الخروج من خلافه و فى روايه عبد الرحمن بن ابي نجران عن بعض رجاله عن ابي عبد اللّٰه ع اقل ما يجزى من الكافور للميت مثقال نصف فكان ينبغى ان يذكر فى المراتب

قوله و دونه مثقال

و فى المقنعه جعل ذلك اقلّه الا ان يتعدّر ذلك و ظاهره وجوبه مع عدم التعرض و هو ظاهر ما نقل عن ابن الجنيد أيضا و يدلّ عليه روايه ابن ابي نجران عن بعض اصحابه عن ابي عبد اللّٰه عليه السّلام قال اقل ما يجزى من الكافور للميت مثقال و هى لضعفها و ارسالها لا تنهض حجه للوجوب فما ذكره الشارح و غيره من المحققين من الحمل على اقل مراتب الاستحباب حسن و فى المبسوط بعد ما جعل اوسطه اربعة مثاقيل قال فان لم يجدها فمقدار درهم و لم يظهر له مستند على الخصوص الا ان يكون المراد بالمثقال الدرهم على ما هاهنا نقلنا عن ابن ادريس و العلّامة رحمه الله قال فى الذكري و لا- يشارك الغسل فى هذه المقادير قطع به الاكثر و قال فى المنتهى اختلف اصحابنا فى الكافور الذى يجعل فى الماء للغسله الثانيه هل هو من هذا المقدار ام لا الاقرب انه غيره

قوله و وضع الفاضل منه

على صدره هذا هو المشهور بين الاصحاب و استدللّ عليه فى ف باجماع الفرقه و عملهم و قد يستدلّ عليه بحسنه الحلبي المتقدّمه أنّها المتضمّنه لقوله ع و على صدره من الحنوط و لا يخفى انها انما تدل على وضع شىء من الكافور على الصدر لا تخصيص الحكم بصوره الفضل و لا- على اختصاصه بتمام الفاضل على ما ذكره و قد يقال أيضا ان الظاهر ان المراد باللّٰه فى الروايه المتقدمه هو هذا و هو أيضا كسابقه و اما ما ذكره الشارح من التعليل و هو أنّه مسجد فى بعض الاحوال كما فى سجده الشكر ففيه انه ان جعله داخلا فى آثار السّجود الواردة فى الرّوايات فيجب الحكم بوجوب مسحه و الا فالحكم باستحباب وضع الفاضل عليه بمجرد هذه المناسبه مشكل جدّا على انه يتوجّه عليه انه يقتضى حصول الاستحباب بجعل الفاضل على البطن او صفحه الوجه لانهما أيضا مسجدان فى سجده الشكر و كانهم لا يقولون به فتدبّر

قوله و اسماء الأئمة عليهم السلام

أى بعنوان انه يشهد بأنهم أئمة كما صرح به الشيخ لا مجرد كتابه اسمائهم ع كما هو ظاهر العبارة

قوله بالتربة الحسينية

لم يذكر فى الخبر المكتوب به كما سيشير اليه الشارح و فى المعتبر و يكتب ذلك بالطين و الماء و قال الشيخان بتربة الحسين عليه السلام فان تعذر فبالإصبع و ذكر هنا التراب الابيض و الوجه فيما ذكره انهم يكرهون الكتابة على الكفن بالسواد و ان لم يذكروا له دليلا صالحا فالمحقق فى المعتبر نسبة الى الشيخ و قال و هو حسن

لأنّ في ذلك نوع استبشاع و لان وظائف الميِّت متلقاه توقيفا فيتوقف على الدلاله و لا يخفى ما في الوجهين من الضعف ثم بعد ذلك فلا-ريب في افضليته التربه المباركه فان تعذر فالظاهر ان الكتابه بالطين خصوصا الابيض اولى من الكتابه بالاصبع لان الظاهر من الكتابه في المكتوب عليه يبقى بعدها ثم ما نسبه في المعبر الى الشيخين موافق لما ذكره الشيخ قال في المبسوط و يكتب ذلك بتربه الحسين ع فان لم يوجد كتب بالاصبع و لا- يكتب ذلك بالشوار و اما المفيد فعبارة في المقنعه هكذا و يستحب ان يكتب على قميصه و حبرته او اللّفافه التي تقوّم مقامها و الجريدتين باصبعه فلان يشهد ان لا اله الا الله و ان كتب ذلك بتربه الحسين عليه السلام كان فيه فضل كثير و لا يكتبه بسواد و لا بصبغ من الاصباغ انتهى و هو ليست بصريحه فيما ذكره بل يحتمل ان يكون الاصبع مكان القلم و يكون مراده ان الكتابه بالتربه المباركه فيه فضل كثير و ان لم يوجد فيما لا يكون فيه سواد و لا صبغ من الاصباغ و في رساله القرية منه بالتربه او غيرها من الطين فتدبر

قوله و الجريدتين المعمولتين من سعف النخل

الجريده واحده الجريد و هي غصن النخله اذا جرد عنه الخصوص اى الورق و ما دام عليه الخوص فهو السّعف بالتّحريك او السّعف مطلق و منهم من فشر الجريده بالسعفه و السّعف بعض النخل فتكونان مطلقتين و استحباب الجريدتين من متفرّدات اصحابنا و اخبارهم به متظافره و قد وردت به روايات العامه أيضا لكنهم انكروها و منه قال النبى صلّى الله عليه و آله على ما حكاه عنه ابو جعفر ع فى روايه يحيى بن عباده المكى خضروا صاحبكم فما اقلّ المخضّرين يوم القيمه

قوله او من السدر

قد عرفت انّ التجريد لغه مخصوصه بالنّخل فالأخبار الوارده بها تختصّ به لكن ذهب الشيخ فى المبسوط و يه و من تابعه الى أنّه ان لم يوجد النخل فتؤخذ من السدر و ان لم يوجد فمن الخلاف فان لم يوجد فمن غيره من شجر رطب و المفيد قدم الخلاف على السدر و لم يتعرّضوا للزمان و قال المصنف فى الدرّوس و يستحب جريدتان من النخل فالسدر فالخلاف فالرّمان فالرّطب فاضاف الزمان أيضا لكن كلامه دائر بين ان يكون كل لاحق مع تعذر سابقه او يكون الترتيب بينها فى الفضيله و كلام الشّارح هاهنا ظاهر فى الثانى و قال الشيخ فى ف و يستحب ان يوضع مع الميِّت جريدتان خضر او ان من النّخل او غيرها من الاشجار و نحوه قال ابن ادريس و ظاهره التخيير بين النخل و غيره مع الجزم بافضليته النخل و قال المصنف فى كرمى و الوجود انه مع التعذر اى تعذر النخل شجر رطب و هو اختيار بابويه و الجعفى و الشيخ فى الخلاف و قد عرفت ان ظاهر الخلاف خلاف ما ذكره من التقييد بالتعدّر و امّا الروايات التي وقفنا عليه فى هذا الباب فروايه الفقيه عن على بن بلال و سنده اليه على ما ذكره العلّامه رحمه الله فى الخلاصه حسن قال كتب على بن بلال الى ابى الحسن الثالث عليه السلام الرّجل يموت فى بلاد ليس فيها نخل فهل يجوز مكان الجريده شىء من الشجر غير النخل فانه قد جاء عن آبائكم عليهم السلام انه تتجافى عنه العذاب ما دامت الجريدتان رطبتين و انهما تنفع المؤمن و الكافر فاجاب ع يجوز من شجر آخر رطب و روى فى الكافى عن سهل بن زياد عن غير واحد من اصحابنا قالوا قلنا له جعلنا فداك ان لم فقد و على الجريده فقال عود السدر قيل فان لم نقدر على السدر فقال عود الخلاف و روى أيضا عن على بن بلال انه كتب اليه يسأله عن الجريده اذا لم نجد نجعل بدلها غيرها فى موضع لا يمكن فيه النخل فكتب يجوز اذا اعوزت الجريده و الجريده افضل و به جاءت الروايه قال و روى على بن ابراهيم فى روايه اخرى قال

يجعل بدلها عود الزمان ولا يخفى ان حسنه الفقيه تصلح حجه لآخذها مع تعذر النخل من شجر رطب مطلقا كما ذكره في الذكرى لا- مع وجود النخل كما هو ظاهر الخلاف ولا- باس ايضا بالعمل بما ذكره الشيخ و من تابعه من تقديم السّدر ثم الخلاف للروايه الاولى من في فان فيه عملا- بالروايتين لكن الحكم بوجود الترتيب بينها على ما ذكره مشكل جدّ الضعف روايه في و قطعها و اما الحكم بالترتيب بينها في الافضليه على ما ذكره الشارح فيمكن ان يكون مستنده في جواز الجميع مع تعذر النخل هو الحسنه المذكوره و الروايه الدّاله على الترتيب قد عرفت انها لا تصلح حجه لوجوب رعايته و في ترتيب الافضليه هو تلك الروايه لانها ربما تصلح حجه له لكن يشكل حكمه بجواز الغير مع وجود النخل أيضا فان الحسنه المذكوره لا تدل عليه و كذا الروايات الضعيفه لما في الجميع من التقييد بتعذر و النخل الا ان يقال انه حمل قوله ع في الروايه الثانيه من الكافي و الجريده افضل على جواز غيرها مطلقا مع وجود الجريده أيضا و ان كانت الجريده افضل فحكم بالترتيب بينها في الفضل على ما ذكره لكن فيه تأمل فان ظاهر قوله ع فيها أولا يجوز اذا اعوزت الجريده هو تخصيص جواز التغيّر بصوره اعواز الجريده و قوله ع و الجريده افضل لا يأبى عن الحمل عليه اى الجريده اذا وجدت افضل و انفع من غيرها اذا لم توجد هذا مع ضعف الروايه و قطعها و مخالفتها لما في الفقيه و اما تقديم الخلاف على السدره على ما ذكره المفيد فلم اقف على ماخذه و لعله وصل اليه روايه تدل عليه تصلّ النا بل لم تصل الى الشيخ ايضا حيث اقتصر في شرح كلامه في التهذيب على نقل ما نقلنا من الروايات عن في و لم يزد عليها ما يدل على تقديم الخلاف بقى الكلام في الرمان فنقول مستند الحكم فيه هو الروايه الثالثه من في و هي لارسالها و قطعها لا تصلح حجه لاشتراط الترتيب بينه و بين غيره لكنها ربما تصلح حجه الافضليه تقديمه على غيره كما ذكرناه في السدر و الخلاف لكن فيما جعل له من الترتيب مماثل اذ ظاهر بدليه عود الزمان من الجريده بدليته بلا واسطه فظاهرها ان يكون مع السدر في مرتبه واحده و لا اقل من ان يكون مع الخلاف و

يمكن ان يكون نظرا الى ان الترتيب بين الثلاثه الاول على ما ذكره مّا لا اشتباه فيه بخلاف الزمان لعدم ذكر صدر الروايه فر بما كان فيه ما يدل على تاخيره عن الثلاثه و يؤيده انه ع في الروايه الاولى ذكر بعد تعذر السّدر عود الخلاف فلو كان عود الزمان في مرتبه لكان اولى بالذكر فالأولى جعله بعد الثلاثه لما فيه من الاشتباه و تقديمه على مطلق الشجر الرطب لورود النص فيه بخصوصه فتأمل و المحقّق رحمه الله في المعتبر نسب القول باخذها من السدر مع تعذر النخل و مع تعذرهما من الخلاف الى القيل ثم نقل عن المفيد تقديم الخلاف ثم نقل الروايه الاولى من في و حكم بسقوطها بضعف سهل و جهاله المقول له ثم نقل الروايه الثانيه و قدح فيها أيضا بجهاله القائل ثم قال و في روايه عود رمان و في اخرى عود رطب و كل ذلك لم يثبت و لهذا اسند الفتوى الى قول الداهب اليها لعدم العلم بالمستند انتهى و الظاهر ان ما نقله من الروايه الاخيريه هي غير حسنه الفقيه و هو رحمه الله نقل عنها و الّا فهي روايه معتبره الأسناد ليس من دابّه رحمه الله طرح مثلها و قد غفل عنها المحقق الاردبيلي رحمه الله أيضا في شرح د حيث تمسّك في اشتراط الرطب بما في بعض الروايات من الخضراء و للعلّه المذكوره فيها من ان الميّت لا يعذب ما دام رطبين و لم يتعرض للحسنه المذكوره ثم

احتمل جواز اليابس أيضا للاطلاق و ان كان الرطب اولى ثم نقل عن هي أنه ذكر روايه تدل على عدم جواز اليابس و هي ما نقله عن الشيخ أنه روى عن محمد بن علي بن عيسى قال سألت ابا الحسن ع عن السدعه اليابسه اذا قطعها بيده هل يجوز للميت يوضع معه في حضرته قال لا يجوز اليابس و هي في زيادات التهذيب اوائل باب تلقين المحتضرين و الله تعالى يعلم

قوله تجعل احدهما من جانب الايمن الى آخره

استحباب تثنيه الجريده و وضع احدهما من اليمين و الاخرى من اليسار هو المعروف بين الاصحاب و نقل عن ابن ابي عقيل انه قال واحده تحت ابطه الايمن و يدل على المشهور روايات كحسنه جميل بن دراج قال قال ان الجريده قدر شبر توضع واحده من عند الترقوه الى ما بلغت مما يلي الجلد و الاخرى فى الايسر من عند الترقوه الى ما بلغت من فوق القميص و حسنه الحسن بن زياد الصيقل عن ابي عبد الله عليه السلام قال توضع للميت جريدتان واحده فى اليمين و الاخرى فى الأيسر قال و قال الجريده تنفع المؤمن و الكافر و روايه الفضيل بن يسار عن ابي عبد الله عليه السلام قال توضع للميت جريدتان واحده فى الايمن و الاخرى فى الايسر و اما قول ابن ابي عقيل فلا يظهر له شاهد نعم فى حسنه اخرى عن جميل قال سألته عن الجريده توضع من دون الثياب او من فوقها قال فوق القميص و دون الخاصره فسألته من الجانب الايمن و هي تدل على وحده الجريده من دون الخاصره ان جمل على انه من تحت الخاصره كما هو ظاهره فوضعها لا يوافق ما ذكره و ان حمل على انه من فوقها او من ورائها و امامها لان دون تجىء بكل هذه المعانى فظاهره أيضا لا يوافق ما ذكره و يمكن حمله على وضعها بتمامها فوقها او ورائها او بحيث تنتهى الى امامها فخ وضعها على ما ذكره يوافق ذلك او يقاربه لكن لا دلالة فيه على تقييد و لا يبعد القول باستحباب وضع الواحد او باى وضع من الاوضاع الواردة فى الروايات او مطلقا و ان كانت الاثنتان و على الاوضاع المخصوصه خصوصا ما هو المشهور افضل فتأمل

قوله فوق الترقوه

قلت الظاهر ان المراد أنه يوضع فوق الترقوه اى اعلى منها و لم يوجد ذلك فى كلام الاصحاب بل المشهور بينهم على ما ورد فى حسنه جميل بن دراج ان كلا منهما توضع من عند الترقوه لكن اليمينى من تحت القميص مما يلي الجلد و اليسرى من فوق القميص و فيه اقوال اخرى لم يعتبر ذلك فى شىء منها و حمل قوله فوق الترقوه على الوضع عليها لكن فوق القميص الذى هو فوقها اى عليها بعيد جدا و مع ذلك ففيه ما فيه فتأمل و اما الأقوال الاخرى فقول الصدوقين يجعل اليمينى مع ترقوته ملصقه بجلده و اليسرى عند ورکه بين القميص و الازار و لا يظهر له شاهد و قول الجعفى احدهما تحت ابطه الايمن و الاخرى نصف مما يلي الساق و نصف مما يلي الفخذ كما ورد فى روايه يونس عنهم ع و قول ابن ابي عقيل و هو الاكتفاء بالواحد تحت ابطه الايمن كما نقلنا فى الحاشيه السابقه فهو يوافق الجعفى فيها لكنّه لم يذكر الثانيه بخلاف الجعفى فى روايه يحيى بن عباد عن ابي جعفر ع توضع من اصل اليمين الى الترقوه و فى روايه اخرى عنه عن ابي عبد الله عليه السلام تؤخذ جريده رطبه قد و زراع فتوضع و اشار بيده من عند ترقونه الى يده تلف مع ثيابه و قد عرفت وجه الجمع بين الاخبار و قال المحقق فى المعبر و مع اختلاف الروايات و الاقوال يجب الجرم بالقدر المشترك بينها و هو استحباب وضعها مع الميت فى كفيه او فى قبره باى هذه الصور شئت و قد نقله عنه جماعه كالمص فى الذكرى و صاحب المدارك ساكتين عليه و ظنى انه لا يخلو عن تشويش فتأمل

قوله طول عظم ذراع الميت

المشهور الذى ذكره الشيخان و من تبعها أنّ ما طول كل واحد منهما قدر عظم الذراع و الظاهر منه الذراع المستوى لا خصوص ذراع الميت كما ذكره الشارح و قوله ثم قدر شبر ليس من جملة المشهور لعدم شهرته و أنّما ذكره بعضهم كالصّدوق ثمّ اربع اصابع بعد ذلك أيضا ليس بمشهور بل أنّما نقل عن ابن ابي عقيل انه قال مقدار كل واحد اربع اصابع الى ما فوقها فلعلّ الشارح اختار ان الافضل ما هو المشهور ثمّ مقدار بشر ثمّ اربع اصابع جمعا بين الاقوال و اعلم أنّ التحديد بالشبر ورد فى مقطوعه جميل المتقدمه و امّا عظم الذراع و اربع اصابع فلم اقف على ما يعضدهما و قد ورد التحديد بالذراع فى روايه يونس و كذا فى احدى روايتي يحيى بن عباد فلو جعل الذراع اول المراتب لكان الدّست له و لا يبعد ان يقال ان فى المشهور حملوا الذراع على عظم الذراع ليقارب الشبر الوارد فى روايه جميل و كانه لا حاجه اليه اذ الفضليه و الافضليه محمل فتدبرّ ثمّ انهم ذكروا انه يجعل على الجريدتين قطنا و كانه لحفظ رطوبتهما مع ما فيه من احترام بدن الميت كاحترام الحيّ و الله تعالى يعلم

قوله و لانه خير محض مع ثبوت اصل الشرعيه

ربما يناقش فيه بان مثل هذه الاحكام لا بدّ من تلقيها من الشارع و لا يمكن التعديّ مما ثبت شرعيته لاختلاف الحكم و المصالح و عدم سبيل للعقل اليها كما فى صوم شهر رمضان و العيد و غيره من الموارد و لهذا توقّف المصنف فى الذكرى و احتمال الجواز قضيه للاصل و المنع لانه تصرّف لم يعلم اباحه الشرع له

قوله و على ما ذكر

اي من تعليل الحكم بالتبرك

قوله بل جميع اقطاع الكفن فى ذلك سواء

و يمكن ان يقال أيضا ان الاولى الكتابه على جميع اقطاع الكفن ليحصل الناسى بما فعله الصادق عليه السلام بيقين اذ فى الروايه المذكوره و هى روايه ابي كهمس لم يتعين القطعه المكتوب عليها لكن روى فى كتاب الاحتجاج عن محمد بن عبد الله الحميرى انه سئل صاحب الزمان صلوات الله عليه فقال روى لنا عن الصادق عليه السلام انه كتب على ازار اسماعيل اسماعيل يشهد ان لا اله الا الله فهل يجوز لنا ان نكتب مثل ذلك بطين القبر أم غيره فاجاب ع يجوز ذلك و هى تشهد بان المكتوب عليه كان هو الازار هذا و يمكن ان يقال ان تخصيص المصنف بما ذكره بناء على ان كلام فى الرجل و احال حال المرأه على المقاييسه و لم يبق من اقطاع كفن الرجل التى ذكرها و لم يعدّها هاهنا سوى المئزر و الخرقه و هما فى اسافل البدن فالاولى التّحرز عن كتابه فيهما لما فيها من سوء الأدب فتدبرّ

قوله و يكره الاكمام المبتدأه للقميص

يدلّ عليه روايه محمّد بن سنان عمّن اخبره عن ابي عبد الله ع قال قلت للرجل يكون له القميص أ يكفّن فيه فقال اقطع ازاره قلت و كمه قال لا أنّما ذلك اذا قطع له و هو جديد لم يجعل له كما فامّا اذا كان ثوبا لبيسا فلا يقطع منه الا الأوزار

قوله و احترز به عمّا لو كفن في قميصه

بل عمّا اذا لم يقطع له جديدا مطلقا سواء كان قميصه أو قميص غيره لأنّ قوله ع في الروايه السّابقه انما ذلك اذا قطع له و هو جديد يدلّ على اختصاص الحكم بذلك نعم اعتبر في رفع الكراهه سواء كان منه او من غيره كونه ملبوسا أيضا بقرينه مفهوم آخر الرّوايه لكان اولى يؤيده أيضا ما ذكرنا من عدم التخصيص بقميصه صحيحه محمّد بن اسماعيل بن بزيع قال سألت ابا جعفر عليه السّلام ان يأمر لى بقميص اعده لكفنى فبعث به الىّ فقلت كيف اصنع فقال انزع ازراه

قوله خلافا للصدوق رحمه الله حيث استحبه

قد نقلنا سابقا عبارته الصّيدوق في الغيبه ظاهرها وجوب جعله في بصره و مسامعه و سائر ما ذكره لا استحبابه كما ذكره الشارح بقرينه انضمامها مع اثر السجود الذى لا خلاف فيه بينهم

فى الوجوب فيه و قد ظهر بما فصلنا هناك ان ما يصلح مستندا له روايات كثيره لا روايه واحده كما يفهم من كلام الشارح لكن يعارضها روايات اخرى أيضا و قد ظهر أيضا ان المعارضات ليست باصح منها كما ادعاه الشارح بل فيها روايه صحيحه على ما حكم به جماعه من العدول المحققين و ليس ببعيد ايضا عن التحقيق ليس مثلها فى المعارضات لكن شهره خلافها بين الاصحاب بل الاجماع عليه على ما نقلنا من الخلاف و امكان حمل المعارضات على التقيه دونها مما يرجح العمل بالمعارضات و يؤيدها أيضا الاخبار التى فصّل فيها مصارف الكافور و لم يذكر ذلك فيها فأنها تؤيد عدم الوجوب بل ربما تؤيد عدم الاستحباب أيضا فتأمل

قوله و يستحبّ اغتسال الغاسل الى آخره

هذا هو المشهور بين الاصحاب ذكره الشيخ فى المبسوط و تبعه و لم اظفر بروايه تدلّ على ذلك لا فى الغسل و لا فى الوضوء و استدلّ المحقق فى المعتمد بان الاغتسال و الوضوء على من غسل ميتينا واجب او مستحبّ و كيفما كان فان الامر به على الفوز فيكون التعجيل به افضل و فيه ان ظاهر كلامه أنّه بنى الكلام على ان الأمر للفور و حينئذ يتوجه عليه ان اللازم حينئذ على ما هو المعروف من وجوب الغسل و وجوب تقديمه و كذا الوضوء على القول بوجوبه كما هو رأى الاكثر مع اتفاق كلمتهم هنا فى استحباب التقديم فالظاهر ان لا يبنى الكلام على ذلك بل يتمسك بما يدل على افضليته المسابقه الى المغفره و استباق الخيرات و كيفما كان يتوجه ان اللازم حينئذ الحكم بتقديم الغسل بتّه اما مع الوضوء على القول بوجوبه او استحبابه معه او بدونه ان لم نقل باحدهما الاستحباب تقديم احدهما على ما ذكره و أيضا الظاهر من كلامهم ان تقديم احدهما امر يتوقف عليه فضيله تكفين الميّت كما صرح به الشارح هنا و على ما ذكره من الدليل لا يلزم ذلك كما لا يخفى ثم بعد اللّتيا و التى ففوريّه الغسل او الوضوء تعارض بفوريه تجهيز الميّت مع ما ورد فيها من المبالغه فمن اين علم هنا ترجيح رعايه الفوريه الأولى فتدبرّ و قال المصنف فى الذكري و ليكن ذلك اى التكفين بعد غسل الغاسل من المسّ او بعد وضوئه الذى يجامع الغسل فان خيف على الميّت فليغسل الغاسل يديه الى المنكبين كما رواه يعقوب بن يقطين عن العبد الصّالح عليه السلام و فى خبر محمّد بن مسلم عن احدهما ع و قد سأله هل يغتسل الغاسل قبل تكفينه فقال ع يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه كفانه ثم يغتسل و فيه دلالة على تاخير الغسل و يمكن حمله على الضّروره و فى خبر عمّار عن الصّادق عليه السّلام تغسل يديك الى المرافق و رجليك الى الركبتين ثم تكفنه انتهى و فى روايه يعقوب بن يقطين التى اشار اليها و هى صحيحه بينّ اولا و كيفيّة تغسيل الميّت ثم قال ع ثم يغسل الذى غسله يده قبل ان يكفنه الى المنكبين ثلث مرّات ثم اذا كفّنه اغتسل و انت خبير بان ظاهرها تاخير غسل المسّ عن التكفين مطلقا من غير اختصاص بحال الخوف فتخصيص ذلك بهذه الصّوره من غير استدلال على ما ذكره من تقديم الغسل او الوضوء لا يخلو عن غرابه ثم خير محمد بن مسلم و هو أيضا صحيح اظهر دلالة على ما ذكرنا فان جوابه ع بعد ما نقله من السؤال صريح فى افضليته تاخير الاغتسال اما وجوبا او استحبابا و هو مطلق و ليس فيه مقيد فحمله على الضّروره مع كمال بعده لائى ضروره تحمل عليه هذا على ما نقله لكن الرّوايه فى الكافى و التهذيب ليست على ما نقله بل هكذا قلت فالذى يغسله يغتسل قال نعم قلت فيغسله ثم تلبسه اكفانه قبل ان يغتسل قال يغسله ثم يغسل يديه من العاتق ثم يلبسه اكفانه ثم يغتسل و لا يخفى ان الروايه على هذا الوجه ليس ظهورها فى افضليته تاخير الغسل بمرتبته ظهورها على الوجه الذى نقله فى الذكري فان الظاهر ان السؤال على أىّ وجه سؤال عن جواز ما سأله فعلى الامول سؤال عن جواز اغتسال الغاسل قبل تكفينه و حينئذ فمفاد

الجواب المنع منه و اما على الثاني فسؤال عن جواز التكفين قبل الاغتسال و حينئذ فلا بعد كثيرا في ان يحمل جوابه ع على جواز ذلك بعد غسل يديه من العاتق لا افضليه ذلك وجوبا او استحبابا لكن مع ذلك الوقوف على صرحي الخبر ما لم يدل دليل على خلافه اولى و بالجملة فالأولى العمل بهاتين الروايتين و غسل اليدين على ما ذكر فيهما ثم الغسل و روايه عمّار الموثقه أيضا مؤيده لهما لكن بين الروايات اختلاف في كيفية غسل اليد المتقدمه ففي الاولى قيد بالثلث دون الثانيه مع موافقتهما في تحديد اليد و الثالثه مخالفه لهما في التحديد و للاولى في التقييد و اضيف أيضا فيها غسل الرجلين و ليس فيهما و يمكن الجمع بين الاوليين بحمل الثلث على الافضليه و بينهما و بين الثالثه بالقول بالتخير بين الوجهين و ليكن العمل بالاولى فتأمل

قوله و لو اضطرّ لخوف على الميت الى آخره

قد عرفت ان الظاهر استحباب ما ذكره من غسل اليدين مطلقا من غير تخصيص بحال الخوف و أنّ ظاهر الاخبار تاخير الغسل و اما الوضوء فليس منه هنا اثر في الاخبار اصلا فتثبت

قوله لفحوى اغتسال الغاسل او وضوئه

قلت فيه تأمل فان الغاسل باعتبار ملاقات الميت فيه نجاسه حكميه ليست في غيره فاستحباب الغسل او الوضوء له للتكفين لا يدل على استحبابه الغير اصل فكيف بالطريق الأولى الذي هو ظاهر الفحوى بل ربما دلّ بالمفهوم على عدمه نعم لو كان محدثا بحدث اقوى من المسّ كالجنابه فلا يبعد القول باستحباب كونه متطهرا للفحوى المذكور و تخصيص كلام الشارح بذلك بعيد جدا مع انه أيضا محلّ تأمل هذا مع ما عرفت من حال الاصل فكيف بما يفهم منه فافهم

[الرابع الصلاة عليه]

قوله و تجب الصّلاه على كل من بلغ الى آخره

هذا هو المشهور و المعتمد و نقل عن ابن الجنيد انه قال تجب على المستهلّ و عن ابن ابي عقيل انه لا- تجب قبل البلوغ ثم المشهور استحبابها قبل السنّ اذا ولد حيا فلو ولد سقطا لم تصلّ عليه و لو ولجته الرّوح و نقل عن بعض متقدّمي الاصحاب المنع عن الصّلاه على الصّبي الى ان يعقل الصّلاه و ظاهر بعض الاخبار المعتبره عدم الوجوب و الاستحباب قبل ذلك و أنّ ما دل على الوجوب و الاستحباب قبل ذلك محمول على التقيه و بالجملة فالقول بوجوبه قبل ذلك ضعيف جدا و الاستحباب لو كان فليس على وجه زياده اهتمام و الله تعالى يعلم

قوله عدا الفرق المحكوم بكفرها من المسلمين

لا- شبهه في عدم وجوب الصّلاه بل عدم جوازها على الكفار و كذا في وجوبها على الفرقه المحققه من المسلمين و اما المخالفون لهم من ساير الفرق ففي وجوب صلاه عليهم خلاف كما سبق في الغسل و المشهور هو الوجوب و صرّح المفيد رحمه الله بعدم جواز الصّلاه عليهم الا لتقيه و عدله الشيخ في التهذيب بكفرهم كما نقل عنه سابقا في الغسل و هو مذهب ابي

الصّلاه و ابن ادريس ايضا حجه المشهور عموم بعض الروايات كقول النبي ص و روايه السيكونى لا تدعوا احدا من امتى بلا صلاه و قول الصادق ع فى روايه طلحه بن زيد صلّ على من مات من اهل القبله و هى لضعفها لا تنهض حجه على الوجوب فى غير موضع الاجماع لكن الظاهر من كلام جملة الاخبار جواز الصّلاه عليهم بدعائهم الاحوط الا تيان بها كذلك و الله تعالى يعلم

قوله و هل يسقط فرض الكفايه الى آخره

و الاولى ان لا يكتفى القادر بها عن العاجز لأصالة عدم السقوط الا بما هو المتيقن و هو صلاه الكامل مع ما فيه من الاحتياط

قوله و استقبال المصلّى القبله

هذا أيضا مع قدره و الا سقط

عن العاجز و في سقوطها عن القادر أيضا ما ذكر من الوجهين و الأولى ما هو الأولى فتذكر

قوله و تغتفر الحيلولة بمأموم مثله

اي يأتّم بذلك الامام و اما مع حائل يمنع مشاهدته الامام او ماموما يشاهده و لو بوسائط فلا يصح الائتمام و كان هذا في غير المرأه لما سيجى ء في بحث الجماعه انه لا باس فيها بالحائل مع علمها بافعاله التي تجب و فيها المتابعه و قد ذكروا أيضا هناك انه لا باس بالحائل أيضا مع مشاهدته المأموم مثله و ان كان الحائل غير امام فأنهم قالوا لو وقف الماموم خارج المسجد بحذاء الباب و هو مفتوح بحيث يشاهد الامام او بعض المامومين صحّت صلاته و صلاه من على يمينه و يساره و ورائه لأنهم يرون من يرى الامام مع وجود الحائل بالنسبه الى من على جانبه فعلم اغتفار فمثل هذا الحائل أيضا و الظاهر انه لا اختصاص للجماعه في صلاه الميّت بحكم على حده فلو قال الشارح بدل ما ذكره و مشاهدته له او لمأموم مثله لكان أولى و اخصر فتدبر

قوله و عدم تباعده عنه

عطف على قوله جعل رأس الميّت و كان هذا اذا لم يكن تباعده بتخلّل الصّفوف و الّا فلا باس به

قوله و في اعتبار ستر عوره المصلّى الى آخره

منشأ الوجهين انها صلاه فيعتبر فيها ما يعتبر في سائر الصلوات الا ما استثنى كرفع الحدث و ان اطلاق الصلاه عليه مجاز و انما هو دعاء فلا تعتبر فيه شرائط الصلاه الّا ما ثبت بدليل خارج و في الذكرى جعل الاقرب في الستر وجوبه مع الامكان الحافا لها بسائر الصلوات او بحكم التأسى و نقل عن العلماء انه ليس السّتر شرطا فيها لانها دعاء و اجاب بأنّه لا ريب انها تسمّى صلاه و ان اشتملت على الدعاء فيدخل تحت عموم الصلاه و عارضه بوجوب الاستقبال و القيام فيها و توقف في اشتراط الطهاره من الخبث للاصل و انها دعاء و اخفيته المخبث بالنسبه الى الحدث و من ثمه صحت الصلاه مع الخبث لا مع بقاء حكم الحدث و لإطلاق التسميه بالصلاه التي يشترط فيها ذلك و الاحتياط قال و لم اقف في هذا على نصّ و لا فتوى ثم حكم بعد المسألتين كلياً و ان الاجود ترك ما يترك في ذات الركوع و الابطال بما تبطل به خلا ما يتعلّق بالحدث و الخبث على ما تقدم و انت خبير بان الذي هو منشأ توقفه في اشتراط الطهاره من الخبث و عدم ترجيحه للاشتراط حقيقه هو الوجه الثالث الذي ذكره و الّا فالوجهان الاولان يأتیان في سائر الشروط أيضا بل ترجيح عدم الاشتراط في الكل الا ما ثبت اشتراطه بدليل كالاستقبال و القيام حيث نقل على اشتراطهما الاجماع و ذلك لان كون اطلاق الصلاه عليها حقيقه شرعيه غير ظاهر بل الظاهر انه اما مجاز او باعتبار المعنى اللغوي اذ المتبادر منها شرعا هو ذات الركوع كما يشهد به لا صلاه الا بفتاحه الكتاب لا صلاه الا بطهور الصلاه ثلاثه ثلاث ثلث طهور و ثلث ركوع و ثلث سجود تحليل الصلاه التسليم الى غير ذلك و في صحيحه الحلبي عن الصادق عليه السلام لا باس بالصلاه على الجنائز حين تغيب الشمس و حين تطلع انما هو استغفار و في موثقه يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنازه اصلى عليها على غير الوضوء فقال نعم انما هو تكبير و تسبيح و تحميد و تهليل كما تكبر و تسبح في بيتك على غير وضوء و وجوب التأسى لو سلم انما هو فيما علم فعله لاجلها و عدم ثبوت ذلك في الشرط لا ستره به و بما قرونا ظهر

انه لو اشار الشارح الى جريان الوجهين فى سائر الشروط أيضا غير ما استثنى لكان اولى فأمل

قوله مؤولا بالميت و الجنازه

اى بان يقصد ارجاعه الى السيرير مع الميت فيذكر او الى الجنازه فيؤنث قال فى القاموس الجنازه الميت و يفتح او بالكسر الميت و بالفتح السيرير او عكسه او بالكسر السيرير مع الميت و انت خبير بانه يمكن التدبير و التأنيث مع قصد الرجوع الى الجنازه أيضا باعتبار اللفظ و المعنى و انه يمكن الارجاع الى الجنازه سواء كانت بمعنى الميت او السيرير اما على الاوّل فظاهر و اما على الثانى فبان يقصد به الميت مجازا و قد وقع نظير ذلك مع رعايه الوجهين جميعا فى قوله تعالى و حرام على روايه اهلكتاها أنّهم لا يرجعون هذا و يمكن التذكير و التأنيث أيضا باعتبار لفظى الميت و النفس فافهم

قوله قولان للمصنف رحمه الله فى الذكري

اشار اليهما فى بحث الوضوء و ان بنى الكلام هاهنا على الاعتبار فصرح بوجوب قصد الفعل على وجهه تقربا الى الله تعالى

قوله احداها تكبيره الأحرام

كذا فى شرح القواعد أيضا و المراد بها هو الاولى كما قال فى شرح الارشاد و يكبر تكبيره الاحرام مقارنة للتية ثم يتشهد و لعله الغرض من ذلك ان لا يتوهم فيها تكبيره افتتاح خارجه عن الخمس و الاشعار به بصدق تحريمها التكبير فيها لا انها ركن لأنه سيصرح بركنه جميع الخمس و مقارنة النيه لاوّل كلّ عبادته امر ظاهر سواء كان هو تكبيره الأحرام او غيرها و لا يظهر له فائده اخرى و اما ما فى روايه يونس عن ابى عبد الله عليه السلام الصلاة على الجنائز التكبيره الاولى استفتاح الصلاه و الثانيه تشهد ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و الثالثه الصلاه على النبى و على اهل بيته و الثناء على الله و الرابعه له و الخامسه يسلم و يقف مقدار ما بين التكبيرتين و لا يبرج حتى بحمل السيرير من بين يديه فظاها ان الاولى المجرد استفتاح الصلاه و لا دعاء لها و هم لا يقولون به فتأمل

قوله يتشهد الشهادتين الى آخره

لا خلاف فى وجوب التكبيرات و اما الادعيه بينها فالمش و جوبها بل ذكر فى الذكري ان الاصحاب باجمعهم يذكرون ذلك فى كيفية الصلاه و لم يصرح احد منهم يندب الأذكار و المذكور فى بيان الواجب ظاهره الوجوب و ذهب المحقق فى الشرائع الى عدم لزوم الدعاء بينهما ثم على المشهور فهل يتعين دعاء خاص ام لا- ذهب جماعه الى الثانى للاصل و اختلاف الاخبار فى الأدعيه اختلافا عظيما و لحسنه محمد بن مسلم و زراره و معمر بن يحيى و اسماعيل الجعفى عن ابى جعفر عليه السلام قال ليس فى الصلاه على الميت قراءه و لا دعاء موقت تدعوا بما بدا لك و احق الموتى ان يدعى له المؤمن و ان يبدأ بالصلاه على رسول الله ص كذا فى و هى حسنه بإبراهيم بن هاشم و رواها فى التهذيب فى الصحيح عن الاولين بزياده الا ان قبل تدعو و اسقاط المؤمن مع الواو قبل ان يبدأ و رواها فى موضع آخر أيضا عن فى موافقا له الا ان فيه أيضا الاسقاط المذكور و ذهب جماعه الى تعيين ما ذكره المصنف من التفصيل و ادعى فى ف عليه اجماع الفرقة و اخبارهم و ظاهرهم ان مع هذا التعيين لا يوجبون فى كل منها عباره خاصه بل يجوزون بكل عباره دلّت على ما ذكروه و ذكر فى شرح القواعد ان الالفاظ التى اشرك فى تعيينها

الرّوايات مثل لفظ الشهاده و الصّلاه على النّبى و آله متعيّنه و نقل عن ابن ابى عقيل و الجعفى انهما اورد الأذكار الأربعة عقيب كل تكبيره حجه المصنف و موافقيه من الاخبار حسنه محمّد بن مهاجر عن امّه امّ سلمه قالت سمعت ابا عبد الله ع يقول كان رسول الله صلّى الله عليه و آله اذا صلّى على ميّت كبير و تشهّد ثمّ كبر فصلّى على الانبياء و دعا ثمّ كبر و دعا للمؤمنين ثمّ كبر الرابعه و دعا للميّت ثمّ كبر و انصرف فلما انهاء الله عز و جلّ عن الصّلاه

على المنافقين كبر و تشهد ثم كبر فصلّى على النبيين ثم كبر و دعا للمؤمنين ثم كبر الرابعه و انصرف و لم يدع للميت و حسنه اسماعيل بن همام عن ابى الحسن قال قال ابو عبد الله ع صلّى رسول الله على جنازه فكبر عليه خمسا و صلّى على آخر فكبر عليه اربعا فأمّا الذى كبر عليه خمسا فحمد الله و مجده فى التكبيره الأولى و دعا فى الثانيه للنبي و دعا فى الثالثه للمؤمنين و المؤمنات و دعا فى الرابعه للميت و انصرف فى الخامسه و أمّا الذى كبر عليه اربعا فحمد الله و مجده فى التكبيره الأولى و دعا لنفسه و اهل بيته فى الثانيه و دعا للمؤمنين و المؤمنات فى الثالثه و انصرف فى الرابعه فلم يدع له لانه كان منافقا و انت خبير بان ظ الروايه الاولى مواظبه النبى ص على ذلك فلذا ذهب هؤلاء الى الغير و بعضهم كالمحقق فى الشرائع الى أنّه افضل لأنّ أقلّ مراتب مواظبه النبى ذلك لكن مقتضاها وجوب الصلاه على الانبياء و وجوب دعاء أيضا معها و الظاهر انه للميت بقريته عدم ذكره فى المنافق و عدم وجوب الصلاه على الآل و ظاهرهما جواز الاقتصار على شهاده التوحيد و عدم وجوب اللعن على المنافق و هم لم يقولوا بشىء من ذلك إلا الاخيرتين فإنّ الأولى موافق لما فعله الشيخ فى ظاهر و المفيد فى المقنعه و الثانى لما رجحه المصنف فى الذكري و الدروس كما سينقله الشارح و فى الفقيه روى هذه الروايه مرسلا هكذا و كان رسول الله ص اذا صلى الى آخره و فيه بدل الانبياء النبى و آله و كذا بدل النبيين و زاد و المؤمنات بعد المؤمنين فى الموضوعين و حينئذ يندفع بعض ما ذكرنا لكن فى الكافى و التهذيب الذين وقع فيهما الروايه مسندا على ما نقلنا و أمّا الروايه الثانيه فتدل على الاكتفاء فى التكبيره الاولى بمطلق التحميد و التمجيد من غير اعتبار الشهاده ير و هم لا يقولون به و ظاهرها أيضا عدم وجوب الصلاه على الآل حيث لم يذكر فى تفصيل الخمس و كذا عدم وجوب اللعن و بالجمله فالروايتان مع عدم صحتهما و ضعف سند الاولى بجهاله ام سلمه لا- تخلوان عن قصور فى المتن أيضا على رأيهم و هاهنا روايات اخرى معتبره الاسناد تدل على عدم تعيين ما ذكره منها صحيحه ابى و لا راو حسنته المشتمله على شهاده التوحيد و الصلاه على النبى و آله و دعاء الميت فى كل تكبيره و ظاهره الشمول للخامسه ايضا فليس فيها شهاده الرساله و لا دعاء المؤمنين و المؤمنات و حسنته الحلبى المشتمله على الشهاده و الدعاء المخصوص عقيب كل تكبيره حتى يفرغ من الخمس و الدعاء المذكور روان اشتمل الصلاه على النبى و اهل بيته و دعاء الميت و دعاء المؤمنين ايضا لكن الظاهر من الشهاده هو شهاده التوحيد فقط و حسنته زواره المشتمله على الصلاه على النبى و دعا خاص للميت عقيب الاولى و دعا آخر له عقيب الثانيه و دعا لنا عقيب الثالثه و دعا اخرى له عقيب الرابعه و فيما روايات اخرى أيضا غير نقيه الاسناد مختلفه و فى روايه سماعه التى صدر بها الباب فى الكافى ذكر دعا مشتمل على الشهادتين و الصلاه على النبى ع و آله و دعا المؤمنين و المؤمنات و دعاء الميت عقيب كل تكبيره حتى يفرغ من الخمس و هو موافق لما نقل عن ابن ابى عقيل و الجعفى فيما فى المدارك من عدم وقوفه على روايه تدل عليه غفله منه و فى مقابله ما ذكره فى شرح القواعد انه اشتهر فى الاخبار جمع الأدعيه الاربعه عقيب كل تكبيره و بالجمله فظاهر الروايات عدم تعيين دعاء مخصوص لكن دعاء الميت ممّا اشترك فيه الروايات المشتمله على الذكر فلا ينبغى تركه مع ان الظاهر ان وضع الصلاه له و أمّا سائر ذلك فالحكم بوجوبه نظرا الى الروايات لا- يخلو عن اشكال لكن الأولى العمل بما هو المشهور خروجاً من خلافهم مع اجرائه على ما هو مقتضى الظاهر من الروايات أيضا و ان لم يحكم تبغيه فتأمل

قوله و يستحب ان يضيف اليها الصلاه الى آخره

مستنده ما مرّ فى روايه محمد بن مهاجر من الصلاه على الانبياء فلعلّه حملها فى غير النبى على الاستحباب لخلوّ باقى الاخبار عنه

قوله و هو الذى لا يعرف الحق الى آخره

كذا عرفه المصنف فى الذكرى وربما اخذه ممّا فى حسنه فضيل بن يسار المتقدمه فان كان واقفا مستضعفا حيث فسره بالواقف و فسره المفيد فى الرسالة الغريه انه من يعترف بالولايه و يتوقف عن البراءه و عرفه ابن ادريس فى باب اشار السرائر اشار بمن لا يعرف اختلاف الناس فى المذاهب و لا يبغض اهل الحق على اعتقادهم و قيل انه الذى لا يعرف دلائل اعتقاد الحق و ان اعتقده و رده فى شرح القواعد بانه لا خلاف بين الاصحاب فى ان من اعتقد معتقد الشيعة الاماميه مؤمن يعمل ذلك من كلامهم فى الزكاه و النكاح و الكفارات و الظاهر من الاخبار المتظافره ان المستضعف هو الذى لا يهتدى سبيلا الى الايمان و لا يستطيع حيله الى الكفر و انهم الصبيان و من كان من الرجال و النساء على مثل عقول الصبيان او من لا يعرف اختلافات الناس و يمكن حمل الواقف فى الحسنه المذكوره أيضا على هذا و على بذال فالعاقل العارف بالمذاهب الشاك فيها ليس بمستضعف و ظاهر تفسير الشارح و الذكرى يتناوله فلا تغفل

قوله و هو اللهم اغفر الى آخره

مستنده حسنه فضيل بن يسار بابراهيم عن ابى جعفر قال اذا صليت على المؤمن فادع له و اجتهد فى الدعاء و ان كان واقفا مستضعفا فكبر و قل اللهم اغفر للذين تابوا و اتبعوا سبيلك و فهم عذاب الجحيم ورد و هذا فى حسنه الحلبي أيضا بابراهيم عن ابى عبد الله ع و كذا حسنه محمد بن مسلم بابراهيم أيضا عن احدهما ع و زيد فيها الى آخر الآيتين و ذكر فيها هذا فى الصلاه على من لا يعرف أيضا و فى حسنه الحلبي المذكوره و اذا كنت لا تدرى ما حاله فقل اللهم ان كان يحب الخير و اهله فاغفر له و ارحمه و تجاوز عنه فالظاهر التخيير بينهما لو قرء من لا يعرف على المجهول كما هو الظاهر و ظاهر روايه سليمان بن خالد عن ابى عبد الله عليه السلام ايضا قراءه الآيه للمجهول فاعرف

قوله المتولد من مؤمنين لابويه

كان مستنده روايه زيد بن على بن آباءه عن على عليهم السلام فى الصلاه على الطفل انه كان يقول اللهم اجعله لابويه و لنا سلفا و فرطا و اجرا و لا يخفى ان مجردا هذه الروايه لا تنهض سندا للوجوب خصوصا مع ضعف سندها برجال من الزيديه ثم ان فيها دعاء خاصا لنا و لا بويه فلا ينبغى الاقتصار على مطلق الدعاء مخصوص ابويه كما ذكره فى المقنعه و ان كانت الميت فقل بعد التكبيره الرابعه اللهم هذا الطفل كما خلقتة قادر او قبضته طاهرا فاجعله لابويه نورا و ارزقنا اجره و لا تفتنا بعده و لم اقف على مستنده

قوله او عن مؤمن له

ظاهرة الاب و يمكن جعله شاملا للامام أيضا بتقدير الإنسان و الوالد و تغليبا و يحتمل الحواله على المقاييسه أيضا و على التقديرين فلا يظهر له سند من الاخبار الا ان يستنبط من الروايه السابقه مع نوع الاعتبار

قوله و الظاهر حينئذ

اى فى الصوره الاخيرى عدم وجوبه اصلا لعدم شاهد لها من الاخبار ولا استنباط منها اصلا و يمكن حمله على مطلق مسئله
الطفل لما عرفت من ضعف مستند الوجوب فيها مطلقا و لا يبعد قراءه دعاء المستضعف فى الطفل لشموله على ما يظهر من
الاخبار كما اشرنا اليه فتذكر

قوله و المراد بالطفل غير البالغ

لا خصوص من لم يجب الصلاه عليه منه كما ذكره

في مسئلة ترتيب الجنائز حيث قالوا انه يجعل الرجل ممياً يلي الامام والمرأه من ورائه و الطفل من ورائها وقيل بالعكس في الاخيرين فانه صرح في المعبر فيها بان المراد بالطفل هنا من لا تجب الصلاه عليه

قوله و هو هنا المخالف مطلقا

كان الظاهر من المنافق هو المنافق الحقيقي و هو الذي يبطن الكفر و يظهر الاسلام و هو المراد فيما نقل من صلاه رسول الله صلى الله عليه و آله على المنافقين و لعنهم كعبد الله بن ابي و اما في كلام الاصحاب هنا فالظاهر انه لا يختص بهم فحمله في شرح القواعد على الناصب و يشهد له انه في الكافي عنون الباب بالصلاه على الناصب و ذكر فيه روايه الحلبي في حكاية صلاه رسول الله على عبد الله بن ابي بن سلول و روايتي عامر بن السيمط و صفوان الجمال في حكاية صلاه الحسين بن علي ع على رجل من المنافقين و فيهما كان تعليل دعائه ع عليه بانه كان يتولّى اعداءك و يعادى اولياءك و يبغض اهل بيت نبيك و ظاهر ان هذا التعليل لا يجرى في غير الناصب و يعم كل ناصب ثم اورد حسنه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا صليت على عدو لله فقل و علل فيه أيضا الدعاء عليه بالتعليل السابق فظاهاه أيضا انه في الناصب و قريب منه روايه احمد بن محمد بن ابي نصر أيضا لكن روى أيضا حسنه محمد بن مسلم عن احدهما ع قال ان كان جاحدا للحق فقل اللهم املا جوفه ناراً و قبره ناراً و سلط عليه الحيات و العقارب و هذا يشمل كل مخالف للحق و كان وجه تعميم الشارح هو هذه الروايه و كذا ما ذكره في شرح الارشاد حيث اورد حسنه فضيل بن يسار السابقه آنفا و فيها بدل ما نقلنا من قوله ع واقفا منافقا موافقا للذكرى ثم قال و في هذا الخبر دلالة على ان المنافق هو المخالف مطلقا لوصفه بكونه قد يكون مستضعفا فكيف يخص بالناصب و كان هذا سهو في نسخه المصنف من اخذ الروايه فان في الكافي و التهذيب على ما نقلنا و في المدارك المراد بالمنافق هنا المخالف كما يدل عليه ذكره في مقابله المؤمن في الاخبار و كلام الاصحاب و لم اقف على وقوعه في الروايات في مقابل المؤمن الا في صحيحه اسماعيل بن سعيد الاشعري عن ابي الحسن الرضا ع قال سألته عن الصلاه على الميت قال اما المؤمن فخمس تكبيرات و اما المنافق فاربع و لا سلام فيها فالظاهر ان المراد بالمنافق فيها هو المنافقون الذين نهى النبي صلى الله عليه و آله عن الصلاه عليهم كما اشير اليه في روايه محمد بن مهاجر و الظاهر ان المراد به المنافق الحقيقي لا المخالف على ان المقابل للمؤمن لا يلزم ان يكون مطلق مخالفه بل يصح مقابله مع كل قسم منه كما وقع في مقابله في حسنه فضيل بن يسار المتقدمه خصوص المستضعف نعم لو وقع المنافق في مقابله المؤمن في مقام حصر الاقسام و لم يرد به المنافق الحقيقي لدل ذلك على ان المراد به مطلق المخالف لا خصوص قسم منه كالناصب و لم يحضرنى الآن روايه او عباره من الاصحاب وقع فيها كذلك هذا ثم ان الناصب خارج عن فرق الاسلام كما سبق فلا تجب الصلاه عليه بل لا يجوز و لا ينافى هذا حمل المنافق على الناصب و الحكم بالصلاه عليه لان الصلاه و التي لا تجوز عليه هو ما اشتمل على الدعاء له او ما لا يشتمل على الدعاء عليه و اما اذا صلى للدعاء عليه فلا منع منها اذ ليس من الصلاه حقيقه بل هو مجرد لعن و دعاء عليه و لا منع منه بل رغب فيه و مثله القول في صلاه النبي ص على ابن ابي و امثاله مع انه قد نهاه الله عز و جل عن الصلاه عليهم بقوله تعالى و لا تصل على احد منهم مات أبداً و لا تقم على قبره و قد اشير الى هذا في روايه الحلبي في حكاية رسول الله على ابن ابي و اعترض عمر عليه ص بقوله ا لم ينهك الله ان تقوم على قبره و سكوتته ص ثم اعادته الاعتراض و قوله ص له بعد ذلك ويلك ما يدريك ما قلت اني قلت اللهم احسن جوفه ناراً و اصله ناراً فابدى من رسول الله ما كان يكره اى من اظهار امر ابن ابي و كيفيه صلاته عليه هذا و انا المخالفون غير الناصب فقد

اشرنا الى الخلاف فى جواز الصلاه عليهم فعلى القول بعدم جوازها فالقول مثل الناصب سواء و على القول بجوازها و وجوبها فلا اشكال اصلا بقى الكلام فى الاكتفاء باربع تكبيرات فنقول ان الحكم به فى المنافق الحقيقى مما يدل عليه الاخبار كروايتى محمد بن مهاجر و اسماعيل بن همام السابقتين و صحيحه اسماعيل بن سعد الاشعري

المتقدمه آنفا و كذا صحيحه حماد بن عثمان و هشام بن سالم عن ابى عبد الله ع قال كان رسول الله يكبر على قوم خمسا و على آخرين اربعا فاذا كبر على رجل اربعا اتهم يعنى بالنفاق و اما فى خصوص الناصب او المخالف مطلقا فلم اقف على روايه تدل على الاقتصار فيه باربع تكبيرات لكن الناصب لما لم تجب الصلاه عليه ليست الادعاء عليه فالظاهر جواز الاقتصار فيه باربع و ما دونها أيضا انما الكلام فى جواز الخمس و عدمه و الامر فيه هين بعد جواز الاقتصار و اما المخالف غير الناصب على ما هو المشهور عن وجوب الصلاه عليه ففيه اشكال لعدم دليل على الاقتصار فيه مع عموم الروايات الداله على الخمس فى غير المنافق و عدم ظهور دخوله فى المنافق و قال فى المدارك و أما وجب الاقتصار فى الصلاه عليه على اربع تكبيرات ادانه له بمقتضى مذهبه و فيه ان هذا لا- يجرى فى مطلق المخالف لعدم ظهور اطلاق الكل على القول بالأربع نعم المعروف بين العامة القول بذلك على ان الحكم بالوجوب بمجرد ذلك لا يخلو عن اشكال لكن لو ثبت الجواز فالامر فى الوجوب هين كما اشرنا اليه آنفا فتأمل

قوله و يلعبه عقيب الرابعه

اراد باللعن مطلق الدعاء عليه و ان لم يكن بلفظ اللعن لخلو اكثر الروايات عنه و كون ظاهره هنا الوجوب باعتبار الآيتان بلفظ المضارع الشائع استعماله بمعنى الامر و كلامه فى الدروس أيضا كأنه موافق لما هنا فإنه و ان ذكر أولا و ينصرف عن المنافق بالرابعه و لم يذكر اللعن لكن بعد ما ذكر انه يدعو للمستضعف و للطفل و للمجهول بكذا و كذا و كذا قال و للمنافق الجاحد للحق اللهم املاً- جوفه الى آخر الدعاء و هو موافق لما هنا نعم رجح فى كرى عدم وجوبه بناء على ان التكبير عليه اربع و بها يخرج عن الصلاه و اورد عليه فى المدارك ان الدعاء للميت او عليه لا- يتعين وقوعه بعد الرابعه و قد ورد الامر بالدعاء على المنافق فى روايات و هو ظاهر فى الوجوب و هو متجه كيف و لو تم ما ذكره لزم عدم استحبابه أيضا و لو قيل انه على تقدير الاستحباب يجوز ان يأتى به فى باقى التكبيرات او بعد الرابعه و ان خرج بها عن الصلاه فنقول على القول بالوجوب أيضا كذلك لكن يمكن تأييد عدم الوجوب مضافا الى الاصل بحسنه محمد بن مهاجر و اسماعيل بن همام المتقدمين بل بحسنه الفضلاء المتقدمه هناك أيضا فلا يبعد حمل الامر الوارد فى الروايات على الاستحباب على ان ذلك ان على القول بالوجوب أيضا لعدم وجوب لفظ خاص عندهم مع ورود الاوامر بالفاظ مخصوصه الا ان يقال الوجوب الذى هو حقيقه الامر اعتم من التخيىر فته

قوله و الاركان من هذه الواجبات الى آخره

ان حمل الركن على ما يوجب تركه عمدا و سهوا و كذا زيادته البطلان على ما ذكره فى اركان الصلاه فلم يظهر ما يدل على ركنيتها بهذا المعنى و ان اكتفى فيه بالبطلان بتركة عمدا و سهوا فلا يبعد القول به لعدم تحقق الامثال لكن الكلام حينئذ

فى التخصيص بها فان الازكار أيضا على القول بوجوبها كما هو المشهور ينبغى ان تكون كذلك لعدم تحقق الامتثال مع تركها و اغتفار تركها سهوا دون هذه السبعة او الستة او عدم بطلان الصلاة بتركها عمدا أيضا و ان اوجب لا ثم دونها لا بد له من دليل و ليس و ذكر فى الذكري ان الشاك في عدد تكبيراتها يبنى على الاقل لأنه المتيقن فلو فعله ثم ذكر سبعة فالاقرب الصيحه بناء على ان التكبير ذكر حسن فى نفسه و يحتمل البطلان لانه ركن زيد اما زياده الدعوات فلا يضرب قطعاً و لو صلى قاعدا ناسيا فالاولى البطلان أيضا لركينه القيام و كذا لو فعل فى بعضها ناسيا ان اتى بالتكبير فيه و ذكر فى موضع آخر أنه لو سبق المأموم بتكبيره فصاعدا ثم و أجزاء و لو كان ناسيا او ظاناً فلا اثم و اعادها معه ليدرك فضيله الجماعه و فى اعاده العائد تردد من حيث المساواه لليوميه فى عدم اعاده العائد و لأنها اركان زيادتها كنفصانها و من أنها ذكر الله تعالى فلا تبطل الصلاة بتكرره و فى موضع آخر لو زاد فى التكبير متممدا لم تبطل لانه خرج بالخامسه من الصلاة و كانت زياده خارجه عن الصلاة و لو قلنا باستحباب التسليم فكك لانه لا يعد جزءا منها ثم ان اعتقد شرعيته فهو اثم و الا فلا و لو زاد فى الأثناء معتقدا شرعيته اثم أيضا و الاقرب عدم البطلان لما سبق فى المأموم انتهى و قد ظهر لك مما نقلنا ان الحكم بالبطلان بزياده التكبير سهوا بل عمدا أيضا غير ظاهر نعم فى صورته النقيصه على وجه لا يمكن تداركه كان يتحقق الفصل الكثير فالظاهر البطلان لما ذكرنا من عدم تحقق الامتثال و فى شرح القواعد نقل عن الذكري ما نقلنا من عبارته الاخيرى الى قوله لا يعد جزءا منها ثم قال و يشكل كلامه بما لو كبر عند بعض الادعيه تكبيرتين فان كون الزيادة خارجه عن الصلاة هنا غير واضح غفله عما ذكره بعده فان مراد المصنف انه لو زاد آخر الصلاة متممدا فلا تبطل قطعاً لان الصلاة تتم بالخامسه فالزيادة خارجه عنها و لو زاد فى الأثناء فالاقرب عدم البطلان لما ذكرنا فى المأموم من أنها ذكر فلا تبطل الصلاة بتكرره اى مع عدم دليل على البطلان به فلا يرد النقص بزياده تكبيره الاحرام فى الصلاة عندهم و على هذا فما اوردته من الاشكال على كلامه غير متجه و مع قطع النظر عن كلامه الاخير أيضا يمكن ان يقال ان الزيادة فى الأثناء لا يوجب الحكم بالبطلان الا إذا زادت التكبيرات على الخمس و بعد ما زادت عليها فيتوجه ما ذكره من وقوع الزيادة خارجه عن الصلاة غايه الأمر اذا كبر عند بعض الادعيه تكبيرتين و اتى بدعاء واحد انه ترك دعاء واحده منها لا زياده التكبير فان كان ترك الدعاء موجب للبطلان كما لو كان عمدا و لو كان قيل بوجوب الدعوات لاحتمال البطلان حينئذ لما ذكرنا من عدم تحقق الامتثال بالبطلان حينئذ باعتبار ترك الدعاء لا زياده التكبير و الا فلا بطلان اصلا و القول أنه اذا كبر عند بعض الادعيه تكبيرتين فلا يحتسب التكبيره الزائده مكان التكبيره التى بعدها العدم قصدها بل تقع زائده فى الأثناء و يجب الاتيان بما بعدها لا يخلو عن اشكال فان الظاهر كفايه الاتيان بالخمس من غير اعتبار قصد ان هذه تكبيره اولى و ثانيه فتأمل و

الله تعالى يعلم

قوله سبعة او ستة

الترديد باعتبار اختلاف المناق و غيره فى التكبيره الخامسه و سيجىء الكلام فى ركنيه التيه و كون زيادتها موجه للبطلان فى تيه الصلاة فبعد الاطلاع عليه انشاء الله فقس عليها هاهنا أيضا

قوله من الحدث اجماعا

و تدل عليه الروايات أيضا كصحيحه محمد بن مسلم عن احدهما قال سألت عن الرجل تفجؤه الجنازه و هو على غير طهر قال

فليكبر معهم و موثقه يونس بن يعقوب المتقدمه فى حاشيه اعتبار سرّ العوره و غيرهما من الاخبار

قوله بل لا يشرع بخصوصه

قال فى الذكرى اجمع الاصحاب على سقوط التسليم و ظاهرهم عدم مشروعيته فضلا عن استحبابه و قال فى الخلاف ليس فيها تسليم و احتج عليه باجماع الفرقه و نقل عن العامه التسليم على اختلافهم فى كونه فرضا او سنه و هو يفهم كونه عنده غير سنه و قال ابن الجنيد و لا استحباب التسليم فيها فان سلم الامام فواحد عن يمينه و هذا يدلّ على شرعيته للامام و عدم استحبابه لغيره او على جوازه للامام من غير استحباب بخلاف غيره انتهى و لا يخفى ان مراده من نفى مشروعيته بقريته قوله فضلا عن استحبابه ما يتناول الاباحه أيضا و ان كانت الشرعيه فى كلامه آخرًا بمعنى الرجح و امّا فى كلام الشارح فيحتمل الوجهين لكن قوله بخصوصه يشعر بالمعنى الاخير اى لا رجحان له فى خصوص هذا الموضوع و ان كان التسليم على المؤمنين و الصّالحين امرا مرغوبا اليه فى نفسه مطلقا و لم يدع الاجماع على نفى الشرعيه لما ذكره المص فى الذكرى ان الاجماع المعلوم انما هو على عدم وجوبه و قد عرفت ان كلام ابن الجنيد يدل على جوازه للامام بل يحتمل استحبابه ايضا له هذا و فى بعض النسخ و لا التسليم عندنا اجماعا و قد ضرب على لفظ عندنا فى نسخه الاصل التى بخطه رحمه الله و كأنه باعتبار انه يوهّم ان الاجماع السابق من العامه و الخاصه و ليس كذلك اذ الظهاره شرط فيها عند اكثر الجمهور فهى أيضا اجماع منّا فافهم و يدلّ أيضا على عدم وجوب التسليم مضافا الى الاجماع ما ورد من الروايات المتظافره فى بيان كيفيه صلاه الجنازه و انه ينصرف بالخامسه من غير ذكر تسليم و قد وردت الاخبار بنفيه صريحا أيضا كصحيحه اسماعيل بن سعد المتقدمه و حسنه الحلبي و زراره بإبراهيم عن ابي جعفر و ابي عبد الله عليهما السّلام قالا ليس فى الصّلاه على الميت تسليم و مثله روايه الحلبي عن ابي عبد الله ع و قد ورد التسليم فى روايات أيضا كموثقه سماعه و فى آخرها فاذا فرغت اى من الخمس تكبيرات سلمت عن يمينك و فى بعض النسخ على بدل عن كذا فى التهذيب و هذه الروايه فى فى ايضا عن سماعه بسند آخر و ليس فيها هذه الزيادة و موثقه عمّار عن ابي عبد الله ع و فى آخرها آخر الدعاء الخامسه اللهم عفوك و تسلّم و موثقه عما و أيضا عن ابي عبد الله عليه السّلام سئل عن ميت صلّى عليه فلتّيا سلم الامام فاذا الميت مقلوب رجليه و فى بعض النسخ رجلاه الى موضع رأسه قال يسوى و تعاد الصّلاه عليه و روايه يونس عن ابي عبد الله عليه السلام و فى آخرها و الخامسه يسلم و يقف مقدار ما بين التكبيرتين و لا يبرح حتى يحمل السّيرير من بين يديه و هذه الروايات مع كونها غير نقيّه الاسناد و قطع الاولى محموله على التقية و يشكل ذلك فيما تضمّن التكبيره الخامسه الا ان يقال ان التقية فيها ليست فى مرتبه التقية فى ترك السّلام لوجود التكبيره الخامسه فى رواياتهم أيضا فانهم قد رووا فى صحاحهم عن زيد بن ارقم انه كبر على جنازه خمسا و قال كان رسول الله صلّى الله عليه و آله يكبرها و لفظ كان تشعر بالمحافظه الى غير ذلك من رواياتهم و لكنهم لم يعملوا بها و عملوا بما رووه من الاربع و ما فى كلام بعض شراح مسلم انه انما ترك القول بالخمس لانه صار علما للتشيع و يمكن ان يكون ذلك فى اواخر الامر لا فى عصر ورود تلك الروايات فلا ينافى فى ما ذكرنا و يمكن حملها ايضا على الاستحباب لو لم يثبت الاجماع على نفى الاستحباب على ان الروايتين الأخيرتين تختصان بالامام و قد عرفت احتمال كلام ابن الجنيد للاستحباب فى تسليمه اما الأولى منهما فظاهر مع ان التسليم فيها فى كلام الراوى و ليس فيها الا تقرير الامام و الأمر فيه سهل و اما الثانيه منهما فلقوله ع و لا يبرح الى آخره فان استحباب

ذلك مخصوص بالإمام ولا يستحب لغيره كما صرح به المصنف في الذكرى فتأمل

قوله و مشى المشيع خلفه

كان فيه اشاره الى أنه يستحب للمشي المشى و ترك الركوب قال في المنتهى يستحب المشى مع الجنازه و يكره الركوب و هو قول العلماء كاه و استدلل عليه من اخبارنا بروايه ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام من مشى مع جنازه حتى يصلّى عليها ثم يرجع كان له قيراط و المشى حقيقه فى غير الركوب و صحيحه عبد الرحمن بن ابى عبد الله عن ابى عبد الله عليه السلام قال مات رجل من الانصار من اصحاب رسول الله فخرج رسول الله فى جنازته يمشى فقال له بعض اصحابه أ لا تركب يا رسول الله فقال انى لاكره ان اركب و الملائكه يمشون و بأنها طاعه و عباده و المشى فيها اشقّ فيكون افضل لقوله ع افضل الاعمال احمزها و لا- يخفى ان ظاهر عبارته فى الدعوى هو كراهه الركوب لكن دليله الأوّل و الاخير لا- يدلان الا على افضليته المشى و اما الصّحيحه فظاهرها الكراهيه لكن فى اثبات الحكم الكلّى بها اشكال لعدم ظهور مشى الملائكه مع كل جنازه و يدل ايضا بظاهره حسنه ابن ابى عمير بإبراهيم عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام قال رأى رسول الله قوما خلف جنازه ركباناً فقال ما استحيى هؤلاء ان يتبعوا صاحبهم ركباناً و قد اسلموه على هذه الحاله و كذا روايه غياث بن ابراهيم عن ابى عبد الله ع عن ابيه عن علىّ عليهم السلم انه كره ان يركب الرجل مع الجنازه فى بدئه الا من عذر و قال يركب اذا رجع و لا يبعد حمل الكراهه فى كلامهم و كذا الروايات على مرجوحه الركوب النسبه الى المشى و ان كان راجحاً على ترك التشيع بالكليه لعموم اكثر روايات التشيع و ما ورد فيها من الاجر كحسنة جابر بإبراهيم عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا دخل المؤمن قبره نودى الا أوّل حباتك الجنّه الا- و أوّل حباء من تبعك المغفره و روايه اسحاق بن عمار عن ابى عبد الله ع قال أوّل ما يتحف به المؤمن يغفر لمن تبع جنازته و روايه جابر عن ابى جعفر قال من شيع ميتاً حتى يصلّى عليه كان له قيراط من الاجر و من بلغ معه الى قبره حتى يدفن كان له قيراطان من الاجر و القيراط مثل جبل احد الى غير ذلك من الاخبار و الله تعالى يعلم و يحتمل ان يكون اشاره الى ان استحباب ان يكون خلفه او الى احد جانبيه انما هو للماشى و اما الراكب فقالوا انه يتأكد عليه المضى خلفه لما روى عن النبى ص الراكب يسير خلف الجنازه و الماشى يمشى خلفها و اما معها و عن يمينها و يسارها قريباً منها و اما افضليه المشى باحد الوجهين فلروايه اسحاق بن عمار عن ابى عبد الله عليه السلام قال المشى خلف الجنازه افضل من المشى بين يديها و لا باس ان يمشى بين يديها كذا فى التهذيب و ليس فى الكافى قوله و لا باس الى آخره و روايه السّكونى عن جعفر عن علىّ عليه السلام قال سمعت النبى يقول اتبعوا الجنازه و لا- تتبعكم خالفوا اهل الكتاب و روايه جابر عن ابى جعفر عليه السلام قال مشى النبى ص خلف جنازه فقيل له يا رسول الله مالك تمشى خلفها فقال انّ الملائكه رايتهم يمشون امامها و نحن تبع لهم و روايه سدير عن ابى جعفر قال من احب ان يمشى ممشى الكرام الكاتبين فليمش جنبى السرير و اما ما ذكره الشارح من كراهه ان يتقدمه فنسبه فى الذكرى الى كثير من الاصحاب قال و فى يه جعل تركه افضل و هو اولى و وجه الاولويه انّ خبر اسحاق على ما فى التهذيب صريح فى افضليته المشى خلفها و ظاهر فى عدم كراهه المشى بين يديها و روايه جابر أيضاً لا تدلّ على ازيد من الافضليه مع انها لا تدلّ أيضاً على الحكم الكلّى بها كما اشرنا اليه فى نظيرها فينبغى حمل روايه السّكونى أيضاً على ذلك هذا مع ضعف سندها و معارضتها بصحيحه محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألت عن المشى مع الجنازه فقال بين يديها و عن يمينها و عن شمالها و خلفها و روايه محمد بن مسلم أيضاً عن ابى جعفر قال امش بين يدي الجنازه و خلفها و يمكن

حمل الكراهه فى كلام كثير من الاصحاب أيضا على المرجوحه بالنسبه الى المشى على احد الوجهين الاخيرين لا الكراهه بالمعنى المتعارف أى مرجوحته فعلها بالنسبه الى تركها مطلقا و من هذا يظهر أنّ ما نقله عن النّهايّه أيضا لا يخلو عن شىء فان ظاهره ان تركه

افضل من فعله مطلقا و لا يستفاد ذلك من الاخبار بل الظاهر انه ليس ذلك الا الكراهه التى ذكرها كثير من الاصحاب أيضا فالظاهر ما ذكره المصنف و عبارته النّهايّه أيضا ليست كما نقله بل هكذا و افضل ما يمشى المشيع للجنائز خلفها و عن يمينها و عن شمائلها و ان تقدّمها لعارض او ضروره لم يكن عليه حرج و ان كان لغير ضروره يكون قد ترك الافضل انتهى و هى جيده و قال المحقق فى المعتبر مشى المشيع وراء الجنائز او مع جانبها افضل من تقدمها و هو مذهب فقهاءنا غير أنّى لا اكره المشى أمامها بل هو مباح و كأنه اراد بالإباحه نفى الحرمة و الكراهه فيتناول المندوب و ان كان مرجوحا بالنسبه الى مندوب آخر لا الإباحه بالمعنى المعروف اى المتساوى الطرفين اذ لم يظهر ذلك من الاخبار فتأمل هذا كله فى جنازه المؤمن و اما المخالف فيكره المشى امامه لروايه ابى بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام كيف اصنع اذ اخرجت مع الجنائز امشى امامها او خلفها او عن يمينها او عن شمائلها قال ان كان مخالفا فلا تمش امامه فانّ ملائكه العذاب يستقبلونه بانواع العذاب و مسأله روايه السكونى عن ابى عبد الله ع و هذا أيضا مما يؤيد نفى الكراهه فى غيره و يدلّ صريحا على الحكمين روايه يونس بن ظبيان عن ابى عبد الله عليه السلام قال امش امام جنازه المسلم العارف و لا تمش امام جنازه الجاحد فان امام جنازه المسلم ملائكه يسرعون به الى الجنة و ان امام جنازه الكافر ملائكه يسرعون به الى النار و لا يخفى ان ظاهر هذا الحرّ فضليه المشى امام جنازه المسلم لكن يمكن حمله جمعا بين الاخبار و بقرينه المقابله مع الشق الآخر على الجواز فافهم

قوله لغير تقيّه

فانّ المعروف بين الخفيه منهم انّ المشى امامها افضل لما روده عن ابن عمر أنّه قال رايت رسول الله صلّى الله عليه و آله و ابا بكر و عمر يمشون امام الجنائز مع أنّهم روى عن على عليه السلام أنّه قال فضل الماشى خلف الجنائز على الماشى امامها كفضل المكتوبه على التطوع سمعته من رسول الله ص و اما الخفيه فوافقونا فى ذلك هذا ثم ان الشارح فى شرح الإرشاد قيّد المشيع فى مثل هذا العباده بالماشى مع الجنائز الى موضع الدفن او الصلاه و ظاهره ان التشيع المستحبّ هو ما يكون الى احدهما و لا يحصل باقلّ منه و الظاهر صدق التشيع و التبعية الوارده فى الاخبار بالتشيع و المتابعه فى الجملة و ان لم يكن الى احدهما و الظاهر انّ الشارح استنبطه من روايتى ابى بصير و اسحاق بن عمار المتقدمين أنّفا حيث جعل المرتبه الاولى فيهما المشى او التشيع الى الصلاه و جعل له قيراط و لا يخفى ضعفه فانّ غايه ما يدلّان عليه عدم حصول القيراط قبل ذلك لا عدم حصول الاجر و الثواب اصلا و ما روى عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال من تبع جنازه كتب الله له اربعة قيراط بأتباعه اياها و قيراط بالصلاه عليها و قيراط بالانتظار حتى يفرغ من دفنه و قيراط بالتعزيه و ان كان يشعر بانّ التبعية هو ما يكون الى الفراغ من الدفن حيث جعل هذه القيراط المطلق من تبع لكن يمكن حمله على التبعية الكامله فتخصيص العمومات ما لمجرد هذه الزوايه مشكل جدّا و فى حسنه زواره فى حكاية حضور ابى جعفر جنازه رجل من قریش

تكليف وليها له ع بالرجوع ما ربما يؤيد ما ذكرنا حيث قال ع بعد ما قال له من زراره قد اذن لك في الرجوع و لى حاجه اريد ان أسألك عنها امضه فليس باذنه جئنا و لا باذنه نرجع انما هو فضل و اجر طلبنا فيقدر ما يتبع الجنازه الرجل يرجو على ذلك و قال العلامة رحمه الله فى هى أدنى مراتب التشيع ان يتبعها الى المصلّى فيصلّى عليها ثم ينصرف و اوسطه ان يتبع الجنازه الى القبر ثم يقف حتى يدفن و اكمله الوقوف بعد الدفن ليستغفر له و يسأل الله تعالى له الثبات على الاعتقاد عند سؤال الملكين انتهى و لعل مراده ادنى المراتب الكامله التى ورد فيها اجر بالخصوص فتأمل

قوله و التربع و هو حملة الى آخره

اعلم ان التربع المستحبّ فى حمل الجنازه يطلق على معنيين الاول حملها من جوانبها الاربعه باربعه رجال و فيه ردّ على الشافعيه حيث جعلوا حملها بين العمودين افضل من حملها من الجوانب الاربعه و كان ذلك باخراج خشبتين من جهه الرجل فيدخل الرجل بين العمودين و يحملها و قال العلامة فى كره و لا- يمكن مثل ذلك فى المؤخر لانه يكون وجهه الى الميت لا يبصر طريقه فيحمل العمودين رجلاذن يجعل كل واحد منهما احد العمودين على عاتقه كما يفعل فى التربع ثم انّ الافضل مع زياده المشيعين على الاربعه حملها على التناوب ليشارك الجميع فى الاجر و الثانى انه يستحب لكل رجل حملها بجوانبها الاربعه كيفما انفق ثم افضل ذلك حملها على الترتيب المخصوص الذى ذكره امّا استحبابه كيفما اتفق و لحسنه جابر فى الكافى بابراهيم بن هاشم و فى التهذيب بابراهيم بن مهزيار عن ابي جعفر عليه السلام قال من حمل جنازه من اربع جوانبها غفر الله له اربعين كبيره و مرسله سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قال من اخذ بقائمه السيرير غفر الله له خمسا و عشرين كبيره فاذا رجع خرج من الذنوب و مرسله عيسى بن راشد عن ابي عبد الله ع من اخذ بجوانب السيرير الاربعه غفر الله له اربعين كبيره و مرسله الفقيه عن ابي جعفر ع من حمل اخاه الميت بجوانب السيرير الاربعه محّا الله عنه اربعين كبيره من الكبائر و مرسلته أيضا انه قال ص لإسحاق بن عمّار اذا حملت جوانب السيرير الميت خرجت من الذنوب كما ولدتك امّيك و من هذه الروايات يظهر استحباب التربع بالمعنى الاول ايضا و اما فضليته الترتيب المخصوص فلما سيجى ء

قوله و افضله ان يبدأ فى الحمل الى آخره

قال الشيخ فى يه و يستحبّ لمن شيّع جنازه المؤمن ان يحمله من اربع جوانبه يبدأ بمقدم السيرير الايمن ثم يمرّ عليه و يدور من خلفه الى الجانب الايسر ثم يمرّ عليه حتى يرجع الى المقدم كذلك دور الرّحى فقريب منه عبادته فى المبسوط أيضا كما سينقله و هذا هو المشهور بين الاصحاب و قال فى ف صفة التربع ان ييده بيسره الجنازه و يأخذ بيمينه و يتركها على عاتقه و يربّع الجنازه يمشى الى رجليها و يدور دور الرّحى الى ان يرجع الى يمينه الجنازه فيأخذ ميامن الجنازه بيماسره ثم استدل باجماع الفرقه و عملهم و لا- يخفى ما بين ظاهر الكلامين من التّعاكس و يدلّ على الاول روايه العلاء بن سيباه عن ابي عبد الله ع قال تبدأ فى حمل السيرير من الجانب الايمن ثم تمرّ عليه من خلفه الى الجانب الآخر حتى ترجع الى المقدم كذلك دوران الرّحى عليه و روايه الفضل بن يونس قال سألت ابا ابراهيم ع عن تربيع الجنازه قال اذا كنت فى موضع تقيّه فابدأ باليد اليمنى ثم بالريجل اليمنى ثم ارجع من مانك الى ميامن الميت لا تمر خلف رجليه البتّه حتى يستقبل الجنازه فتأخذ يده اليسرى ثم رجليه اليسرى ثم ارجع من مكانك لا- تمرّ خلف الجنازه البتّه حتى تستقبلها تفعل كما فعلت اولًا- و ان لم تكن تتقى فيه فان تربيع

الجنّازة العذی جرت به السّنه ان تبدأ بالید الیمنی ثمّ الرّجل الیمنی ثمّ بالرّجل الیسری ثمّ بالید الیسری تدور حولها و یدلّ علی الثانی رواه علی بن یقطین عن ابی الحسن موسی ع السّنه فی حمل الجنّازة ان تستقبل جانب السّریر یشکک الایمن ثمّ تمرّ علیه الی الجانب الآخر و تدور من خلفه الی الجانب الثالث من السّریر ثمّ تمرّ فتلزم الایسر بکفک الایمن و تدور علیه الی الجانب الرابع ممّا یلی یسارک کذا فی الکافی و فی نسخ التهذیب فی اختلاف و لکن مفادا لكلّ واحد و المصنّف رحمه الله فی الذکری بعد ما ذکر أنّ الشیخ فی ف عمل علی رواه علی بن یقطین قال و یمکن حمله علی التریع المشهور لان الشیخ ادعی علی الاجماع و هو فی المبسوط و یه و باقی الاصحاب علی التفسیر الأوّل فکیف یخالف دعواه و لانه قال فی ف یدور دور الرّحی کما فی الرّوايه و هو لا- یتصوّر الاعلی البدأ بمقدم السّریر الایمن و الختم بمقدم الایسر و الاضافه هنا قد تتعاکس و الراوندی حکى کلام یه و ف و قال معناهما لا- یتغیّر انتهى و اراد بقوله لان الشیخ الی آخره ان الشیخ فی الخلاف ادعی الاجماع علی ما ذکره مع أنّه فی المبسوط و النهایه و باقی الاصحاب علی التفسیر الأوّل فینبغى حمل کلامه فی ف علی ما یرجع الی التفسیر المشهور لیستقیم دعواه و اما ما فی المدارک حیث ذکر التفسیر المشهور ثمّ قال ذکر ذلك الشیخ فی المبسوط و یه و ادعی علیه الاجماع ثمّ نقل قول الخلاف بلا دعوی اجماع فکانه سهو منه رحمه الله اذا الشیخ ما ادعی الاجماع علی ما ذکره فی المبسوط و یه بل انما ادعی الاجماع علی ما ذکره فی الکافی و ظنی انه لم یراجع کتبا لشیخ و انما استفاد ما ذکره من عدم التأمّل فیما نقلناه من عباره الذکری فحمله علی دعوی الشیخ الاجماع علی التریع المشهور و أنّها فی المبسوط و یه و هو کما ترى هذا ثمّ نقل عن المصنّف ما ذکرنا من امکان الجمع بینهما و قال ما ذکره من امکان الجمع بین الکلامین مشکل جدّا و قلت فیما علّقناه علیه لا یخفى ان الظاهر ان السّریر اعتبر بمنزله دابّه تمشى و استلقى علیها انسان بحیث وضع رأسه علی رأسها و علی هذا یمکن ایمن السّریر علی یسار المیت و بالعکس فالشّهید رحمه الله جعل اول المشهور المستفاد من الرّوايتين الاولیین و کتابی الشیخ هو الابتداء بيمين السّریر و القول الآخر المستفاد من الخلاف و روايه علی بین یقطین هو الابتداء یسار السّریر ثمّ اشار الی یمکن حمله علی التریع المشهور ای حمل عباره الخلاف فقط أو روايه علی بن یقطین أيضا اما الأوّل فبحمد الجنّازة فیها علی المیت و لا- بعد فیہ بل هو الظاهر منها علی بعض الاحتمالات علی ما سبق و اما الثانی فبان یحمل الایسر فی الروایه علی ایسر المیت لا ایسر السّریر کما هو ظاهرها فینطبقان علی ما هو المشهور من الابتداء بيمين السّریر فان قلت کیف یمکن حمل روايه علی بن یقطین علی هذا المعنى مع أنّه فیها الی الجانب الرابع ممّا یلی یسارک و اذا كان الابتداء

بايمن السّریر الذی هو ایسر المیت یمکن الی الجانب الرابع ممّا یلی یمین الحامل لا علی یساره و انما یلی الجانب الرابع یساره اذا كان الابتداء من ایسر السّریر و ایمن المیت و فی بعض نسخ التهذیب ممّا یلی یساره و الامر فیہ أيضا کذلک اما عنی تقدیر رجوع الضمیر الی الحامل فظاهر و اما علی تقدیر رجوعه الی المیت کما هو الظاهر فلانّ الجانب الرابع انما هو یلی یسار المیت اذا وقع الابتداء من ایسر السّریر لا من ایمنه قلت هذا اذا حمل قوله ممّا یلی یسارک علی المعنى الجانب الرابع الذی یلی یسارک و لک ان تحمله علی ان المراد من الجانب الرابع بالنسبه الی ما یلی یسارک أوّلا ای الرابع للجانب الذی ابتدأت به و كان یلی یسارک و کذا الکلام علی النسخه الاخری و حیثذ فینطبق علی ما ذکر فی الکتابین نعم ما ذکر فی أوّل الرّوايه من لزوم

الايسر بالكتف الايمن ظاهره ايسر السيرير فان حملة بالأيمن ايسر و اما حمل ايمن السيرير الذى هو ايسر الميْت بالايمن فلا يخلو عن عسر لكن ليس ممّا لا- يمكن الحمل عليه خصوصا بعد اخراج الخشيتين على النحو المعهود الآن و لا يخفى انه لو حمل عباره الخلاف على ما يوافق الكتابين يلزم ما ذكرنا من العسر فى صوره الرجوع أيضا فان حمل ميامن الميْت بمياسره عسير كالعكس مع أنّه لا- شاهد عليه فى الروايات ألّا ان يستنبط ذلك بالمقايسه و المقابله و الاظهر حمل عباره الخلاف على ظاهر الروايه الثالثه و حمل ما ذكر فى الكتابين عليه بان يحمل الايمن فيهما على ايمن الميْت لا السيرير و حينئذ فيأخذ فى كل من الجانبين بما هو اخف و ايسر و يمكن حمل الروايتين أيضا على هذا بل ربما كان حمل روايه الفضل عليه اظهر حيث عبّر فيها باليد و الرجل و أيضا ذكر فى أوّل الخبر الى ميامن الميْت و العجب ان الشهيد الثانى رحمه الله فى شرح الارشاد نقل روايه العلا ثمّ قال و مثله روى فضل بن يونس عن الكاظم عليه السّلام الا انه صرّح فيه بان المبدوءه ايمن السيرير لا الميْت مع أنّه لا اشعار فيها بذلك اصلا بل الظاهر منها انه الميْت على ما ذكرنا نعم روايه العلا حيث قال يبدأ فى حمل السيرير من الجانب الايمن ربما توهم ظهورها فى جانب السيرير لكن الامر فيه هين كما لا يخفى و اما ما تمسّك به فى الذكرى من حديث دور الرّحى فكانه لا يدور على ما يسمن او يغنى من جوع إذ الظاهر ان الغرض من التشبيه بها انما هو مجرّد انه لا بدّ من الدوران و عدم الرجوع كما يفعل العامه و اشير اليه فى روايه الفضل على ان الأرحى يبتدأ على ما اظنّ ما كان منها يدار باليد تتحرّك من اليمين الى الشمال و على هذا فالتشبيه بها لعلّه يؤيد حمل عباره الخلاف على الابتداء بيسار السيرير الذى يلى يمين الميْت فانّ الرّحى اذا تحرك على ما ذكرنا فالجزء الذى توهم على يسارها بمنزله يدها اليسرى يتحرّك من موضعه الى موضع رجلها اليسرى ثمّ الى موضع رجلها اليمنى ثمّ الى موضع يدها اليمنى فدور ان المربّع على الوجه المذكور موافق لدورانها و اما الجزء الذى هو بمنزله يمينها فيتحرّك من موضع يدها اليمنى الى موضع يدها اليسرى ثمّ رجلها اليسرى و هكذا فالتشبيه بالرّحى لا يناسب طريقه الكتابين و امّا غيرها من الارحاء فلا يتميز لها يمين و لا يسار ألّا بالاعتبار فاذا استقبلها احد بحيث يكون يمينه الى الموضع الذى يتحرّك اليه و يساره الى الموضع الذى يتحرّك منه فيمين الرّحى حينئذ يعتبر على قياس ما ذكر فى السابق و يكون دورانها مثله و ان استقبلها فى مقابل تلك الجبهه بحيث تتحرّك الرّحى اولا الى يمينه فينعكس اعتبار يمين الرّحى و شمالها حينئذ فيتحرّك الجزء الذى على شمالها حينئذ بمنزله يده اليسرى من موضعه الى موضع رجلها اليسرى ثمّ الى موضع رجلها اليمنى ثمّ الى موضع يدها اليمنى روح فالتشبيه بالرّحى خلاف ظاهر الخلاف فاذا دار الامر فيها على ما ذكر من الاعتبار فالتشبيه بدورانها لا يصلح مؤيد الشىء من الاحتمالين بل الظاهر فى الجميع جعل يمينها و يسارها على قياس ما ترعى منها باليد و قد عرفت ان دورانها على وفق الخلاف على ما حملنا و الشهيد الثانى رحمه الله فى شرح الارشاد بعد ما ذكر ان افضل هيئاته ما رواه العلا بن سيابه و الفضل بن يونس و ان فى خبر على بن يقطين حمل الجانب الاول بايمن الحامل قال فيتحرّق من ذلك ان افضل هيئاته ان يبدأ بمقدّم السيرير الأيمن و هو الذى يلى يسار الميْت فيحمل بكتفه الايمن ثمّ ينتقل الى مؤخر السيرير الايمن فيحملة بالايمن ثمّ ينتقل الى مؤخر الايسر فيحملة بالكتف الأيسر ثمّ ينتقل الى مقدمه الأيسر فيحملة بكتفه الايسر و هذا هو المشهور و كيفيه لا فتح عن اجمال فى عباداتهم و اشتباهه و محصّيلها ما ذكرناه و ممن صرّح بهذه الهيئه المصر فى هى و الشيخ فى المبسوط و كثير من الجماعه انتهى و انت خبير بانّ ما هو المشهور هو الابتداء بيمين السيرير و اما حكمه بالحمل بالكتف الايمن اولا ثمّ بالايسر فلم يذكر فى كلام الا- كثر و انما وقع فى بعض العبارات كالتحرير و الدروس و قد عرفت ما فيه من العسر و لا شاهد عليه من الروايات الا ان يحمل روايه على بن يقطين على ما يوافقه فتدلّ على الأوّل و يستفاد الثانى بالمقابله و المقايسه كما اشرنا اليه و

على بن يقطين في المتفرع عليه للاشارة الى هذا و فيه ضعف و الاظهر على ما هو المشهور الحمل من الجانبين بما هو ايسر لا سيما في الايسر فتدبر و يمكن ان يقال أيضا ان المشهور عندهم هو الابتداء بيمين السرير و اما أنّ يمين السرير هو الذي يلي يسار الميت فغير ظاهر من كلامهم و على هذا فلك ان تحمل كلام الذكرى على مثل ما ذكرنا من الاحتمال الاخير بان يقال إنه أولا اعتبر السرير بمنزله انسان استلقى على ظهره كالميت و ح فيكون بيمينه يمين الميت و يساره يساره او يقال انه لم يعتبر السرير يمينا و لا يسارا الا باعتبار الميت و على هذا فالمستفاد من الروايتين و كتابي الشيخ هو الابتداء بيمين السرير و الميت و القول ظاهر و القول الآخر المستفاد من الخلاف و روايه علي بن يقطين هو الابتداء بيسارهما ثم اشار الى انه يمكن حمل عبارته ف و كذا الزوايه الثالثه على الترتيب المشهور بان يقال أنه جعل السرير بمنزله دابته على ما ذكرنا فيكون يساره على يمين الميت فلذا عبر عنه بالايسر فيوافق ما هو المشهور من الابتداء بيمين الميت و اما قوله و هو لا يتصور الا على البدء بمقدم السرير الايمن و الختم بمقدم الايسر اى على الاعتبار الأول الذي عليه بناء كلامه أولا و هو ان يكون يمين السرير و يساره هو يمين الميت و يساره هذا و على هذا يظهر لما ذكره من التأيد بحديث الرّحى وجه كما ظهر مما سبق و يؤيد هذا ان العلامة رحمه الله في هي بعد ما ذكر أنّ الترتيب المستحب عندنا ان يبدأ الحامل بمقدم السرير الايمن ثم يمرّ معه و يدور من خلفه الى الجانب الايسر فيأخذ رجله اليسرى و يمرّ معه الى ان يرجع الى المقدم كل دور الرّحى قال و حاصل ما ذكرناه ان يبدأ فيضع قائمه السرير التي يلي اليد اليمنى للميت فيضعها على كتفه الايسر ثم ينتقل فيضع القائمه التي تلى رجله اليمنى على كتفه الايسر ثم ينتقل فيضع القائمه التي تلى رجله اليسرى على كتفه الايمن ثم ينتقل فيضع القائمه التي تلى يده اليسرى على كتفه الايمن و هكذا انتهى و هذا تصريح منه رحمه الله بان المراد بيمين السرير هو التي تلى اليد اليمنى للميت على ما ذكرنا في الوجه الاخير لكن قوله فيضعها على كتفه الايسر كما ترى لما فيه من العسر و لا شاهد عليه في الروايات بل لو حمل روايه علي بن يقطين على ما يوافقه فهي تدلّ على وضعها على الايمن فالأظهر تبديل الايسر في الموضوعين بالايمن و بالعكس نعم لو قيل ان تقديم اليمنى في الموضوعين على اليسرى فيهما وقع سهوا و الصواب العكس امكن ان يكون هذا في موضعه اذ عند الابتداء بيمين السرير الوضع على الكتف الايسر ثم عند الانتقال الى الجانب الآخر على الايمن اخفّ و ايسر على ما اشرنا اليه و ح يسقط التأيد الذي ذكرنا لكنّه رحمه الله في التحرير مع قوله بالابتداء بيمين السرير صرخ بالوضع على الايمن أولا ثم على الايسر فالظاهر أنّ السهو في هذه العبارة لو وقع انما وقع في الايسر و الايمن لا في اليمنى و اليسرى و ح فيؤيد ما ذكرنا و مما يؤيد أيضا وقوع السهو في الايسر و الايمن انه نسب اختيار ما ذكره الى بعض العامة أيضا كإسحاق و سعيد بن جبير مع ان الشيخ في الكافي أيضا

نسب اختيار ما ذكره اليهما و فيما ذكره الوضع على الايمن و الاولين و على الايسر فى الآخرين فيعلم منه ان السهو فى عبارته هى انما وقع فى الايسر و الايمن لا فى اليمنى و اليسرى و من هذا يعلم أنه ينبغى حمل عباده الخلاف على ما ذكرنا اخيرا من الابتداء بايسر السرير حتى يكون ما اختاره مذهب ابن جبير و اسحاق اذ لو حمل على ايسر الميت لم يوافق مذهبهما على ما نقله فى هى فافهم و قد ظهر مما تلونا عليك ان ما ذكره الشهيد الثانى رحمه الله من انه ممن صرح بهذه الهيئه المصنف فى هى فيه ما فيه اذ فيه غفله عما ذكره رحمه الله فى الحاصل لانه لا ينطبق عما ذكره اصلا سواء صحت العبارة او وقع فيها سهو فى الايمن و الايسر او فى اليمنى و اليسرى و انما ينطبق على ما ذكره لو وقع السهو فيهما جميعا و مع تجويز ذلك من اين يحكم به فكيف يكون كلامه صريحا فيما ذكره هذا و اما نسبه الى الشيخ فى المبسوط ففيه أيضا ما فيه بل عبارته المبسوط هكذا و يستحب لمن تشيع الجنازه ان يحمله من اربع جوانبه يبدأ بمقدم السرير الايمن يمرّ معه و يدور من خلفه الى الجانب الايسر فيأخذ رجله اليسرى و يمرّ معه الى ان يرجع الى المقدم كل دورا الرحى انتهى و ليس فيه الا التصريح بالابتداء باليمين و اما ان يمين السرير ما ذا فلا يفهم من كلامه فكما احتمل ما ذكره يحتمل أيضا ما ذكرنا بل بقرينه ما ذكره فى الخلاف ينبغى حمله على ما ذكرنا و لعلمه نسبه الى كثير من الجماعه أيضا خلاف ما يظهر بالتصفح و التصريح بل كلام الاكثر على ما راينا موافق لما فى المبسوط من الابتداء بيمين السرير و قد عرفت حاله او ابعد دلالة منه على ما ذكره رحمه الله مثل عبارته الدروس حيث قال و افضله التربع فتحمل اليد اليمنى بالكتف اليمنى ثم الرجل اليمنى كذلك ثم الرجل اليسرى بالكتف اليسرى ثم اليد اليسرى كذلك حيث عبّر باليد و الرجل اللتين ربما يدعى ظهورهما فى انهما من الميت و الله تعالى يعلم انتهى ما كتبه على المدارك و قد ظهر بما فصلنا ان الاولى الابتداء بيسار الميت اخذا فى الجانبين بما هو ايسر اذ به يسهل الجمع بين الروايات بحمل الاوليين على الثلاثة سواء وافق المشهور ام لا و ما ذكره الشارح رحمه الله هاهنا موافق لما نقلنا عنه فى شرح الارشاد و قد عرفت حاله و انما بسطنا الكلام القول فيه تشحيذا للأذهان و تحديدا للأفهام و أما فالخطب سهل لان المقام مقام الاستحباب و مع ذلك كأنه ليس من المستحبات التى بها زياده اهتمام كما يظهر ممّا رواه فى الفقيه عن الحسين بن سعيد و طريقه اليه صحيح أنه كتب الى ابى الحسن الرضا ع يسأله عن سرير الميت يحمل أله جانب يبدأ به فى الحمل من جوانبه الاربع او ما خف على الرجل يحمل من أى الجوانب شاء فكتب من ايها شاء و فى روايه جابر عن ابى جعفر عليه السلام السّنه ان يحمل السرير من جوانبه الاربع و ما كان بعد ذلك من حمل فهو تطوّع و هو يحتمل وجهين الاول ان السّنه الاكيديه هى حمل السرير من الجوانب الاربعه مرّه و ما كان بعد ذلك من تكرار الحمل فهو تطوّع و زياده فضل و الثانى أن السنه الاكيديه هى حمل السرير من الجوانب الاربعه و ما كان بعد ذلك من كيفية الحمل فهو تطوّع ثم على هذا أيضا يحتمل وجهين الاول ان يكون المراد بالحمل من الجوانب الاربعه هو التربع بأربعه رجال لا- كما يفعله العامه من الحمل بين العمودين و الثانى أن يكون المراد به التربع المستحب للحامل من الأخذ بالجوانب الأربعة كيفما اتفق هذا إذا كان يحمل السرير بالياء المثنا من تحت و لو كان بالمشثاه من فوق فالظاهر منه بناء على المعنى الاخير هو الوجه الاخير فافهم

قوله بقوله بسم الله الى آخره

مستنده كما صرح به فى الذكرى موثقه عمّا و عن ابى عبد الله عليه السلام لكن فيها على ما فى التهذيب بسم الله و بالله صلى الله على محمد و آل محمد اللهم اغفر للمؤمنين و المؤمنات

قوله هذا ما وعدنا الله

فى الكافى و التهذيب وعدنا

قوله الحمد لله الذى لم يجعلنى الى آخره

هذا ليس من تتمه الدعاء السابق كما هو ظاهر العبارة بل هو دعاء آخر مستقل وقد ورد الاول فى روايه عنبسه بن مصعب عن ابى عبد الله ع و الثانى فى مرسله الفقيه و روايه ابان على ما فى الكافى و التهذيب قال لا اعلم الا ذكره عن ابى حمزه قال كان على بن الحسين ع اذا رأى جنازه قد اقبلت قال الحمد لله الى آخره

قوله من السواد المخترم

قال فى ق السواد الشخص و من البلده فرآها و من الناس عاقهم و قال فيه و اخترته المتيه اخذته و القوم استأصلهم فالمش رحمه الله كانه حمل السواد على الشخص و اريد به الجنس و المخترم على الهالك اما على غير بصيره فانه الهالك الحقيقى او مطلقا فيكون حمدا على الحياه و قوله اشاره الى الرضا بالواقع

دفع لما يتوهم على الاحتمال الاخير من انه كيف يصح الحمد على الحياه مع ما ورد من فضل حب لقاء الله تعالى فاجاب ان ذلك انما هو فى وقته المقدر من جانب الله تعالى لا قبله بل ينبغى للمؤمن الشكر على الحياه فى زمانها و على الموت عند اوانه و كذلك على الصحه و المرض و الغنى و الفقر و سائر الاحوال و بالجمله الرضا بما وقع من الله تعالى كيف كان كما يرشد اليه الاخبار و يمكن ان يقال أيضا ان من احب لقاء الله تعالى ينبغى له طلب ما يوجب الاستعداد فالشاهد له و كلما زاد ذلك وقوع كان اولى محب الحياه و الحمل عليها اذا كان الايتان بما يوجب ذلك الاستعداد لا

ينافى حب لقاء الله تعالى بل يؤكد فافهم و قال فى الذكرى فى دفع المنافاه ان حب لقاء الله تعالى غير مقيد بوقت فيحمل على حال الاختصار و معانيه ما يحب كما روينا عن الصادق عليه السلام و روه فى الصحاح عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال من احب لقاء الله احب لقاء الله و من كره لقاء الله كره لقاءه فقيل له انا لنكره الموت فقال ليس ذلك و لكن المؤمن اذا حضره الموت بشر برضوان الله و كرامته فليس شىء احب اليه ممّا امامه فاحب لقاء الله و احب لقاءه و ان الكافر اذا حضر بشر بعذاب الله فليس شىء اكره اليه ممّا امامه كره لقاء الله فكره لقاءه و بقيه عمر المؤمن نفيسه كما اشار اليه النبى فى الصحاح لا- يتمن احدكم الموت و لا- يدع به من قبل ان يأتيه انه اذا مات انقطع عمله و انه لا يزيد المؤمن عمره الاخير او قال على عليه السلام بقيه عمر المؤمن لا تمن لها يدرك بما فات و يحيى بها ما مات انتهى و يمكن حمل المخترم على المستاصل أيضا فان الميت على غير بصيره كانه مستاصل لعدم رجوعه الى حظّ و نصيب بخلاف المؤمن و على الوجهين يمكن حمل السواد على المعنى الثانى أيضا اى من القرية الهالك و المستاصل اهلها هلاكا و استيصالا ظاهرا او حقيقيا و كذا على المعنى الثالث اى من عامه الناس الهالكين او المستاصلين حيث لم يجوز و افضل الايمان او أنهم يموتون بغير استعداد و تهيتة يعتد بها للموت و على الاخير لا يبعد ان يقال باختصاص الدعاء به بمثله و الله يعلم

قوله و الطهاره و لو تيمما

لا خلاف بين الاصحاب على ما ذكره فى المنتهى و شرح الارشاد فى عدم اشتراط صلاه الجنازه بالطهاره و يدلّ عليه الاخبار
ايضا كصحيحه محمد بن مسلم عن احدهما قال سألته عن الرجل تفجؤه الجنازه و هو على غير طهر قال فليكبر معهم و موثقه
يونس بن يعقوب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الجنازه اصلى عليها على غير وضوء فقال نعم انما هو تكبير و تسييح و
تحميد و تهليل كما تكبر و تسيح فى بيتك على

غير وضوء و غير هذا من الاخبار و اما الاستحباب الطّهاره فكأنّه لا خلاف فيه أيضا و يدلّ عليه أيضا روايه عبد الحميد بن سعد أو سعيد على اختلاف النسخ قال قلت لابي الحسن عليه السلام الجنازه يخرج بها و لست على وضوء فان ذهبت اتوضأ فاتنتي الصّلاه الى ان اصلى عليها و انا على غير وضوء قال تكون على طهر احبّ اليّ و اما جواز التيمّم مع خوف فوت الصّلاه و ان قدر على المائيه فلحسنه الحلبي قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرّجل تدركه الجنازه و هو على غير وضوء فان ذهب يتوضأ فاتته الصّلاه عليها قال تيمّم و يصلّى و اما الجواز مطلقا كما هو المشهور فلموثقه سماعه قال سألته عن رجل مرّت به جنازه و هو على غير وضوء كيف يصنع قال يضرب بيده على حائط اللبن فيتيمّم و لما فى الفقيه بعد ما نقلنا من روايه يونس بن يعقوب حيث قال و فى خبر آخر انه تيمّم ان احبّ و التقييد فى الحسنه فى كلام الراوى فلا ينافى اطلاق الروايتين لكنهما ضعيفتان بالقطع و وقف ذرعه و سماعه فى الاولى و الارسال فى الثانيه ألا ان يقال ينجر ضعفهما بالشّهرة بين الاصحاب حتى انه فى المنتهى و التذكرة نسبه الى علمائنا هذا مع التسامح فى ادله السيّن و يؤيّدّه أيضا ما فى صحيحه حريز عمّن اخبره عن ابى عبد الله ع الجنب تيمّم و يصلّى على الجنازه و فى موثقه سماعه عن ابى عبد الله الطّامث اذا حضرت الجنازه تيمّم و تصلّى عليها فتأمل

قوله عند وسط الرّجل و صدر المرأه

يدلّ عليه حسنه عبد الله بن المغيره بإبراهيم عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من صلّى على امرأه فلا يقوم فى وسطها و يكون ممّا يلى صدرها و اذا صلّى على الرجل فليقم فى وسطه و روايه جابر عن ابى جعفر عليه السلام قال كان رسول الله ص يقوم من الرجل بحيال السيّره و من النساء و فى بعض النسخ المرأه ادون من ذلك قبل الصدور و ما نقله من الخلاف نقله عنه العلّامه فى المختلف و تبعه فيه المحقق الثانى فى شرح القواعد و الشارح هنا و نقل عنه فى هى أنّه يقف عند رأس المرأه و الرّجل و كلا التقلين خلاف ما راينا فانه قال السيّنه ان يقف الامام عند وسط الرجل و صدر المرأه و هو موافق للمشهور ثمّ استدللّ باجماع الفرقه و اما ما نقله عن الاستبصار فيدلّ عليه روايه موسى بن بكر عن ابى الحسن ع قال اذا صلّيت على المرأه فقم عند رأسها و اذا صلّيت على الرجل فقم عند صدره و حملة الشيخ فى التهذيب على انه اراد بالصدر الوسط لانه يعبر عن الشىء باسم ما يجاوره و كل فى قوله عند رأسها لان الرأس يقرب من الصدر فجاز ان يعبر عنه به و الاظهر فى الجمع القول باستحباب كل منهما اذا الظاهر كما يظهر من هى انه لا خلاف عندنا فى عدم وجوب ما ذكره من الكيفيه و استحبابها لا ينافى استحباب كيفيه اخرى أيضا و التخيير بينهما فتأمل

قوله و الخنثى هنا كالمرأه

قال فى شرح القواعد و لا يبعد ان يقال ان الخنثى كالمرأه تباعدا من موضع الشهوه انتهى و على ما ذكره من التعليل لا يبعد ان الصّيبه أيضا كالمرأه لكن الحكم بمثل هذه التعليلات المستنبطه ضعيف جدّا خصوصا على نحو ما حكم به الشارح من الجزم فالظاهر الاقتصاد فيه على مورد النص نعم الصّيبه يحتمل دخولها فى النساء الوارده فى روايه جابر كما هو فى اكثر النسخ ثمّ على مقتضى التعليل يلزم تعاكس الحكم عند كون المصلّى امرأه و كانهم لا يقولون به و ايضا التعليل المذكور لا يستقيم على القول الذى نقل من الخلاف مع ان ظاهر كلام الشارح ان الخنثى هنا كالمرأه على جميع الاقوال فتأمل

أما ما يدل على الاول فصحيحه عبد الرحمن الغررى عن ابى عبد الله عليه السلام قال صلّيت خلف ابى عبد الله ع على جنازه فكبر خمسا يرفع يده فى كل تكبيره و روايه يونس قال سألت الرضا عليه السلام قلت جعلت فداك ان الناس يرفعون ايديهم فى التكبير على الميت فى التكبيره الاولى و لا يرفعون فيما بعد ذلك فاقصر على التكبيره الاولى كما يفعلون او ارفع يدى فى كل تكبيره فقال ارفع يديك فى كل تكبيره و روايه محمد بن عبد الله بن خالد انه صلّى خلف جعفر بن محمد ع على جنازه فرآه يرفع يديه فى كل تكبيره و أمّا ما يدل على الثانى فموثقه غياث بن ابراهيم التبرى عن ابى عبد الله ع انه كان لا يرفع يده فى الجنازه الا مره واحده يغنى فى التكبير و روايه اسماعيل بن اسحاق عن جعفر عن ابيه ع قال كان امير المؤمنين ع يرفع يده فى اول التكبير على الجنازه ثم لا يعود حتى ينصرف و هاتان الروايتان مع عدم صحّه الاولى و ضعف الثانية موافقتان لمذاهب العامه فيوشك ان تكونا خرجتا مخرج التقيه كما ذكره الشيخ فى التهذيب و أيضا يجوز ان لا يكون الاهتمام بالرفع فى البواقى بمنزله الاولى فلذا قد اقتصر فيه على الاول بخلاف ما لو قلنا بعدم استحبابه فى البواقى اذ لا بدّح من طرح الروايات الاولى و بالجملة فقوّه ما اختاره المصنف ظاهره و ان كان الاكثر على خلافه و ادعى ابن ادريس ان الاقتصار فى الرفع على الاولى اشهر الروايات و انه مذهب السيد المرتضى و شيخنا المفيد و شيخنا ابى جعفر الطوسى فى نهايته قال و ذهب فى استبصاره الى ان الافضل رفع اليدين فى جميع التكبيرات الخمس و الصحيح ما قدمناه لان الاجماع عليه و كان مراده ان استحباب الرفع فى الاولى اجماعى بخلاف البواقى فالصحيح الاقتصار عليه بناء على طريقته من عدم العمل باخبار الآحاد و أمّا ما ادعاه من كونه اشهر الروايات فكانه ليس شيئاً زائداً على ذهاب الاكثر الى العمل بالروايه الداله و عليه فى المختلف استشكل صحه روايه العزرمى باحتمال ان يكون ابو عبد الله الذى روى عنه العزرمى غير الامام بقرينه ظاهر سياق العبارة و هو بعيد خصوصا مع وجود ع فى اكثر النسخ بل الظاهر ان قوله أولا عن ابى عبد الله ع خرج مخرج ما هو الغالب فى الروايات من اسنادها اولاً الى الامام و قوله قال صلّيت بيان كفيته اسناده بانه صلّى خلفه ع و رأى فعله و مثل هذا فى الروايات كثيره و لا يخفى انه يمكن التشكيك فى الثانى أيضا باحتمال ان يكون عبر المعصوم من احد الحكام خصوصا مع عدم وجود ع فيه فى اكثر النسخ و لا يخفى بعده أيضا و الله تعالى يعلم

قوله فان المندوب قد يترك احيانا

و ظاهر كان فى الروايتين و ان كان هو المحافظه عليه لا- انه كان احيانا الا انه لا يأبى عن الحمل عليه فليحمل عليه جمعا بين الاخبار فافهم

قوله و لو على القبر على تقدير الى آخره

استدلوا عليه روايه خالد القلانسى عن رجل عن ابى جعفر ع قال سمعته يقول فى الرجل يدرك مع الامام فى الجنازه تكبيره او تكبيرتين قال يتمم التكبير و هو يمشى معها فاذا لم يدرك التكبير كبر عند القبر فان كان ادركهم و قد دفن كبر على القبر قال فى الذكرى و هذا يشعر بالاشتغال بالدعاء اذ لو والى لم يبلغ الحال الى الدفن و استحسنة الشارح فى شرح الارشاد قال لكن يجب تقييده بما لو كان لا يخرج عن سمت القبلة و لا يفوت به شرط الصلاه من البعد و لا تعين موالاته التكبير

انتهى و فيه تأمل لعدم ظهور اشتراط القبلة و عدم البعد و فى مثل هذه الصّوره لجواز الاعتقاد فى بقيه الصلاه مع تغدو رعايتهما هذا و ظننى ان حمل قوله ع فاذا لم يدرك التكبير الى آخره على ما حملوه لا- يخلو عن تكلف و تعسف و ان الظاهر منه ان يحمل على ان سابقه حكم من ادرك من الصلاه بعض التكبيرات و هذا حكم من لم يدرك منها شيئا اصلا فحكم بانه يكبر عند القبر اى يصلى بانفراده عند القبر فان ادركهم و قد دفن صلى على القبر و على هذا فاخر الخبر مما يتعلق بالمسأله الآتية لكن لا يخفى ان قوله ع يتم التكبير و هو يمشى معها بدون الشّمه أيضا لا يخلو عن اشعار بالدعاء و الله لقد يعلم

قوله عملا باطلاق النص

و هو صحيحه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا ادرك الرجل التكبيرتين من الصلاه على الميت فليقض ما بقى متتابعا و حملها المصنف فى الذكري على جواز التتابع لا وجوبه بقريته ما استنبطه من خبر القلانسي كما نقلنا عنه و يؤيده أيضا اطلاق صحيحه عيص بن القاسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يدرك من الصلاه على الميت تكبيره قال يتم ما بقى و كذا روايه جابر عن ابي جعفر قال قلت له أ رأيت ان فاتتني تكبيره او اكثر قال تقضى ما فاتك قلت استقبل القبلة قال بلى و انت تتبع الجنازه بل الظاهر ان هذه الروايه أيضا كخبر القلانسي لا تخلو من اشعار بالدعاء و الحكم بالاستقبال فيها يمكن ان يكون مع الامكان فلا يدل على ما نقلنا عن الشارح من التقييد بان لا يخرج عن سمت القبلة و قوله ع و انت تتبع الجنازه أيضا لا يدل الا على التقييد لا على ما نقلنا عن الشارح من اشتراط عدم حصول البعد المفرط فافهم و كذا روايه زيد الشحام قال سألت ابا عبد الله عن الصلاه على الجنائز اذا فات الرجل منها التكبيره او الثتان او الثلث قال يكبر ما فاته على ان قوله متتابعا فى الحسنه المذكوره ليس بصريح فيما فهموه بل يمكن حمله على انه يقضى ما بقى متتابعا اى من غير فصل بينه و بين ما اتى به يخل بالتتابع بينهما عرفا و ح فلا دلالة فيه على ما ذكره من ترك الدعاء اصلا فتأمل

قوله و قيده بعضهم بخوف الفوت

هذا فى مقابل قوله و قد اطلق المصنف رحمه الله و جماعه و امّا قوله و فى الذكري و لو دعا الى آخره فهو ليس فى مقابل الاطلاق المذكور بل هو بيان لما اشار اليه من ان مرادهم من الولاة جوازه لا وجوبه و هذا اشاره الى ان بعضهم لم يطلق الولاة بل قيده بخوف الفوت على تقدير الدعاء و الا وجب الدعاء و لا يخفى ان كون المراد بالولاة فى كلام كل من اطلقه هو الجواز على ما يفهم من كلام الشارح غير ظاهر نعم المصنف صرح به كما نقلنا بل ظاهر كلام جمع منهم كالعلامة رحمه الله فى الكافى وجوبه و على هذا فكان الظاهر ان يقال ان المصنف و جماعه اطلقوا الولاة و هو امّا على الجواز كما صرح به المصنف فى الذكري او على الوجوب كما هو ظاهر بعضهم و قيده بعضهم اى الولاة جواز او وجوبا على الاحتمالين يخوف الفوت و الا وجب ما امكن من الدعاء فتأمل

قوله و هو اجود

و مال اليه المضاف فى الذكري فانه بعد ما حكم بان المراد نفي وجوب الدعاء لا نفي جوازه بقريته روايه القلانسي قال بل

يمكن وجوبه مع الاختيار لعموم ادله الوجوب و عموم قول النبي و ما فاتكم فاقضوا و ما نقله من الروايه و ان كان الظاهر أنها عاميه لكن يعصدها ما نقلنا من صحيحه العيص و ان لم يكن بلفظ الامر فالاحوط على القول بوجوب الدعاء كما هو المشهور فى صورته عدم الخوف اتمام الصلاه باقل ما يجرى من الدعاء و مع الخوف أيضا لا يبعد ان يكون الاحوط ذلك لما عرفت من ضعف دليل التتابع و يؤيد أيضا القول بالوجوب خصوصا مع عدم الخوف انه شرع فى فرض فيجب عليه اكماله كما كان ما لم يدل دليل على خلافه و قد عرفت ضعف الدليل على سقوط الدعاء و هاهنا روايه اخرى عن اسحاق بن عمار عن ابى عبد الله ع عن ابيه ع ان عليا كان يقول لا يقضى ما سبق من تكبير الجنائز و حملها الشيخ فى التهذيب على انه لا يقضى كما كان يتدئ به من الفصل بينها بالدعاء و انما يقضى متابعا كما فصل فى روايه الحلبي فالمراد على ما ذكره المصنف عدم وجوب قضائها مع الدعاء و من قيد ذلك بالخوف فليقتد هنا أيضا كما اشار اليه فى الذكرى فافهم و يمكن أيضا حمل هذه الروايه على عدم اعاده ما سبق به من التكبير على الامام اى عدم وجوبها كما ذكره جماعه من الاصحاب حيث صرحوا باستحباب الاعاده العامه و استشكاه المحقق الشيخ على أيضا لما اشرفنا اليه من الركنيه و فى شرح الشرائع حكم بعدم اعادتها مع العمد و انه يستمر متأنيا حتى يلحقه الامام فلا تغفل

قوله و يصلّى على من لم يصل عليه الى آخره

هاهنا مسائل الأولى انه اذا صلّى على ميت فهل يجوز لمن لم يصل عليه ان يصلى عليه بعد الدفن فنقول ظاهر الاكثر ذلك فانهم قالوا ان من لم يدرك الصلاه على الميت صلّى على القبر و هو بظاهره يشمل ما اذا صلّى على الميت بل ظاهره ذلك لكن منهم من حدّد ذلك بيوم و ليله فان زاد على ذلك لم يخبر الصلاه عليه و هو مختار اكثرهم كالشيخين و ابن البراج و ابن ادريس و ابن حمزه و الكيدري و حدّده سئلا و بثلاثه أيام و جعله الشيخ فى ن روايه و قال ابن الجنيد يصلّى عليه ما لم يعلم منه تغير صورته و لم يقدر ابن عقيل و لا على بن بابويه وقتا بل قال من لم يدرك الصلاه على الميت صلّى على القبر و ذهب العلامة فى المختلف الى المنع عن الصلاه عليه بعد الدفن الا اذا دفن بغير صلاه حجه المشهور اطلاق صحيحه هشام بن سالم عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا بأس ان يصلّى الرّجل على الميت بعد ما يدفن و روايه مالك مولى الجهم نحكم عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا فاتتك الصلاه على الميت حتى يدفن فلا بأس بالصلاه عليه و قد دفن و روايه عمرو بن جميع عن ابى عبد الله ع قال كان رسول الله اذا فاتته الصلاه على الميت صلّى على القبر و حكم فى الفقيه بذلك فطال و كان رسول الله اذا فاتته الصلاه على الميت صلّى على قبره و هذا ظاهر فيمن صلّى عليه لبعده دفن احد فى زمانه ص بلا صلاه و مثله ما نقله فى الذكرى انه روى ان النبي صلّى على قبر سكينه دفنت ليلا و هى عاميه احتج فى المختلف بروايه محمد بن اسلم عن رجل من اهل الجزيره قال قلت للرضا تصلّى على المدفون بعد ما يدفن قال لا لو جاز لأحد لجاز لرسول الله ص قال بدلا يصلّى على المدفون و لا على العريان و حسنه حريز يابراهيم بن هاشم و نوح بن شعيب محمد بن مسلم او زواره قال الصلاه على الميت بعد ما يدفن انما هو الدعاء قال قلت فالنجاشى لم يصل عليه النبي ص فقال لا انما دعا له و لا يخفى ان هاتين الروايتين مع ضعف الاولى جدا و عدم صحه الثانيه و قطعها و معارضتها لبعض الاخبار الظاهره فى صلاته ص بالمعنى المعهود لا تنهضان لمعارضه الاخبار الأوله لصحه الاولى منها و حملها على ما يستفاد من الروايه الاخيريه من وجه جمع بينها و هو ان يحمل الصلاه فى الاخبار الأوله على الدعاء كما احتمله الشيخ فى التهذيب بعيد جدا و كذا الجمع بينها بحمل الاخبار الأوله

على من لم يضلّ عليه على ما فعله في المختلف بعيد خصوصا في غير الأولى لا سيما في الاخيرتين كما اشرنا اليه فعمل جوازها بعد الدفن اظهر خصوصا مع شهرته بين الأصحاب لكن ما نقل عنهم من التّحديدات لا يظهر لها مستند سوى ما نقلنا من الخلاف في الثلاثة و ما ذكره الشيخ في التهذيب من الجمع بين الاخبار بحمل الاخبار الاوّله على الصّلاه في اليوم و الليله و الأخبار الاخيريه على ما بعد ذلك أنّما يتّجه لو وجد سند التفصيل المذكور و لم يذكره فتدبّر و هاهنا روايات اخرى لم يوردها في المختلف و هي موثقه عمار بن موسى عن ابي عبد الله ع في قوم كانوا في سفر لهم يمشون على ساحل البحر فاذا هم برجل ميّت عريان قد لقطه البحر و هم عراه قال يحفر له و يوضع في لحده و يوضع اللّبن على عورته فيستر عورته باللّبن و بالحجر ثمّ يصلّى عليه اذا دفن فقال لا يصلّى على الميّت بعد ما يدفن و مثله روايه محمّد بن مسلم عن رجل من اهل الجزيره عن الرّضاع و في بعض نسخ التهذيب محمد بن اسلم و الظاهر أنّه الصّحيح و أنّ ما نقل سابقا من روايه محمد بن اسلم هو من اجزاء هذه الرّوايه نقله تاره بدون التّتمه ببعض التغييرات في الألفاظ و موثقه عمار عن ابي عبد الله ع في ميّت صلّى عليه فاذا هو مقلوب رجلاه الى موضع رأسه قال يسوى و تعاد الصّلاه عليه و ان كان قد حمل ما لم يدفن و ان كان قد دفن فقد مضت الصّلاه و لا يصلّى عليه و هو مدفون و روايه يونس بن ظبيان عن ابي عبد الله ع عن ابيه قال نهى رسول الله ص ان يصلّى على قبر او يقصد عليه او يبنى عليه و هذه الرّوايه أيضا مع عدم صحتها يمكن حمل الاولى بقريته ظاهر السؤال على أنّه لا يجوز تاخير الصّلاه الى بعد الدفن لا أنّه لا يصلّى عليه بعد الدفن مطلقا و مثلها الثانيه التي هي مثلها و الثالثه على أنّه بعد الدفن كفت الصّلاه التي صلّيت عليها و لا- حاجه الى اعاتها حينئذ و الرابعه على المنع من الصّلوات المكتوبه او المسنونه قائما على القبر و يمكن أيضا حمل جميع الرّوايات الوارده بالمنع على الكراهه جمعا بينهما و بين الاخبار الاولى و في روايه جعفر بن جعفر بن عيسى قال قدم ابو عبد الله ع مكّه فسألني عن عبد الله بن اعين فقلت مات فقال مات قلت نعم قال فانطلق بنا الى قبره حتى تصلّى عليه قلت نعم فقال لا و لكن تصلّى عليه هاهنا فوق يديه يدعوا و اجتهد في الدّعاء و ترخّم عليه و هذا يحتمل وجهين احدهما ان يكون عرضه ع اولا كان الصّلاه عليه بالمعنى المعهود على القبر ثمّ بدء له و اكتفى بالدّعاء و حينئذ فيكون دليلا على جواز الصّلاه على القبر كالاخبار الاولى و ثانيهما ان يكون مراده بالصّلاه او لا أيضا هو الدّعاء لكن اراد اولا الدّعاء له عند قبره ثمّ بدله و اكتفى بالدّعاء في مكانه فلا دلالة له على شىء من الطرفين غير أنّه أيضا كحسنة حريز ممّا يؤيّده احتمال حمل الصلاه في الاخبار الاولى على الدّعاء هذا و لا- يخفى ان الاحتياط في هذه الصّوره في ترك الصّلاه بعد الدفن اذ غايته ترك سنون بخلاف بخلاف الفعل لاحتمال الحرمة فيه فتأمل الثانيه الصّوره بحالها و عدم دفن الميّت بعد فهل يجوز لمن لم يدرك الصّلاه عليها ان يصلّى عليها فنقول اذا جاز الصّلاه عليها بعد الدفن فالظاهر أنّه يجوز قبله بطريق اولى الا ان يقع تاخر الدفن لاجلها فيحرم مع الخوف و يكره بدونه لكن الشيخ في المبسوط و جماعه ممن تبعه حكموا بكراهه ان يصلّى على جنازه دفعتين قال في الذكرى و ظاهرهم اختصار الكراهه بمن صلّى على الميت لما تلوناه عنهم من جواز صلاه من فاتته على القبر او يريدون الكراهيه قبل الدفن حتى ينتظم الكلام و فيه انّ كلام ط و الا- كثر في المسأله السّابقه لا يفيد الا جواز الصّلاه لمن فاتته على القبر كما عبر به المصنف نفسه أيضا هنا و الجواز لا- ينافى الكراهه فيمكن حمل كلامهم على الكراهه مطلقا أيضا لكن عبارته و تشعر بما ذكره او لا من الاختصاص بمن صلّى على الميت و قال ابن ادريس يكره جماعه و يجوز فرادى لتكرار الصحابه الصلاه على النّبي ص فرارى و قال ابن ابي عقيل لا باس بالصلاه على من صلّى عليه مره فقد صلّى امير المؤمنين ع على سهل بن حنيف خمس مرات

و العلماء رحمه الله في هي بعد ما ذكر مسئلة انه لو صَلَّى على جنازه كره له ان يصَلِّي عليها ثانيا قال فرع لو صَلَّى على جنازه فحضر قوم لم يصلُّوا عليها لم يكره لهم الصَّلَاة عليها اشكال و قد اختلف الروايات هنا أيضا فما يدل على الجواز موثقه عمار الشباطي عن ابي عبد الله ع قال الميِّت يصَلِّي عليه ما لم يوار بالتراب و ان كان قد صلى عليه و موثقه يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله ع قال سألته عن الجنازه لم ادركها حتى بلغت القبر اصلى عليها قال ان ادركتها قبل ان تدفن فان شئت فصل عليها و هذا يدل بالمفهوم على المنع في المسأله السَّابِقه و كان هذا ظاهر مفهوم الخبر السَّابِق ايضا و روايه جابر عن الباقر ع ان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله خرج على جنازه امراه من بنى النَّجَار فصَلِّي عليها فوجد الحفره لم يَمَكَّنوا فوضعوها الجنازه فلم يجبي قوم الا قال لهم صلُّوا عليها و ما ورد من الروايات في تكرار الصَّلَاة على حمزه و سهل بن حنيف كروايه زراره عن ابي جعفر ع ان رسول الله ع صَلَّى على حمزه سبعين صلاه و حسنه الحلبي بابراهيم عن ابي عبد الله ع قال كبر امير المؤمنين ع على سهل بن حنيف و كان بدويًا خمس تكبيرات ثم مشى ساعه ثم وضعه و كبر عليه خمسا اخرى فضع ذلك حتى كبر عليه خمسا و عشرين تكبيره و روايه ابي بصير عن ابي جعفر ع قال كبر رسول الله ص على حمزه سبعين تكبيره و كبر على ع عندكم على سهل بن حنيف خمسا و عشرين تكبيره قال كبر خمسا خمسا كلما ادركه الناس قالوا يا امير المؤمنين لم تدرك الصلاه على سهل فيضعه فيكبر عليه خمسا حتى انتهى الى قبره خمس مرّات و غيرها من الروايات و ما يدل على المنع روايه اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله ع قال ان رسول الله ص صَلَّى على جنازه فلما فرغ جاء قوم فقالوا فاتتنا الصلاه عليها فقال ع ان الجنازه لا يصلى عليها مرتين ادعوا له و قولوا خيرا و روايه وهب بن وهب عن جعفر عن ابيه ع ان رسول الله ص صَلَّى على جنازه فلما فرغ جاءه ناس فقالوا يا رسول الله لم تدرك الصَّلَاة عليها فقال لا- يصَلِّي على جنازه مرّتين و لكن ادعوا لها و في سند الأولى غياث بن كلوب و لم يذكرها له غير ان له كتابا و اسحاق فطحي و وهب راوى الثانيه ضعيف جدًّا فانهم قالوا انه كان كذابا قاضيا عاميًا له احاديث عن جعفر بن محمّد ع كلّها لا- يوثق بها و له احاديث مع الرّشيد في الكذب فهما لا تنهضان لمعارضه الروايات الأوّله و اما الجمع بينها بحمل الاولى على الجواز و الاخيره على الكراهه ينافى حكايه حمزه و سهل نعم يمكن حمل الاوليين على الجواز و ان كان مع كراهه و الظاهر لو اريد الجمع بين الجميع ان يقال بالمنع كراهه او حرمة عن تكرار الصَّلَاة ممّن صَلَّى عليه دون غيره الا مع مزايَا خاصه كما كانت لخبره و سهل بن حنيف فلا منع حينئذ من تكرارها ممن صَلَّى أيضا اما مطلقا او من الامام اذا صلى مع قوم آخر لم يدركوا الصَّلَاة عليه و على هذا فلا اشكال في الروايات الثلاث الاول اذ ليس فيها تكرار ممّن صَلَّى في الروايات الاخيره لان التكرار او فيها باعتبار

ما اشرنا اليه من المزاي في حمزه و سهل كما اشير اليه في روايه عقبه عن جعفر ع اذ فيها ثم قال اما بلغكم ان رجلا صلى عليه على ع فكبر عليه خمسا حتى صلى عليه خمس صلوات يكبر في كل صلاه خمس تكبيرات قال ثم قال انه بدرى عقبى احدى و كان من الثقباء الذين اختارهم رسول الله ص من الاثنى عشر فكانت له خمس مناقب فصلى عليه لكل منقبه صلاه و يرشد أيضا الى ذلك كلام امير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغه و اما روايتنا المنع فتحملان على أنهم سئلوا رسول الله اعادته الصلاه و لم يكن هناك ما يسوغ الاعاده من المزاي اجابهم ص بان الجنازه لا يصلى عليها مرتين اى من مضل واحد الا بشرط خاص لم يتحقق هاهنا و امرهم بان يدعوا له اى يصلوا عليه هم بانفسهم بدون رسول الله ص و يدعوا له و ان لم يكن بكيفية الصلاه و ليس فيه الا- عدم امرهم بالصلاه عليه بانفسهم و لا- ضير فيه لعدم وجوبها مع انهم ربما لم يريدوا ذلك او يشق عليهم بدون متابعتهم ص لعدم حسن المعرفه او غير ذلك فامرهم بمطلق الدعاء له و اما المزيه التى لا منع معها من الاعاده فلا يظهر لها من الاخبار تحديد غير ما فى حمزه و سهل و ائى فى هذه الاعصار بمثلها فالاولى لنا عدم الاعاده ممن صلى مطلقا و الله تعالى يعلم و قد ظهر لكن بما تلونا عليك ان الاظهر نظر الى الاخبار استحباب الصلاه لمن لم يدرك الصلاه قبل الدفن و على هذا فالظاهر حمل الكراهه فى كلام الاصحاب على ما نقلنا من الذكرى اولا من تخصيصها بمن صلى على الميت و اما ما ذكره المحقق الاردبيلي رحمه الله فى شرح الارشاد من ان صلاه الجنازه واجبه كفايه فاذا فعلت سقطت من الكل بلا خلاف فلا بد لمشروعيتها ندبا او واجبا من دليل و ليس هاهنا دليل صالح لذلك و على تقدير الفعل لا معنى للوجوب اذ لا وجوب اجماعا و لا- للندب لعدم القائل به على الظاهر اللهم الا ان يقول به المجوز و الكراهه بالمعنى الحقيقى معلوم الانتفاء فما بقى الا التحريم ثم ايدته بروايتى اسحاق و وهب و قال لا معنى لحملها على الكراهه بمعنى اقلية الثواب بالنسبه الى الصلاه على الميت الذى لم يصل عليه اذ لا معنى لنهى النبى ص عن عبادته و تقويتها لقله ثوابها و كثره ثواب غيرها و ان اريد المعنى الحقيقى الاصولى فقليل ذلك لا يكون فى العبادات و يلزم التحريم باعتقاد فعلها واجبا او ندبا و بقصد الثواب مع العلم بعده مشروععا و مع ذلك لا يزيد من النفى و المنع الا هذه فنقول بها ففيه تأمل لان ما نقلنا من الاخبار مع عدم صحتها تصلح سند الاستحباب للتسامح فى ادلته كما هو المشهور على انه يمكن ان يقال أيضا ان الثابت اولا هو الرجحان مع الدم على الترك فى الجملة و الساقط بفعل البعض اجماعا هو الدم المذكور فيبقى الرجحان لأصالة استصحابه الى ان يثبت خلافه و القول بان الدم على الترك فصل له و الفصل عله للجنس فبعدهم يعدم الجنس فبعد تسليم ذلك فى الفصل و الجنس لا نسلم كون الدم فصلا كم لا يجوز ان يكون الراجح فعله حقيقه محصيه و يكون الدم على الترك عارضا ربما يعرض له فبعدهم لا يلزم عدم رجحان الفعل هذا و ما ذكره من عدم المعنى للندب لعدم القائل به على الظاهر ففيه ان من الظاهر ان مراد المجوزين هو الجواز مع الرجحان الذى هو معنى الندب كما احتمله اذ لا يجوز العباده بدون الرجحان على ما اعترف به هذا المحقق نفسه و اما القائلون بالكراهه فعلى ما ذكرنا من ان الظاهر حمل حكمهم على بالكراهه كراهه التكرار من المصلى الواحد فلا اشكال أيضا فى الحكم بالندب فى غيره و اما على تقدير عموم الكراهه فلظهور ان من حكم بكراهه العباده حكم أيضا بوجوبها او ندبها اذ العباده لا بد ان تكون كذلك و الكراهه لا تنافى ذلك كما حققناه فى الاصول كيف و لو صح ما ذكره لزم منه الحكم بحرمة كل عباده مكروهه و لا اقل من حرمة ما لا يرجع النهى فيه الى وصف منفك كصيام الايام المكروهه و ظاهر أنهم لا يقولون بها و من تأمل فيما حققناه فى حواشى شرح مختصر الاصول فى بحث العباده المكروهه ظهر له وجه اندفاع كلماته على التفصيل فليتأمل ذلك فان تفصيله هاهنا لا يناسب المقام و الله الموفق للمراد و المحقق الثانى فى شرح القواعد حكم بالتخير فى

العاده بين تيه الوجوب اعتبارا باصل الفعل و الندب اعتبارا بسقوط الفرض و فيه انه لا كلام فى صحه توصيف فعل بالوجوب باعتبار اصل الفعل لكن الكلام هاهنا فى الامر المصحح لقصد القربه بالفعل انه وجوبه او ندبه و ظاهر ان وجوب اصل الفعل بعد سقوطه لا يصلح له لا بد من بقائه وقت الفعل فلعله رحمه الله جعل المصحح هو رجحان الفعل و غرضه انه يقصد التقرب بالفعل لرجحانه لكن له حينئذ ان يجعله واجبا باعتبار وجوب اصله او ندبا باعتبار ندبه فى الحال فتأمل الثالث الصلاه بعد الدفن على من لم يصل عليه اصلا فنقول ما نقلنا من الاصحاب فى المسأله الاولى من ان من لم يدرك الصلاه على الميت صلى على القبر بما ذكره من التحديدات او بدون تحديد يشمل بظاهره هذه الصوره أيضا و العلامه رحمه الله فى هى خص كلامهم بهذه الصوره و كذا الاخبار من الطرفين و اختار هو رجحان الصلاه عليه بدون وجوب و جمع به بين الاخبار و فى المختلف لم يخص كلامهم بهذه الصوره بل نقل اقوالهم و اختار هو التفصيل بانه لو لم يصل عليه اصلا يصلى على القبر و الا فلا و ظاهره الوجوب فى الصوره الاولى و نفى الوجوب فى الثانيه مع المنع من غير تصريح بالحرمة او الكراهه و ان كان ظاهره الاول و احتج على الاول بالعمومات الوارده بالامر بالصلاه على الميت و عدم صلوح الدفن للمانع بقرينه ما ورد من الاخبار فى الصلاه بعد الدفن و على الثانى بما ورد من الاخبار بالمنع عن الصلاه بعد الدفن فكانه جمع بين الاخبار بتخصيص ما يدل على الجواز بما اذا لم يصل عليه و حملها على الوجوب و ما لا يدل على المنع بما اذا صلى عليه و حملها على الحرمة او الكراهه و كلام المحقق رحمه الله فى المعتبر لا يخلو من اجمال فانه نقل عن المفيد انه اذا لم يصل على الميت صلى على قبره يوما و ليله و عن الشيخ انه يصلى عليه يوما و ليله و اكثره ثلاثه ايام ثم نقل طرفا من اقوال العامه ثم قال و الوجه عندى انها لا تجب و لا امنع الجواز و لم يبين ان الكلام فيما صلى عليه او شامل لمن لم يصل عليه او مخصوص بالاخير لكن ظاهره عدم الاختصاص بالاخير و استدلال على مختاره بان المدفون خرج بدفنه عن اهل الدنيا فساوى من فنى فى قبره و قد تمسك بهذا الدليل العلامه رحمه الله أيضا فى هى على عدم وجوب الصلاه بعد الدفن كما نقلنا عنه و بانه لو جاز الصلاه بعد دفنه لصلى على الانبياء فى قبورهم و العلماء و ان تقادم العهد ثم اتيه ببعض الاخبار التى يفهم منها المنع بعد الدفن ثم قال و ما روى من الصلاه على القبر فحمول على احد امرين اما الجواز و اما الدعاء المحض لا على الصلاه المعتاده و فيه انه صرح بعدم المنع عن الجواز مع ان دليله الثانى صريح فى نفى الجواز و لا يخفى ضعف ما ذكره من الدليلين اما الاول فظاهر لمنع الخروج بالدفن عن صلاحية الصلاه عليه و اما الثانى فلان عدم الصلاه على الانبياء و العلماء مع

تقدم العهد لعله باعتبار احد ما ذكر من التحديدات المفقوده هناك بل الظاهر ان وجوب الصلاه و جوازها بعد الدفن انما هو بالنسبه الى من كان فى وقت موته من اهل الصلاه عليه و لم يدركها اذ لا يستفاد من الاخبار الوارده بالجواز الا ذلك و كذا التمسك بالعمومات على ما نقلنا عن المختلف لا- يجرى الا فيه و حيثئذ فلا يتجه الزام جواز الصلاه على الانبياء و العلماء مع تقدم العهد فتأمل و اذ قد سمعت اقوالهم فتقول انك قد عرفت ان الجواز فى المسأله الاولى لا يخلو عن رجحان فهنا بطريق اولى و اما الوجوب فالحكم به لا يخلو عن اشكال اذ الاخبار الوارده بالصلاه بعد الدفن لا تنهض حجه على الوجوب سيما مع معارضتها بالاخبار الاخرى و اما ما تمسك به فى المختلف من العمومات الوارده بالامر بالصلاه على الميت فلو كانت العمومات تصلح الاثبات الحكم بها لكان دليلا قويا لكن العمومات التى تمسكوا بها هى صحيحه هشام بن سالم انه سئل ابا عبد الله عن شارب الخمر و الزانى و السارق يصلى عليهم اذا ماتوا فقال نعم و روايه السيكونى عن جعفر عن ابيه عن آبائه عليهم السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله صلوا على المرجوم من امتى و على القتال نفسه من امتى لا تدعوا احدا من امتى بلا صلاه و روايه طلحه بن زيد عن الصيادق ع صل على من مات من اهل القبلة و حسابه على الله و و هذه الاخبار لا يخلو عن ضعف فى السند او قصور فى الدلاله و انما العمده فيه الاجماع و ثبوت الاجماع بعد الدفن غير ظاهر نعم لو اطلع احد على موته قبل الدفن و اخر الصلاه الى الدفن و حيثئذ يمكن التمسك للوجوب بالاستصحاب لثبوت الوجوب عليه بالعمومات و الاجماع فيستصحب الى ان يثبت خلافه و لم يثبت اذ لا دليل على كون الدفن مانعا منها و روايات المنع عنها بعد الدفن لعدم صحتها لا تصلح حجه للحكم بالسقوط مع معارضتها بما هو اقوى منها و يمكن ان يتمسك بعد ثبوت الوجوب فى هذه الصوره للوجوب فيمن لم يطع عليه أيضا بعدم القائل بالفصل على الظاهر هذا و بما قررنا ظهر ان الاحوط فى هذه الصوره الصلاه بعد الدفن فى اليوم و الليله لعدم ظهور قول بالمنع فيها مع القول بالوجوب و عدم خلق دليله عن قوه و اخبار المنع قد ظهر حالها و اما بعد اليوم و الليله فالاحتياط لا يخلو عن اشكال لتصريح الاكثر بالمنع بعدها مع احتمال كلامهم للشمول لهذه الصوره بل تخصيص علامه فى المنتهى له بها لكن لعل الرجحان للآيتان بها خصوصا فيمن اطع عليه قبل الدفن و آخره و الله تعالى يعلم

قوله و الاولى قراءه يصلى فى الفعلين

وجه الاولويه هو المطابقه لمختار المصنف و لما هو المشهور بين الاصحاب اذ لا يظهر قول بالمنع فى اليوم و الليله و ان صلى عليه غيره و ما نقلنا عن المحقق الاردبيلى فى مطلق من صلى غيره عليه كما ظهر مما فصّلنا ثم لا يخفى ان بقراءه الفعل الثانى معلوما و مجهولا يتفاوت الحكم و لا تاثير فيه لقراءه الفعل الاول معلوما او مجهولا لكن الاظهر على تقدير قراءه الثانى معلوما ان يقرأ الاول ايضا معلوما و اما على تقدير قراءه الثانى مجهولا فلك قراءه الاول معلوما و مجهولا من غير ترجيح فافهم

قوله المده المذكوره او دائما

كانه اراد بالدوام عدم التحديد بمدّه خاصه بل ما بقى الميت اذ الظاهر من الروايات الوارده بالجواز ليس الا ذلك و لا دليل على الجواز بعد انعدامه بالكليه و لعل مراد من لم يحذر أيضا ذلك و لا يبعد حمل ما نقل عن ابن الجنيد من اعتبار عدم العلم بتغيير صورته أيضا على هذا المعنى و الا فلا دليل على اعتباره و انما لم يذكر القول بالتحديد بثلاثه ايام لعدم دليل على التحديد بها و عدم وجود الروايه التى اشار اليها فى الخلاف فى الكتب المتداوله و التحديد باليوم و الليله أيضا و ان لم يوجب عليه دليل لكن

لشهرته بين الاصحاب تعرض له و تردّد بينه و بين الدوام فتدبّر

قوله اى يصلّى من اراد الصّلاه الى آخره

لا- يخفى انه على قراءه المعلوم ينبغى تخصيص كلامه بما بعد الدفن او بمن صلّى عليه غيره اذ قبل الدفن فيمن لم يصلّ عليه اصلا لا وجه لاحتمال التحديد باليوم و الليله بل الظاهر هو التخصيص الاول و على الثانى بحمل نصلى على الندب و على الاول و هو الظاهر اذ التحديد المذكور فى كلام الاكثر انما وقع فى الصّلاه على القبر يحمل يصلّى على الاعم من الواجب و الندب اذ ظاهر الذكري ان مختاره فيمن لم يصلّ عليه اصلا الوجوب و لو بعد الدفن و فى غيره الندب و يمكن حمل كلامه هنا على الندب فى الجميع بان يكون مذهبه عدم الوجوب بعد الدفن فيمن لم يصلّ عليه اصلا كما نقلنا عن المعتمد فتدبّر

قوله و يمكن قراءته مبنيًا للمجهول

و لا بدّ حينئذ من التخصيص بما بعد الدفن لما ذكره من التحديد كما اشرنا اليه و يحمل يصلّى حينئذ على الوجوب كما هو الظاهر موافقا للذكري و المختلف او الندب على احتمال موافقا للمنتهى فافهم

قوله و هو قول لبعض الاصحاب

و هو العلامه فى المختلف لكن لم يصرح بما ذكره الشارح من عدم المشروعيه بل كلامه يحتمل الكراهه و ان كان ظاهره ذلك كما اشرنا اليه فتذكر

قوله و هو الافضل

اى من التشريك بينهما فيما بقى لا من القطع اذا المصنف لا يقول بجوازه الا لضروره و لهذا جعل قول العلامه و الجماعه مقابلا لهذا القول ثم ينبغى تقييد ذلك أيضا بعدم الخوف على الاول و الا فيتعين ذلك كما لا يخفى و مع الخوف عليهما الظاهر تعين ما هو اقل ضرر او مع التساوى التخيير و افضليه الاتمام و الاستيناف فمراده بعدم الخوف على الثانى الخوف عليها وحدها فافهم وجه الافضليه هو ما فيه من تعدد الصّلاه و تكرار ذكر الله تعالى و أيضا ما فيه من تخصيص الدعاء الذى هو ابلغ من التعميم كما ذكره فى الذكري و فيه تأمل فتأمل

قوله و ربما قيل بتعيينه اذا كانت الثانى الى آخره

ذهب العلامه فى التذكرة الى انه لو دخل فى الواجبه فجاءه بعض من يستحب الصلاه عليه و جب الاكمال و استحباب الثانى فلو انعكس الحال جاز الاتمام و الاستيناف و مثله فى النهايه أيضا الا انّ فيها فى الصوره الاولى فالاقوى وجوب الاكمال و الظاهر ان بناءه على عدم تجويز قطع الصّلاه الواجبه لاستدراك المندوبه بخلاف العكس او توافقهما فى الوجوب و الندب و لعله لا يرى التشريك فى الأثنا لعدم تعرّضه لاحتماله فى صوره مجىء الثانى فى الاثناء اصلا و انما حكم بما نقله الشارح من التخيير بين اتمام الاولى و افراد الثانى او القطع و الاستيناف عليهما و تمسك بصحيحه على بن جعفر ع على ما فهمه و الشارح رحمه الله جعل بناءه على عدم جواز التشريك حينئذ لاختلاف الوجه و لا يخفى انّ بذلك لا يظهر الفرق بين الصّورتين لجريان ما ذكر

من الوجه لعدم صحه التشريك فى العكس أيضا على انه رحمه الله فى التذكرة فى مسئلة تشريك الجنائز المتعدده فى الصلاه ابتداء قال و لو كانوا مختلفين فى الحكم بان يجب على ادهم الصلاه و يستحب على الآخر لم يجر جمعهم بنيه متحده الوجه و لو قيل باجزاء الواحده المشتمله على الوجهين بالتقسيت امكن انتهى فمع تجويزه اجزاء الصلاه المشتمله على الوجهين لا ينبغى جعل بناء كلامه هاهنا على القطع بعدم الاجزاء فالظاهر جعل بناء كلامه

على ما ذكرنا فتأمل

قوله و ليس بالوجه

اذ بعد تسليم قصد الوجوب و التدب يمكن ان يقصد لكل منهما ما هو وظيفته كما نقلنا عن كره و استشكله فى كرى و تبعه صاحب المدارك بانه فعل واحد من مكلف واحد فكيف يقع على الوجهين و حكم فى الذكرى بانه يمكن الاكتفاء بتيه الوجوب لزياده التدب تاكيدا قال فى المدارك و هو مشكل أيضا لان الوجوب مضاد للتدب فلا يكون مؤكدا له و الحق انه ان لم يثبت الاجتزاء بالصلاه الواحده هنا بنص او اجماع و جب نفيه لان العباده كيفيه متلقاه من الشارع فيقف اثباتها على النقل و ان ثبت الاجتزاء بذلك كان الاشكال مندوبا للنص كما فى تداخل الاغسال الواجبه و المستحبه و على هذا فيكون المراد ان الغرض المطلوب من الطفل يتاذى بالصلاه الواجبه على هذا الوجه كما تتاذى وظيفه غسل الجمعة بايقاع غسل الجنابه فى ذلك اليوم انتهى و لا يخفى ضعف ما اورده من الاشكال على كره لجواز اتصاف محل واحد بوصفين متنافيين من جهتين و هنا كذلك لان الوجوب بالنسبه الى احد الميتين و الاستحباب بالنسبه الى الآخر فلا يمتنع اجتماعهما فى صلاه واحده و كذا الحكم فى نظائره كالاغسال فان الغسل الواحد يجوز ان يكون واجبا باعتبار انه يحصل به رفع الجنابه و مستحبا باعتبار انه يحصل به وظيفه الجمعة و ما اورده فى المدارك على كرى متجه لكن ما ذكره هو من التحقيق أيضا ليس بشىء لان اجتزاء الصلاه الواحده على الجنائز المتعدده فى الجملة كانه لا- خلاف فيه و وردت به النصوص أيضا مطلقه و الكلام فى انه هل يجوز ذلك مع اختلاف الميتين أيضا كما هو المشهور لإطلاق النصوص و ظاهر خصوص بعضها أيضا و ان كان غير نفي السند اولاً- يجوز ذلك لمخالفته للقواعد لما ذكره من الاشكال فيجب ان يخص اجماع و النصوص بصوره عدم الاختلاف فى الوجه و يطرح النص الخاص لو لم يمكن تاويله و على تقدير ثبوت اجماع او النص فى صوره الاختلاف أيضا فالغرض تخصيص تصحيح الحكم بحيث يوافق اصولهم و قواعدهم و على هذا فما ذكره من التفصيل و التردد لا وقع له و اما ما ذكره فى دفع الاشكال فضعيف لأنه ان اراد يتاذى الغرض من الصلاه على الطفل بالصلاه الواجبه على هذا الوجه تاذيه بالصلاه الواجبه على البالغ من غير قصد الصلاه على الطفل فهو مع بعده و غرابته مما لم يقل به الاصحاب لانهم يشترطون قصد كل من الجنائز نعم لا يبعد ما ذكره فى الاغسال اذ يمكن ان يكون الغرض فيها هو التنظيف فعند الاتيان بغسل الجنابه يوم الجمعة يحصل ما هو الغرض من التنظيف فيها فتتأذى به وظيفه غسل الجمعة أيضا و اما تاذى وظيفه الصلاه على احد بالصلاه على غيره بمجرد حضوره عنده فهو غريب جدا و ان اراد به تاذيه بالصلاه بقصد الوجوب على الطفل أيضا فيتجه عليه انه اذا لم تكن الصلاه عليه واجبه فكيف يمكن قصد الوجوب بالنسبه اليه و ان تمسك بما فى الذكرى من ان الوجوب تاكيد للتدب فقد رده هو نفسه و ان اراد تاذيه بقصد الطفل أيضا لكن لا- فى الوجوب بل فى اصل الصلاه و انما الوجوب باعتبار البالغ فقط ففيه ان الكلام مبنى على ما هو المشهور بينهم من وجوب قصد الوجه فى كل عباده فعلى تقدير قصد الصلاه على الطفل لا بد على رايهم من قصد الوجه أيضا و هو التدب بالنسبه اليه فتأمل

قوله و الروايه قاصره عن افاده المدعى اذ ظاهرها الى آخره

كانه اشار بقوله ظاهرها الى انه يمكن حملها على ما ذكره بتكلف بان تحمل على انه ان شاءوا تركوا الاولى اى قطعوا الصلاه

عليها و تركوها بحالها او ابتداءوا الصلاه عليها فلا- يرفعوا الاولى و رفعوها ثم اتموا التكبيره على الاخيره اى اتوا بالتكبير اى الصلاه عليها تماما و لا يخفى بعده و فيها احتمال آخر أيضا و هو ان تحمل على انه يتم الصلاه على الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيره اى من الصلاه عليها التى هى صلاه عليهما و إن شاءوا اتموا الصلاه على الاولى و تستأنف للثانيه كما هو الافضل و المراد انهم ان شاءوا تركوا الاولى حتى يفرغوا من التكبير على الاخيره اى حتى يضلوا عليها أيضا و ان شاءوا رفعوا الاولى و اتموا التكبير على الاخيره اى اتوا بصلاه قامه عليها و لعل الغرض منه الاشاره الى عدم الباس بمثل هذا التأخير مع عدم الخوف بل ربما كان افضل لتنال الاولى بركه الصلاه على الثانيه و هو أيضا بعيد لما فى حمل قوله ع و اتموا التكبير على الاخيره على ما ذكر من التكلف بل ظاهره ما فهمه المصنف من التشريك فى التكبير بعد تمام الصلاه على الاولى بين تركها حتى يفرغوا من التكبير على الثانيه ايضا و بين دفعها و اتمام تكبير الاخيره بعده على ان الروايه فى الكافى و التهذيب هكذا و ان شاءوا رفعوا الاولى و اتموا ما بقى على الاخيره و لا ريب فى ان دلالتة على التشريك حينئذ اظهر جدا و كان الشارح و غيره ممن نقل الروايه على ما ذكرها هنا تبعدوا العلامة حيث نقلها على هذا الوجه اما سهوا اوفق لا بالمعنى اولا فهو نقلها عن الشيخ و الظاهر انه من التهذيب كسائر ما ينقله عنه و هى فى التهذيب على ما نفسنا على انه على تقدير ورودها على ما ذكره أيضا فيكفى ورودها فى الكافى و التهذيب على ما نقلنا مع صحه سندها فتأمل

قوله هذا مع تحريم قطع الصلاه الواجبه

و فى الذكري بدل الصلاه او مطلق العباده الواجبه هو الاجماع و ظاهر عدم ثبوته فيما نحن فيه و التقييد بالواجبه لعدم تحريم قطع العباده المندوبه عندنا الا الحج و العمره لوجوبهما بالشروع و فى الاعتكاف ثلاثه اوج الوجوب بالشروع و الوجوب بمضى يومين و عدم الوجوب نعم يكره قطع العباده المندوبه بالشروع فيها و تتأكد الكراهه فى الصلاه و فى الصوم بعد الزوال كذا فى قواعد المصنف رحمه الله

قوله ما كانوا يتعزّضون للتيه لذلك

اى لكونها امرا قلبيا هو القصد الى الفعل اذ لا يمكن فعل بدون القصد اليه فلا حاجه الى اشتراط التيه فافهم

قوله ان كان على الجميع او على الاولى الى آخره

لا- يخفى انه يمكن فرض وقوع الخوف على الاولى فانه اذا فرض حضور الميّت الثانى فى التكبير الثانى ففى صوره القطع و الاستيناف تكون الادعيه اربعا او خمسا و فى صوره التشريك تكون ستا و لو قيل انه فى صوره الخوف على الاولى لا يلزم من اثقلية التشريك جواز القطع بل له ان يتم الاولى و يستأنف على الثانى فلا- مقتضى لجواز القطع فيه فنقول يمكن فرض ان لا يتيسر رفع الاولى الا بعد الفراغ من الثانيه أيضا فلا ينفع اتمام الاولى و الاستيناف للثانيه بل يزيد الضرر حينئذ يكون القطع اخف قطعاً هذا و لا- يخفى انه فى صوره الخوف على الجميع أيضا يتوجه ما ذكرنا و لا يجرى فيه القول المذكور اصلا و لا يخفى أيضا انه ما ذكرنا من جواز فرض ان لا يتيسر رفع الاولى الا بعد الفراغ من الثانيه يظهر ان فى التشريك فى الصوره التى فرضناها يلزم مكث الاولى بقدر سبع ادعيه و ما ذكرنا من السبب انما هو مع تيسر الرفع و يظهر أيضا انه يجرى فرض الخوف على الاولى فى صوره حضور الميّت الثانى فى التكبير الثالث أيضا فانه لا بدّ من مكث الاولى حينئذ فى التشريك بقدر ست ادعيه بخلاف

اذ فيه اربع ادعيه او خمس و كذا في التكبير الرابع مع الاتحاد في الجنس اذ في التشريك لا بد من المكث بمقدار خمس ادعيه و في القطع اربع ادعيه و في جميع هذه الصور يجرى الخوف على الجميع أيضا فظهر بما قررنا ان حكم الشارح بالندور لا وجه له سوى ندور وقوع الخوف بمقدار الادعيه و ظاهر انه لا يتوجه ما يلوح منه من التعريض على المصنف لظهور ان من فرض الخوف على الجنائز باعتبار طول الصلاه ليس بغافل عن ندور ذلك بل غرضه بيان الحكم على ذلك الفرض النادر نعم لو كان ما ذكره لا يجرى الا في فرض نادر من صور الخوف فلعل للتعريض وجهها فتأمل

قوله نعم يمكن فرضه نادرا الى آخره

حاصله أنه يمكن فرض الخوف على الثانيه باعتبار تعدد الدعاء مع اختلاف الميئين في الدعاء بمعنى أنه اذا اختلف الميئان في الدعاء يتعدد الدعاء و لا بد من الاتيان بوظيفه كل منهما و في التشريك في الاثناء يختلفان فيه لا محاله فلا بد من تعدد الدعاء و حينئذ ربما يحصل الخوف باعتباره مثلا اذا كبر على جنازه تكبيرتين مع دعائهما ثم حضر جنازه اخرى فاذا شرك بينهما يكبر الثالثه فيدعو للاولى و دعاء المؤمنين و للثانيه يتشهد الشهادتين ثم يكبر الرابعه و يدعو للاولى دعاء الميت و للثانيه يصلّي على النبي ص فيمكث الثانيه بقدر ست ادعيه و اذ استأنف الصلاه لا يمكث الا بقدر اربع ادعيه او خمس فيمكن ان يحصل الخوف بهذا الاعتبار و قوله رحمه الله بحيث يزيد ما يتكرر منه على ما مضى من الصلاه اى بحيث ينضاف ما يتكرر من الدعاء بعينه بعد حضور الميئ الثاني الى ما مضى من الصلاه و المراد ان الخوف على الميئ الثاني باعتبار تعدد الدعاء انما هو في صورته اضافته تكرار ما دعى به مرتين بعد حضوره الى ما مضى من الصلاه اى الى اعادته و ذلك لان الجنازه الثانيه لا بد من مكثها بمقدار ما بقى من الصلاه و كذا بمقدار اعاده ما مضى منها سواء قطع ام شرك و في التشريك ربما ينضاف الى ذلك تكرار ما يتكرر من الادعيه الباقية بعينه بخلاف القطع اذ لا تكرار للباقيه بعينها مع القطع و هذا كما اذا كان حضور الميئ الثاني قبل التكبيره الرابعه او عندها مع اتحاد الميئين في الجنس و اما اذا حضر عند الرابعه مع اختلاف الميئين فلا يتفاوت الحال اذ لا يتكرر الدعاء الباقي الذي هو دعاء الميئ بعينه بل يدعو لكل منهما وظيفته فسواء قطع او شرك لا بد من خمس ادعيه و كذا اذا حضر عند التكبيره الخامسه مطلقا اذ لم يبق دعاء حتى يتكرر فحينئذ مع اتحاد الميئين في الجنس لا يتفاوت الحال اذ على التقديرين لا بد من اربع ادعيه و مع الاختلاف يكون التشريك اخف اذ مع القطع لا بد من خمس ادعيه و مع التشريك اربع هذا و لعل انما اضاف اضافته ما يتكرر الى ما مضى دون ما مضى و ما بقى جميعا مع اشتراك التشريك و القطع فيهما مع اضافته ما يتكرر في التشريك دون القطع باعتبار ان نظره الى المكث الذي يكون باعتبار حضور الميئ الثاني و المكث بقدر ما بقى ليس كذلك اذ ما بقى باق سواء حضر الميئ الثاني ام لا- فالمكث الحاصل باعتبار حضور الميئ الثاني في القطع انما هو بقدر تكرار ما مضى و في التشريك هو ذلك مع تكرار ما يتكرر بعينه مما بقى ايضا ففي التشريك ينضاف ما يتكرر مما بقى الى ما مضى وربما يحصل الخوف باعتباره و يمكن ان يكون المراد باضافته ما يتكرر الى ما مضى اضافته مجموع مرتبه يعنى ان الخوف باعتبار التعدد انما هو اذا انضاف الى ما مضى اى الى اعادته دعاء يتكرر بعينه بعد حضور الميئ الثاني و اما اذا لم يضاف اليه دعاء كذلك و ذلك بان لم يبق دعاء او بقى و لكن لا يتكرر بعينه فلا يكون التشريك اثقل بل قد يكون مثل القطع و قد يكون اخف منه كما فضلنا و على هذا فلا حاجه الى الاعتذار لإضافته ما يتكرر الى ما مضى دون ما مضى و ما بقى جميعا على ما فعلنا في الوجه الاول هذا و انما حكم بندوره لندره حصول الخوف باعتبار هذه المده القليله هذا ما سنع لى في اوائل زمن التزعزع عند اشتغالي بقراءه

هذا الكتاب على الوالد العلامه طاب ثراه قبل ملاحظه ما كتبه سلطان العلماء رحمه الله في حل هذه العبارة و بعد ما لاحظته اتصفت من نفسى بترجيح ما أفاده على ذلك و لا باس ان نقل ما كتبه رحمه الله بعبارته و هى على هذه حاصل كلامه ان فى صوره الخوف على الميِّت الثانى لا احتياج الى القطع و الاستيناف بل التشريك يعمل عمله فى الخفّه و هذا على تقدير الاكتفاء بالتكبيرات من غير دعاء مطر و نعم قد يتخلف باعتبار تعدّد الدعاء و اختلافه بمعنى قراءه دعاءين مختلفين فى التكبيرات للميِّتين و ان كان الميِّتان من جنس واحد و هذا فى صوره يزيد ما يتكرر من الدّعاء اى ما يقرأ للميِّت الثانى فى حال التشريك بعد قراءته للميِّت الاول بعينه على ما مضى من الصّلاه قبل الاستيناف او التشريك فانه فى هذه الصّوره يكون التشريك اثقل من الاستيناف اذ تتمه الصّلاه الاولى مشتركه بينهما و كذا ما قرء للميت

الثانى فى التشريك و لم يقرأ للميِّت الاول بعينه كدعاء الرابعه فى صوره اختلاف الميِّتين فى الجنس لو كان مشترك بين التشريك و الاستيناف فلم يبق التزايد بينهما الا- باعتبار ما يتكرر الذى اشتمل عليه التشريك و ما مضى المذى اشتمل عليه الاستيناف فلو زاد ما يتكرر على ما مضى كان التشريك اثقل من الاستيناف بخلاف ما لو لم يزد ما يتكرر على ما مضى كما اذا حضر الميِّت الثانى فى حاله التكبيره الرابعه مع اختلاف الميِّت فان المتكرر بعينه حينئذ لا يكون الا ثلاثه ادعيه للميت الثانى فان دعاءه فى الرابعه لا يتكرر بعينه فالمتكرر حينئذ مساو لما مضى فانه أيضا هذه الثلاثه بعينها فح يساوى التشريك للقطع فان فى كل منهما خمس ادعيه و حينئذ لا- يكون التشريك اثقل فلا- يحتاج الى القطع و كذا لو كان احضار الميِّت الثانى فى حاله التكبيره الخامسه فان المتكرر حينئذ لا يكون ازيد مما مضى بل قد يكون مساويا و هو فى صورته اتحاد الميِّت و قد يكون اقلّ و هو فى صورته اختلاف الميِّت فح أيضا لا يكون التشريك اثقل فينحصر ثقل التشريك و جواز القطع فى صورته الزيادة المذكوره و ندرته باعتبار وقوع الخوف و عدمه باعتبار هذه المده القليله الحاصله بهذه الزيادة و النقصان و خصوصا بالنسبه الى الميت الثانى فقط انتهى و توضيحه ان فى الاستيناف لا بدّ من الاتيان بما بقى و كذا تكرار ما مضى و فى التشريك لا بدّ مما بقى أيضا و من تكرار جميع الادعيه فان زاد المتكرر على ما مضى بان يكون التشريك فى التكبير الرابع او قبله فالتشريك اثقل باعتبار زياده تكرار ما بقى أيضا و ان لم يكن زائدا بان يكون حضور الميِّت الثانى بعد الاتيان بالاربع فلا يتفاوت الحال اذ فى كل من التشريك و القطع لا- بدّ من اربع ادعيه هذا مع اتحاد الميِّتين فى الجنس و اتمّيا مع الاختلاف فان بقى دعاء الميِّت فلا يتفاوت الحال باعتبارها اذ فى كل من التشريك القطع لا- بدّ من الاتيان بوظيفتهما فالاعتبار بالتكبيرات السّابقه فان اتى بجمعها فلا يتفاوت الحال و ان بقى بعضها فالقطع اخف و ان اتى به أيضا فالتشريك اخف اذ مع القطع

لا- بدّ من الاتيان بجميع ما مضى مع وظيفه الميّت الثانى و مع التشريك يكفى الاتيان بالثلاثة الاول مع وظيفته و يتلخّص مما قررنا ان الخوف على الثانى فى التشريك لا يكون الا فى صورته زياده ما يتكرر بعينه على ما مضى كما افاده فافهم هذا لو كان القطع مع الاستيناف عليهما كما هو ظ كلام الذكرى و قال العلّامة و الجماعه اما لو حمل كلامه على الاعم منه و من القطع و استيناف الصّلاه على الاخير ثم على الاولى فيكون القطع فى جميع الصّور اخف من التشريك بالنسبه الى الثانى الا بعد تمام الادعيه للاولى و هو ظاهر و يمكن ان يتكلف و يقال أيضا انه ليس مراد المصنف ان على ما ذكره من احتمال التشريك يتجه القطع مع الخوف بل مراده ترجيح توجيهه للروايه على توجيههم باستلزام توجيههم قطع الصّلاه الواجبه بدون ضروره لانه اذا جاز الاتمام و الاستيناف على ما ذكره فلا وجه لجواز القطع ثم استدرك ذلك بانه الا ان يكون مع الخوف و ظاهر انه حينئذ يصح ما ذكره باعتبار الخوف على الثانى فقط مطلقا اذ الخوف و الاستيناف يكون اخفّ على الثانى بالنسبه الى الاتمام و الاستيناف مطلقا و لا حاجه الى ما ذكره الشارح من التقييدات فتأمل ثمّ فى قوله فى آخر الحاشيه و خصوصا بالنسبه الى الميّت الثانى فقط مناقشته و هى ان وقوع الخوف باعتبار هذه المده القليله اذا كان نادرا مستبعدا جدّا فليس وقوعه بالنسبه الى الثانى فقط بابعده من وقوعه بالنسبه اليهما بل الامر بالعكس و يمكن توجيهه بان المراد ان وقوع الخوف المذكور نادر جدّا ثم وقوعه احد اقسامه و هو ما اذا كان فى الفرض المذكوره على مع خصوص الميّت الثانى لا الاول و لا الجميع اندر جدّا و هو كك فتأمل

قوله و الاول اولى

اي رعايه التذكير و التأنيث اولى من التاويل اى التاويل بالميّت لشيوعه اولى من التاويل بالجنازه

[الخامس دفنه]

قوله الخامس دفنه

اجمع العلماء كفايه على وجوب الدفن لأمر النبي ص به و كونه على الوجه المذكور مقطوع به فى كلام الاصحاب و غيرهم و كان دليله الاجماع و التأسى

قوله عن وضعه فى بناء و نحوه

اذا كان على وجه الارض و اما البيوت المبنيه فى قعر الارض كالسّردابات المتعارفه فلا يبعدا جزاء الوضع فيها لصدق الموارد فى الأرض لكن ينبغى فيها و فى القبر مطه اخراجه من التابوت لكراهه دفنه بالتابوت اجماعا على ما نقله فى ط

قوله مستقبل القبله الى آخره

وجوب استقبال القبله على ما ذكر هو المعروف بين الاصحاب و عدّ ابن حمزه فى الوسيله ذلك مستحبّا حجه المشهور التأسى بالنبي ص و الأئمّه ع و صحيحه معاويه بن عمار عن ابي عبد الله عليه السّلام قال كان البراء بن معرور التميمى الانصارى

بالمدينة و كان رسول الله ص، بمكّه و انه حضره الموت و كان رسول الله ص و المسلمون يصلّون الى بيت المقدس فاوصى البراء اذا دفن ان يجعل وجهه الى رسول الله الى القبلة فجرت به السنّه و انه اوصى بثلاث ماله فنزل به الكتاب و جرت به السنّه و الحكم بوجوب التأسى لا- يخلو عن اشكال و كذا دلالة جريان السنّه عن الوجوب كيف و فى الخبر جريان السنّه فى الوصيّه بالثلاث أيضا فقول ابن حمزه لو لم يكن اجماع على خلافه لا يخلو ع قوه و فى آخر روايه العلا بن سيابه و ادخلته فى اللحد و وجهته للقبلة و ليس فيه الا اصل التوجيه للقبلة لا كيفيته مع عدم ظهور الوجوب لعدم الامر فتأمل

قوله نحو قامه معتدله

المستند صحيحه ابن ابى عمير عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله ع قال حدّ القبر الى الترقوه و قال بعضهم الى الثدى و قال بعضهم قامه الرّجل حتى يمدّ الثوب على رأس من فى القبر و اما اللحد فيقدر ما يمكن فى الجلوس قال و لما حضر على بن الحسين الوفاه اغمى عليه فبقى ساعه ثم رفع عنه الثوب ثم قال الحمد لله الذى اورثنا الجنّه نتبوا منها حيث نشاء فنعم اجر العاملين ثم قال احفروا لى حتى تبلغوا الرسخ قال ثم مدّ الثوب عليه فمات ع و فى الكافى روى سهل بن زياده و قال روى اصحابنا ان حدّ القبر الى الترقوه و قال بعضهم الى الثدى الى آخر الروايه الاولى و قال صاحب المدارك ان الحكايه فى الروايه الاولى من كلام ابن ابى عمير و فى الثانيه عن سهل بن زياد لان الامام لا يحكى قول احد و انت خير بان حكايه الامام قول احد و ان كان غير متعارف لكن نقل حكايه وفاه زين العابدين صلوات الله عليه ظاهره انه من كلام الامام ع فيبعد توسط الاجنبى بينهما فالظاهر ان يكون ذلك أيضا منه ع و يكون المراد بالبعض هو بعض آباءه ع و حكايه قول آباءهم فى كلامهم ع غير عزيز و على هذا فالمراد الاشاره الى استحباب كل من الطرق و على هذا ففى الروايه الثانيه أيضا من تتمه الروايه المرسله التى رواها سهل عن اصحابنا لا من كلام سهل و يؤيده أيضا ما فى الفقيه حيث قال و قال الصادق عليه السلام حدّ القبر الى الترقوه و قال بعضهم الى قوله يمكن الجلوس فيه لكن الاولى مع ذلك العمل بالترقوه التى وقعت فى الروايه بلا شبهه و روى السكونى عن ابى عبد الله ع ان التّيبى ص نهى ان يعمق القبر فوق ثلاثه اذرع و الظاهر ان القامه المعتدله تزيد على ثلاثه اذرع و ان الى الترقوه يقرب منها ثم على تقدير كون التحديد من الامام ع يمكن ان يجعل القامه افضل المراتب ثم بعده الترقوه كما فعله الشارح او يجعل كلامهما فرد للمستحب كما فعله جماعه من الاصحاب و على الاول لا- ينبغى جعل اقل الفضل الى الترقوه كما فعل المشهور بل ينبغى جعل اوسط المراتب و جعل لا اقل الى الثدى الا ان يكون مراده كونه اقل الفضل بالنسبه الى القامه لا مطه و على الثاني لا ينبغى الاقتصار على القامه و الترقوه كما فعله الجماعه بل ينبغى اضافته الثدى أيضا و الظاهر من الخبر رعايه قامه من دخل القبر لا- القامه المعتدله كما ذكره المشهور نعم ظاهر التحديد بالترقوه هو ذلك كما هو فى نظائره و يمكن ان يقال ان الظاهر من القامه هو المعتدله و لا يخدمه قوله حتى يمدّ الثوب على رأس من فى القبر أيضا على المعتدل القامه فافهم و اما ما فى آخر الخبر من وصيه زين العابدين ع من الجفر حتى يبلغوا الرسخ ففى بعض النسخ بالسّين المهمله و الحاء المعجمه و لعل المراد التراب الثابت الذى لم يتحرك و فى بعضها بالثّين المعجمه و الحاء المهمله أى التراب الندى الذى فيه رشح الماء و على التقديرين فلا يبعد ان يكون حكمه ع مختصا بما علم ع دفنه فيه فلا يمكن اثبات الحكم الكلى به مع ما فيه من الاشتباه فتأمل

قوله و وضع الجنازه عند قربها من القبر الخ

استحباب وضعها عند قرب القبر بذر اعين او ثلث مشترك بين الرّجل و المرأه لإطلاق الروايات كروايه محمد بن عجلان عن

ابى عبد اللّٰه عليه السلام اذا جئت بالميت الى قبره فلا تفدحه بقبره و لكن ضعه اسفل منه بذراعين او ثلاثه اذرع و دعه حتى يتاهب للقبر و لا تقدحه به فاذا ادخلت القبر فليكن اولى الناس به عند رأسه و ليحسر عن خده و يلصق خده بالارض الحديث و مرسله محمد بن عطيه قال اذا اتيت باخيك الى القبر فلا تفدحه ضعه اسفل من القبر بذراعين او ثلاثه حتى يأخذ اهبتة ثم ضعه فى لحده و صحيحه عبد اللّٰه بن سنان عن ابى عبد اللّٰه ع قال ينبغى ان يوضع الميت دون

القبر هنيئته ثم وان و أميا استحباب وضعها عند رجله فهو مخصوص بالرجل لما سيذكر ان المرأة توضع تمايلي القبلة و علل ذلك بانه ايسر لفعل ما هو المستحب من ارسال الرجل سابقا براسه و المرأة عرضا و اختيار خصوص جهه القبلة فيها لشرفها فتأمل و نقل الرجل بعد ذلك في ثلاث دفعات اى الدفعات الثلث بعد وضعها قرب القبر كما هو ظاهر عبارات الاكثر و صريح بعضها كالمنتهى فلا يتوهم ان النقل ثلثا مع الوضع الاول ثم ظاهر جمع منهم اطلاق الحكم بالنسبه الى الرجل و المرأة كما في هي و الفقيه و في المبسوط و النهايه خصه بالرجل كما فعله هنا

قوله و السبق براسه حاله الانزال

و مستندهم مرفوعه عبد الصمد بن هارون قال قال ابو عبد الله ع اذا ادخلت الميت القبر ان كان رجلا يسئل سلا و المرأة تؤخذ عرضا لانه استر و روايه زيد بن خالد عن زيد بن على عن آباءه عن امير المؤمنين عليهم السلام قال يسئل الرجل سلا و تستقبل المرأة استقبالا و يكون اولى الناس بالمرأة فى مؤخرها و فى اكثر الاخبار اطلاق سل الميت من قبل رجلى القبر من غير تفصيل لكن الشيخ فى الخلاف ادعى الاجماع على ان المرأة تنزل عرضا من قدّام القبر فليتبّع

قوله و الاخبار خاليه عن الدفعات

بل ليس فيها الا وضعها قرب القبر ثم نقلها اليه كما نقلنا من صحيحه عبد الله بن سنان و روايتى محمد بن عجلان و محمد بن عطيه لكن الصدوق رحمه الله فى علل الشرائع نسبها الى الروايه حيث نقل روايه محمد بن عجلان ثم قال و روى فى حديث آخر اذا اتيت بالميت القبر فلا تقدح به القبر فان للقبر احوالا عظيمه و تعود من هول المطّلع و لكن ضعه قرب شفير القبر و اصبر عليه هيئته ثم قدمه قليلا و اصبر عليه ليأخذ اهبتة ثم قدمه الى شفير القبر و لا يخفى ان ظاهر قوله ع ثم قدمه الى شفير القبر انه يقدم الى شفيره و يصبر عليه ثم ينزل الى القبر و الا- لكان الظاهر ان يقال ثم ينزل الى القبر و على هذا فينطبق على ما ذكره الاصحاب من النقل ثلث دفعات بعد وضعه قرب القبر و يدل أيضا على المكث شفير القبر ظاهر روايه يونس قال حديث سمعته عن ابى الحسن عليه السلام ما ذكرته و انا فى بيت الا- ضاق على يقول اذا اتيت بالميت شفير قبره فأملهه ساعه فانه يأخذ اهبة للسؤال فتأمل

قوله و نزول الاجنبى معه لا الرحم

يعنى ليس المراد استحباب نزول الاجنبى بل استحباب ان لا- ينزل الا- الاجنبى و كراهه نزول الرحم و استدلل فى المعبر على كراهه نزول الرحم فى الرجل بان ذلك يقسى القلب و الرحمه صفه مراده من الله تعالى و على استحبابه فى المرأة بانها عوره و بروايه السكونى عن ابى عبد الله ع قال قال امير المؤمنين عليه السلام مضت السنه من رسول الله ص ان المرأة لا يدخل قبرها الا من كان يراها فى حياتها انتهى و لا يخفى ضعف التعليل الاول و استنباط مما ورد فى روايه عبيد بن زراره من منع ابى عبد الله ع من طرح التراب على ذوى الارحام معللا- بان ذلك يورث القسوه فى القلب و من قسا قلبه بعد من ربّه مشكل جدا اذ لعل ايراث طرح التراب للقسوه كان بالخاصيه فلا يمكن قياس غيره عليه مما يتوهم فيه ذلك بل ربما صار مثل ذلك سببا لرقه القلب

كيف و الايـراث المذكور يتوهم فى غير النزول أيضا من حضور جنازته و تولى تجهيزه و تكفينه و تلقينه و غير ذلك ممّا لم يقولوا بكراهه على انه قد ورد فى روايه عبد الله بن محمد بن خالد عن ابي عبد الله عليه السّلام ان الوالد لا ينزل فى قبر ولده و الولد ينزل فى قبر والده و فى روايه عبد الله بن العنبرى قال قلت لابي عبد الله ع الرجل يدفن ابنه فقال لا يدفنه فى التراب قال قلت فالابن يدفن اباه قال نعم لا باس و فى روايه عبد الله بن راشد عن ابي عبد الله ع قال الرجل ينزل فى قبر والده و لا ينزل الوالد فى قبر ولده فالظاهر تخصيص بالوالد الكراهه لا لتعميم فى سائر الارحام على ما ذكره خصوصا فى الولد كما اشار اليه الشارح رحمه الله هنا مع ما ورد فيه من الاخبار بعدم المنع و اما حمل تلك الاخبار على خفه الكراهه فى الولد كما اشار اليه فى شرح الشرائع فانما يتجه لو كان لهم دليل صالح على العموم و قد عرفت حال دليلهم و يؤيد أيضا عدم عموم الكراهه بما هو المشهور من نزول امير المؤمنين ص و العيّاس الى قبر التّيبى ص و ما روى فى اخبارنا من امر التّيبى ص حين دفن ابنه امير المؤمنين ص بنزوله و الحاده ابراهيم و انه نزل فالحده فى لحده و فيه انه قال الناس عند ذلك انه لا ينبغى ان ينزل فى قبر ولده اذ لم يفعل رسول الله فقال لهم رسول الله ص يا ايّها النّاس انه ليس عليكم بحرام ان تنزلوا فى قبور اولادكم و لكن لست آمن اذا حل احدكم الكفن عن ولده ان يلعب به الشّيطان فيدخله عند ذلك من الجزع ما يحبط اجره هذا و بعد ما كتبت ما ذكرنا رايت انّ العلامة رحمه الله فى هى حكم اولا باستحباب ان ينزل الى القبر الوليّ او عن يأمره الولي ان كان رجلا و ان كان امرأه لا ينزل الا-زوجها او ذو رحم لها و قال انه وفاق العلماء و استدل عليه بروايه الجمهور عن عليّ ع انه قال انما يلى الرجل اهله و بروايه ابي داود انه لما توفى النّبي ص ألحده العباس و على و اسامه و بما سبق فى روايه محمد بن عجلان فليكن اولي النّاس به عند رأسه و بما نقلنا من روايه السّيكونى فى المرأه و بانها حاله يطلب فيها الرفق بالميت فكان ذو الرحم اولي ثم ذكر بعد ورقتين تقريبا انه يكره للاب ان يهيل التراب على ولده و كذا ذو الرحم لرحمه و استدل بما نقلنا من روايه عبيد بن زراره ثم قال يكره لما ذكرنا ان ينزل الى القبر أيضا للعله و لا يخفى ان الجمع بين الكلامين لا يخلو عن اشكال و قد ظهر بما قررنا قوه كلامه الاول و ضعف الاخير فتأمل و اما المرأه فما نقل من روايه السكونى فيها يفيد المنع عن نزول غير من يجوز له النظر من غير تخصيص بالرحمن على ما ذكره فلا باس بالمحرم بالمصاهره او الرضاع بل مطلقا على ما هو الاقوى فيها و ينبغى أيضا تخصيص الرحم فى كلامهم بالمحرم منه فيخرج نحو ابن العمّ و الخال و على هذا فالمراد بالاجنبى فى قوله ثم اجنبى صالح ما يتناول غير المحرم من الرحم فافهم

قوله و الزوج اولي بها منه

لما سبق فى بحث الغسل من موثقه اسحاق ابن عمّار الزوج احق بالمرأه حتى يضعها فى قبرها فتذكره

قوله فامرأه صالحه

لعلّ التقييد بالصّالحه لاستحباب اختيارها و الّا فمقتضى روايه السكونى تقديم غير الصّالحه أيضا على الاجنبى و فى ذكر ان الرّجال اولي بدفن الرجال بلا خلاف بين العلماء لانه فعل يحتاج الى من يكون له بطش و قوه و النساء ليس كذلك ثم ذكر ان الرّجال اولي بدفن النساء أيضا و استدلّ أيضا بالتعليل السابق و بان النّبي ص لما ماتت ابنه امر ابا طلحه فنزل فى قبرها و بعدم فعل النساء ذلك فى عهد النّبي ص و لا فى عهد احد من اصحابه و لا يخفى ان ظاهره تعميم الحكم من غير تخصيص بصوره وجود الرحمن الرحم من الرجال فتأمل

المستند مع الاجماع على ما نقله في المدارك صحيحه ابي حمزه قال قلت لاحدهما يحل كفن الميت قال نعم و يبرز وجهه و صحيحه على بن الحكم عن رجل عن ابي بصير قال سألت ابا عبد الله ع عن عقد كفن الميت قال اذا ادخلته القبر فحلّه كذا في التهذيب فما في هي في الصحيح عن ابي بصير كما ترى الا ان تكون قد نقلت في موضع آخر أيضا على ما وصفه فليراجع و كما يستحب حلّ عقد الكفن يستحب أيضا للمنزل حلّ ازراره كما قال المفيد و جماعه

للامر به في روايه ابي بكر الحضرمي عن ابي عبد الله عليه السلام و ما في روايه محمد بن اسماعيل بن بزيع من انه رأى ابا الحسن ع دخل القبر و لم يحل ازراه يمكن ان يحمل على انه لبيان الجواز فتأمل

قوله و وضع خدّه الايمن على التراب

يدل عليه ما سبق في روايه محمد بن عجلان و ليحسر عن خدّه و يلصق خدّه بالارض و مثله روايه اخرى أيضا عن محمد بن عجلان و ما في حسنه على بن يقطين بإبراهيم عن ابي الحسن ع و ان قدر ان يحسر عن خدّه و يلصقه بالارض فليفعل و روايه محفوظ الاسكاف عن ابي عبد الله ع قال اذا اردت ان تدفن الميت فليكن اعقل من ينزل في قبره عند رأسه و ليكشف عن خدّه الايمن حتى يفضى به الى الارض و اما شق الكفن فالمش بين الاصحاب كراهه و علله في هي بما فيه من اضاعه المال من غير نفع و قد امر بتحسين الاكفان و بتخريقها تزول جمالها و حسنها و في موثقه ابن ابي عمير لعلى بن حسن بن فضال عن غير واحد عن ابي عبد الله ع قال يشق الكفن من عند رأس الميت اذا ادخل قبره و في الحسن بإبراهيم عن ابن ابي عمير ايضا من حفص بن البختري عن ابي عبد الله ع قال يشق الكفن اذا ادخل الميت في قبره من عند رأسه و لا يخفى ظهورهما في استحباب الشق و ما ذكره من التعليل مما لا يضع اليه مع معارضه الروايتين لكن لا يبعد جدا حمل الشق فيهما على الحل و الفتح ليبدو وجهه كما ذكره الاصحاب موافقا للروايات السابقة فالاولى عدم الشق فتأمل

قوله تحت خدّه او في مطلق الكفن الى آخره

استحباب وضع التربة المباركه معه مشهور بين الاصحاب لكن اختلف كلامهم في موضعه و في المقنعه تحت خدّه و في اقتصاد الشيخ و الرسالة الغريه في وجهه و قيل في لحدده مقابل وجهه و هذا القول أيضا مع قول الاقتصاد نقله في السيرائر عن الشيخ و قيل في كفته و قال في المختلف الكل جائز لان التبرك موجود في الجميع و قد صرح بذلك المص في الذكري و من تاخر عنه من المحققين المتتبعين كالش في شرح الارشاد و المحقق الاردبيلي فيه أيضا و صاحب المدارك و الظاهر ان غرض الشارح هاهنا أيضا ذلك و التخصيص باحد الثلاثة ليوافق احد اقوال الاصحاب الذين عينوا لها موضعا و الا فالتبرك يحصل بمجرد وضعها معه كيفما اتفق و لم يتعرض لقول الاقتصاد و كانه زعم انه قول المفيد بعينه حيث نقل في شرح الارشاد عن الشهيد انه قال الافضل جعلها تحت خده كما قاله المفيد في المقنعه و الشيخ في الاقتصاد مع انه في الذكري جعل الاحسن جعلها تحت خده كما قاله المفيد في المقنعه ثم نقل قول الاقتصاد على حده و القولين الآخرين و لا يخفى ان الحكم بوحده القولين كما ترى و في هي علل الحكم بطلب البركه و الاحتراز من العذاب و الستر من لعقاب ثم قال فقد روى ان امرأه كانت تزني و تضع اولادها فتحرقهم بالنار خوفا من اهلها و لم يعلم به غير امها فلما ماتت دفنت فانكشفت التراب عنها و لم تقبلها الارض فنقلت عن ذلك الموضع الى غيره فجرى لها ذلك فجاء اهلها الى الصادق ع و حكوا له القصه فقال لأمتها ما كانت تضع هذه في حياتها من المعاصي فاخبرته بباطن امرها فقال ع ان الارض لا تقبل هذه لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله اجعلوا في قبرها شيئا من تربه الحسين ع ففعل ذلك فسترها الله تعالى و نقل في الذكري عن الشيخ نجيب الدين في درسه ان هذا يصلح ان يكون متمسكا لحكم الاصحاب قال في المدارك و فيه ما فيه و لا يخفى ان التبرك و كذا الخبر المذكور يصلح مستند المن اطلق استحباب وضع التربة معه كما فعله الشيخ في المبسوط و جماعه ممن تبعه و اميا من خصه بموضع خاص فالظاهر انه كان له

مستند لم يصل إلينا هذا و في التهذيب روايه هي مستند من أطلق الحكم غفر عنها هؤلاء الاعلام و هي صحيحه محمد بن عبد الله بن جعفر الحميري قال كتبت الى الفقيه أسأله عن طين قبر الحسين عليه السلام يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ام لا فاجاب و قرأت التوقيع و منه نسخت يوضع مع الميت في قبره و يخلط بحنوطه الشارح اوردها في كتاب المراد في باب حد حرم الحسين ع و فضل كربلا فلا تغفل

قوله لأصالة عدمه مع ظهور طهارته الآن

هذا مع الرخصه عنهم ع على ما نقلنا من الروايه الصحيحه

قوله و تلقيه الشهادتين

الروايات في التلقين متظافره بل قال في الذكرى تكاد ان تبلغ التواتر و ينبغي ان يضاف أيضا الى ما ذكره الشارح ان الإسلام و فيه و القرآن كتابه لوروده في كثير منها ثم في بعض تلك الروايات وقع الامر مطلقا من غير تخصيص بالولى او غيره كروايه ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا سللت الميت فقل بسم الله و بالله و على ملة رسول الله ع اللهم الى رحمتك لا الى عذابك فاذا وضعت في اللحد فضع فمك على اذنه فقل الله ربك و الإسلام دينك و محمّد نبيك و القرآن كتابك و على امامك و في بعضها توجه الى الولى كروايه محمد بن عجلان عن ابى عبد الله ع فاذا وضعت في لحده فليكن اولى الناس به مما يلى رأسه ليذكر اسم الله و يصلّى على النبى ص الحديث و في بعضها الى اعقل من ينزل في قبره كما سيجيئني في روايه الاسكاف فالاولى مباشره الولى ان كان اعقل و الا فان يأذن للاعقل فتأمل

قوله قائلا له اسمع ثلاثا قبله

كان مستنده روايه محفوظ الاسكاف عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا اردت ان تدفن الميت فليكن اعقل من ينزل في قبره عند رأسه و ليكشف عن خده الايمن حتى يفضى به الى الارض و يدنى فمه الى سمعه و يقول اسمع افهم ثلاث مرّات الله ربك و محمّد نبيك و الإسلام دينك و فلان امامك اسمع و افهم و اعدّها عليه ثلاث مرّات هذا التلقين فكان ينبغي له اضافه افهم و ذكرهما بعده أيضا واحده و اعادتها ثلاثا على ما في الروايه فافهم

قوله و الدعاء له بقوله الى آخره

الاخبار بالدعاء له كثيره و ما ذكره الشارح رحمه الله من الدعاء قد ورد في حسنه محمّد بن مسلم بإبراهيم عن احدهما ع بتغيير ما فالاولى اعتبار [اتباع] الروايه و هي هكذا قال اذا وضع الميت في لحده فقل بسم الله و بالله و فى سبيل الله و على ملة رسول الله عبدك و ابن عبدك الى آخر ما ذكره الشارح بزياده منه بعد لا نعلم فى بعض النسخ و تتمه الروايه فاذا وضعت عليه اللبن فقل اللهم صل وحدته و انس وحشته و اسكن اليه من رحمتك رحمه تغنيه عن رحمه من سواك و اذا خرجت من قبره فقل إنا لله و أنا اليه راجعون و الحمد لله رب العالمين اللهم ارفع درجته فى أعلى عليين و اخلف على عقبه فى الغابرين يا رب العالمين و ما ذكره المصنف من الدعاء كانه يشمل جميع ما ورد فى الروايه و غيرها من الادعيه له

اشاره الى ما روى عن النبي ص انه قال ان لكل بيت بابا و ان باب القبر من قبل الرجلين و روى السيكونى أيضا عن ابي عبد الله عليه السلام قال من دخل القبر فلا يخرج الا من قبل الرجلين و ظاهر الادله عدم الفرق بين الرجل و المرأة و هو ظاهر الاكثر و نقل عن ابن الجنيد انه قال فى المرأة يخرج من عند رأسها و لعله للبعد عن العوره و الاولى ثم ظاهر الخبر الاول و التعليل بالاحترام

الذى ذكره الشارح استحباب الدخول أيضا من قبل الرّجلين لمن اراد دخوله للتلقين و نحوه بعد وضع الميّت و لم يتعرّضوا له و فى مرفوعه سهل بن زياد قال قال يدخل الرجل القبر من حيث شاء و لا يخرج الا من قبل رجليه

قوله و الإهاله

اي الصّب و الروايات باستحبابها متظافره و ينبغى تثلثها لحسنه داود بن النعمان عن ابى الحسن عليه السّلام و روايه محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع و ان يهيل بالكفين لما نذكره من روايه محمد بن الاصبغ و لروايه محمد بن مسلم المذكوره على ما فى التهذيب فان فيها فيه فحشا مما يلى رأسه ثلثا بكفّيه لكن فيما عندنا من فى بكفّه فلا يدلّ عليه و ينبغى ان يقول عنده ايماننا بك و تصديقا ببعثك على ما فى الكافى و فى التهذيب بنبيك هذا ما وعدنا الله و رسوله ففى روايه السّكونى أنّ امير المؤمنين ع قال سمعت رسول الله صلّى الله عليه و آله يقول من حثا على ميّت فقال هذا القول اعطاء الله بكلّ ذرّه حسنه و اما كونها بظهور الاكف على ما ذكره الاصحاب فلروايه محمد بن الاصبغ عن بعض اصحابنا قال رايت ابا الحسن ع و هو فى جنازه فحشا التراب على القبر بظهر كفّيه و قد ذهل عنها صاحب المدارك فحكم بعدم وقوفه فيه على اثر نعم ما ذكره من الاسترجاع فى هذه الحاله لم اقف فيه على نصّ بالخصوص كما ذكره صاحب المدارك أيضا فكانه ماخوذ من العمومات و الله تعالى يعلم

قوله غير الرّحم

قد مرّ فى نزول بحيث الاجنبى ما يدلّ على استثناء الرّحم من روايه عبيد بن زراره فتذكر

قوله مقدار اربع اصابع مفرّجات

الروايات فى دفعه اربع اصابع كثيره لكن فى بعضها مطلقه كحسنه حماد بن عثمان بإبراهيم فى حكايه وصيه الباقر للصادق ع و فيها ان يرفع قبره اربع اصابع و يرشّه بالماء و كذا روايه عبد الاعلى التى فى اصول فى الكافى تلك الحكايه بدون ذكر الرّش و روايه امان عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر ع قال يدعا للميّت حين يدخل حفيرته و يرفع القبر فوق الارض اربع اصابع و فى بعضها مقيدته بالمفرّجات كروايه عبيد الله الحلبى و محمد بن مسلم بسند موثق حسن عن ابى عبد الله عليه السلام قال امرنى ابى ان اجعل ارتفاع قبره اربع اصابع مفرّجات و ذكر ان الرّش بالماء حسن و روايه محمد بن مسلم أيضا فى الصحيح او الحسن عن احدهما ع و فيها و يلزق القبر بالارض الا قدر اربع اصابع مفرّجات و يربع قبره و فى بعضها مقيدته مضمومه و عليها ابن ابى عقيل كموثقه سماعه عن ابى عبد الله ع و فيها و يرفع قبره من الارض قدر اربع اصابع مضمومه و ينضح عليه الماء و يخلى عنه و يمكن الجمع بالتخيير بين الاربعة المضمومه الى المفرجه كما خير الشارح رحمه الله تبعا لابن زهره بين المفرّجات الى شبر جمعا بين ما نقلنا و ما روى ان قبر النبى ص رفع شبرا من الارض كما وقع فى روايه ابراهيم بن على عن جعفر عن ابيه ع فى التهذيب و مثله روايه الحسين بن على الواقفى فى العلل و لا يخفى ان المفرّجات اقوى سند او اقرب الى الشبر فالترجيح لها و ظاهر المفيد و جماعه كراهه الزيادة على الاربعة المفرّجات فلعلّهم جعلوا الشبر على تقدير صحته مخصوصا بقبر النبى فتأمل

قوله اغتفر رفعه عن اعلاها الى آخره

اي لنا رفعه بالقدر المذكور عن اعلاها و يغتفر ح زياده رفعه عن ادناها و يتادى السنه ايضا برفعه عن ادناها بالقدر المذكور و ان لم يرفع عن اعلاها كذلك او المراد يغتفر الرفع عن اعلاها اي يسقط استحباب ذلك و انما المسنون الرفع عن ادناها كك و الاول اولي و اظهر فتدبر

قوله لانه من شعار الناصبه

اي العامه فان جلهم بل كلهم ناصبه عند التحقيق و المراد اكثرهم و الا فالشافعيه وافقونا في استحباب التسطیح

قوله مع اعترافهم بانه خلاف السنه نقل في هي هذا الاعتراف عن ابن ابي هريره منهم و كذا في الجهر بالبسمه

قوله و صب الماء عليه

لا خلاف في استحباب رشّ القبر بالماء بعد الفراغ منه و قد ورد به روايات منها حسنه حماد بن عثمان و روايه الحلبي و محمد بن مسلم و موثقه سماعه المتقدمه آنفا و منها روايتا ابراهيم بن علي و الحسين بن علي المتقدمتان آنفا أيضا فان في آخرهما و ان النبي ص امر برشّ القبور و منها حسنه زراره بإبراهيم قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا فرغت من القبر فانضح ثم ضع يدك عند رأسه و تغمز كفك عليه بعد النضح و منها حسنه ابن ابي عمير أيضا بإبراهيم عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع في رش الماء على القبر قال يتجافى عنه العذاب ما دام التدي في التراب الى غير ذلك من الروايات و لا يخفى اطلاق تلك الروايات و دلالتها على اجزاء النضح كيفما اتفق و الذي يدل على استحباب ما ذكره من الكيفيه هو روايه موسى بن اكيل التميمي عن ابي عبد الله ع قال السنه في رش الماء على القبر ان يستقبل القبلة و يبدأ من عند الراس الى عند الرجل ثم يدور على القبر من الجانب الآخر ثم يرش على وسط القبر فكك السنه فيه و انت تعلم ان مفادها استحباب رش الوسط مطلقا لا صبّ الفاضل ان فضل و لا صبّ تامه كما هو ظاهر كلام الاصحاب فافهم

قوله و ليكن الصاب مستقبلا

يدلّ عليه الروايه السابقه و كان المراد بالاستقبال الاستقبال في اول الصّب حتى يتم ما ذكر فيها من الدور الا ان لا يحمل على دوران الصّب بل على اداره الماء مع وقوف الصّب مستقبلا و كان هذا ظاهر كلام الاصحاب فافهم

قوله و ظاهر الاخبار ان الحكم

اي وضع اليد على الكيفيه المذكوره كما يشعر به قوله فلا يستحب تاثيرها بعدها اي لا يستحب وضع اليد مؤثره بعد هذه الحاله و اما اصل وضع اليد فيستحب بعد هذه الحاله أيضا كلما زاده لصحيحه على بن بلال عن محمد بن اسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام من الى قبره اخيه ثم وضع يده على القبر و قرء أنا انزلناه في ليله القدر سبع مرّات امن من يوم الفزع الاكبر او يوم الفزع

قوله و اما تاثير اليد في غير التراب كالزمل فليس بسنّه مطلقا

اي لا عند الفراغ من الدفن بعده و لا بعده او اصلا لا بحسب ظاهر الروايه و لا بحسب الاحتمال الغير الظاهر بخلاف الاول فانه و ان كان ظاهر الخبر اختصاص الاستحباب بهذه الحاله لكن يمكن على بعد الاستحباب و بعد حشو التراب و نضح الماء مطلقا في هذه الحاله و كلما زاده بخلاف ذلك في غير التراب لاختصاص صريح الخبر بالتراب فلا وجه للحكم بالاستحباب في غيره اصلا و لا يخفى انّ الصحيحه التي نقلها و ان اختص بالتراب لكن ما نقلنا آنفا من حسنه زراره أيضا يشمل باطلاقه غير التراب أيضا فالظاهر الحكم بعموم الاستحباب و حمل التخصيص بالتراب في الصحيحه على أنّه ورد مورد الغالب نعم ظاهر تلك الحسنه أيضا ما ذكره اولاً من التخصيص بهذه الحاله فتأمل ثمّ لا يخفى ان ظاهر الخبرين العموم بالنسبه الى من حضر تلك الحاله و كذا الميّت و لكن حسنه زراره بإبراهيم عن ابي جعفر ع قال كان رسول الله ص يضع لمن مات من بنى هاشم شيئاً لا يضعه باحد من المسلمين كان اذا صلّى على الهاشمي و نضح قبره بالماء وضع رسول الله ع كفه على القبر حتى ترى اصابعه في الطين و كان الغريب يقدم او المسافر من اهل المدينه فيرى القبر الجديد عليه اثر كفّ رسول الله ص

فيقول من مات من آل محمّد ص و ظاهره اختصاص الحكم ببني هاشم و يمكن الجمع بان فعله ص لعله كان مخصوصا بقبور بني هاشم لمصلحه رآها فيه فلا- ينافى في عموم استحباب الوضع من غيره ص لغيرهم او بان الحكم لعله كان خاصا في زمانه ص لمصلحه فيه و عامّا بعده و لعلّ هذا اولى فان الظاهر عدم موضع غيره على قبور بني هاشم و لا على قبور غيرهم أيضا اذ مع اختلاط آثار الأ- كفّ في القبور مطلقا او في قبور بني هاشم يبعد ما نقل في الخير من معرفه الغريب او المسافر اثر كفّ رسول الله فالظاهر ان يقال باختصاص الحكم في زمانه ص به ص و بالنسبه الى بني هاشم لما اشير اليه من الفائده و بعمومه بعد ذلك كما هو ظاهر الخبرين و في روايه اسحاق بن عمّار قال قلت لابي الحسن الاول ع اصحابنا يضعون شيئا اذا حضروا الجنائز و دفن الميت لم يرجعوا حتى يمسحوا ايديهم على القبر أ فسّنه ذلك ام بدعه فقال ذلك واجب على من لم يحضر الصلاه عليه و قريب منه روايه محمد بن اسحاق قال قلت لابي الحسن الرضا ع شىء يصنعه الناس يضعون ايديهم على القبر اذا دفن الميت قال انما ذلك لمن لم يدرك الصلاه عليه فاما من ادرك الصلاه فلا- و ظاهرهما اختصاص الحكم بمن لم يدرك الصلاه و يمكن حملهما على تاكده بالنسبه اليه فلا ينافى عموم اصل الحكم و لعلّ في الخبر الاول اشعار اليه فافهم

قوله مترحما عليه بما شاء من الالفاظ

لعموم ما ورد في استحباب الترحم على الميت مطلقا من غير تعيين لفظ خاص و أنّما كان ما ذكره افضل لوروده بخصوصه في روايه محمد بن مسلم قال كنت مع ابي جعفر ع في جنازه رجل من اصحابنا فلما ان دفنوه قام ع الى قبره فحثا عليه ممّا يلي رأسه ثلثا بكفّه ثمّ بسط كفّه على القبر ثمّ قال اللهمّ جاف الارض الخ

قوله و كذا يقوله كلما زاره مستقبلا

هذا ليس في الزوايه و كان الشارح ذكره بناء على عموم استحباب الدعاء للميت مطلقا و عند زيارته فبالأثر افضل خصوصا مع تناسب المورد و الاولى ان يدعو وقت الزياره بما في روايه محمد بن مسلم في الفقيه و طريقه اليه صحيح قال قلت لابي عبد الله ع الموتى نزورهم فقال نعم قلت فيعلمون بنا اذا اتيناهم فقال اى و الله انهم ليعلمون بكم و يفرحون بكم و يستانسون اليكم قلت فأى شىء نقول اذا اتيناهم قال قل اللهمّ جاف الارض عن جنوبهم و صاعد اليك ارواحهم و لقمهم منك رضوانا و اسكن اليهم من رحمتك ما تصل به وجدتهم و تونس به وحشتهم أنّك على كل شىء قدير و روى أيضا مرسلا عن الرضا ع انه قال ما من عبد زار قبر مؤمن فقرا عنده إنا أنزلناه في ليله القدر سبع مرّات الا غفر الله له و لصاحب القبر و قد سبق صحيحه على بن بلال أيضا في قراءه انا انزلناه سبع مرّات و في روايه عمرو بن ابي المقدام قال مررت مع ابي جعفر ع بالبقيع فمررنا بقبر رجل من اهل الكوفه من الشيعة فقلت لابي جعفر جعلت فداك هذا قبر رجل من الشيعة قال فوقف عليه ثمّ قال اللهمّ ارحم غربته و صل وحدته و انس وحشته و اسكن اليه من رحمتك رحمه يستغنى بها عن رحمه من سواك و الحقه بمن كان يتولاه ثمّ قرأ انا انزلناه في ليله القدر سبع مرّات و اما ما ذكره من الاستقبال فيدلّ عليه روايه عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله ع كيف اضع يدي على قبور المسلمين فاشار بيده الى الارض فوضعها عليها و هو مقابل القبلة و هذه الروايه أيضا تدل على عموم استحباب وضع اليد على قبور المسلمين و عدم الاختصاص ببني هاشم فافهم

قوله و تلقين الولي او من يأمره الى آخره

لروايه جابر بن يزيد عن ابي جعفر ع قال ما على احدكم اذا دفن ميتته و سوى عليه و انصرف عن قبر و ان يتخلف عند قبره ثم يقول يا فلان بن فلان انت على العهد الذي عهدناك به من شهاده ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله و ان عليا امير المؤمنين امامك و فلان و فلان حتى يأتي على آخرهم فانه اذا فعل ذلك قال احد الملكين لصاحبه قد كفينا الوصول اليه و مسئلتنا اياه فانه قد لقن فينصر فان عنه و لا يدخلان اليه و روايه يحيى بن عبد الله قال سمعت ابا عبد الله ع يقول ما على يلقى اهل الميت منكم ان يدرءوا عن ميتهم لقاء منكر و نكير قال قلت كيف يصنع قال اذا فرد الميت فليتخلف عنده اولي الناس به فيضع فمه عند رأسه ثم ينادى با على صورته يا فلان بن فلان او يا فلانه بنت فلان هل انت على العهد الذي فارقتنا عليه من شهاده ان لا اله الا الله وحده لا شريك له و ان محمدا عبده و رسوله سيد النبيين و ان عليا امير المؤمنين و سيد الوصيين و ان ما جاء به محمد حق و ان الموت حق و البعث حق و ان الله يبعث من في القبور قال فيقول منكر لنكير انصرف بنا عن هذا فقد لقن حجته و ما رواه الصدوق في العلل عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله ع قال و ينبغي ان يتخلف عند قبر الميت اولي الناس به بعد انصراف الناس عنه و يقبض على التراب بكفيه و يلقنه و يرفع صوته فاذا فعل ذلك كفى الميت المسأله في قبره و لا يخفى ان الخبرين الاخيرين ظاهرهما اختصاص هذا التلقين بالولي و لا- يبعد استفادته من الاول أيضا فتجوزهم لغيره ممن يأمره الولي كما ذكره هنا او لبعض المؤمنين ان لم يوجد الولي على ما في هي كانه بناء على ظهور الغرض كما يشعر به التعليل الوارد فيها فالتخصيص بالولي كانه للاشعار باولويته و ان الامر اليه و يؤيد ذلك ما في الروايه الجمهور عن ابي امامه الباهلي ان النبي صلى الله عليه و آله قال اذا مات احدكم فسويتم عليه التراب فليقم احدكم عند رأس قبره ثم ليقل الخبر ثم فيما عندنا من في و التهذيب و الفقيه قد ذكر في الخبر الثاني في المؤنث أيضا اسم ابيها كما نقلنا و في شرح الارشاد المحقق الاردبيلي او يا فلانه بنت فلانه ثم قال و فيها دلالة على ذكر المؤنث باسمها و اسم امها لا ابيها و في روايه الجمهور انما ذكر المذكر و اضيف الى الامم و فيها قال يا رسول الله فان لم يعرف امه قال فلينسبه الى حواء ثم لا يخفى دلالة الخبر الاول و الاخير على اختصاص هذا التلقين بما بعد الدفن و اما الخبر الثاني فيمكن تعميمه بحيث يشمل ما اذا افرد الميت و انصرف الناس بعد الفراغ من الصلاه و ان لم يدفن اراده نقله او نحوها الا ان يثبت عدم حضور منكر و نكير الا بعد الدفن و الله تعالى يعلم

قوله بصوت عال

الظاهر ان مستنده الروايه الثانيه فينبغي تبديله باعلى صوته موافقا لها نعم ما ذكره موافق لروايه العلل و قال في شرح الارشاد و ليكن ذلك باعلى صوته قال الاصحاب و هو مشعر بعدم النص عليه ففيه غفله فلا تغفل

قوله الا مع التقيه

لانكار الجمهور هذا التلقين مع وروده في رواياتهم الا جماعه من الشافعيه فانهم استحبه و يمكن أيضا ان يكون التقيه باعتبار ذكر الاثمه عليهم السلام لكن ينبغي حينئذ تخصيص السر بذلك ان امكن

قوله و يتخير الملقن في الاستقبال و الاستدبار

و بل فى كل الجهات لعدم التعيين فى النصّ لكن لما اعتبر جماعه كابن ادريس و العلامه استقبال القبلة و القبر و جماعه كابن البرّاج و ابى الصّلاح استدبار القبلة خصّ التخيير بهما ردًا على القولين و يمكن ان يكون التخصيص

للاشارة الى اولويّه اختيار احد الجهتين ليطبق احد القولين و التخيير بينهما لعدم ترجيح لشيء منهما فافهم

قوله باسناد الامر الى حكمه الله تعالى

الغرض منه بيان طريق حسن التسليه لا التخصيص بها بل يكفى في التعزیه كل ما يوجب فرح المصاب و سلوه في الجملة و لو بدعاء فعن الصادق عليه السلام انه قال في تعزیه قوم جبر الله و هنكم و احسن عزاكم و رحم متوفاكم و عنه عليه السلام كفاك من التعزیه ان يراك صاحب المصيبة

قوله و بعده عندنا

يعنى ان شرعيّه التعزیه قبل الدفن مما اجمع عليه الكلّ و امّا بعده فقد نعقد عليه اجماعنا لا اجماع الكل فان العامه و ان قال اكثرهم بشرعيته بعد الدفن أيضا لكن نقل عن الثوري منهم انكارها و نقل أيضا الرّافعي عن ابي حنيفة متع الشرعيه بعد الدفن هذا و في حسنه ابن ابي عمير يابراهيم عليه السلام بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع التعزیه لاهل المصيبة بعد ما يدفن و في صحيحه محمد بن خالد عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله عليه السلام التعزیه الواجبه بعد الدفن و ينبغي حملهما على افضليه التعزیه بعد الدفن و تأكدها كما يشعر به الروايه الثانيه و في حسنه هشام بن الحكم يابراهيم مع صحيحه محمد بن اسماعيل عن الفضل أيضا فلا يقصر عن الصحيحه قال رايت موسى عليه السلام يعزّي قبل الدفن و بعده اى مرتين او في بعض المصائب قبل الدفن و في بعضها بعده

قوله فمن عزّى مصابا

رواه و هب عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله من عزّى مصابا كان له مثل اجره من غير ان ينتقص من اجر المصاب شيئا

قوله و من عزى ثكلى

لم اتذكر الآين روايه ذلك نعم في الكافي عن امير المؤمنين عليه السلام من عزّى الثكلى أظله الله في ظلّ عرشه يوم لا ظلّ الا ظلّه و قريب منه روايه ابي الجارود أيضا عن ابي جعفر عليه السلام و في روايه السيّكونى من عزّى حزينا كسى في الموقف حلّه يجربها

قوله و ندبها ان كانت مندوبه

هذا في اكثرها كالكفن المستحبّ و رفع القبر و صبّ الماء عليها و نحوها و الا فبعضها ليس بكفائى كتربيع الجنازه و وضع اليد على القبر و الدعاء للميت و نحوها و معنى الفرض الكفائى مخاطبه الكلّ به ابتداء الى آخره اى بعنوان الوجوب و انما تركه اعتمادا على الظهور بقريته المعرف و ما يذكره من التفرّيع هنا و بتعريف الكفائى بالمعنى المصدرى بما ذكره يظهر تعريف

الفرض الكفائي بالمعنى الصّفتى و الندب الكفائي على الوجهين فلا حاجة الى التعرض لها فافهم

[الفصل الثالث فى التيمم]

[شرائط التيمم]

قوله و شرطه عدم الماء

هذا فى التيمّم الذى هو بدل من الوضوء او الغسل كما هو الغالب فلا يشترط ذلك فى التيمم للنوم على طهاره و كذا الصلاه الجنازه على المشهور كما سبق و لا لخروج الجنب من احد المسجدين او المساجد على القول بعدم جواز الغسل و ان امكن و ساوى زمانه زمان التيمم و لم يستلزم تنجيس المسجد او القول بالتخير بينهما مع وجود الشرطين اما لو قيل بتقديم الغسل مع وجود الشرطين فلا- حاجه الى الاحتراز عنه اذ يشترط فيه أيضا عدم الماء او عدم التمكّن من استعماله لان عدم التمكّن فى كلامهم اعم من ان يكون لمانع عقلى او شرعى هذا و منه يظهر أنّ ما سيجىء من المصنف من وجوب قصد البديلين ينبغى تخصيصه أيضا بالتيمم الذى كان كلامه فيه لا حملة على العموم كما احتمله الشارح هناك فافهم

قوله بان لا يوجد مع طلبه على الوجه المعتبر

فلا- يكفى مجرد عدم وجوده عنده او فى حواليه عرفا و لا- يشترط عدم وجوده فيما زاد على ذلك و فيه اشاره أيضا الى انه لا يشترط عدم الماء فى نفس الامر كما توهمه العبارة بل عدم وجدانه بعد الطلب على الوجه المعتبر فلو ظهر بعد ذلك وجوده لا يحكم ببطلان تيممه و ما فعله به من صلاه او طواف و التقييد بالطلب على الوجه المعتبر انما هو مع وجوبه فلو ضاق الوقت و سقط الطلب كما سيشير اليه يكفى عدم وجدانه عنده و الحاصل ان المعتبر عدم وجدانه بعد ما يجب عليه شرعا من الطلب و الفحص فافهم

قوله بحيث لا يدرك منه معه

اي من الوقت مع الماء او مع تحصيله مقدار ركعه و الاكتفاء بادراك الركعه بناء على ما ذهبوا اليه من ان بادراك الركعه يدرك الصّلاه و يدلّ عليه الاخبار أيضا و فيه تأمل فان ذلك لا يدلّ الا على ادراك الصّلاه بادراك الركعه لو اتفق ذلك و اما على جواز تاخيرها الى هذا الوقت لتحصيل الماء او نحوه فلا و على هذا فالظاهر اعتبار ادراك كل الصّلاه فى الوقت فمتى لم يمكن ذلك سقط الطلب لإطلاق المنع عن تاخير الصّلاه عن وقتها و عدم دليل صالح على جواز التأخير فى هذه الصّوره مع اطلاق ما يدلّ على بديله التيمّم مع فقد الماء و ظاهر العلّامة رحمه الله فى النهايه اختيار ما ذكرنا فانه حكم بوجوب الطلب الى ان يتضيق الوقت فلا يبقى الا ما يسع لتلك الصّلاه ثم قال و يحتمل الى ان يبقى ما يسع الركعه فتأمل ثم اعلم انه اذا ضاق الوقت و كان الماء بعيدا فلا خلاف عندهم فى سقوط الطلب بخوف فوت الوقت على الحد الوجهين بطلبه و اما اذا كان قريبا منه و خاف مع ذلك فوت الوقت بتحصيله او كان حاضر او لا- يتوقّف على تحصيل اصلا و مع ذلك خاف فوت الوقت باستعماله و لم يخف من التيمّم باعتبار زياده زمان الطّهاره المائيه على التيمّم فهل تجب عليه فى الفرضين الطّهاره المائيه و ان فات الوقت او يجب الانتقال الى التيمّم ظاهر اطلاق كلام الشارح ها هنا هو الثانى فى الفرض الأوّل بل فى الثانى أيضا ان جعل قوله او لضيق

الوقت عطفًا على العجز عن الحركة كما في المعطوفات بعده و ان جعل ذلك عطفًا على الكبر او مرض فلا يستفاد منه حكم
الفرض الثاني وقد اختلفوا في الفرضين فقال المحقق في المعتبر من كان الماء قريبًا منه و تحصيله ممكن لكن مع فوات الوقت
او كان عنده و باستعماله يفوت لم يجزه التيمّم و يسعى اليه لانه واجد و قال العلامة في النهايه العجن بسبب ضيق الوقت مبيح
للتيمّم كما لو خاف فوات الوقت لو اشتغل بتحصيله لتعذر الماء فيوجب البذل انتهى و الاقرب ما ذكره المحقق لعمومات الطهاره
المائيه و عدم دليل صالح على بدليّه التيمّم في هذه الحال لوجود الماء و التمكن منه و سيجي ء في بحث وجد ان الماء بعد
التيمّم ما يؤيد هذا فانظر و ما ذكره العلامة من تعذر الماء فيه انه لا وجه لتعذره سوى ان الاشتغال به يوجب فوات الصّلاه و
الكلام في أنّ بمجرد ذلك هل يسقط التكليف به و ينتقل الى التيمّم ام لا فالتمسك بالتعذر مصادره على المط و التحقيق ان
الوجدان في الآيه الكريمه ان حمل على مقابل فقدان فلا دلالة بها على جواز التيمّم حينئذ لوجود الماء و ان حمل على
التمكن مع فان اريد به التمكن عرفا الذي يحصل بوجوده و القدره على استعماله بلا مشقه عرفا فكك لتحقق الامرين هاهنا و ان
حمل على التمكن مع ادراك ما قام اليه من الصّلاه فلا تمكن حينئذ لان بالاشتغال به خوف فوات الصّلاه فيجوز التيمّم و لا
يخفى ان الحمل على المعنى الاخير و ان كان ليس بعيد لكن الحكم به لا يخلو عن اشكال خصوصا في الفرض الاخير الذي في
المعتبر و هو ان يكون الماء حاضرا عنده و باستعماله يفوت الوقت بسبب زياده زمان الغسل و الوضوء على زمان التيمّم اذ الظاهر
المتبادر من عدم التمكن منه لما قام اليه على تقدير الحمل عليه هو عدم التمكن منه في وقته باعتبار فقدّه فيه او عدم التمكن من
الوصول اليه او من استعماله لمرض

و نحوه و حملہ علی ما يشمل عدم التمكن باعتبار فوت الوقت بالاشتغال به لا يخلو عن بعد و في هي فرض المسأله في الفرض الاول و هو ان يكون الماء موجودا الا انه ان اشتغل بتحصيله فاته الوقت و حكم بالتيمم و استدلل عليه بان الصلاه قد تعين عليه فعلها و تحصيل الطهاره المائيه متعذر فجاز التيمم القائم مقامها و هو ما اشار اليه في النهايه و تبين حاله و استدلل أيضا بالاخبار كصحيحه حماد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل لا يجد الماء أ تيمم لكل صلاه فقال لا هو بمنزله الماء و انما يكون بمنزله لو ساواه في الاحكام و لا ريب انه لو وجد الماء و تمكن من استعماله و جب عليه فكذا اذا وجد ما ساواه و بصحيحه محمد بن حمران و جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا او التشبيه يقتضى المساواه في الاحكام الا ما اخرج الدليل و لا يخفى انه يمكن التمسك بمثل هذه الاخبار في الفرض الاخير أيضا لكن عموم المنزله و التشبيه غير ظاهر مع انه لا ريب ان التيمم بدل عن الطهاره المائيه و مشروط بتعذر مبدله فالتشبيه و المنزله فيه انما يعتبر بعد صحته و تحقق شرطه و هو فيما نحن فيه غير ظاهر الا ان يقال ان تلك الاخبار تفيد عموم شرعيه التيمم الا فيما ثبت خلافها و على هذا فالاصل شرعيته الا فيما ثبت عدم تحقق شرطه و عدم تحقق شرطه فيما نحن فيه غير ظ لاحتتمال ان يكون شرط عدم التمكن من الماء لا ادراك ما قام اليه من الصلاه باى وجه كان و لو بسبب فواتها بالاشتغال بتحصيله و ان كان قريبا كما في العوض الاول او بسبب زياده زمان الطهاره المائيه على الترابيه كما في الفرض الاخير فتدبر و المحقق الاردبيلي رحمه الله في شرح الارشاد رجيح ما اختاره العلماء فقال و الظاهر ان خروج الوقت باستعمال الماء موجب للتيمم لانه احد الظهورين و الصلاه في الوقت مطلوب شرعا و لو لا ذلك للزم وجوب السعي بالوصول الى الماء و ان علم خروج الوقت به فتأمل انتهى و فيه تأمل لان التيمم احد الظهورين لكنه انما سوغ عند عدم التمكن من الآخر و هاهنا متمكن منه و الصلاه في الوقت كما انها مطلوبه شرعا كذلك الطهاره المائيه فلا يمكن الحكم براءه الذمه بادائها الا نبض من الشارع و ليس الا ان يتميكنك بما ذكرنا آنفا في ذيل الا ان يقال و قوله و لو لا ذلك للزم الى آخره فيه ان وجوب الطهاره المائيه مع التمكن منها بالفعل بحضور الماء او قربه و ان خاف فوت الوقت لا يوجب السعي الى الماء مع بعده أيضا و ان خرج الوقت لما في البين من البين بل نقول ان اصل وجوب السعي الى البعيد لا بد له من دليل فان ظاهر الآيه الشريفه الامر بالتيمم عند عدم وجدان الماء و الظاهر صدق ذلك عرفا بعدم حضور الماء عنده و في حوايه فالسعي ازيد من ذلك لا بد له من دليل فاذا كان لهم دليل على وجوب السعي عند العلم بوجوده مع التمكن الى ان يخاف فوت الوقت كما سيجى ء فليحكم به و اما السعي زائدا عليه فلا يحكم به لعدم دليل عليه بل الاجماع و ظاهر الآيه دليل على خلافه الدلاله فوت الوقت على عدمه و اما عند حضور الماء او كونه في حكم الحضور عرفا فلا دليل على سقوط وجوب استعماله و فوات الوقت لا يصلح دليلا له بدون نص من الشارع فتأمل ثم لا يخفى ان الحكم بصحة الصلاه في التيمم في الفرضين و ان كان لا يخلو عن اشكال كما ظهر مما فصلنا لكن الاحتياط مع العلم بخروج كل الوقت بالاشتغال بالطهاره المائيه التيمم و الصلاه ثم القضاء بالطهاره المائيه خصوصا اذا كان تاخيره الى ذلك وقع لا عن عذر فان الشيخ حكم بانه لو اخل بالطلب مع احتمال وجوده حتى ضاق الوقت لم يصح تيممه و تبعه المصنف أيضا في الدروس و البيان و صرح بوجود اعاده الصلاه لو صلى بتيمم كذلك فعدم الصحه و وجوب الاعاده على هذا القول مع الماء عنده او في حوايه بطريق اولى و اما اذا فرض ان الاشتغال بالطهاره المائيه يوجب خروج بعض الوقت لا كله و عدم خروجه بالتيمم اصلا فامر الاحتياط مشكل و الله تعالى يعلم ثم على تقدير القول بوجود التيمم في الفرضين لا نقض على المصنف به لدخوله في عدم الوصله كما اشار اليه الشارح لانه

اعم من ان يكون باعتبار المانع العقلي او الشرعى و يمكن ادخاله فى الخوف من استعماله أيضا بان يجعل أيضا اعم من ان يكون لمانع عقلي او شرعى و يمكن ادخال الفرض الاول فى الاول و الثانى فى الثانى فتفتن

قوله و لو بعوض

و ان كان زائدا لكن ينبغى تقييده بعدم الحاجه اليه و لو فى وقت مترقب كما ذكره فى عوض الماء و كذا ما ذكره من شق الثوب ينبغى تقييده بما اذا لم يتضرر به كما قيده فى شرح د و بعد ذلك فلتأمل فيه أيضا مجال لما فيه من الاسراف و اضاعه المال من غير صريح رخصه و وجوب شراء الماء بالمال الكثير لا يدل على وجوب ذلك و لا على تجويزه و ان فرض ان ما يبذل فيه زائدا عن ثمن المثل زائدا عن ضرر الشق بكثير اذ ليس هناك اضاعه المال بخلافه هاهنا مع انهم حكموا بعدم وجوب الشئ مع الخوف على متاعه من الضياع بسبب مطر و نحوه و ان كان ضررا قليلا كما سنقله و لا فرق ظاهرا بين ذلك و ضرر الشق فالفرق بينهما مع عدم النص مشكل جدا فتأمل و اما اعاده فحكم جماعه من الاصحاب بوجوب قبولها فى الآله دون قبول هبتها او هبه ثمنها و حكموا فى الماء بوجوب قبوله من باذله دون قبول ثمنه و تمسكوا فى ذلك بعدم المنه فى اعاده الآله و بذلك الماء عاده فيجب قبولها لصدق الوجدان معها عرفا بخلاف اتيهاها و اتيهاها ثمنها او ثمن الماء لانه مما يمتن به عاده فربما كان فيه غضاضة و امتهان عليه فلا يجب عليه و لا يخفى ان الحكم بكل منهما لا يخلو عن اشكال اذ ربما امتنوا فى اعاده الآله او بذل الماء و ربما لم يكن منه بوجه فى هبه الآله او الماء او ثمنها فلو اعتبر المنه و عدمها فالظاهر القول بوجوب القبول مطلقا فيما لم تكن فيه غضاضة و امتهان عليه و عدم وجوبه كذلك فيما اذا كان بخلافه و احتمال فى موضع من يه عدم وجوب قبول هبه الماء لانه نوع تكسب للطهاره فلا يلزم كما لا يلزم اكتساب ثمن الماء و على تقدير وجوب القبول فهل يجب الاستيهاب ابتداء قال فى المنتهى و يحتمل وجوب الاتهاب فى الماء كما نقلنا عنه و حكم بوجوب اعاده الآله او بذل الماء و ربما لم يكن منه بوجه فى هبه الآله او الماء او ثمنها فلو اعتبر المنه و عدمها فالظاهر القول بوجوب القبول مطه فيما لم تكن فيه غضاضة و امتهان عليه و عدم وجوبه كذلك فيما اذا كان بخلافه و احتمال فى موضع من يه عدم وجوب قبول هبه الماء لانه نوع تكسب للطهاره فلا يلزم كما يلزم اكتساب ثمن الماء و على تقدير وجوب القبول فهل يجب الاستيهاب ابتداء قال فى المنتهى و يحتمل وجوب الاتهاب فى و الماء كما نقلنا عنه و حكم بوجوب اعاده الآله و لم يذكر احتمال عدمه هذا فقس عليها القول فيما اذا احتاج الى معاون اى لو علم مع قوم ماء فعليه ان يطلب منهم لانهم اذا بذلوه لزمه قبوله منهم و قد يبذلونه عند طلبه فلزمه ذلك و يحتمل عدم الوجوب و كذا لا يجب ان يستوهب الماء نعم لو وهب وجب القبول و يحتمل وجوب الاستيهاب لانه شروع فى التحصيل فوجب كالطلب انتهى و ظاهره ان الطلب الذى ذكره او لا غير ما ذكره من الاستيهاب بل هو اظهار الحاجه الى الماء و طلبه على وجه مطلق و ان وجوب الطلب بهذا المعنى راجح عنده بخلاف الاستيهاب فان الراجح فيه عدم وجوبه و قال فى المبسوط فان غلب على ظنه انه منى طلب من غيره بذله له من غير ان يدخل عليه فى ذلك ضرر وجب عليه الطلب و يمكن حمل الطلب فى كلامه أيضا على ما ذكره العلماءه او على الاستيهاب ثم على تقدير وجوب الطلب او الاستيهاب فى الماء فالظاهر مثله فى الآله أيضا و يحتمل وجوب طلبها مطلقا من غير تصريح بالاستعاره او مع التصريح بها بل هو اولى بالوجوب لشيوعها

و خفه المنه فيها بالتسببه الى بذل الماء و لذا احتمل في النهايه عدم وجوب الاتهاب كما نقلنا عنه و حكم بوجوب اعاده الآله و لم يذكر احتمال عدمه هذا و الشيخ في المبسوط حكم بوجوب قوله ثمن الماء أيضا لو وهب له لصدق التمكن من الماء معه و تبعه في هي و لا يخلو عن وجه و اذ قد عرفت هذه الفروع نفس عليها القول فيما اذ احتاج الى معاون لتحصيل الماء و لا يجد الا متبرعا بالاعانه فتأمل و الله تعالى يعلم

قوله يخاف من السعي اليه على نفس الى آخره

اي من تلفها او من ضرر عليها كمرض او برد شديد يشق تحمله كما فصله في الخوف من استعماله و المراد بالظرف هنا مطلق العضو و المال اعم من ان يكون ماله او مال غيره كما صرح به في شرح الارشاد و المحرمه صفه للثلاثه و لذا انتهى و احترز بها عميا يجوز اتلافه كنفس الكافر الحربى او طرفه او ماله و الظاهر ان المراد بالنفس هنا الانسانيه و ما يجب ادخاله من الحيوان داخل في المال لعدم صحه الحكم بالسقوط بالخوف على الحيوان المحترم على اطلاقه بل لا بد من تقييده بالمملوك الا ان يدخل الحيوان غير المملوك مطلقا في غير المحترم لكنّه خلاف ظاهر كلامهم كما سندكره عن قريب او يقال انه لا خوف في غير المملوك من قتله و نحوه لجوازه شرعا بل انما يتحقق الخوف فيه بخوف ضرر عليه و جب حفظه عنه شرعا كموته جوعا او حرًا او بردا و حينئذ يسقط السعي به فيمكن ادخال الحيوان مطلقا في النفس و حينئذ بقيد المحترم يخرج منه أيضا ما لاحترام له كالكلب العقور و الخنزير و الفاره و الحيه و اشباهها فتأمل

قوله او ذهاب عقل

كانه لا بد من التقييد فيه أيضا بالمحترم و قوله و لو بمجرد الجبن الظاهر انه متعلق بقوله يخاف من السعي اي و لو كان الخوف بمجرد الجبن كما قاله العلماء في النهايه و لو خاف جبنًا لا عن سبب موجب للخوف فالاقرب انه كالحائف لسبب و وجهه ما اشار اليه في شرح الإرشاد من اشتراكهما في الضرر بل ربما ادى الجبن الى ذهاب العقل الذى هو اقوى من كثير مما يسوغ التيمم لأجله و منه يظهر احتمال تعلقه بما هو اقرب اليه و هو قوله او ذهاب عقل فافهم

قوله لعدم او حاجه و لو في وقت مترقب

اي يكون عجزه لعدم وجدانه العوض او لاحتياجه اليه اما في الحال او في وقت ثان مترقب لا يتجدد له اليه ما يدفع احتياجه عاده و فيه رد على ظاهر كلام الشيخ في النهايه حيث خص الحكم بعدم وجوب الشراء بما اذا كان ضارا في الحال و لعل نظره الى تحقق القدره حينئذ و عدم العبره بالمآل اذ ربما يتجدد له بعد ذلك ما يدفع الحاجه و من عمم الحكم نظر الى تحقق الضرر عرفا في بذله مع علمه بالحاجه اليه في الوقت المترقب و يمكن ان يحمل كلام الشيخ ايضا على هذا المعنى ان كان مضرا بحسب حاله و استطاعته لا الحال بمعنى الزمان الحاضر او يحمل الحال بهذا المعنى على ما يشمل الزمان القريب المترقب ايضا و اعلم ان ما نقلناه من النهايه نسبه في المعبر الى الشيخ في كتبه كلها و قال انه فتوى فضلاتنا و فتوى فقهاء الجمهور و كلامه في المبسوط و الخلاف ليس على ما نقله بل ذكر فيهما انه متى وجد الماء بالثمن و جب عليه شراؤه اذا كان لا يضر به كائنا ما كان

الثلث من غير تقييد بقوله في الحال نعم كلامه في النهاية مقيد به كما ذكرنا هذا و لو امكن الاقتراض لثمن الماء او الشرى نسيه فالظاهر كما صرح به جماعه من الاصحاب انه مع يساره و قدرته على الاداء فى وقته يجب عليه ذلك و الا فلا و ربما احتمل عدم وجوبه مطلقا كما ذهب اليه بعض الجمهور بناء على ان بقاء الدين فى فتمته ضرر لجواز تلف ماله قبل ادائه و هو ضعيف و ربما احتمل وجوبه مطلقا

لصدق الوجدان معه و هو أيضا ضعيف فتأمل

قوله و لا فرق فى المال المخوف ذهابه الى آخره

اعلم انه لا خلاف فى جواز التيمم و كما ذهب اليه بعض الجمهور بناء على ان بقاء الدين فى ذمته ضرر لجواز تلف ماله قبل ادائه و هو ضعيف و ربما احتمل وجوبه مط سقوط وجوب طلب الماء عند الخوف من اللص فى الجملة لكن هل يكفى فيه الخوف على المال فى الجملة قليلا كان ام كثيرا ام يعتبر فيه كونه بقدر يضر بحاله صرح العلامة فى النهاية بالاول و تبعه الشارح هنا و فى شرح الارشاد و استدلل عليه فى النهاية بقوله تعالى **وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ** و لا يخفى قصوره عن افاده ما ذكره من التعميم [التيمم] اذ لا جرح فى فوات ما لا يضر به من المال القليل و فى شرح الارشاد باطلاق الامر باصلاح الحال و فيه ضعف أيضا و امّا ما اشار اليه هنا من النص فكانه كما ذكره فى المدارك روايه يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يكون معه ماء و الماء عن يمين الطريق و يساره غلوتين او نحو ذلك قال لا أمره ان يغرب بنفسه فيعرض له لص او سبع و روايه داود الرقى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اكون فى السيفر و تحضر الصياله و ليس معى ماء و يقال ان الماء قريب منا فاطلب الماء و انا فى وقت يمينا و شمالا قال لا تطلب الماء و لكن تيمم فانى اخاف عليك التخلف عن اصحابك فتصل و يأكلك السبع و لا يخفى ان الرويتين مع ضعف سندهما جدا ليس فى الثانيه حديث اللص و ضياع المال أصلا و امّا الأولى فالظاهر منها الخوف من اللص على نفسه بقرينه سابقه و لا حقه فالتمسك باطلاقها على سقوط الطلب بالخوف على المال و ان كان قليلا مشكل جدا و الاجماع عليه كما قيل انه يشعر به عباره هى السبب الثانى ان يخاف على نفسه او ماله لص او سبعا او عدوا او مريقا او تتخلف عن الرفقه و ما اشبهه فهو كالعادم لا نعرف فيه خلافا لانه غير واجد اذ المراد بالوجدان تمكن الاستعمال لاستحاله الامر بما لا يطاق ثم ائده بما نقلنا من الرويتين و لا يخفى ان كلامه اولا و ان كان فيه اطلاق لكن دليله قاصر عن افاده الاطلاق كما لا يخفى فالظاهر بقرينه دليله تخصيص ما اطلقه بما فيه ضرر زائد لا اقل و كلام المصنف رحمه الله فى الذكرى يشعر بتخصيصه بما انا كان الخوف من نص يحجف بماله كما سننقله و بالجملة فسقوط السعى و جواز التيمم مع الخوف على المال للمتضرر بفواته كانه ظاهر و لا خلاف فيه و اما فى غيره فالحكم به لا يخلو عن اشكال لعمومات الوضوء و الغسل و صدق الوجدان و عدم دليل صالح على السقوط حينئذ هذا فى ماله و اما مال غيره فان كان معه و وجب عليه حفظه فالظاهر سقوط السعى بالخوف عليه و اما اذا لم يكن كذلك فالحكم بسقوط السعى بالخوف عليه لم اقف على دليله و كلام اكثر الاصحاب أيضا خال عما نقلنا من شرح الارشاد من التعميم بل فى كلام بعضهم التقييد بماله كما فى هى و الذكرى و الدروس و كلام فى جماعه وقع المال معرفا او منكرا و لا يبعد أيضا حملة على ماله و على تقدير القول بالتعميم فالظاهر ان حكمه حكم مال نفسه فاذا قلنا فيه باعتبار كون فواته مضرا بحاله فينبغى اعتبار ذلك فى مال الغير أيضا هذا و اما اذا لم يجد الماء الا بالشراء فان كان بثلث او بزيادة يسيّر فلا خلاف عندنا فى وجوب شرائه على ما نقله العلامة فى المنتهى و ان كان بزيادة كثيره فقال الشيخ يجب عليه شراؤه مع المكنه و عدم التضرر و هو مذهب المرتضى و الاكثر و نقل عن ابن الجنيد انه قال

بعدم وجوبه و الاول اظهر اما الوجوب مع عدم التضرر فلصدق الوجدان معه و لصحيحه صفوان قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن رجل احتاج الى الوضوء للصلاه و هو لا يقدر على الماء فوجد قدر ما يتوضأ به بمائه درهم او بالف درهم و هو واجد لها يشتري و يتوضأ او يتيمم قال لا- بل يشتري و قد اصابني مثل هذا فاشترت و توضأت و ما يشتري بذلك مال كثير كذا في التهذيب و في الكافي و ما يسرني اى بحفظه و ترك الوضوء و فى بعض نسخه و ما يسؤنى اى ببذله فى الوضوء و ما فى التهذيب اظهر

اي ما يشتري بهذا المال ثواب عظيم يصلح لبدله له و اما عدم وجوبه مع التضرر فلنفي الضرر و الحرج و احتج لابن جنيد بنفي الضرر و زياده الثمن ضرر و بانه لو خاف لصا على ماله لو فارقه الى الموضوع لساغ له التيمم فلا يجب صرفه ثمنا و الجواب عن الاول ان بذله المال في مقابله عوض ينال به الثواب العظيم ليس بضر و ما لا يتضرر بحاله و معه لا خلاف في عدم الوجوب و الا فالثمن المساوي أيضا نوع ضرر مع الاتفاق على عدم الالتفات اليه و على الثاني بالنقض بصوره المساوي للاتفاق على وجوب بذل الثمن حيثئذ مع انهم لا يوجبون مفارقه متاعه لتحصيل الماء اذا خاف عليه الضرر من اللص و لو بقدر قيمه الماء او اقل منها و امكنه بالمفارقة تحصيل الماء المباح بلا قيمه او بقيمه اقل لا يزيد مع ما يتضرر به من اللص على الثمن المساوي للماء و ثانيا بالفرق لوجود النص هناك و عدمه هاهنا بل وروده على خلافه كما نقلنا و لو نوقش في دلالة النص هناك على ما اشرنا اليه فيكفي وجود النص هاهنا و عدمه هناك مع اطلاق الامر باصلاح المال و النهي عن اضاعته و يمكن الفرق ايضا بان في تلف المال باخذ اللص و غيره غضاضة و مهانه على النفس ليس ذلك في بذله اختيارا فعدم وجوب تحمل ذلك لا يوجب عدم وجوب البذل الذي لا غضاضة فيه هذا مع ما في الاول من تسليط الغير على المعصيه و تمكينه منها بخلاف ذلك في الثاني فلا يمكن القياس هذا كله بعد تسليم الحكم في الاصل على ما نقلنا من العلامة و الشارح و اما لو قيل بعدم سقوط الوجوب مع الخوف من اللص أيضا مع عدم الضرر بحاله كما احتملنا فيسقط كلامه رأسا و اجاب العلامة في المنتهى بالفرق بان في صوره الخوف يسوغ له التيمم لان عوض المال هناك على اللص فلا يزيد عليه و في صوره الشراء العوض فيه على الله تعالى فيحصل الثواب و هو زائد على المال فافترقا و هذا ما ذكره الشارح من الفرق بين الصورتين مع قطع النظر عن النص و زيّفه و هو كما قال و قال في الذكرى لو وجد الثمن وجب الشراء و ان زاد عن ثمن المثل في الاشبه لانتفاء الضرر و نقل روايه صفوان ثم قال هذا مع عدم الضرر الحالى او المتوقع في زمان لا يتجدد فيه مال عاده اما معه فلا و كذا لو أجحف بماله للجرح و لسوغ التيمم عند خوف لص يجحف بماله كما يأتى انتهى و هذا يدل على عدم وجوب الشراء في صوره الاجحاف و ان لم يكن مضرا بحاله و كانه اراد به بذل مال كثير جدا و تحديده لا يخلو عن اشكال و التمسك بالجرح فيه ما فيه لعدم الجرح مع عدم الضرر فكانه دليل الاول فقط و دليل الثاني هو الثاني و هذا كلامه الذي قلنا ان فيه اشعارا بان الخوف من اللص المسوغ للتيمم هو الخوف من لص يجحف بماله لكن مستنده في التقييد غير ظاهر و في حكاياه الخوف من اللص الذي احال عليه لم يزد على نقل روايه يعقوب بن سالم فتأمل و اعلم ان الخوف على المال و ضياعه بالاشتغال بالسعى باى وجه كان حكمه حكم الخوف عليه من اللص فيجوز التيمم عنده كما صرح به في شرح الارشاد فعلى ما اختاره لا فرق فيه بين القليل و الكثير مطلقا كما صرح به في شرح الارشاد معللا باطلاق الامر باصلاح المال و على ما احتملناه ينبغي التقييد بالمضّر في الجميع و على ما ذكره يشكل الفرق بين الضرر و اللانزم لشق الثوب النفيس حيث حكموا بوجوب تحمله قليلا- كان ام كثير او بين الضرر اللانزم لضياع متاعه عند مفارقه لتحصيل الماء بسبب من الاسباب غير اللص كمطر و نحوه حيث لم يحكموا بوجوب تحمله قليلا- كان ام كثيرا لعدم النص فيهما و لا- يجرى أيضا فيه ما ذكرنا من وجهى الفرق فالظاهر الحكم بوجوب التحمل فيهما مع عدم التضرر و عدمه معه لصدق الوجدان مع عدم التضرر او عدم الوجوب فيهما مطلقا لإطلاق النهي عن اضاعه المال و الله تعالى يعلم

قوله و الفارق

اي بين الصورتين حيث يجب حفظ الاول مطلقا و بذل الثاني كذلك الا مع الحاجة اليه في الحال او في وقت مترقب كما اشار

اليه سابقا و غرضه من تحقيق هذا الفرق مع كونه مطلبا في نفسه الاشاره الى ردّ ما نقلنا عن جهه ابن الجنيّد و ان الحق فيه التمسك بالنص لا بما ذكره علامه من الفرق

قوله بل قد يجتمع في الاول

و هذا اذا اخذ العوض من الغاصب و على هذا فالخوف اولي بالبذل من الشراء لو لا النص فافهم

قوله لمرض حاصل يخاف زيادته الى آخره

اذا كان المرض حاصلًا و خاف المريض من استعمال الماء التّلف او زياده المرض او بطئه او عسر علاجه فلا- خلاف بين الاصحاب في سقوط الطهارة المائيه و جواز التيمم في الاول و كذا فيما بعده اذا خاف تأثيره في الزيادة او البطؤ أو العسر تأثيرا معتدًا به و امّا اذا خاف تأثيره فيها تأثيرا لا ينتهي الا الى ضرر قليل فظاهر اطلاق كلام جماعه ذلك أيضا و ربما احتمل بعض عباراتهم عدم جواز التيمم حينئذ و اشتراطه خوف الضرر المعتدّ به و يمكن ان يستدلّ على الاول باطلاق الآيه الكريمه فانها مطلقة في التيمم مع المرض غايه الامر و جوب تقييدها بمرض يخاف معه من استعمال الماء في الجملة للاجماع ظاهرا على عدم جواز التيمم فيما لا- خوف معه اصلا كما في الصّيداع الحار و بعض اوجاع الاسنان و اما مع الخوف في الجملة فلا- اجماع فليتمسك باطلاق الآيه الى ان يثبت وجوب التقييد بما زاد على ما ذكروا على الثاني بعمومات الطهارة المائيه يخرج عنها ما ثبت فيها جواز التيمم و فيما نحن فيه لم يثبت ذلك لعدم دليل عامّ على جواز التيمم مع مطلق المرض لاخصاص الاخبار الوارده بذلك بمثل القروح و الجروح التي الغالب فيها انه يخاف من استعمال الماء الضرر البين و امّا الآيه الكريمه فكما يحتمل الاطلاق على ما ذكر يحتمل التقييد أيضا بان يكون قوله تعالى فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً* قيدا للجميع بان يحمل عدم الوجدان على ما يعم عدم التمكن من استعماله مع وجوده و لا- ريب انه لا- بدّ في عدم التمكن عرفا من خوف ضرر معتدّ به لا اقلّ و لا يكفي فيه الضرر القليل و حمل عدم الوجدان على هذا المعنى لو سلم ان فيه تكلفا فيعارض بان تخصيص فلم تجدوا بما سوى المرضى مع ذكر الاربعة على نسق واحد أيضا لا- يخلو عن تكلف و على تقدير حمل الآيه الشريفه على الاطلاق في المرضى يلزم ذلك بخلاف ما لو حمل على التقييد في الجميع هذا مع ما في الحمل عليه من عموم الفائدة حيث يستفاد من الآيه حينئذ حكم جواز التيمم مع عدم التمكن أيضا بخلاف ذلك على التفسير الاول هذا و في الكشف جعل فلم تجدوا متعلقا بالجميع كما ذكرنا لكن حمل عدم الوجدان على ظاهره و وجهه في المرضى بانهم اذا عدموا الماء بضعف حركتهم و عجزهم عن الوصول اليه فلهم ان يتيمموا و على هذا أيضا يسقط التمسك باطلاق الآيه الكريمه بل لا دلالة لها حينئذ على جواز التيمم مع الضرر اصلا لكن حمل عدم الوجدان على ما ذكرنا من عدم التمكن مطلقا كما اختاره شيخنا الطبرسي في مجمع البيان كانه اولي ثم ان معنى الآيه على ما ذكرنا و الله تعالى يعلم انه ان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط و المراد به العذره او ما يشمل البول أيضا اذ الغائط في الاصل المكان المنخفض و كانوا يقصدون للبول و العذره مكانا منخفضا للستر عن الناظرين فكنتي عنهما به كما سمى العذره به لذلك و حمله على مطلق الحدث الاصغر لا يخلو عن بعد و ان كان الحكم عامّا في الجميع و التعرض لبعض الافراد مع عموم الحكم في الكتاب

العزیز غیر عزیز او جامعتم النساء و التردید الاخیر علی کل من شقی التردید الاول و قوله تعالی فَلَمْ تَجِدُوا* ای لم تتمکنوا منه متعلق بالجمع هذا علی تقدیر او فی او جاء علی معنی الواو كما هو الظاهر هنا و اختاره فی مجمع البیان و لو حمل علی ظاهره فالظاهر أيضا ان يكون فلم تجدوا بمعنى فلم تتمکنوا متعلقا بالجمع لكن ذکر اول المرض الذى هو مظنه عدم التمكن ثم السفر الذى قد يتفق فيه ذلك ثم عمم الحكم فى المجىء من الغائط مطلقا فى المرض و السفر و غیرهما و کذا بعد الجماع كذلك ثم حکم فى الجمع بانه اذا لم يتمکنوا من الماء فتيتموا و ربما يرجح هذا بكونه اعم فائده فافهم و الله تعالى يعلم و اما المرض المتوقع باستعمال الماء فان كان مرضا شديدا فكانه لا خلاف أيضا فى وجوب التيمم و ان كان شيئا يسيرا لا يعتد به كصداع او وجع ضرس فظاهر كلام بعضهم كالمحقق فى الشرائع و العلامة فى النهايه و التحرير عدم العبره به و عدم تجويز التيمم له حيث قيد المرض الذى يخافه باستعمال الماء بالشديد فى الاول و الثانى و بالمخوف فى الثالث و قد صرح بذلك المحقق فى المعبر و استشكله المصنف فى الذكري بالعسر و الحرج و بقول النبي ص لا ضرر و بتجويزهم التيمم للشين و فيه ان دعوى العسر و الحرج فى مثل ذلك مشكل جدا و كذا فى شمول الضرر المنفى لمثله تأمل و الشين الفاحش الذى جوز و التيمم بخوفه على ما قيده به فى هي كانه ابلغ فى الضرر و استلزامه العسر و الحرج خصوصا مع ما يلزمه غالبا من الشقاق و اخراج الدم و تنجيس البدن و الثياب فتجويز التيمم له لا يوجب تجويزه هنا و بالجمله فتجويز التيمم هنا مما لا شاهد له سوى لزوم الحرج و الضرر و دعوى ذلك مع سهوله ضرر ما يخافه مشكل جدا فالظاهر وجوب الطهاره المائيه و قال فى المدارك بعد نقل ما نقلنا من المحقق و علامه و ربما كان الخلاف مرتفعا فى المعنى فانه مع الضروره و المشقه الشديده يجوز التيمم عند الجمع لأن المرض و الحال هذه لا يكون يسيرا و مع انتفاء المشقه و سهوله المرض لا يسوغ التيمم عند الجمع أيضا انتهى و هو كما ترى و اعلم ان عبارات اكثر محققى الاصحاب فى هذه المسأله لا تخلو عن تشويش و اضطراب فمن اراد الاطلاع عليه فليرجع اليها و ليتأمل فيها و اعلم انه لا فرق فى المرض الحاصل او المتوقع بين ان يعم تمام البدن او يختص ببعض الاعضاء كما صرح به جماعه من الاصحاب لكن ينبغى ان يعلم ان فى كلامهم هاهنا اشتباها فان كلامهم هاهنا يقتضى التيمم بالقرح او الجرح بل الكسر أيضا فى اعضاء الغسل او الوضوء اذا تضرر باستعمال الماء و قد صرح به بعضهم كالشيخ فى المبسوط فانه قال و من كان فى بعض جسده او فى بعض اعضاء طهارته ما لا ضرر عليه و الباقي عليه جراح او عليه ضرر فى اقبال الماء جاز له التيمم و لا يجب عليه غسل الاعضاء الصّحيحة فان غسلها و تيمم كان احوط سواء كان الاكثر صحيحا او عليلا و اذا حصل على بعض اعضاء طهارته نجاسه و لا يقدر على غسلها لا لم او قرح او جراح تيمم و صلى و لا اعاده عليه و فى بحث الوضوء ذكروا ان الجبائر ان امكن نزعها او تكرار الماء عليها و جب و الا أجزأ المسح عليها سواء كان ما تحتها طاهرا او نجسا و مع نجاسه ظاهرها وضع عليها شيئا طاهر او مسح عليه و صرح جماعه منهم بانه لا فرق بين ان يكون الجبيره مختصه بعضو او شامله للجمع و حكموا بالحاق القروح و الجروح بالجبيره اذا كانت عليها خرقه مشدوده و حكموا فى القروح و الجروح المجرده التى يتضرر بايصال الماء اليها بغسل ما حولها و احتملوا وجوب مسحها أيضا ان لم يتضرر به و مع تعذره احتملوا وجوب وضع شىء عليها و المسح عليه و احتمل المصنف فى الذكري وجوب الوضع و المسح عليه و ان امكن المسح على نفس العضو لتحاذى الجبيره و ما عليه لصوق ابتداء و على هذا فيشكل انه لا يبقى صورته للتيمم للقرح و الجرح او الكسر الا ان يقال ان التيمم فى صورته التضرر بالمسح أيضا مع وجوبه كما يشعر به عباره المعبر فى الجبائر و لا يخفى بعده و قد اختلف الاخبار أيضا فى هذا الباب فمنها الاخبار المتظافره بتجويز التيمم للجنب لمكان القروح و الجروح كما

سننقلها في الحاشية الآتية ان شاء الله تعالى و منها صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الكسير يكون عليه الجبائر او يكون به الجراحه كيف يضع بالوضوء و عند غسل الجبائه و غسل الجمعة قال يغسل ما وصل اليه الغسل مما ظهر مما ليس عليه الجبائر و يدع ما سوى ذلك مما لا يستطيع غسله و لا ينزع الجبائر و يعبث بجراحته و هذه الروايه بسند آخر ايضا صحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج بتغييرات لا تتخلل بالغرض و صحيحه محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن الجنب به الجرح فيتخوف الماء ان اصابه قال فلا يغسله ان خشى على نفسه و ظاهرها الاكتفاء بغسل الباقي و ان احتمل العدول الى التيمم أيضا و حسنه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يكون به القرحة في ذراعه او نحو ذلك من موضع الوضوء فيعصبها بالخرقه و يتوضأ و يمسح عليها اذا توضأ فقال ان كان يؤذيه الماء فليمسح على الخرقه و ان كان لا يؤذيه الماء فلينتزع الخرقه ثم ليغسلها قال و سألته عن الجرح كيف يصنع به في غسله قال اغسل ما حوله و صحيحه عبد الله بن سنان و ان كان فيها محمد بن عيسى عن يونس عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الجرح كيف يصنع به صاحبه قال يغسل ما حوله و حسنه عبد الاعلى مولى آل سام قال قلت لابي عبد الله عليه السلام عثرت فانقطع ظفري ففعلت على اصبعي مراره فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا و اشباهه من كتاب الله عز و جل قال الله ما جعل عليكم في الدين من حرج امسح عليه و حسنه كليب الاسدي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل اذا كان كسيرا كيف يضع بالصلاه قال ان كان يتخوف على نفسه فليمسح على جبائره و ليصل و حسنه حسن بن علي الوشاء بل صحيحه قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الدواء اذا كان على يدي الرجل أ يجزيه ان يمسح على طلي الدواء فقال نعم يجزيه ان يمسح عليه و فيه اجمال اذ لا يظهر منها ان ذلك في الوضوء و الغسل او التيمم بل حسنه كليب أيضا كذلك و يمكن الجمع بين الاخبار و كلمات الأصحاب بان التيمم انما مع التضرر باستعمال الماء و لو في غير موضع القرحة و الجرح بحيث يتغدر او يتعسر ايصال الماء الى ما بينها من المواضع السليمه بدون التعدي الى بعضها و اما اذا لم يتضرر باستعمال الماء في الاعضاء الصحيحه و تيسر له ذلك فالحكم ما فضّلوه في الجبائر و القروح و الجروح على ما نقلنا لكن لا يخفى انه لا يستفاد من الاخبار المسح في القروح و الجروح المجرده اصلا سوى ما في حسنه الحلبي من احتمال ذلك اذ ربما كان ظاهر قوله فيها فيعصبها بالخرقه الى آخره ان تعصبيها باعتبار الوضوء و لأجل المسح عليها لا لضروره اليه في نفسه و حينئذ فينبغي جوابه ع على ذلك لكن سؤاله بعد ذلك عن الجرح كيف يصنع به و جوابه عليه السلام بغسل ما حوله يشعر بان تعصيب الخرقه في السؤال الاول للضروره اليه مع قطع النظر عن الوضوء ليكون السؤال الثاني سؤالاً- عن الجرح المجرد و ألما فبعد معرفه حكم القرحة كانه لا- وجه ثانيا للسؤال عن الجرح لظهور عدم الفرق بينهما الا- ان يكون هذا حكاية سؤاله في وقت آخر لا بعد السؤال الاول و حينئذ فالظاهر بقربيه السؤال الثاني و جوابه و الاكتفاء فيه بغسل ما حوله حمل التعصيب في الاول و المسح عليها على الاستحباب او على الضروره اليه في نفسه و على هذا فالظاهر الاكتفاء في القروح و الجروح المجرده بغسل ما حولها بل لا يبعد الاكتفاء بذلك في الجبائر و ما في

حكمها أيضا كظ صحيحه عبد الرحمن فيحمل المسح في الاخبار الاخرى على الاستحباب لكن لما لم يظهر خلاف بين الاصحاب فيها فليتبّع ما ذكروه و يمكن الجمع أيضا بالقول بالتخير في الجميع بين التيمم و غسل الباقي مع المسح او بدونه على ما فصيّلوه لكن ينبغي ان يخصّ ذلك بما اذا لم يكن المانع مانعا عن مسح نفس العضو في التيمّم اذ مع منعه عن ذلك و الحاجه الى المسح على الحائل في التيمّم أيضا فيشكل تجويز التيمّم مع امكان الوضوء أيضا بهذا الوجه و الله تعالى يعلم

قوله او برد شديد يشق تحمّله

و ان فرض علمه با من العاقبه و دليله أيضا نفى الجرح و الضرر و لا يخفى نذور الفرض فان البرد الشديد الذى يشق تحمّله لا ينفكّ غالبا عن خوف التّلف و الضّرر الا لمن له علم بعواقب الامور و لا حاجه بنا الى تحقيق المسأله لهم و اعلم ان ظاهر كلامه هنا جواز التيمّم فى هذه الصّوره من غير فرق بين الجنب عمدا و غيره و هو مذهب اكثر الاصحاب و ذهب المفيد فى المقنعه الى ان من اجنب نفسه مختارا اوجب عليه الغسل و ان خاف منه على نفسه و لم يجزه التيمم و وافقه الشيخ فى الخلاف فقال من اجنب نفسه مختارا اغتسل على كلّ حال و ان خاف التّلف او زياده فى المرض و الاول اظهر لعموم قوله تعالى و لا- تلقوا بايديكم الى التهلكه و قوله تعالى و لا تقتلوا انفسكم و قوله تعالى و ما جعل عليكم فى الدين من حرج و قوله تعالى يريد الله بكم اليسر و لا- يريد بكم العسر و عموم ما ورد فى نفى الضّرر بل رفع الضرر المظنون واجب عقلا فيجب الاحتراز عنه ما لم يثبت خلافه من الشرع كالجهاد و التمكين من القصاص و الحدّ و عموم صحيحه محمّد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرّجل يكون به القرح و الجراحه يجب قال لا باس بان لا يغتسل يتّم كذا فى الكافى و فى الفقيه سئل محمد بن مسلم ابا جعفر عليه السلام عن الرّجل يكون به القرح و الجراحات فيجنب فقال لا باس بان يتيمم و لا يغتسل و لا يبعد دعوى ظهورها فى الجنابه عمدا و صحيحه محمد بن مسلم أيضا او حسنه قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الجنب يكون به القروح قال لا باس بان لا- يغتسل يتّم و صحيحه داود بن سرحان عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل تصيبه الجنابه و به جروح او فروح او يخاف على نفسه من البرد فقال لا يغتسل و يتّم و صحيحه احمد بن محمد بن ابى نصر عن ابى الحسن الرضا عليه السلام فى الرّجل تصيبه الجنابه و به قروح او جروح او يكون يخاف على نفسه البرد قال لا يغتسل و يتّم و حسنه محمد بن سكين و غيره بإبراهيم ابن هاشم عن ابى عبد الله عليه السلام قال قيل له انّ فلانا اصابته جنابه و هو مجذور فغسلوه فمات فقال قتلوه ألا سألوا الّا يّمموه ان شفاء العىّ السّؤال قال و روى ذلك فى الكسير و المبطون يتمم و لا يغتسل و موثقه محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام فى الرّجل يكون به القروح فى جسده فتصيبه الجنابه قال يتّمم و صحيحه محمد بن ابى عمير عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله عليه السلام قال ييمّم المجذور و الكسير اذا اصابتهما الجنابه و روايه جعفر بن ابراهيم الجعفرى عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان النبى ص ذكر له ان رجلا- اصابته جنابه على جرح كان به فامر بال غسل فاغتسل فكفّ فمات فقال رسول الله ص قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العىّ السّؤال و صحيحه جعفر بن بشير عمّن رواه عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اصابته الجنابه فى ليله بارده يخاف على نفسه التّلف ان اغتسل قال يتيمّم و يصلّى فاذا امن البرد اغتسل و اعاد الصّلاه و صحيحه اخرى عن جعفر بن بشير عن عبد الله بن سنان او غيره عن ابى عبد الله عليه السلام مثلها و فى الفقيه و سئل عبد الله بن سنان ابا عبد الله عليه السلام عن الرّجل تصيبه الجنابه فى الليله البارده و يخاف على نفسه التّلف ان اغتسل فقال يتيمّم و يصلّى فاذا امن من البرد اغتسل و اعاد الصّلاه و طريقه الى عبد الله بن سنان صحيح على ما فى الخلاصه و استدلل أيضا فى المعبر بانّ

الجماع على هذا التقدير غير محرّم اجماعا فلا يترتب على فاعله عقوبه و ارتكاب التعزير بالنفس عقوبه حجه القول الآخر اجماع الفرقة المحقّقه على ما ادّعه الشيخ فى الخلاف و صحيحه سليمان بن خالد و ابى بصير و عبد الله بن سليمان عن ابى عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل كان فى ارض بارده فتخوف ان هو اغتسل ان يصيبه عنت من الغسل كيف يصنع قال يغتسل و ان اصابه قال و ذكر انه كان وجعا شديدا الوجع فاصابته جنابه و هو فى مكان بارده كانت ليله شديده الريح بارده فدعوت الغلمه فقلت لهم احمولونى فاغسلونى فقالوا انا نخاف عليك

فقلت ليس بدّ فحمولونى و وضعونى على خشبات ثم صبّوا على الماء فغسلونى و صحيحه محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل تصيبه الجنازه فى ارض بارده و لا يجد الماء و عسى ان يكون الماء جامدا فقال يغتسل على ما كان حدثه رجل انه فعل ذلك فمرض شهرا من البرد فقال اغتسل على ما كان فانه لا بدّ من الغسل و ذكر ابو عبد الله ع انه اضطرّ اليه و هو مريض فاتوه به مسخنا فاغتسل و قال لا بدّ من الغسل و مرفوعه على بن ابراهيم قال من اجنب نفسه فعليه ان يغتسل على ما كان منه و ان احتلم يتيمّم و روايه على بن احمد رفعه عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألت عن مجدور اصابته جنابه قال ان كان اجنب هو فليغتسل و ان كان احتلم فليتمّم و الجواب منع الاجماع لذهاب اكثر الاصحاب الى خلافه و منهم الشيخ نفسه فانه قال فى المبسوط و هى يتمّم و صلى لم يجب عليه اعاده الصلاه الا من خاف البرد فى غسل الجنابه او تعمدها على نفسه فانه يصلى يتمّم ثم يعيد الصلاه و فى التهذيب حكم باولوئيه الغسل للمتعمد على كل حال و مع ذلك فلا تعويل على ما نقله من الاجماع و اما الروايات فالصحيحان منها مطلقتان فى العامد و غيره بل لا يبعد ان يدعى ان ظاهر الروايه الاولى كون جنابه الامام ص من غير اختيار و الحكم بوجوب الغسل على الاطلاق ممّا لم يقل به احد و الروايتان المفضّلتان مرفوعتان لا تصلحان للاعتماد فى مقابله ما اوردنا من الآيات و الروايات و يمكن حملها على ما اذا خاف اى المشقه مع الامن من التلف بل من المرض الشديد أيضا او على ما لم يجعله ظنّ التلف او المرض الشديد و ان احتمله فلعله لا بدّ حينئذ فى العامل من الغسل بخلاف غيره فيكفى فيه لجواز التيمم احتمال التلف او المرض الشديد و الله تعالى يعلم ثم على المشهور من القول بالتيمّم للجنب عمدا أيضا اذا خاف التلف هل يجب عليه اعاده ما صلّاه به الاكثر على عدمه و الشيخ فى المبسوط حكم بوجوبها كما نقلنا عنه آنفا و الظاهر هو الاول لتحقق الامتثال فلا وجه للاعاده الا ان يقوم عليه دليل صالح و ليس بل ما سبق من الروايات المطلقه الوارده بالتيمّم من غير تعرّض للاعاده ظاهر فى نفى وجوبها و يؤيده أيضا اطلاق بعض الروايات الوارده بعدم الاعاده كصحيحه عيص قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يأتى الماء و هو جنب و قد صلى قال يغتسل و لا يعيد الصلاه الا ان يقال ان قوله يأتى الماء يشعر بانّ تيمّمه كان باعتبار عدم الماء فليس مما نحن فيه و صحيحه محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اجنب فيتيمّم بالصّعيد و صلى ثم وجد الماء فقال لا يعيد ان ربّ الماء ربّ الصّعيد فقد فعل احد الطهورين و صحيحه ابن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا لم يجد الرجل طهور او كان جنبا فليمسح من الارض و ليصلّ فاذا وجد ماء فليغتسل و قد أجزأته صلاته التى صلى و حسنه الحلبي بإبراهيم مثلها و يمكن ان يقال ان التأييد بها انما هو لو حمل الوجدان فيها نفيا و اثباتا على التمكن و اما اذا حمل على الاصابه فلا- تأييد لكن الظاهر ان قوله عليه السلام فى الروايه الاولى ان ربّ الماء ربّ الصّعيد يجرى فى كل

ما وقع فيه التيمم مشروعا فيجرب فيما نحن فيه على قول الا-كثر فتدبر و حجه الشيخ كأنها ما نقلنا من روايتي جعفر بن بشير بتخصيصهما بالمجنب عمدا اذا خاف التلف كما فعله في التهذيب و هما لانقطاع سندهما لا تصلحان حجه للجوب و ما نقلنا من الفقيه أيضا يتطرق اليه الشك في صحته بعد ملاحظه ما نقل من التردد في التهذيب فلا يمكن الحكم بالجوب به هذا مع عدم شاهد على ما ذكر من التخصيص نعم لا يبعد القول باستحباب الاعاده مستند الى تلك الزوايات اما مطلقا او في خصوص ما ذكره للتسامح في ادله الاستحباب و الخروج عن خلافه فيما ذكره فتأمل

قوله في زمان لا يحصل فيه الماء عادة او بقرائن الاحوال

ظاهره انه قيد للنفي فاعتبر في جواز التيمم عند خوف العطش المتوقع ان تقضى العاده او قرائن الاحوال بعدم حصول الماء في الوقت الذي توقع حاجته الى الماء فيه فلا يجوز مع العلم بحصوله او ظنه او الشك فيه او احتمال احوال مرجوحا أيضا اذا كان ميا لا يكذب العاده و قرائن الاحوال و يمكن ان يجعل قيدا للنفي اي لا- يحصل فيه حصولا يكون مقتضى العاده او قرائن الاحوال و على هذا فيجوز التيمم باحتمال عدم الحصول اذا لم تقض العاده او قرائن الاحوال بخلافه قال في المنتهى لو لم يحتج اليه في يومه لكن في عده فان ظن فقدان في الغد تيمم و حفظه و ان علم وجوده في الغد توضحاً به و ان ظن احتمال الحاقه بالعالم و بالاول لان الاصل العدم و مثله في النهايه و اختاره في التذكرة الاحتمال الاخير فانه قال و لو كان يرجو وجوده في غده و لا يحققه فالوجه جواز التيمم لان الاصل عدمه و قد لا يجد فحاجته مقدمه على العباده و لا يخفى ان ما ذكره الشارح على الاول لا ينطبق على ما ذكره العلامة اصلا و على الثاني يوافق ما اختاره في التذكرة مع تحقيق ان المعتبر في سقوط التيمم هو تحقيق وجوده في الوقت المتوقع على مقتضى العاده اما مط او مع تلك القرائن لا تحقيقا قطعيا لا يتطرق فيه احتمال الخلاف اصلا و الذي يستفاد من الاخبار و هو الامر بالتيمم مع خوف العطش و الظاهر تحقق خوف احتمال عدم الحصول و لو احتمالا مرجوحا الا- ان تقضى العاده او القرائن بخلافه فالأولى حمل الكلام على الوجه الثاني الموافق للتذكرة و اما الأخبار فمنها صحيحه ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في رجل اصابته جنابه في السفر فليس معه الماء قليل يخاف ان هو اغتسل ان يعطش قال ان خاف عطشا فلا يرهق منه قطره و ليتيمم بالصيعة فان الصيعة عود احب الي و صحيحه محمد الحلبي قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الجنب يكون معه الماء القليل فان هو اغتسل به خاف العطش يغتسل به او يتيمم قال بل يتيمم و كذلك اذا اراد الوضوء و موثقه سماعه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون معه الماء في السفر فيخاف قلته قال يتيمم بالصيعة و يستبقى الماء فان الله عز و جل جعلهما طهور الماء و الصيعة

قوله لنفس محترمه و لو حيوانا

عزف النفس المحترمه في شرح الإرشاد بالتي لا يهدر اتلافها انسانيه ام حيواني و قال موافقا للذكرى و لا اعتبار بغيرها كالمرتد عن فطره و الحربى و الكلب العقور و الخنزير و كل ما يجوز قتله و جب كالأزاني المحصن ام لا- كالحية و الهرة الضارية و قال العلامة في النهايه و غير المحترم من الحيوان الحربى و الكلب العقور و الخنزير و الفواسق الخمس و ما في معناها انتهى و الظاهر بقربنه ما ذكره من التمثيلات ان مراده بما لا يهدر ان لا يهدر اتلاف جنسه كليا و على هذا فالحيوان غير المملوك مثل الطيبى و البقر الوحشيين الذين لم يملكا محترم بهذا المعنى و ان هدر اتلافه بسبب عدم مملوكيته ثم ان ظاهر الأخبار كما نقلنا الامر

بالتيمم مع خوف العطش و الظاهر منه عطش المالك لكن الحاق غيره أيضا من المؤمنين به متجه لأن حرمه اخيه المؤمن كحرمته و اما غير المؤمن من سائر فرق المسلمين و اهل الذمه فالحاقه لا يخلو عن اشكال و ذكر في المعبر انه لو وجد عطشانا يخاف تلفه بذل الماء له و تيمم لان حفظ الانسان في نظر الشرع من الصلاه بدليل انها تقطع لحفظ الانسان من الغرق و الحرق و ان ضاق وقتها خصوصا ان الطهاره المائيه لها بدل و النفس لا- استدراك لفائتها و لا يخفى انه لو ثبت ما ذكره في الانسان المحرم كلياً امكن الحكم هنا أيضا كذلك لكن مع ذلك ينبغي تخصيص الحكم في غير المؤمن بالعطش المتلف كما فعله في المعبر و امياً في المالك و من هو بمنزلته من المؤمنين فالظاهر انه يكفي خوف العطش الذي يشق تحمله و ان لم يكن متلفاً لإطلاق الاخبار و نفى الحرج و الضرر هذا و اما تعميم النفس بما يشمل الحيوان فكأنه بناء على حرمه الزوح مطلقاً عندهم سوى ما استثنى و لذا اشتهر بينهم و جوب نفقه البهائم دون سقى الزرع و الشجر فان الاشهر عدم وجوبه مع اشتراك الجميع في المائيه حتى صرح الشارح في شرح الشرائع بانه يجوز غضب العلف للدابه اذا لم يوجد غيره و لم يبذله المالك بالعوض كما فيجوز غضبه لحفظ نفس الانسان و يلزمه المثل او القيمه فان كان ذلك اجماعاً منهم فذاك و ليتبع فيما يثبت فيه من مملوكه او مملوك غيره او غير المملوك أيضا و الا فللتأمل فيه مجال و المحقق رحمه الله في المعبر حكم بانه لو خشى العطش على روايه استبقى و تيمم و علله بان الخوف على الدواب خوف على المال و معه يجوز التيمم و مثله في نهايه العلمامه أيضا و لو كان مستندهم في الحيوان ما ذكره فينبغي ان يفصل و يقال انه اما ان يتيسر له بيعه و نحوه او ذبحه و لم يكن فيه ضرر ام لا و على الثاني فاما ان يتضرر بذلك مع تيسره او بموته اذا لم يتيسر ذلك ضرراً يضر بحاله ام لا بل ضرراً يسيراً يحتمله فعلى الاول يجب ما يتيسر من ذبحه او بيعه و استعمال الماء بلا اشكال و على الثاني ساغ له التيمم بلا اشكال أيضا و على الثالث بينى الحكم على ما سبق في مسئله ترك الاشتغال بالسعي بالخوف على المال فان كان المسوغ لذلك مطلق اضاعه المال كما اختاره الشارح فالظاهر هاهنا أيضا ذلك و ان كان هو اضاعه مال يضر بحاله كما اخترناه فالظاهر هاهنا أيضا رعايه ذلك و يستوى على هذا خوف هلاكه او تضرره بالعطش بحيث يؤثر فيه و في قيمته و ما اذا لم يؤثر في ذلك هذا في ملكه و اما الحيوان المملوك للغير فلا يجزى فيه التعليل المذكور الا اذا ثبت وجوب دفع الضرر عن مال الغير أيضا و لم يظهر لى دليل عليه كما اشرنا اليه و لو ثبت فالظاهر ان حكمه حكم مملوك نفسه فيجوز فيه ما ذكر أيضا من التفصيل و العلمامه رحمه الله هاهنا قال في المنتهى لو خاف على حيوان الغير التلف ففي وجوب سقيه اشكال فان اوجبناه فالاقرب رجوعه على المالك بالثمن و حكم بالاشكال المذكور في يه أيضا و امياً الحيوان غير المملوك فلا- يجزى فيه التعليل المذكور اصلاً و ان كان محترماً بناء على ما هو الظاهر مما نقلنا عنهم في تحديد المحترم و على هذا فلا- ينبغي حينئذ اطلاق العطش و لا الحيوان على ما فعله الشارح هذا و لا يخفى انه على الوجه الاول أيضا من بناء الحكم على حرقه ذى الروح و يشكل الحكم فيما اذا امكن بيعه و نحوه او ذبحه اذ حينئذ لا يجب عليه سقيه و صرف الماء فيه فلا خوف في

استعماله للطهاره الا ان يكون فيه ضرر و حينئذ فيجوز فيه ما ذكرنا من التفصيل فتأمل

قوله و يجب طلبه مع فقدته الى آخره

وجوب الطلب لمن كان عذره عدم الماء مع سعه الوقت و رجاء الإصابه و الا من مذهب فقهائنا على ما ذكره في المعبر فلو اخل به لم يصح تيممه كما صرح به في هي و ذكر انه مذهب علمائنا اجمع و يدل عليه ظاهر الآيه

الكريمه أيضا فان عدم الوجدان لا يصدق عرفا الا بعد الطلب او تيقن عدم الاصابه و انما اختلفوا فى قدر الطلب فالمش بينهم ما ذكره المصنف رحمه الله و الشيخ فى ط حكم بوجوب الطلب قبل تضييق الوقت فى رحله و عن يمينه و عن يساره و سائر جوانبه رمية سهم او سهمين اذا لم يكن هناك خوف و قال فى النهايه و لا يجوز له التيمم فى آخر الوقت الا بعد طلب الماء فى رحله و عن يمينه و عن يساره مقدار رمية او رميتين اذا لم يكن هناك خوف فاسقط سائر جوانبه و لم يتعرض فى شىء منهما التفصيل الارض الى السهله و الحزنه و المفيد و ابو الصلاح و ابن حمزه فصلوا ذلك التفصيل لكن اقتصر الا و لان فى الجهات على ذكر الامام و اليمين و الشمال و الثالث على ذكر اليمين و اليسار و لم يقدره السيد المرتضى فى الجمل و لا الشيخ فى الخلاف و الجمل و الذى يدل على المشهور روايه السيكونى عن جعفر بن محمد بن عبيد عن ابيه عن علي بن ابيهم السلام انه قال يطلب الماء فى السيفر ان كانت الحزنه فغلوه و ان كانت سهوله فغلوتين لا يطلب اكثر من ذلك و لم يذكر فى الكتب المتداوله ما يدل عليه غير هذه الروايه فالعجب من ابن ادريس كيف قال فى السرائر و حد ما وردت به الروايات و تواتريه لنقل فى طلبه اذا كانت الارض سهله غلوه سهمين و ان كانت حزنه فغلوه سهم واحد ثم هذه الروايه مع ضعفها و قصور دلائلها لعدم ظهورها فى الوجوب و لا فى الطلب من جميع الجهات فيمكن ان يكون الغلوه و الغلوتان تحديد المجموع طلبه فى الجهات معارضه بروايات منها حسنه زراره بابراهيم عن احدهما عليه السلام قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام فى الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتمم و ليصل فى آخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه و ليتوضأ لما يستقبل و منها روايه علي بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له أ تيمم و اصلى ثم اجد الماء و قد بقى على وقت فقال لا تعد الصلاه فان رب الماء هو رب الصعيد فقال له داود بن كثير الرقى فاطلب الماء يمينا و شمالا فقال لا تطلب الماء يمينا و شمالا و لا فى بئر ان وجدته على الطريق فتوضأ و ان لم تجد فامض و روايه داود الرقى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اكون فى السفر و تحضر الصلاه و ليس معى ماء و يقال ان الماء قريب متا فاطلب الماء يمينا و شمالا قال لا تطلب الماء و لكن تيمم فانى اخاف عليك التخلف عليه السلام اصحابك فتضل و يأكلك السبع و روايه يعقوب بن سالم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل لا يكون معه ماء و الماء عن يمين الطريق و يساره غلوتين او نحو ذلك قال لا آمره ان يغزى بنفسه فيعرض له لص او سبع و لا يخفى ان الروايات الاخيره أيضا ضعيفه الاسناد ان قلنا بضعف داود كما ذكره النجاشى و ابن الغضائرى و لن قلنا بتوثيقه كما فعله الشيخان و ابن بابويه فروايتة صحيحه و يمكن حملها على صورته الخوف بل الاخيرتان ظاهرهما ذلك و اما استدلال الشيخ فى التهذيب بالروايه الاخيره على وجوب الطلب مع عدم الخوف من اللص و السبع قدر رمية سهمين فلا يخفى ضعفه فان غايه ما يفهم منها امره بالسعى مع عدم الخوف فيما اذا وجد الماء و اما فى صورته احتمالها فلا و المدعى هنا هو الثانى و اما روايه زراره فلا باس بسندها لكن العمل باطلاقها يوجب العسر و الحرج فى كثير من الموارد فلا يبعد حمل قوله عليه السلام فليطلب الى آخره على معنى فليتنظر ما وسع الوقت عسى ان يوجد الماء فغير عن الانتظار لرجاء وجدان الماء بطلبه او على ان الطلب الثابت عليه شرعا انما هو ما دام فى الوقت فاذا خاف فوته فليتمم له الطلب و يمكن أيضا تخصيصه بما اذا لم يلحقه بالطلب فيه مشقه عاده اما لقصر وقته الطلب كما فى الصبح او لان يكون وقت سيره و تحقق الطلب به او بالحمل على الطلب من وقت قيامه الى الصلاه و فرض عدم المشقه عليه بالطلب فيه الى ان يتضييق الوقت و يمكن أيضا تخصيصه بصوره العلم بوجود الماء على القول بالوجوب معه مطلقا كما هو ظاهر كلام الشارح و ان كان فيه أيضا ما فيه كما سنذكره و حملة على الاستحباب مط قال المحقق فى

المعتبر التقدير بالغلوه و الغلوتين روايه السيكونى و هو ضعيف غير ان الجماعه عملوا بها و الوجه انه يطلب من كل جهه يرجو فيها الاصابه و لا يكلف التباعد بما يشق و روايه زراره تدل على انه يطلب دائما ما دام فى الوقت حتى يخشى الفتوات و هو حسن و الروايه به واضحه السند و المعنى انتهى و حكمه هنا بضعف السكونى كما هو المشهور لكونه عاميا غير موثق ينافى ما فعله فى الرساله الغريه حيث قال انه و ان كان عاميا فهو من ثقات الروايه و قال شيخنا ابو جعفر ع فى مواضع من كتبه ان الاماميه مجتمعه على العمل بما يروى السكونى و عمار و من مائلهما من الثقات و لم يقدح بالمذهب فى الروايه مع اشتهاار الصدق و كتب جماعتنا مملوه من الفتاوى المستنده الى نقله انتهى و حمل الكلام على ضعف الروايه السيكونى فلعل ذلك باعتبار النوفلى فى سندها فانهم لم يوثقوه و نقل عن قوم من القميين انه عنى فى آخر عمره بأبى عنه ظاهر لفظه فالاولى ان يقال ان حكمه بضعفه بناء على فساد مذهبه و لا ينافى توثيقه و العمل بروايته عند عدم معارض اقوى لكنه رحمه الله فى نكت النهايه فى مسئلة الضمان باحداث الميازيب فى الطريق قال ان الروايه للسكونى و لا اعمل على ما ينفرد به هذا ثم ما استوجهه لا يخلو عن وجه لتعليق الحكم فى الآيه الكريمه على عدم الوجدان و الظاهر تحققه عرفا بما ذكره من الطلب و لا يبعدان يقال ان التحديد الذى فى روايه السكونى قريب من ذلك و ان التحديد فيها بذلك أيضا بناء على اعتبار العرف و اما روايه زراره فقد اشرنا الى حالها على ان الشيخ روى مثل هذه الروايه بطريق آخر عن زراره عن احدهما عليه السلام و فيها بدل فليطلب فليمسك و الظاهر اتحاد الروايه و حينئذ يسقط دلالتها على المطلب رأسا و يضعف التعويل على هذا الطريق أيضا و ان كانت اقوى منها كما سنشير اليه فى بحث تضيق التيمم فتأمل

قوله المانع من رؤيه ما خلفه

ظاهره اعتبار ذلك فى الحزونه و لا شاهد له فان الارض الصّلبه الحجريه حزنه لغه و عرفا فان لم يكن فيها مانع من رؤيه ما خلفه و حملة على مجرّد بيان الواقع فى صورته الاشتمال على العلوّ و الهبوط لا يخلو عن تكلف فافهم

قوله فلو علم عدمه مطلقا

مراد به اليقين كما غير به فى المعتبر و غيره فالظن لا يوجب سقوط الطلب لاحتمال الخطاء كما صرح به فى المدارك

قوله سقط الطلب مطلقا او فيه

هذا هو المعروف بين الاصحاب و علّوه بانتفاء الفائده فيه معه و نقل فى المدارك عن بعض العامه انه قال يجب الطلب و ان تيقن عدم الماء قال و هو خطأ لاينّ الطلب مع عدم الماء عبث لا يقع الامر به من الشارع انتهى و ظاهرهم عدم القول به من اصحابنا لكن المصنف رحمه الله مع موافقته للمشهور فى الذكرى و الدروس ذكر فى قواعده انه قد وقع التقييد المحض فى مواضع لا يكاد يهتدى فيه الى العله و ذكر له امثله منها و وجوب طلب المتمم و ان علم عدم الماء و ظاهره حكمه به بل الاتفاق عليه او شهرته و هو غريب و العجب من الشارح و بخله عدم اطلاعهما على ذلك او عدم الإشاره اليه هذا و الظاهر هو المعروف لا لما نقلنا من التعليل لقصور احلامنا عن البلوغ الى حكم الاحكام و استقصاء مصالحها بل لصدق عدم الوجدان عرفا مع العلم بعدمه ففرضه التيمم بمقتضى ظاهر الآيه الكريمه و الحكم بوجوب الطلب يحتاج الى دليل و ليس عليه دليل صالح فى هذه الصوره فتأمل

قوله وجب قصده مع الامكان

ظاهره وجوبه مع الامكان مطلقا

و ان كان بمشقه و هو ظاهر كلامه فى شرح الارشاد أيضا فانه قال كما انه لو علم الماء و قيل او ظنه فى ازيد من النصاب كقريه و نحوها و جب قصده مطلقا ما لم يخرج الوقت و فيه تأمل لصدق عدم الوجدان المعتبر فى الآيه الكريمة بعدم وجوده عنده و فيما يقرب منه بحيث لا يكون فى طلبه منه مشقه عاده فوجوب طلبه ازيد من ذلك مما ينفيه ظاهر الآيه خصوصا مع ما فيها من الامتنان بعدم اراده الحرج مع سائر نظائرها مما ورد بذلك و التمسك بحسنه زواره السابقه آنفا بتخصيصها بهذه الصوره مع ما فيها من الاحتمالات كما اشرنا اليها مشكل جدا فالاقرب تخصيص الحكم بما اذا لم يكن عليه فى الطلب منه مشقه كما فعله العلماء فى يه و عد فانه قال فى يه لو علم وجود الماء الزمه السعى اليه ما دام الوقت باقيا و المكنه حاضره سواء كان قريبا او بعيدا مع انتفاء المشقه تحصيليا للامتثال و قال فى عدو لو علم قرب الماء منه و جب السعى اليه ما لم يخف ضررا او فوت الوقت و قال شارحه المحقق المراد بالقرب ما بعد قربا عاده بحيث لا يحصل بالسعى اليه مشقه كثيره انتهى و بعد هذا التخصيص لم يبعد القول بوجوب الطلب مع ظن وجوده فى الزائد كما نقله فى شرح الارشاد عن القيل بناء على عدم صدق عدم الوجدان معه عرفا و العلماءه أيضا فى النهايه حكم بوجوب الطلب مع ظن قرب الماء منه و اما ما سبق فى روايه السيكونى من المنع عن الطلب ازيد من النصاب فمع ضعفها يمكن حمله على غير صوره العلم او الظن فتأمل ثم الظاهر انه لا فرق على القولين بين استلزام السعى فوات مطلوبه و عدمه اذ ملاك الامر هو القدره على المائيه بلا مشقه او مطلقا و عدمها و قال فى المعتبر من تكرّر خروجه من مصره كالخطاب و الحشاش لو حضرته الصلاه و لا ماء فان امكنه العود و لما يفت مطلوبه عاد و لو تيمّم لم يجزه و ان لم يمكنه الا بفوات مطلوبه ففى التيمّم تردّد اشبهه الجواز دفعا للضرر انتهى و فيه تأمل اذ كون مطلق الضرر مسوغا للانتقال الى التيمّم مع القدره على المائيه محل تأمل الآن ان يكون مضرّ بحاله كما قيده فى المدارك و بعد ذلك التقييد أيضا فالتأمل مجال اذا كان اضراره بمجرّد فوت عمله لا بفوات مال حاصل له فانه من قبيل الاخلال بجلب نفع و تحصيل مال و فى كونه مسوغا للتيمّم تأمل فتأمل

قوله و يجوز الاستنابه فيه

فيه تأمل فان ظاهر اشتراط عدم الوجدان فى الآيه الكريمة يقتضى اعتبار العلم بعدمه و الحكم بكفايه الظن فيه مشكل و على تقدير كفايته و صدق عدم الوجدان معه عرفا فينبغى اعتبار الظن مطلقا من غير اعتبار عداله النائب بل ربما كان الظن بدون الطلب و هم لا يقولون بكفايته و أيضا ظاهر روايه السيكونى التى هى مستندهم للطلب على الوجه الذى ذكره امر المسافر نفسه بالطلب فجواز الاستنابه لا بدّ له من دليل و التمسك فى قبول قول العدل مطلقا بمفهوم قوله تعالى **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ لَا يَخْلُو** عن ضعف لادن عموم المفهوم غير ظاهر مع معارضته بما دلّ على المنع من اتباع الظن من الآيات و الاخبار نعم لو كان النائب جماعه حصل من قولهم العلم فالوجه جواز الاكتفاء بخبرهم من غير فرق حينئذ بين العادل و غير فتأمل

قوله بل قد تجب

فى ذلك مع عدم امكان الطلب بنفسه فتجب الاستنابه مع الامكان لان عدم الوجدان لا يتحقق عرفا بدون طلب منه او من نائبه مع الامكان

قوله و أأ فمع امكانها

فمتى لم يمكن العدل يكفى غيره لكن ينبغى حينئذ استنابه جمع يحصل بقولهم العلم ان امكن و أأ فبقدر ما تيسر فتدبر

قوله و يحتسب لهما على التقديرين

اى فيما صح النياه يحتسب طلب واحد للمنوب عنه و النَّاب أيضا فلا يحتاج بعد الطلب للمنوب عنه الى طلب آخر لنفسه و كذا بعد طلبه لنفسه يكفى اخباره لمن يزيد الاستنابه و لا حاجه الى طلب آخر له و المراد بالتقديرين تقدير الاستنابه الاختياريه و الاضطراريه او عداله النَّاب و عدمها فيما صح فيه استنابه غير العادل و هو فى الاضطرار مع عدم امكان العادل

قوله و يجب طلب التراب كذلك

المراد بالتراب مطلق ما يتيمم به من الارض و الظاهر ان التشبيه فى مجرد وجوب الطلب و جواز الاستنابه بل وجوبها فى بعض الاوقات الى آخر ما ذكر هنا لا فى تحديد مقدار الطلب بالغلوه و الغلوتين لعدم دليل عليه فى التراب و لا يمكن القياس فالظاهر وجوب طلب التراب بقدر الامكان و ما يتحمل عادة تحصيله لمقدمه الواجب المطلق فانه يجب طلبها كذلك فتدبر

قوله و يجب التيمم بالتراب الظاهر

كانه لا خلاف بين الاصحاب فى اشتراط الطهاره فيما يتمم به بل قال فى المنتهى انه لا يعرف فيه مخالفا اى من المسلمين قال و يدل عليه قوله تعالى صعيدا طيبا و الطيب هو الطاهر و فيه ان تفسير الطيب بالطاهر و ان كان هو المشهور بين مفسرى اصحابنا قد فسر أيضا لكن بالحلال و بالمنبت دون ما لا ينبت كالسبخه و أيد الاخير بقوله تعالى و البلد الطيب يخرج نباته باذن ربّه فالتعويل على الاجماع

قوله لانه من جمله الأرض اجماعا

نقله المحقق فى المعبر كما اشار اليه فى الحاشيه و اما ان الصّعيد هو وجه الارض فنسبه فى الحاشيه الى المفسّرين و يلزم من المقدمتين كون الحجر من الصّعيد الذى امر يتيممه فى الآيه الكريمه و الكلام انما هو فى المقدمه الثانيه فان تفسير الصّعيد بوجه الارض و ان كان هو المشهور بين المفسّرين موافقا لما نقله الطبرسى فى مجمع البيان عن الزجاج انه قال لا اعلم خلافا بين اهل اللغه فى ان الصّعيد وجه الارض و نقل عنه أيضا انه قال الصّعيد ليس هو التراب انما هو وجه الارض ترابا كان او غيره سمى صعيدا اليه من باطن الارض و قريب منه ما نقله الجوهري عن تغلب و نقله فى المعبر أيضا عن الخليل و تغلب عن ابن الاعرابى لكن جماعه من اهل اللغه فسروه بالتراب كالجوهري فى الصّيحاح و ابن فارس فى المعجم و وافقهم الشيخ المفيد فى المقنعه فقال الصّعيد هو التراب و انما سمى صعيدا لانه يصعد من الارض و استدل عليه فى التهذيب بما ذكره ابن دريد فى كتاب الجمهوره عن ابن عبيده معمر بن المثنى ان الصّعيد هو التراب الخالص الذى لا يخالطه سبخ و لا رمل قال و قوله حجه فى اللغه و اشار فى الحاشيه الى ترجيح الاول بان المثبت للزيادة مقدم و كان وجهه على قياس ما ذكروا فيمن زاد فى روايه شيئا ليس فى روايه غيره ان اطلاق الصّعيد على التراب و تفسيره به لا ينافى اطلاق الآخرين على اطلاقه على غيره أيضا من

اجزاء الارض فلو حكم بكونه بالمعنى العام و ان اطلاقه على الخاص باعتبار انه من افرادہ حصل الجمع بين القولين بخلاف ما اذا حكم بانّ معناه الخاص اذ حينئذ يلزم طرح القول الآخر لكن لا يخفى ان كلام ابن دريد يأبى عن هذا التوجيه لانه صريح فى اعتبار خلوص التراب الذى يطلق عليه الصعيد من غيره من اجزاء الارض فتأمل و استدل عليه أيضا بقوله تعالى فتصيح صعيدا زلقا اى ارضا ملتا يزلق عليها باستيصال نباتها و اشجارها و بقول النبى صلى الله عليه و آله يحشر الناس يوم القيمة حفاة عراة على صعيد واحد اى ارض واحده و بما يدل على جواز التيمم بمطلق الارض من الاخبار المستفيضه كصحيحه ابن سنان اذا لم يجد الرّجل طهور او كان جنبا فليمسح من الارض و ليصلّ و مثلها حسنه الحلبي بإبراهيم و صحيحه الحلبي ان ربّ الماء هو رب الارض فليتيّم و مثلها حسنه الحسين بن ابى العلاء على ما فى و اكثر نسخ التهذيب لكن فى بعض نسخ التهذيب بدل الارض الصّعيد و صحيحه محمد بن مسلم فان فاتك الماء لم يفتك الارض و مثلها موثقه عبد الله بن بكير و انما يكون وجدان الارض نافعا لو جاز التيمم بها

و كالأخبار الواردة في صفة التيمم كصحيحه زراره قال سمعت ابا جعفر عليه السّلام يقول و ذكر التيمم و ما صنع عمّار فوضع ابو جعفر عليه السلام كفيه في الارض ثم مسح وجهه و كفيه و لم يمسح الذراعين بشىء و صحيحه ليث المرادى عن ابي عبد الله عليه السلام في التيمم قال تضرب بكفّيك على الارض مرتين ثم تنفضهما الحديث و صحيحه محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التيمم فضرب بكفيه الارض الحديث و رواه داود بن النّعمان عن ابي عبد الله عليه السلام فقلنا له فكيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعها فمسح وجهه و يديه فوق الكف قليلا و في معناها اخبار كثيرة و لا يخفى ان هذه الاخبار تصلح حجة للحكم بجواز التيمم بمطلق الارض و ان لم يكن الصّعيد بمعناه بل اختص بالتراب و السيّد المرتضى رحمه الله في المصباح على ما نقل عنه اختار التفسير الاول و في شرح الرّسالة اختار الثاني و استدلل عليه بعد النقل عن اهل اللغة بقوله عليه السلام جعلت لى الأرض مسجد او ترابها طهور او لو كان الارض طهورا و ان لم يكن ترابا لكان ذكره لغوا و بقوله عليه السلام التراب طهور المسلم و اجاب عنه في المعتمد بان التمسك بالخبرين تمسك بدلاله خطأ بهما و هى متروكة في معرض النص اجماعا و كانه اراد بدلاله الخطاب هنا مفهوم اللقب و لا- يخفى ان دلالة الخبر الثاني و ان كانت من هذا القبيل لكن التمسك بالاول ليس بهذا الاعتبار بل بناؤه على ان التبي عليه السلام في معرض بيان ما انعم الله عليه و على امته و امتنّ به من التسهيل و التخفيف فلو كان مطلق الارض من الحجر و نحوه طهورا لكان المناسب اجراء الحكم الثانى أيضا على مطلق الارض كسابقه و كان التخصيص بالتراب لغوا منافيا للغرض المسوق له الكلام فاقحام التراب دليل على اختصاص الطهوريّة و لا يخفى قوه هذا الدليل و ليس من التمسك بدلاله مفهوم اللقب كيف و السيّد المرتضى رحمه الله في كتبه الاصوليّة مصرّ على عدم حجته لكن الرّواية كانها عامية لا تصلح للتعميل خصوصا مع معارضة ما اوردها من الاخبار المستفيضة هذا مع الاختلاف في نقلها فانها نقلت بدون لفظه ترابها أيضا كما يظهر من هى و المعتمد و صرّح به المصنف في الذكرى و حينئذ ينعكس الاحتجاج على انه يمكن ان يكون التخصيص لأولويه استعماله كما ذكره في الذكرى هذا و يمكن تأييد التفسير الثانى بصحيحه زراره و قوله ص فيها فلمّا ان وضع الوضوء عمّن لم يجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانه قال بوجوهكم ثم وصل و ايديكم منه اى من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر على الوجه لانه يعلق عن ذلك الصّعيد ببعض الكف و لا يعلق ببعضها فان ظاهره ان من فى قوله تعالى منه تبعيضيّه و ان وجهه عدم علق ما يتيمم به ببعض الكف بل يعلق ببعضها و لا يعلق ببعض فلذا انى بمن التبعيضيّه و لا يخفى ان هذا انما يجرى على تقدير كون الصّعيد هو التراب اذ الحجر ربما لا يعلق منه شىء اصلا و يمكن ان يتكلف و يقال انه ليس غرضه عليه السلام حمل من على التبعيضيّه و بيان النكته له بل حمل من على ابتداء الغايه و بيان النكته لا يراده دون الامر بالمسح على الوجوه و الايدى و حينئذ يقال ان كلامه عليه السلام خرج على ما هو الغالب من التيمم بالتراب و غيره من الاحجار التى لا يعلق منها شىء اصلا امره اظهر فلذا لم يتعرض له لكن ذكر فى الكشّاف ان القول بان من فيها لا ابتداء الغايه قول متعسف و لا يفهم احد من العرب من قول القائل مسحت برأسى من الدهن و الماء و من التراب الا معنى التبعيض و هذا منه مع كونه حنفى المذهب و من مذهب امامه جواز التيمم بصخر لا تراب عليه كما نقله هو نفسه عنه مرجح جدا للتفسير الثانى لكن للتأمّل فيه مجال و ما ذكره من عدم فهم العرب من الامثلة المذكوره الا التبعيض فمسلم لكن لعل الى آخره لعل ذلك انما هو فى محاوراتهم باعتبار الامور الخارجة فذلك لا يقتضى ظهور حملها على التبعيض مطلقا فتدبّر و يمكن تأييده أيضا بصحيحه جميل و محمد بن حمران عن ابي عبد الله عليه السلام ان الله تعالى جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا و بروايه معاويه بن ميسره عن ابي عبد الله عليه السلام فيمن صلى بتيمم ثم اتى الماء و عليه شىء من الوقت يمضى

على صلواته فان ربّ الماء ربّ التراب و الكلام فيهما كما في خبر التراب طهور المسلم فانه لا دلالة فيهما أيضا الا باعتبار مفهوم اللقب و لا حجه فيه و يمكن ان يكون تخصيصه بالذكر باعتبار انه الفرد الشائع الغالب و يمكن تأييده أيضا بصحيحه رفاعه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا كانت الارض مبتله ليس فيها تراب و لا ماء فانظر اجفّ موضع تجده فتيّم منه فان ذلك توسيع من الله عز و جل قال فان كان في ثلج فلينظر لبد سرجه فليتمّ من غباره او شىء معبر و ان كان في حال لا يجد الا الطين فلا باس ان يتيمّم منه فان امره عليه السلام بالنظر الى الجفّ موضع يجده اى من ثوب و لبد سرج و نحوه و التيمّم بغباره عند نقد التراب دليل على اختصاص التيمّم بالتراب و الا- فلا- بد من اشتراط فقد مطلق الارض و كذا بمرسله على بن مطر عن بعض اصحابنا قال سألت الرضاع عن الرجل لا يصيب الماء و لا التراب ا يتيمّم بالطين فقال نعم صعيد طيب و ماء طهور فان اشتراط عدم اصابه التراب فقط في السؤال يشعر باختصاص التيمّم به و كذا جوابه عليه السلام ينادى بذلك اذ مع جواز التيمّم بغير التراب من الحجر و نحوه اختيارا لا يجوز التيمّم بالطين عندهم بمجرد فقد التراب بل لا بد من فرض فقد الحجر و نحوه أيضا و يمكن تنزيل الروايتين على من كان في الارض الترابيه كما هو الغالب جمعا بين الاخبار لكن كما يمكن الجمع بذلك امكن أيضا بحمل الارض في الروايات السابقه على الفرد الغالب فيها و هو التراب و كان الاول اظهر و ان كان الثاني احوط و الله تعالى يعلم

قوله و لانه تراب اكتسب رطوبه الى آخره

يعنى انه باق على حقيقه الترابيه و انما اكتسب استمساكا و لم يخرج به عن الحقيقه و هذا مما استدل به العلامة رحمه الله في هي الجواز التيمّم بالارض و في النهايه لجواز التيمّم بالحجر كما هنا و فيه تأمل لان بقاء حقيقه التراب في الحجر بعد صيرورته حجر الممنوع لما طرء عليه من صورته نوعيه اخرى كالمعادن و لذا لا يسمّى ترابا بل نقول مدار الامر في الشرع على في امثاله على التسميه فلا عبره ببقاء الحقيقه نعم لو سلّم ذلك في الارض على ما اورده في هي متجه اذا الظاهر ان الترابيه منها باقيه على حقيقه الترابيه و اسمها و لم يطرأ عليها سوى كيفيه زائده هي الاستمساك فافهم

قوله من رخام و برام

الرّخام بالضم على ما ذكره الجوهري حجر ابيض رخو و البرام بالكسر على ما ذكره ايضا جمع برمه و هي القدر و مثله في النهايه أيضا لكن زاد فيها و هي في الاصل المتخذة من الحجر المعروف بالحجاز و اليمن انتهى و كان المراد هنا اصل هذا القسم من الحجر

قوله خلافا للشيخ رحمه الله حيث اشترط الى آخره

هذا مذهب الشيخ في النهايه و المفيد في المقنعه و ابن ادريس في السيرائر و الاكثر على جواز التيمّم به مع الاختيار ايضا كما اختاره الشارح و منهم الشيخ في المبسوط و في و الجمل و قد ظهر بما سبق حجه المشهور و اما القول الاول فقال في المدارك ثم اقف على حجه يعتد بها له فان الحجر ان صدق عليه اسم الارض جاز التيمّم به مع وجود التراب و عدمه و الا امتنع كذلك كما هو ظاهر عبارته ابن الجنيد فالتفصيل لا- وجه له انتهى و ربما ظهر لهم الاجماع على جواز التيمّم به مع الاضطرار و ان لم يدخل في الصّعيد او يقال انه كان الظاهر عندهم هو التفسير بالمعنى العام و تجويزهم في حاله الاضطرار بناء عليه

و أمّا منعهم في صورة الاختيار فلرعايه الاحتياط و ربما امكن تنزيل صحيحه رفاعه التقدمه آنفا على مذهبه بان يحمل على اختصاص التيمم بالتراب مع تيسيره كما هو ظاهرها على ما سبق و يجعل المعنى و الله تعالى يعلم ان الارض اذا كانت جافه لا ينفك غالبا عن التراب و لو يسيرا فتيمم به و اما اذا صارت مبتله و لا يوجد فيها التراب فتيمم باجف موضع تجده منها فتجوز التيمم بغير التراب من الارض مع تعذره توسيع من الله عز و جل فاذا ثبت أن الحجر من جمله الارض بالاجماع كما سبق فيجوز التيمم به أيضا مع تعذر التراب فيظهر به جواز التيمم بالحجر مع الاضطرار دون الاختيار و على هذا فيمكن ان يجعل هذا الخبر مؤيد للتفسير الصعيد بالتراب فيكون الآيه منزله على حاله الاختيار و يظهر جواز غيره مع الاضطرار او من الخبر و يمكن ان يكون الصّعيد اعتم لكن يكون الخبر دليلا على ان التيمم بالصّعيد مطلقا لا يجزى على اطلاقه بل يجب خصوص التراب حاله الاختيار و يجزى غيره من افراده حاله الاضطرار فتكون الآيه مجمله و التفصيل موكولا الى بيانهم ع

قوله اما المنع منه مطلقا

فلا قائل به ذكر في المدارك ان كلام ابن الجنيد ربما اشعر بالمنع من التيمم به مط فانه قال و لا يجوز بالسبخ و لا بما احيل عن معنى الارض المخلوقه بالطبخ و التحجير خاصه و ما نقلوا من عباره السيد المرتضى في شرح الرسالة أيضا يدل على المنع منه الا ان يكون في تتمه كلامه ما يدل على الجواز مع الاضطرار كما وقع في كلام المفيد و ليس عندنا نسخه حتى يظهر حقيقه الحال

قوله يستفاد جوازه بالخزف بطريق اولي

كانه زعم ان عدم خروج الحجر عن اسم الارض باعتبار كونه من جنس التراب و ان خرج عن اسمه فحكم بانه اذا لم تخرج الحجر عن الارض لذلك فعدم خروج الخرف بطريق اولي و بالجمله فلا ريب ان الحرف اقرب الى التراب من الحجر فاذا دخل الحجر في الارض باعتبار قربه من التراب و جاز السجود عليه فليدخل الخرف بطريق اولي و جاز السجود عليه كذلك و فيه تأمل لانا لا- نم ان دخول الحجر في الارض بهذا الاعتبار بل الظاهر دخوله فيها اصاله كالتراب و ان الارض اسم لمجموعهما فان المتبادر من الارض ما يشملهما و اما شمولها للخزف فلو سلم ظهوره كما هو الظاهر عندى كما سنشير اليه فليس بتلك المرثيه من الظهور فضلا عن ان يكون اظهر فلذا اتفقوا على دخول الحجر و اختلفوا في الخرف فتأمل

قوله مع اعترافه بجواز السجود عليه

اعترافه بذلك مع انه لم يذكره في بحث السجود مستفاد من كلامه هاهنا فانه بعد ما تردّد في التيمم بالخزف ثم حكم بان الاشبه المنع و هو قول ابن الجنيد لانه خرج بالطبخ عن اسم الارض قال و لا يعارض بجواز السجود لانه قد يجوز السجود على ما ليس بالارض كالكاغذ و حاصل اعتراض الشارح ان دائره السجود و ان كانت اوسع لكن المحقق صرح بالمنع عن السجود على ما خرج بالاستحاله عن اسم الارض بل قد اتفقوا على ذلك كما سيدكره الشارح في بحث السجود فبعد حكمه بعدم جواز التيمم بالخزف باعتبار خروجه عن اسم الارض كيف يجوز السجود عليه و لا يخفى قوه الاعتراض لكن تمثيل المحقق بالكاغذ دون ما ينبت من الارض مع ظهوره ما يشعر بان غرضه القدرح في كليه المقدمه المذكوره و التزام بعض التخصيصات فيها كما في

الكاغذ لورود النصّ بجواز السجود عليه مع اشتماله على اجزاء النوره التي خرجت بالاستحاله عن اسم الارض كما سيورده الشارح فى بحث السجود فرېما كان الخرف أيضا كذلك و لو قيل ان خروج الكاغذ بالنص الصحيح و لا نص هنا فمن ابن حكم بجواز السجود على الخرف قلنا يمكن ان يكون حكمه به باعتبار و اطلاعه على الاجماع عليه و يؤيده ما ذكره صاحب المدارك انه قطع الاصحاب بجواز السجود على الخرف حتى ان العلامة رحمه الله فى كره استدلال على عدم خروجه بالطبخ عن اسم الارض بجواز السجود عليه و على هذا فيندفع اعتراض الشارح لانه اذا كان الظاهر عنده خروج الخرف عن اسم الارض فليحكم به و او اثبت جواز السجود عليه فليحكم بتخصيص القاعده و لا- حجر فيه بعد شيوعه خصوصا بعد ما تطرق اليها التخصيص بالكاغذ و ان كان لنا فيه كلام سيجى ء انشاء الله تعالى لكن حكمه بالخروج محل تأمل فان الظاهر ان بالطبخ لا يخرج عن صدق الارض عليه بمعنى ان جزء من الارض يصدق عليه الأرض عند اتصاله بباقي الاجزاء و ان لم يصدق عليه حين الانفصال و لا يضرّ ذلك لعدم صدقها كذلك قبل الطبخ أيضا بل التراب أيضا اذا اخذ من الارض و انفصل عنها لا يصدق عليه الارض عند الانفصال فالمعتبر فى صدق الارض هو ما ذكرنا و خروجه بالطبخ عن ظاهر ذلك غير ظاهر مع اتصاله عدمه و الله يعلم

قوله اوسع بالنسبه الى غيره

اى غير التيمّم و هو التيمّم او بالنسبه الى ما غير خرج بالاستحاله اى جواز السجود هنا يستلزم جواز التيمّم للمنع عن السجود على ما خرج بالاستحاله و ان كان دائره السجود اوسع فى غير ما خرج بالاستحاله كالنباتات فافهم

قوله لا بالمعادن

هذا هو المشهور بين الاصحاب بل قال فى هي انه مذهب علمائنا اجمع لكن نقل فى المعتبر عن ابى حنيفه و ابن ابى عقيل أنّا انه يجوز بالارض و بكل ما كان من جنسها كالكحل و الزرنيخ و الفيروزج و العقيق و نحوها تأمل بل الظاهر صدق الارض عليها كالحجر نعم بعضها مما ليس من اجزائها بل يخرج منها و يتولد فيها كالمح و النفط و نحوها لا يصدق عليه الارض و كذا ما هو من اجزائها لكن يفتقر فى صيرورته معدنا الى علاج كالذهب و الفضة و الحديد لا يطلق عليه الارض بعد العلاج فتخصيص المنع بالقسمين الاخيرين و تجويز التيمّم بالقسم الاول و تنزيل كلام ابن ابى عقيل عليه كما يظهر من مثاليه لا يخلو عن وجه و قال المصنف فى الذكرى و لا- يجوز بالمعدن لخروجه عن اسم الصّعيد خلافا لابن ابى عقيل بناء على انه ارض و ظاهره الاعتراف بصدق الارض عليه و ان بناء المنع على اعتبار الصّعيد بمعنى التراب و ليس كذلك فان كثيرا من المانعين ممّن فشر الصّعيد بوجه الارض و منهم المصنف رحمه الله نفسه و نقل فى المدارك من ابن ابى عقيل بناء انه قال بجواز التيمّم بالارض و بكل ما كان من جنسها كالكحل و الزرنيخ لانه يخرج من الارض قال و هو ضعيف لان الجواز تعلق بما لا يسمى ارضا لا بما يخرج من الارض انتهى و لعل المراد بالخروج من الارض خروج الجزء من الكلّ اى جزء عن الارض انفصل عنها لا ما هو ظاهره حتى يرد ما اورده و كانه قد خرج هذا عن روايه السيّكونى عن جعفر عن ابيه عن عليّ عليهم السلام انه سئل عن التيمّم بالجصّ فقال نعم فقيل بالتّوره فقال نعم فقيل بالرماد فقال لا انه لا يخرج من الارض انما يخرج من الشجر فان ظاهرها جواز التيمّم بكل ما يخرج من الارض و ينبغى حمله على ما ذكرنا لا- يقال هذه الروايه لا ينافى ما ذكرت من التفصيل فان الجصّ و النوره و ان كانا من اجزاء الارض لكن افتقرا فى صدق اسمهما عليهما الى علاج فينبغى على ما ذكر من التفصيل عدم

جواز التيمم لانا نقول

هما لا يفتقران الى علاج زائد يصيران به نوعا لا يصدق عليه الارض بل قد صارا نوعا حين ما كانا جزء من الارض و يصدق عليهما الارض حينئذ و انما افتقرا الى مجرد طبخ لظهور آثارهما و بمجرد الطبخ لا يخرج الشئ عن الاسم الذى كان عليه و حقيقته و ان صدق عليه به اسم آخر أيضا كما يقولون فى الطين اذا طبخ خزفا او آجرا بخلاف نحو الذهب و الفضة فانهما أيضا يفتقران الى علاج زائد يصيران به حقيقته اخرى و نوعا آخر فتدبر

قوله و لا النوره و الجص

كان ذكرهما بالخصوص بعد المنع من مطلق المعادن مع انهما يعدان منها عندهم بناء على عدم ظهور دخولهما فى المعادن عرفا و لوقوع الاختلاف فى خصوصهما كما سنشير اليه فافهم

قوله بعد خروجهما عن اسم الارض بالاحراق

اذا قيل بخروجهما بالاحراق عن اسم الارض فالامر كما ذكره لكن خروجهما عنه به غير ظاهر و احتمال الخروج لا يضر هنا بعد صدق اسم الارض عليهما اولا اذ الاصل عدم الخروج فما نقل عن السيد المرتضى و سائر من جواز التيمم بهما لا يخلو عن جواز وجه و يؤيده روايه السيكونى المتقدمه آنفا و صحيحه حسن بن محبوب قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الجص يوقد عليه بالعمله عظام الموتى و يجصص به المسجد أ يسجد عليه فكتب التى بخطه ان الماء و النار قد طهراه فان ظاهره جواز السجود عليه و هو انما يتم بعدم خروجه عن اسم الارض بناء على ما سبق من القاعده المشهوره و قال فى المعتبر قال علم الهدى يجوز التيمم بالجص و النوره و قال الشيخان يجوز بارض الجص و النوره و هو حسن و منع الشافعى ذلك لنا قوله تعالى فَيَتِيمُوا صَعِيداً طَيِّباً* و الصيعة وجه الارض و ما ذكره علم الهدى فى المصباح و هو روايه السيكونى و نقلها ثم قال و هذا السيكونى ضعيف لكن روايته حسنه لانه ارض فلا يخرج باللون و الخاصيه عن اسم الارض كما لا تخرج الارض الصفراء و الحمراء انتهى و الظاهر انه حمل الجص و النوره فى كلام السيد و كذا فى الروايه على ارضهما موافقا لكلام الشيخين فاستحسن كلامهم قال ما قال و لا يخفى بعده بل الظاهر من الجص و النوره فى كلام السيد و الروايه هو نفسهما و حمل كلام المعتبر على تحسين الحكم فى نفسهما أيضا و الحكم بعدم خروجهما عن اسم الارض كما يلوح من المدارك ينافى ما نقلنا عنه فى الخرف من الحكم بخروجه بالطبخ عن اسم الارض الا- ان يقال ان الطبخ فى الخزف يوجب الخروج عنه دونهما بناء على صدق التراب او الحجر عليهما بعد الطبخ أيضا و هو يكفى لصدق الارض بخلاف الخزف لعدم صدق شئ منهما عليه و عدم ظهور صدق الارض على غيرهما على عكس ما اختاره الشارح حيث حكم بشمول الارض للخزف دونهما نظرا الى ما فيهما من الاستحاله بخلاف الخزف و الاظهر عندي صدق الارض عليهما او على الخزف جميعا لكن عليك بالحائطه مهما تيسر فتدبر و اعلم ان كلام الشيخ فى المبسوط صريح فى جواز التيمم بارض الجص و النوره كما حكاه فى هى و صريح أيضا فى المنع عن التيمم بالنوره و اما الجص ففيه اشتباه فانه قال أولا و لا يجوز التيمم الا بما يقع عليه اسم الارض اطلاقا سواء كان عليه تراب او حجرا او جصيا او غير ذلك ثم قال اذا اختلط التراب بالذريه او الكحل او النوره و غير ذلك لم يجز التيمم به لانه ليس بتراب و لا ارض مطلق الا ان يكون قدرا مستهلكا و قال فى موضع آخر و الجص و النوره يجوز التيمم به و انت خبير بان ظاهر الجص فى كلامه اولا هو نفس الجص و حينئذ يكون مذهبه تجوز التيمم به و الفرق بينه و بين النوره و لا يبعد ذلك لان الاستحاله فى النوره اظهر منها

فى الجصّ و يمكن حملة على الارض الجصّيّه كما فى كلامه الاخير و حينئذ لا يظهر فرق بينهما و فى الخلاف منع من النوره و لم يتعرض للجصّ أصلا و فى النهايه لم يتعرض لنفس الجصّ و النوره بل منع من التيمم بالمعادن كلّها و جوز التيمم بالاحجار و بالارض الجصّيّه و بارض النوره اذا لم يقدر على التراب

قوله اما قبله فلا

لصدق اسم الارض عليهما حينئذ قطعا و ان كان قد يؤولان الى المعدن لعدم تناول المعدن لهما قبله كذا فى شرح الارشاد و نقل فيه عن ابن ادريس انه منع منهما حينئذ ايضا لكونهما معدنا و ضعّفه و كلامه فى السّرائر هكذا اما ما به يكون التيمم فالتراب الطاهر و الارض الطاهره و كل ما جرى مجراهما مما يقع عليه اسم الارض بالاطلاق و لا يتغير تغيرا يسلبه هذا الاسم و لا يجوز التيمم بجميع المعادن و تعداد ذلك يطول و قد اجاز قوم من اصحابنا التيمم بالنوره و الصحيح الاول انتهى و هو لا يدل على ما نقل هذا و اعتبر الشيخ فى النهايه فى جواز التيمم بهما و بالحجر فقد التراب و اعترض عليه صاحب المدارك هاهنا أيضا بمثل ما نقلنا عنه فى الحجر و لعلّ الوجه هاهنا أيضا ما ذكرنا هناك من احد الوجهين فتذكر

قوله على اشهر القولين

و نقل عن ابن الجنيّد المنع من التيمم بالسّبخ لشبهه بالملح و لا يخفى ضعفه قال فى المذكرى و ردّ بتيمّم النّبي ص من ارض المدينه و السّبخ غالب عليها

قوله لشبههما بارض المعدن

اثبات الاحكام الشرعيه بمثل هذه الوجوه كما ترى فالتعويل هنا على ما ادعاه فى المعتبر فان ذكر ان جواز التيمم بهما على كراهيه فيهما مذهب فقهاءنا اجمع عدا ابن الجنيّد فانه منع من السبخ و احتمال فى المدارك كون الوجه فيهما التفصلى من احتمال خروجهما عن الحقيقه الارضيّه او الخروج من خلاف ابن الجنيّد فى السّبخ و من خلاف بعض العامه فى الرمل و هو أيضا لا يخلو عن ضعف سيّما الثانى فى الثانى فتدبّر

قوله و هى ما ارتفع من الارض للنص

كانه اشار به الى روايه النوفلى عن غياث بن ابراهيم عن ابى عبد الله عليه السّلام قال قال امير المؤمنين عليه السّلام لا وضوء من موطأ قال النوفلى يعنى ما تطأ عليه برجلك و روايه غياث بن ابراهيم أيضا عن ابى عبد الله عليه السلام قال نهى امير المؤمنين ع ان يتيمم الرّجل بتراب من اثر الطريق

قوله و هو الضرب على الارض

و ذلك للاجماع على ما نقله فى شرح القواعد على وجوب الضرب او الوضع و دلالة الاخبار المتظافره عليه و هو اول افعاله المفروضه فيجب مقارنة التّيه له لكن كلام العلّامة رحمه الله فى النهايه هنا مضطرب فتاره حكم بانّ اول افعاله المفروضه الضرب باليدين على الارض و مع ذلك حكم بعدم تضيق النيه عنده بل يجوز تاخيرها الى اول المسح قال و لا يجوز تاخيرها عن اول

فعل وجب و لا يشترط بقائها حقيقه بل حكما فلو قارنت التيه اول الفعل ثم غربت قبل مسح شىء من الوجه فالاقوى الصيحه و لو غربت فى اثناء المسح صح قطعا و تاره حكم بان الواجب فى التيمم نقل التراب فلو تعرض لمهب الريح فسقت عليه التراب فأمر اليد عليه لم يصح ثم قال و ليس النقل جزء من التيمم بعد اخذ التراب قبل المسح لم يبطل ما فعله كما لو احدث بعد اخذ الماء فى كفه و حينئذ لو غربت النيه بعد النقل قبل المسح وجب اعاتها و لا يخفى ضعف ما ذكره لان مع الحكم بوجوب الضرب او النقل و دلاله الاخبار المتظافره على الاول بل الاجماع أيضا على ما نقلنا من اين علم خروجه من افعال التيمم مع ان ظاهر الحال أيضا ان يكون اصابه الطهور باطن الكفين أيضا مقصودا لنفسه كظهرهما و الفرق بينه و بين اخذ الماء للطهاره المائيه ظاهر لعدم ما يدل على وجوبه و لانهما يغسلان على حدّه نعم لو توقف الغسل عليه فانما يجب من باب المقدمه على القول بوجوبها و لهذا لو غمس الاعضاء فى الماء اجزاء كما صرح به فى الذكرى و شرح الارشاد بخلاف الضرب

و من ثمّه لو تعرّض لهب الرّيح او وضع جهته على الارض ناويا عليه السلام لم يخبر اتفاقا على ما نقله فى شرح الارشاد و اما الفرق أيضا بما فى الذكري من انه لو احدث بعد اخذ الماء لم يضرب بخلاف الضرب فيه انه قد صرح العلامة كما نقلنا عنه بان الحدث بعد الضرب أيضا غير مضرّ هذا و لو تمسك فى كون أوّل افعال التيمّم هو المسح بظاهر الآية الكريمة اذ بعد الامر بقصد الصّعيد اوجب المسح فهو أوّل افعاله بعد القصد فنقول بمعونه الاخبار يجب جعل قصد الصّعيد اشارة الى الضرب به او الوضع عليه لا مجرد القصد فته ثمّ على تقدير صحه ما ذكره ينبغى ان يوجب مقارنتها للمسح لا تجويز الامرين الا ان يكتفى باستدامتها حين أوّل الافعال أيضا فلا يضرح تقديمها ثمّ حكم بوجود الاعاده كما نقلنا ثانيا مناف لما نقلنا أوّلا من ان الاقوى الصّحة الا ان يحمل الاول على الغروب بالكليته و الثانى على غروبها مع استدامتها حكما كما يرشد اليه قوله و لو غربت فى اثناء المسح صح قطعاً هذا و الاحتياط فى تقديم التيه على الضرب و استحضارها عند أوّل المسح أيضا و الله تعالى يعلم

قوله جعله

اي التعبير بكلّ منهما و اما على ان المؤدى واحد قال المحقق الشيخ على فى شرح القواعد و اختلاف الاخبار و عبارات الاصحاب فى التعبير بالضرب و الوضع يدل على ان المراد بهما واحد فلا يشترط فى حصول مسمى الضرب كونه بدفع و اعتماد كما هو المتعارف و لورد عليه الشارح رحمه الله فى شرح الارشاد بانّ مجرد الاختلاف لا يدلّ على كونهما واحد او انما يدل على الوحده و جوب تقرير النّصّين مهما امكن و حمل العام على الخاص و لا شكّ أنّ حمل الضرب على الوضع ليس بتأمّ لما بيناه من المغايره و انما يصحّ بضرب من التجويز بل حمل الوضع على الضرب صحيح لاستلزام الضرب الوضع و زياده و بالجمله فالدليل النقلى لا يساعد على الاكتفاء بالوضع على اشتراط الضرب انتهى و الظاهر ان المحقق رحمه الله يعتقد أنّ الضرب أيضا معناه مطلق الوضع لكن اشتهر فى العرف فيما فيه دفع و اعتماد او فرده المتعارف ذلك و استفاد من اختلاف الاخبار و كلام الاصحاب ان المراد منه هاهنا هو اصل معناه لا- ما اشتهر فيه او فرده المتعارف او انه متردد فى معناه لغه انه مطلق الوضع او ما اشتهر فيه او تعارف من الوضع مع الاعتماد فاستفاد من الاختلاف المذكور كونه بمعنى الوضع المطلق و الشارح رحمه الله جزم بانّ معناه الوضع الخاص فاورد عليه ما اورده كلامه لا يخلو عن تشويش و كانّ حاصله أنّ مجرد الاختلاف لا يدلّ على كونهما واحدا لكن اذا وجب الجمع بين النّصّين و حمل العام على الخاص يظهر كون المراد بهما واحدا و هو الخاصّ و هو خلاف ما قصده و ان اراد أنّه يمكن حمل الضرب على الوضع من دون تجوز بخلاف حمل العام على الخاص لانه بضرب من التجوز فالأول اولى و منه يظهر كون المراد بهما واحدا هو المعنى العام كما قصده ففيه انه لا يمكن حمل الضرب على الوضع بلا تجوز لما بينهما من المغايره بالعموم و الخصوص بل ربما امكن ادعاء ذلك فى العكس فان اطلاق العام و اراده الخاص ربما كان على سبيل الحقيقة و ذلك اذا استعمل فيه لا- بخصوصه بل باعتبار انه فرد للعام و فهم الخصوصيه من الخارج كما صرّحوا به بخلاف العكس اذ فى استعمال الخاص فى العام لا بد من التجوز هذا و لا يخفى ان ما ذكره المحقق لا يخلو عن وجه مغايره معنيهما لغه غير ظاهر فلا يبعد ان يستفاد من الاختلاف المذكور كونهما بمعنى واحد و يؤيد ذلك ملاحظه مرادف الضرب فى اللغة الفارسيه فانه كثيرا ما يستعمل بمعنى مطلق الوضع من غير قرينه تجوز ثمّ بعد تسليم ظهور المغايره بينهما فيمكن ترجيح حمل الضرب على مطلق الوضع باصالة البراءه و ظاهر الآية الكريمة حيث لم يؤمر فيها الا بتيمم الصّعيد و قصده و هو يحصل بمطلق الوضع و هذا هو مراد المصنف فى الذكري حيث علّل ما اختاره من عدم الاشتراط الاعتماد بان الفرض قصد الصّعيد و

هو حاصل بالوضع فاندفع عند ما اورد عليه الشارح فى شرح الارشاد من منع انحصار الفرض فى قصد الصعيد فانه عين المتنازع فيه و تبعه فى ذلك صاحب المدارك أيضا و حكم بظهور ما ذكره المصنف لذلك و أيضا يمكن حمل الضرب فيما اشتمل عليه على الاستحباب على ان الاخبار المشتمله على إتيانهم عليه السلام بالضرب لا يحتاج الى تاويل اصلا لان الضرب على تقدير كونه بالمعنى الخاص فرد من افراد الوضع فالإتيان به يمكن ان يكون باعتبار انه إتيان باحد افراد الكلى الذى هو الواجب لا- باعتبار وجوبه بخصوصه و انما يحتاج الى التاويل ما حكم فيه بالضرب و اكثر ما ورد من ذلك وقع بلفظ المصارع و ما كان بلفظ الامر او كان قليل فالحمل على الاستحباب ليس ببعيد على ان حمل الامر أيضا على الاستحباب فى مقام الجمع كانه ليس بابعد من حمل المطلق على المقيّد بل الترجيح معه بما اشرنا اليه من موافقه الاصل و ظاهر الآيه و يمكن أيضا حمل الامر بالضرب او الخير عنه بمعناه على انه خرج على سبيل التمثيل بالفرد الشائع المتعارف و هذا و ان كان أيضا على ضرب من التجوز لكن الغرض انه أيضا وجه للجمع لا ترجيح لحمل المطلق على المقيّد عليه بل الترجيح معه لما اشرنا اليه و بالجملة فما اختاره المصنف لا يخلو عن قوه لكن امر الاحتياط واضح فتأمل

قوله و سقط مسح اليد

اي مسح ظهر اليد السليمه و اما اليد الاخرى فى صورته عدم القطع فان امكن مسح ظهره وجب

قوله مسحها بالارض

اي مسح ظهرها بها بعد ضرب باطنها بالارض و مسح الجبهه بها

قوله كما تمسح الجبهه بها لو كانتا مقطوعتين

استدل عليه فى شرح الارشاد بعدم سقوط الميسور بالمعسور كما اشار اليه هنا فى اول كلامه لا يقال لو كان الميسور مما امر به كما فى ضرب اليه السليمه فعدم سقوطه لا يخلو عن وجه لعدم دليل على اشتراط البعض بالبعض و الاصل عدمه و اما اذا كان شيئا آخر و لو من جنس ما امر به فالحكم بوجوده مشكل لعدم الدليل عليه و الامر فى الفرضين هاهنا كذلك اذ المأمور به مسح اليد باليد و كذا الجبهه فالحكم بوجود مسحها بالارض مع تعذر المسح باليد لا بد له من دليل و ليس لانا نقول الامر فى شطر من الاخبار و ان كان على ما ذكرت من مسح اليد باليد و كذا الجبهه لكن فى طرف منها وقع الامر بمسح اليدين و الجبهه مطلقا و الآيه الكريمه أيضا مطلقه فى مسح اليدين و الجبهه بالصّعيد و حينئذ فسقوط بعضها لا يدل على سقوط الباقي و الاخبار المقيّده لها محمد ظاهر و هو ان يكون منزله على ما هو الغالب من صحه الاعضاء فلا يجب حمل المطلق على المقيّد و يؤيد هذا حكم الاصحاب بوجود الاستنابه عند الضروره و ظاهر المدارك اتفاقهم عليه فيضرب المعين بيدي العليل ان امكن و الا فيبد نفسه و اذ اشمل المسح الوارد فى الآيه و الروايات مسح النائب فشموله لمسحه بنفسه بالارض اولى الا ان لا يكون مستندهم فى الاستنابه شمول الآيه و الروايات بل يكون لهم مستند آخر و ان لم ينقل اليها ثم لا يخفى انه ينقذح من هذا احتمال آخر فى الفرضين و هو الاستنابه و مسح النائب يده او جبهته بباطن كفه و مباشرته بنفسه و ان كان اولى من جهة انه مباشره بنفسه لكن للاستنابه أيضا وجه اولويه هو وقوع المسح بباطن الكف كما فى صورته الاختيار و قد احتتمل صاحب المدارك هذا فى صورته تعذر المسح بباطن الكف يحكم أولا باجزاء المسح بالظاهر ثم احتتمل

وجوب التّولية هناك فليتحمل هاهنا أيضا فتأمّل و نقل في المختلف عن الشيخ في المبسوط انه اذا كان مقطوع اليدين من الذّراعين سقط منه فرض التيمم قال و هذا على الاطلاق ليس بجيد فانه ان اراد سقوط فرض التيمم عن اليدين او سقوط جملة التيمم من حيث هو فهو حق و ان عنى سقوط جميع اجزائه فليس بجيد لانه يجب عليه مسح الجبهه لانه متمكن من مسحها فيجب الوجود المقتضى و انتفاء المانع ثم قال و احتج الشيخ بان الدخول في الصّلاه انما يسوغ مع الطهاره المائيه فان تعذرت فمع مسح الوجه و الكفين لقوله تعالى فَاَمْسِحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَاَيْدِيكُمْ مِنْهُ و اذا كان المنع انما يزول بفعل المجموع و لم يتحقق بفعل البعض لم يزل المنع و الجواب ان التكليف بالصّلاه غير ساقط عنه هنا و الا اسقطت عنه الطهاره المائيه اذا انقطع عنه احدا العضوين و ليس كذلك اجماعا و اذا كان التكليف ثابتا و جب فعل الطهاره و لا يمكن استيفاء الاعضاء و ليس البعض شرطا في الآخر فيجب الاتيان بما يمكن منه و الظاهر ان مراد الشيخ ما قصدناه انتهى و اورد عليه في شرح الارشاد ان ما حكاه عنه من الدليل ينافى التاويل و هو كذلك لكن الاحتجاج ليس في المبسوط و كانه ذكره من قبله و نسبه اليه كما هو رايه في المختلف فلا- يضرّ اباءه من التاويل لعدم اباء كلام الشيخ عنه فانه قال و اذا كان مقطوع اليدين من الذراعين سقط عنه فرض التيمم و يستحب ان يمسح ما بقى الآن ما امر الله سبحانه بمسحه قد عدم فوجب ان يسقط فرضه انتهى و لا يخفى انه لا يأبى عما ذكره من التاويل بل ظاهر تعليقه ذلك و قوله و يستحبّ ان يمسح ما بقى اى ما بقى من الذراعين اى رأسهما او مجموع ما بقى و هذا اما قياس على الوضوء حيث ورد فيه فى صحيحه علىّ بن جعفر ان مقطوع اليدين من المرفق يغسل ما بقى من عضده و فى حسنه رفاعه ان الأقطع اليد او الرّجل يغسل ذلك المكان الذى قطع عنه او بناء على استحباب مسح الذراع فى التيمم مطلقا بناء على حمل الروايات الوارده بذلك على الاستحباب كما سيجى ء فعند قطع محل الفرض أيضا الاستحباب بحاله و لا يخفى انه على الوجهين لا بدّ من حمل كلامه على ما ذكره العلامة من التاويل اذ مع الحكم بسقوط التيمم رأسا الحكم باستحباب مسح الذّراع بعيد جدا الا ان يحمل هذا على تقدير حمل كلامه على ظاهره على استحباب مسح ما بقى من الاعضاء اى الجبهه فتأمل

قوله بل يمسح بهما كذلك

اى مع النجاسه و كذلك يضرب بهما كذلك كما يرشد اليه قوله بعد ذلك فان تعذر ضرب بالظهر و كانه اكتفى بالمسح عنه هنا اعتمادا على ذلك و لظهور ان المسح بما هو المضروب به و بعد احتمال حصول النجاسه الغير المتعديه بعد الضرب قبل المسح فافهم

قوله مع تعذر التطهير

و اما اذا لم يتعدّر فوجب تطهيره لما ذكره المص فى الذكرى من انه يشترط طهاره موضع المسح من النجاسه لان التراب ينجس بملاقاه النجاسه فلا يكون طيبا و لمساواته اعضاء الطّهاره المائيه و الظاهر ان مراده بموضع المسح اعم من ان يكون ماسحا او ممسوحا فيشمل باطن الكفين لجريان دليله فيهما و لا يخفى ان الدليل الثانى قياس محض مع ان الكلام فى الاصل مجالا اذ ذكر الشيخ فى المبسوط انه اذا كان على بدنه نجاسه ازالها ثم اغتسل فان خالف و اغتسل اولا فقد ارتفع حدث الجنابه و عليه ان يزيل النجاسه ان كانت لم تزل بالغسل و ان زالت بالغسل فقد أجزأ عن غسلها و هو صريح صحيح فى عدم اشتراط طهاره اعضاء الغسل فتدبرّ و يرد على الاول بعد تسليم كون الطيب بمعنى الطاهر ان ظاهر الآيه الكريمه اشتراط طهاره الصعيد قبل التيمم فلا

يضرّ نجاسه به ثمّ لو سلم فلا يجرى الا مع تعدى النجاسه و هو ظاهر و فى شرح الارشاد علل الحكم فى النجاسه المتعديه بانه ينجس التراب فلا يفيد غيره طهاره و فيه تأمل اذ لا منع فى افاده النجس غيره الطهاره من نجاسه اخرى سيما مع تباين جنسيهما و كون احدهما عينيا و الاخرى حكما و بالجملة فلو لم يكن الحكم اجماعيا فلتأمل فيه مجال لضعف الوجوه المذكوره و اصاله عدم الاشرط و الاجماع غير ظاهر و ان لم يظهر الخلاف خصوصا ان المصرح بذلك قليل من الاصحاب كما ذكره صاحب المدارك لكن امر الاحتياط واضح ثمّ ان الوجوه المذكوره تجزى فى صورته تعذر التطهير أيضا لكن الشارح قطع بالجواز فيها على الشرط الذى ذكره و فى الذكرى جعل الجواز فيها مع الشرط المذكور اقرب لدفع الحرج و عموم شرعيته و لان الاصحاب نصوا على جواز تيمم الجريح مع تعذر الماء و لا يخفى ان الحرج انما يلزم لو قيل لوجوب الازاله مع التّعذر و اما لو قيل ان حكمه حكم فاقط الطهورين لفقد التمكن من الماء فرضا و كذا من التراب للمنع عن استعماله شرعا بناء على الوجوه المذكوره فلا حرج حتى يدفع بتجوز التيمم حينئذ و عموم الشرعيه آت فى صورته عدم التعذر أيضا فلا بدّ لتخصيصه فيها من دليل يختص بها و لا يتجه التخصيص فى احد الصورتين دون الاخرى مع اشتراك دليل التخصيص بينهما نعم ما ذكره ثالثا يصلح حجه للعدول عن مقتضى الدليل لو افاد الاجماع هذا على تقدير تماميه الادله المذكوره و اما على ما ذكرنا من ضعفها فحكمهم فى صورته التعذر متجه لانتفاء احتمال الاجماع و عدم الاعتداد بجريان الادله مع ضعفها فافهم هذا فى اعضاء التيمم و اما سائر الاعضاء فهل يشترط طهارتها أيضا فى صحه التيمم فيه قولان احدهما نعم نقله المحقق فى المعبر عن يه و استوجهه و الثانى لا و نسبه الى الخلاف و احتج فى المعبر لما اختاره بان التيمم لا يصح قبل التضييق فلو تيمم قبل الازاله فان شرطه و اعترض عليه فى الذكرى بما حاصله انه يكفى فى رعايه تضييق الوقت تاخير التيمم الى ان يبقى من الوقت ما يسع الصلاه و مقدماتها و لا يجب تقديم مقدماتها عليه و ازاله النجاسه من مقدمات الصلاه فكما لا يجب تحصيل القبله و الساتر قبل التيمم فكذا هنا و لا يخفى ان كفايه ما ذكره فى رعايه التضييق على القول به محلّ تأمل لكن ظ كلامه كما ذكره فى شرح الارشاد انه لا خلاف فى عدم وجوب تحصيل القبله و الساتر قبل التيمم فان تمّ ذلك لم يكن بدّ من جواز تقديم التيمم على ازاله النجاسه لعدم الفرق بين مقدمات الصلاه ثمّ لا يخفى انه على مقتضى هذا التعليل انما يلزم تقديم الازاله فيما يجب فيه رعايه تضييق الوقت كالتيمم للفرائض الموقته فلو تيمم للقضاء او لناقله غير موقته على القول بجوازه لها فلا يشترط فيه تقديم الازاله الا ان يقال ان فيه أيضا يعتبر عدم الفصل بين التيمم و فعل غايته من القضاء او الناقله لكن لم اجد تصريحاً من الاصحاب بذلك ثمّ انه ذكر فى الذكرى فى الجمع بين كلامى الشيخ ان الذى فى يه و ط وجوب تقديم الاستنجا على التيمم و فى الخلاف انه يجوز تقديم التيمم و لعله اراد به اجزاءه لو قدمه و لهذا احتج بان الامرين واجبان فكيف وقعا تحقق الامتثال و على هذا فلا منافاه بين كلاميه لجواز وجوب تقديم الازاله بدون اشرطه فى صحه التيمم فاللازم منه على تقدير المخالفه ثمّ لا عدم الاجزاء فاذا حمل كلامه فى الخلاف على الاجزاء فلا منافاه بينهما و لا يخفى ما فيه من

التكلف و التعسف اما الاول فظاهر و اما الثانى فلان الحكم

بوجوب التقديم لا يظهر له وجه سوى ما ذكره المحقق من وجوب رعايه التضييق و من قال به يقول بعدم صحه التيمم مع السعه
فعدم الجواز هاهنا يستلزم عدم الاجزاء و منه يظهر ان مراده رحمه الله فى الخلاف ما هو ظاهره من الجواز لا مجرد الاجزاء و
جعله ما نقله عنه من الاحتجاج شاهدا على ان مراده مجرد الاجزاء كما ترى بل ظاهره انه احتجاج على جواز تقديم كل منهما لا
على مجرد الاجزاء و ان كان على القول بالتضييق كما هو مذهبه فيه ما فيه فتأمل

قوله فيجب التجفيف

لثلا ينجس التراب فلا يكون طيبا و فيه ما اشرنا اليه من المناقشه

قوله فان تعذر ضرب بالظهر

و مسح به أيضا و كانه اكتفى بالضرب لانه اول الافعال و لظهور ان المسح بما هو المضروب به حقيقه و احتمال كون الضرب
بالظهر و المسح بالبطن بناء على ان المانع فى الضرب هو تنجيس التراب و هو منتف فى المسح و ان المسح يكفى بالمضروب
فى الجملة و انه لا باس بتنجيس باقى الاعضاء عند الاضطرار بعيد جدا ثم على الوجهين ففيه تأمل لان المراد من ضرب اليدين
الوارد فى الاخبار ان كان هو الضرب بباطنهما كما فهمه الاصحاب بناء على تبادلته منه فجعل الظهر بدلا اضطراريا لا بد له من
دليل و ليس و ان كان هو الضرب باليد فى الجملة فينبغى الحكم بجواز الضرب بالظهر مع الاختيار أيضا اللهم الا ان يكون
منعهم مع الاختيار لدليل من خارج كالاجماع فتدبر و فى المدارك حكم بانه لو تعذرت الازاله سقط اعتبارها و وجب التيمم و
ان تعدت النجاسه الى التراب و لا يخلو عن وجه و يحتمل أيضا وجوب التوليه و الله تعالى يعلم

قوله و الا

اى و ان لم يخل الظهر أيضا منها ضرب بالجملة فى الاول اى النجاسه المتعديه و سقط الضرب باليد و مسحها رأسا و الاولى
تبدل الضرب هنا بالمسح كما ذكره من فى مقطوع اليدين اذ فريضه الجبهه هو المسح لا الضرب فافهم

قوله و باليد النجسه فى الثانى

اى النجاسه الحائله فيضرب ببطنها اذ لا- تضرّ النجاسه الحائله كما لو كان عليها جبيره و فى شرح الارشاد نقل عن الذكرى
مساوات حكم الحائله و المتعديه فيجب فيهما الضرب بالظهر ان خلا- منهما و الا- ما فبالجبهه و رده كما اشار اليه هنا بجواز
المسح على الجبيره و خصوصيه النجاسه لا اثرها فى المنع الا اذا تعدت و يشكل ذلك بانّ جواز المسح على الجبيره فى التيمم
مما لا- شاهد له من الاخبار فينبغى الاقتصار فيه على المتيقن و لا يقين فى النجاسه الحائله بها بانها فى حكم الجبيره و يمكن ان
يقال ان الضرب باليد الواقع فى الاخبار يصدق مع الحائل أيضا لكن فى صورته امكان الازاله حكم بوجوبها بالاجماع و اما اذا لم
يمكن فيحكم بصحه التيمم بمقتضى الاخبار السالم عن المعارض و اعلم ان كلامه فى الذكرى لا يدل على الاكتفاء بمسح
الجبهه فى صورته تعذر المسح بباطن اليد و ظاهرها لا فى الحائله و لا فى المتعديه بل انما حكم بانه لو تعذرت الازاله و لم تكن

النجاسه حائله و لا متعديه فالاقرب جواز التيمم و يفهم منه عدم جواز التيمم مع احدهما و اما الاكتفاء بمسح الجبهه فلا بل لما حكم بجواز الاستنابه فى الافعال مع الضروره فالظاهر ان مذهبه هاهنا وجوب الاستنابه فتأمل

قوله مره للوضوء

الفرق بين الوضوء و الغسل و وجوب ضربه فى الاول و ضربتين فى الثانى هو المشهور بين الاصحاب و قال السيد المرتضى فى شرح الرساله الواجب ضربه واحده فى الجميع و هو مذهب ابن الجنيد و ابن ابى عقييل و المفيد فى الرساله الغريه و نقل فى الذكري عن المفيد فى ظاهر كلامه فى كتاب الاركان الضربتين فيهما و نقله أيضا المحقق فى المعبر و العلامه فى المنتهى و المختلف عن على بن بابويه لكن كلامه فى الرساله على ما نقله فى الذكري هكذا فاذا اردت ذلك فاضرب بيديك على الارض مره واحده و انقضهما و امسح بهما وجهك ثم اضرب بيسارك الارض فامسح بها يمينك من المرفق الى اطراف الاصابع ثم اضرب بيمينك الارض فامسح بها يسارك من المرفق الى اطراف الاصابع قال و قد روى ان يمسح جبينه و حاجبيه فى الذكري و يمسح على ظهر كفيه و لم يفرق بين الوضوء و الغسل و هو لا يوافق اعتبار الضربتين على الوجه المشهور بل فيه تفريق الضربه الثانيه الى ضربتين و فى المعبر بعد ما نقل عن على بن بابويه المرتين فى الجميع فقل القول بالضربات الثلث عن قوم منا حجه القول بالمره فى الجميع مضافا الى الاصل روايات منها صحيحه زراره قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول و ذكر التيمم و ما صنع عمّار فوضع ابو جعفر عليه السلام كفيه على الارض ثم مسح وجهه و كفيه و لم يمسح الذراعين بشىء و منها روايه زراره فى الفقيه و سنده اليه صحيح قال ابو جعفر عليه السلام قال رسول الله ص ذات يوم لعمّار فى سفر له يا عمار بلغنا انك اجنبت فكيف صنعت قال تمرّ عنت يا رسول الله فى التراب قال فقال له كذلك يتمرغ الحمار أ فلا صنعت كذا ثم اهوى يديه الى الارض فوضعهما على الصعيد ثم مسح جبينه باصابعه و كفيه احدهما بالآخرى ثم لم يعد ذلك و منها صحيحه داود بن النعمان على ما فى المختلف و المدارك قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التيمم قال ان عمار اصابته جنابه فتمسك كما تمسك الدابة فقال رسول الله ص و هو يهزأ به يا عمّار تمسكت كما تمسك الدابة فقلنا له فكيف التيمم فوضع يده على الارض ثم رفعهما و مسح وجهه و يديه فوق الكف قليلا و فى بعض النسخ يديه و رفعهما و يمكن ان يناقش فى صحه الروايه بان على بن الحكم فيها مشترك بين الكوفى الثقه و الانبارى غير الموثق و روايه احمد بن محمد بن عيسى عنه و ان كان يرجح الاول بناء على انهم عدوه من الزواه عنه لكن روايته عن داود بن النعمان يرجح كونه الانبارى فان الانبارى ابن اخت داود بن النعمان و عدّه احمد بن محمد بن عيسى من الرواه عن الكوفى لا يدفع احتمال روايته عن الانبارى أيضا و كذا عدم ذكرهم روايه الانبارى عن داود بن النعمان لا يدل على عدم روايته عنه مع انه ابن اخته و الظاهر روايته عنه فانهم لم يحصروا من يروى الانبارى عنهم فى غيره بل قالوا انه تلميذ ابن ابى عمير و لقي من اصحاب ابى عبد الله ع الكثير و هو مثل ابن فضال و ابن بكير فيمكن ان يكون داود بن النعمان أيضا من حملتهم و بالجملة فالحكم بالصّححه لا يخلو عن شىء و منه يظهر امكان المناقشه فى كل ما حكموا بصحته باعتبار روايه احمد بن محمد بن عيسى عنه لجريان الاحتمال و ان لم يكن المروى عنه داود بن النعمان فتأمل و منها صحيحه ابى ايوب الخزار عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألت عن التيمم فقال ان عمار بن ياسر اصابته جنابه فتمسك كما تمسك الدابة فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله يا عمّار تمسكت كما تمسك الدابة فقلت له كيف التيمم فوضع يده على السبخ ثم رفعها فمسح وجهه ثم مسح فوق الكف قليلا و هى و ان كانت صحيحه على المشهور لكن فيها محمد بن عيسى عن يونس و فيه كلام مشهور و رواه فى الخلايف بسند آخر أيضا حسن بإبراهيم بن هاشم ليسا فيه مفع السنينين لا

مجال للمناقشه فيها و منها موثقه زراره بابن بكير قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن التيمم فضرب بيديه الارض ثم رفعهما
ففضهما ثم مسح بهما جبهته و كفيه مره واحده و فى المختلف وصفها بالصحبه و كانه بناء على ان ابن بكير و ان كان فطحيًا
ممن اجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنه و منها حسنه ابن بكير بإبراهيم مع

اعتضاده بسند آخر فيه سهل

عن زراره قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن التيمم فضرب بيده الارض ثم رفعها فنفضها ثم مسح بها جبينه و كفيه مره واحده و منها حسنه عمرو ابن ابى المقدام عن ابى عبد الله عليه السلام انه وصف التيمم فضرب بيديه الى الارض ثم رفعهما فنفضهما ثم مسح على جبينه و كفيه مره واحده و منها حسنه الكاهلى و فى هى فى الصحيح عن الكاهلى و لعل المراد صحته اليه و الا فالكاهلى لم يوثقه و ان مدحوه قال سألته عن التيمم فضرب بيديه على البساط فمسح بها وجهه ثم مسح كفيه احدهما على ظهر الاخرى كذا فى الكافى و فى التهذيب بيده و منها موثقه سماعه قال سألته كيف التيمم فوضع يده على الارض فمسح بها وجهه و ذراعيه الى المرفقين و منها روايه زراره عن ابى جعفر عليه السلام فى التيمم قال تضرب بكفيك الارض ثم تنفضهما و تمسح وجهك و يديك وجه الاستدلال فى الجميع هو الاكتفاء فيها بضربه واحده مع انها وردت لبيان كيفية التيمم فيجب ان لا يجب فيه سوى ما اعتبر فيها فيعلم منه عدم وجوب الضربه الثانيه اذ لا يجوز الاخلال بها مع وجوبها فى مقام البيان و عدم تعرض الرواه لها مع إتيان الامام بها بعيد جدا و ربما يظن صراحه قوله مره واحده فى موثقه زراره و الخبرين بعدها فى اكتفائه عليه السلام بضربه واحده و فيه ان تعلقه بالضرب غير معلوم لجواز تعلقه بالمسح فقط و كذا قوله فى روايه الفقيه ثم لم يعد ذلك لعدم ظهوره فى عدم اعاده الضرب لجواز ان يكون المراد عدم اعاده المسح ثانيا و يجوز أيضا ان يقرأ يعد بسكون العين و ضم اللام اى لم يتجاوز عما ذكر من الكفّين او الجبينين و الكفّين فالتعويل فى الاستدلال فى الجميع على ما ذكرنا حجه القول بالضربتين فى الجميع أيضا روايات منها صحيحه اسماعيل بن همام عن الرضا عليه السلام التيمم ضربه للوجه و ضربه للكفّين و فى المختلف و هى و الذكرى عدّها فى الحسن و كانه لا وجه له بعد توثيق العلامه نفسه لإسماعيل فى الخلاصه و كذا النجاشى و ان لم يوثقه الشيخ و ان كان باعتبار احمد بن محمد بن محمد الذى روى عنه المفيد فانه اما ابن الوليد كما هو الظاهر او ابن يحيى العطار على احتمال و ان لم يذكر الاول فى كتب الرجال لبيان حاله و ذكر الثانى مهملا ففهم أنّهما من مشايخ الاجازه و لا يضرّ عدم توثيقهم كما سنذكره فى ابن ابان و لذا اطبقوا على الحكم بصحة الروايات التى فيها احمد هذان و من ذلك انه حكم فى هى و كذا فى الذكرى بصحة روايتى زراره و محمد بن مسلم اللتين استشهدوا بهما للتفصيل اذ فى سندهما أيضا احمد هذا فتأمل و صحيحه محمد بن مسلم عن احدهما ع قال سألته عن التيمم فقال مرتين للوجه و اليدين و ربما يناقش فى صحتها باعتبار ان فيها الحسين بن الحسن بن ابان و لم يوثقه المعتمدون من مصنفى كتب الرجال و كان والدى طاب ثراه يقول ان عدم توثيقه لا يضرّ فانه كان من شيوخ الاجازه و كان الشيخ يروى من الكتب التى عنده ككتاب الحسين سعيد هاهنا و كان الغرض من ذكر السند الى صاحب الكتاب مجرد التيمن و التبرك فلا يضر عدم توثيق بعض شيوخ الاجازه على ان الشيخ فى الاستبصار رواها عن الحسين بن سعيد بحذف الاسناد و طريقه اليه صحيح و هذا أيضا يؤيد ما ذكرنا كما لا يخفى لكن متنها لا يخلو عن قصور فى الدلاله اذ لا تصريح فيها بالضرب مرتين فيجوز ان يكون المراد المسح مرتين بجعل اليدين لاتحادهما نوعا فى حكم واحد و لو سلم فظاهره الضرب مرتين لكل من الوجه و اليدين و لم يقولوا به فلا بدّ من حمل المرتين ثانيا على التأكيد اذ على التكرار باعتبار تعدد المواد او حمل احدهما على تعدد الضرب و الاخرى على تعدد المسح و لا يخفى بعد الجميع و روايه ليث المرادى عن ابى عبد الله عليه السلام فى التيمم قال تضرب بكفيك على الارض مرتين ثم تنفضهما و تمسح بهما وجهك و ذراعيك و المحقق الاردبيلى فى شرح الارشاد احتمل صحتها و ان كان فيه ابن مسكان المشترك لنقل عبد الله الثقه عن ابى بصير كثير او فيه فان ابن مسكان و ان كان الظاهر انه عبد الله الثقه كما ذكره لكن فى السند ابن سنان أيضا على ما فى التهذيب و الظاهر بقريته روايه الحسين بن سعيد عنه و روايته عن ابن مسكان انه محمّد لا عبد الله

و هو ضعيف فى المشهور و ان وثقه الشيخ المفيد فى ارشاده و كأن نظره رحمه الله الى الاستبصار حيث لم يوجد فيه ابن سنان و لا عبره به بعد وجوده فى التهذيب موافقا لما هو المعروف من روايه الحسين بن سعيد عن ابن مسكان بواسطه محمد بن سنان هذا و لا- يخفى ان متنها أيضا لا يخلو من قصور فان ظاهرها تقديم الضربتين على مسح الوجه و الذراعين لا التلفيق كما هو مذهبهم هذا مع اشتماله على مسح الذراعين و هو خلاف المشهور كما سنذكره حجه القول المشهور الجمع بين الروايات بما ذكره بحمل الروايات الاوله على ما كان بدلا للوضوء و الروايات الاخيرى على ما كان بدلا للغسل و استشهدوا لهذا الجمع بصحيحه زراره و ان كان فيها فى التهذيب الحسين بن الحسن بن ابان عن ابى جعفر عليه السلام قال قلت له كيف التيمم قال هو ضرب واحد للوضوء و الغسل من الجنابه تضرب بك يديك مرتين ثم تنفضهما نفضه للوجه و مره لليدين الحديث و بصحيحه محمد بن مسلم و فيها أيضا فى التهذيب الحسين المذكور و فى الاستبصار رواهما أيضا عن الحسين بن سعيد بحذف الاسناد اليه قال سألته ابا عبد الله عليه السلام عن التيمم فضرب بكفيه الارض ثم مسح بهما وجهه ثم ضرب بشماله الارض فمسح بها مرفقه الى اطراف الاصابع واحده على ظهرها و واحده على بطنها ثم ضرب يمينه الارض ثم صنع بشماله كما صنع يمينه ثم قال هذا التيمم على ما كان فيه الغسل و فى الوضوء الوجه و اليدين الى المرفقين و القى ما كان عليه مسح الراس و القدمين فلا يؤتم بالصعيد قوله عليه السلام هذا التيمم على ما كان فيه الغسل اى يأتى على الحدث الذى فيه الغسل او بسبب لا حدث الذى فيه الغسل على ان يكون على تعليبه كما فى قوله تعالى و لتكبر و الله على ما هدنكم اى لهديته اباكم او مع الحال الذى فيه الغسل كقولهم فلان على جلالته يقول كذا اى مع جلالته و قوله عليه السلام و فى الوضوء الوجه و اليدين اى تمسح او امسح فى الوضوء الوجه و اليدين و قوله و القى ما كان عليه مسح بالتنونين اعنى الراس و القدمين و يمكن ان يقرأ القى على المعلوم و يكون فاعله هو الله تعالى او الامام بان يكون من كلام الراوى معطوفا على قال و حينئذ فيمكن ان يكون الراس و القدمين بدلا عن ما كان فلا- حاجه الى تقدير اعنى و اما قراءه مسح بالاضافه اى القى ما كان عليه مسح الراس و القدمين و هو الراس و القدمان فلا- يعجبني و ان كانت اظهر لفظا نعم يمكن على قراءه الاضافه حمل ما كان عليه على باقى ما كان عليه فيكون مسح الراس و القدمين بدلا منه او منصوبا بتقدير اعنى فتأمل و لا يخفى ان الاستشهاد بالروايه الاولى مبنى على ان يجعل قوله عليه السلام هو ضرب واحد للوضوء كلاما تاما و الغسل من الجنابه برفع الغسل كلاما آخر مستقلا اى و فى بدل الغسل من الجنابه تضرب بيديك الى آخره و لا يخفى بعده و الظاهر ان الغسل مجرور و معطوف على الوضوء و من تنم الكلام السابق و المراد ان التيمم ضرب واحد للوضوء

و الغسل اى نوع واحد و على نحو واحد فيهما و لعلّ التعبير بالضرب دون الضربه مما يؤيد ذلك او المراد ان الضرب فيهما واحد اى على نهج واحد لا انه واحد بالعدد و على الوجهين قوله عليه السلام تضرب بيديك الى آخره بيان كيفية التيمم سواء كان بدلا من الوضوء او الغسل و على هذا الخبر حجه للقول بالمرتين فيهما لا- للمفصّلين ثم على الوجوه لا يخفى ما فيه من القصور كما اشرنا اليه فى روايه ليث المرادى فان ظاهره أيضا ضربهما مرتين أوّلا ثم نفضهما نفضه للوجه و نفضه لليدين او ضربهما مرتين ثم نفضهما نفضه للوجه ثم نفضهما مره لليدين فيكون ثلث ضربات و لم يقولوا بشىء منهما و على ما اعتبروه من الضربتين فيهما او فى خصوص الغسل كان ينبغى بدل نفضه مره و اما الروايه الثانيه فى الاستشهاد بها أيضا اشكال اما اولها فلانها لا توافق ما هو المشهور فى ظاهر من اعتبار الضربتين من ضربهما معانى كل ضربه بل انما يوافق ما نقلنا من على بن بابويه من تفريق الضربه الثانيه الى ضربتين الا ان يقال بالتخير فى الضربه الثانيه بين ضربهما معا و التفريق بينهما كما يرشد اليه كلام الشيخ فى الاستبصار و اما ثانيا فلاشتمالها على ما لا يقولون به الخلاف المشهور من المسح من المرفق ظاهر او باطنا و ما ذكره الشيخ فى تاويله بعيد جدا كما سنشير اليه و اما ثالثا فلعدم انتظام اجزاء الكلام على ما حملوه اذ الفرق بين بدل الوضوء و الغسل على ما ذكره هو و وحده الضربه فى الاول و تعددها فى الثانى و على هذا فكان ينبغى ان يذكر بعد قوله و فى الوضوء ما يدل على وحده الضرب فيه ليظهر الفرق و لم يذكر ذلك و ما ذكر من الوجه و اليدين الى المرفقين مشترك بين الوضوء و الغسل و كذا القاء الراس و القدمين فالظاهر فى حل الحديث ان يقال ان الضربتين على الوجه المذكور فى مطلق التيمم و قوله عليه السلام هذا التيمم على ما كان فيه الغسل بفتح الغين و الواو فى الوضوء كانه سهو من احد الرواه يعنى ان هذا التيمم على ما يجب غسله فى الوضوء و على تقدير صحه الواو يمكن ان يكون المعنى و فى الوضوء اى على ما كان فيه الغسل فى الوضوء لا مطلقا اذ الغسل فى الغسل شامل لجميع البدن و قوله الوجه و اليدين على الوجهين بدل من ما كان او منصوب بتقدير اعنى بوجه و قوله و القى ما كان عليه مسح و بما ذكرنا من الوجوه و حينئذ ينتظم الكلام غايه الانتظام و يكون ظاهر هذا الخبر أيضا تعدد الضرب فى التيمم مطلقا لا ما ذكره من التفعيل هذا و اذ قد عرفت حال ما ذكره من الشاهدين فيبقى القول بالتفصيل بلا مستند و بمجرد امكان الجميع بين الاخبار بهذا الوجه لا يمكن المصير اليه بلا شاهد و ما ذكره الشارح فى شرح الارشاد من ان الوضوء مخفف الحكم و الغسل مثقله فيكون الضربه للوضوء لانه اخف بمجرد لا يصلح شاهدا لذلك على ان كلا من اخبار الطرفين ورد لبيان كيفية التيمم الشامل لما كان بدلا من الوضوء و الغسل فحمل كل منها على خصوص احد قسميه لا يخلو عن بعد سيما الاخبار الاخيريه اذ لو حمل مطلق على بعض الافراد فالظاهر منه الفرد الغالب الذى هو هاهنا ما كان بدلا للوضوء لا بدل الغسل مع ان العمده فى الاخبار الاوله هى الاخبار الصحيحه المشتمله على كفايه تيمم عمّار و هو كان بدلا عن الغسل فحمل التيمم الوارد فيها على ما كان بدلا للوضوء بعيد جدا بل لا مجال لهذا الاحتمال فيما نقلنا من صحيحه زراره عن الفقيه و يدل أيضا على مساوات التيممين موثقه عمّار عن ابي عبد الله ع قال سألته عن التيمم من الوضوء الجنابه و من الحيض للنساء سواء قال نعم و ظاهرها اطلاق المساوات فيجب التساوى فى الضربه او الضربتين أيضا فالظاهر فى الجمع بين الاخبار اما القول بوجود المرتين مطلقا لصراحه بعض اخبارها و عدم صراحه الاخبار الاوله فى المره و ان كانت ظاهره فيهما على ما اشرنا اليه يقال حينئذ بالتخير فى الضربه الاخيريه بين ضرب اليدين معا او بالتفريق ليجمع به بين ما اختلف من الاخبار الاخيريه أيضا او القول بالمره كذلك و حمل المرتين على الاستحباب كما اختاره المرتضى فى شرح الرساله و استحسنة المحقق فى المعبر و استوجهه صاحب ك او القول بالتخير بينهما و فى الذكرى نفى عنه البعد ان لم يكن فيه احداث قول و يمكن أيضا حمل

المرتين على التقية لان المشهور بين العامه الذى على الحنفية و الشافعية و الاكثرون من غيرهم هو القول بالضربتين فى مطلق التيمم و انما نقلوا القول بالضربه الواحده من على صلوات الله عليه و اعمار و ابن عباس و جمع من التابعين و هذا أيضا مما يؤيد القول بالضربه الواحده مطلقا هذا لكن مع ذلك الاحوط كما ذكره صاحب المدارك ان لا يترك المرتان لا فى الوضوء و لا فى الغسل قال و قيل من احتمال فوات الموالاه بالضربه الثانيه لو قلنا بالمره فضعيف جدا لان ذلك غير قادح فى تحققها لو ثبت اعتبارها انتهى و لو أتى بتيممين احدهما بالضربه و الآخر بضربتين حذرا من هذا الاحتمال لكان احوط و الله تعالى يعلم بقى هاهنا شىء لا باس بذكره و هو ان الشيخ فى التهذيب بعد ان اورد الاخبار الداله على المره و المرتين و جمع بينهما بالتفصيل لئلا يتناقض الاخبار قال مع انا قد اوردنا خبرين مفسرين لهذه الاخبار احدهما عن حريز عن زراره عن ابى جعفر عليه السلام و الآخر عن ابن عمير عن ابن اذينه عن محمد بن مسلم عن ابى عبد الله عليه السلام ان التيمم من الوضوء مره واحد و من الجنابه مرتان و انت خير بان الروايتين اللتين اشار اليهما هما ما نقلنا شاهد المفسرين من روايتى زراره و محمد بن مسلم اذ لم يورد الشيخ غيرهما و قول الشيخ ان التيمم من الوضوء مره الى آخره هو حاصل الروايتين على ما فهمه الشيخ لا ان هذا روايه اخرى منهما او من محمد بن مسلم اذ لم يذكر الشيخ روايه بهذه العبارة و لا ذكرت فيما رايناه من كتب الاخبار لكن العلامه رحمه الله فى هي اورد فى جملة الاخبار الداله على وحده الضربه فى الوضوء صحيحه زراره التى نقلناها للاستشهاد للتفصيل كما نقلنا و صحيحه محمد بن مسلم عن ابى عبد الله عليه السلام ان التيمم من الوضوء مره واحد و من الجنابه مرتان ثم استدل بهما لما اختاره من التفصيل ثم فى جملة الروايات الداله على المرتين مطه صحيحه محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام و ذكر صحيحه التى اوردناها للاستشهاد للمفسرين الى قوله كما صنع يمينه و اجاب عنها بان من تمتها قال و هذا التيمم على ما كان فيه الغسل و نحن نقول به و لا يخفى ان ظاهره ان الصيحه التى اوردناها للدلاله على التفصيل غير الصحيحه التى نقلنا ثانيا عنه و انها بالعبارة التى اوردناها اولا و على هذا ففيه ما اشرنا اليه من عدم وجود تلك الصحيحه و ان منشأ سوء التأمل فى كلام الشيخ و يمكن للمتكلف حمل كلامه على اتحادهما و انه اولا نقلها بالمعنى على ما فهمه كما فعله الشيخ و على هذا فلا ايراد عليه فتأمل

قوله فيمسح بهما جبهته

ظاهره وجوب مسح الجبهه باليدين معا كما صرح به فى الذكرى و هو المشهور بين الاصحاب و نقل عن ابن الجنيده انه اجتزأ باليد اليمنى لصدق المسح و فى الذكرى عارضه بالشهره و تمسك لما اختاره بالتبعيه للوضوء البيانى و بالاقصر على المتيقن و لا ريب ان الاقتصار على المتيقن اولى و اما الحكم بوجوبه فلا يخلو عن اشكال و التمسك بالوضوء البيانى تاقل فان الاخبار الوارده فى معرض البيان و ان دل بعضها على ذلك كموثقه زراره و روايه ليث المرادى و صحيحه محمد بن مسلم المتقدمه لكن اكثرها خال عن هذه الدلاله و مطلق فى مسح الجبهه او الوجه او الجبين على

اختلاف الاخبار على ما نقلناها و كما يجوز حمل المطلق على المقيّد يجوز القول بكفايه المطلق و حمل المقيّد على انه احد افراد الواجب و ليس هذا تاويل بالنسبه الى الموثقه و الصحيحه اذ ليس فيهما الا انه مسح بهما لا الامر به و مع وجوب المطلق لا بدّ في الاتيان به من الاتيان باحد افراده تحمل ما اتى به عليه السلام على ذلك ممّا لا بعد فيه اصلا نعم روايه ليث المرادى حيث فيهما و تمسح بهما لا يخلو عن ظهور فى وجوب كون المسح بهما لكن لا يمكن الحكم بمجرد تلك الروايه مع ضعفها فالظاهر نظر الى الاخبار كفايه المسح بهما او باحدهما و يعضده الاصل أيضا لكن الاحوط متابعه المشهور و الوقوف على ما هو المتيقن و اما تخصيص ابن الجنيد باليد اليمنى فلا يلايمه ما ذكر من الوجه لانه يعطى الاعم و فى المختلف احتج بان فى الوضوء يغسل باليد اليمنى فكذا فى التيمم يمسخ بها و لا يخفى ضعفه فافهم ثم الظاهر اجزاء المسح بهما سواء كان باصل الكفين او باصابعهما الاطلاق اكثر الاخبار و ما ورد فى صحيحه الفقيه من المسح بالاصابع كانه لاجزائه لا لتعينه و هل يجب ان يكون بطن الكفين جعله فى الذكرى اقرب لما ذكره سابقا من التبعية للوضوء البيانى و الاقتصار على المتيقن و لا يخفى انه لا دلالة للاخبار الوارده فى البيان على كون المسح بالبطن لإطلاقها الا ان يقال ان المتبادر منه المسح بهما او بها الوارد فى بعضها هو المسح بالبطن فتأمل

قوله بادئا بالأعلى كما اشعر به من و الى

حكم فى الذكرى بوجوب ذلك كما نقلنا على ابتدائه عليه السلام بالأعلى الا ان يقال ان الاجماع على صحه البدء بالأعلى يدل على ابتدائه عليه السلام به فى التيمم البيانى اذ لو نكس لوجب حكمهم بوجوب النكس او القول به لا- اقل فتأمل فيه و اما ثانيا فلان وجوب اتباع ما فعله ع ببعض الوجه و هو الجبهه و فى معروض البيان انما هو فيما علم انه مقصود بالبيان و لا- نسلم ان الابتداء بالا-على هنا كذلك اذ مسح الوجه الواقع فى الآيه الكريمه مما لا اجمال فيه باعتبار الابتداء حتى يحتاج الى البيان اذ ظاهره جواز الابتداء باى جزء منه كان و حينئذ فيجوز ان يكون ابتدائه عليه السلام بالاعلى على تقدير صحته باعتبار انه احد جزئيات الواجب الكلى لا- لوجوبه بخصوصه نعم لا- ريب ان الاولى الابتداء بالاعلى او انه لو نكس فالاقرب المنع اما لمساواته الوضوء و امّا تبعا للوضوء البيانى و تبعه الشارح أيضا فى شرح الارشاد لكنه حكمه ببطان النكس من غير ذكر الاقرب الذى يشعر بنوع تردّد فيه و لا- يخفى ما فى الاول لمنع المساوات بعد تسليم الحكم فى الاصل مع انه لا يجرى فى بدل الغسل الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل و كذا الثانى اما أولا فلعدم دلالة الاخبار الوارده فى البيان اقتصارا على المتيقن و اقتضاء بالمشهور فان ظاهر كلام المشايخ يقتضى وجوب ذلك كما حكم به علامه فى هي مقتصر على فتأمل

قوله و ان احتمل غيره

بان يكون تجديدا للممسوح و لا للمسح كما حمل عليه الى المرافق فى آيه الوضوء

قوله و هذا القدر من الجبهه

لا يخفى ان هذا القدر هو كل الجبهه فكان من بيانيه و المراد ان مسح هذا القدر الذى هو الجبهه متفق عليه و دعوى هذا الاتفاق

ذكره المصنف رحمه الله في الذكرى و تبعه الشارح و هو خلاف ظاهر عباره الصدوق في الفقيه فان ظاهره مسح الجبينين و الحاجبين فقط لكن لو ثبت ما ادعيه من الاتفاق و جب حمل كلامه على مسحها زائدا على الجبهه و فيه تكلف فتأمل

قوله و زاد بعضهم مسح الحاجبين

نسب في الذكرى هذا القول الى الصدوق و تبعه الشارح في شرح الارشاد و كلامه في الفقيه على ما اشرنا اليه ظاهر في مسح الجبينين و الحاجبين فقط و بعد لزوم تاويله بناء على ما ادعاه المصنف من الاتفاق يفيد زياده الجبينين و الحاجبين معا لا خصوص الحاجبين على ما نقلناه و قال في المقنع ما في النسخه التي عندنا و نقله عنه العلامة أيضا في هي و امسح بهما بين عينيك الى اسفل حاجبيك هو كما ترى لا يظهر منه المراد و يمكن ان يكون نظر الشارح هاهنا الى ما ذكره الشيخ في التهذيب فانه في بحث مسح الوضوء بعد تحقيق كون الباء للتبويض اورد على نفسه انه على هذا ينبغي ان يكون المسح في التيمم ببعض الوجه و هو الجبهه و الحاجبان و لا يخفى ظهوره في قوله بما ذكره الشارح بل و بما يشعر باتفاق الاصحاب عليه فافهم

قوله و آخرون مسح الجبينين

اي مع الحاجبين او بدلا عنهما و على الاول هو مذهب الصدوق بعد التاويل و على الثاني لم اقف على قائله ثم على الاول يحمل الثاني و الاول في كلام الشارح على المسحين لا القولين فافهم و هاهنا قول آخر لم يتعرض له الشارح و هو وجوب استيعاب الوجه و قد نقوله عن علي بن بابويه قال في المنتهى و هو يلوح من كلام ابن ابي عقيل فانه قال و لو مسح ببعض وجهه أجزاءه و كلام ابن ابي عقيل على ما نقله يعطى جواز الاستيعاب و جواز الاقتصار على مسح بعض الوجه فهما قولان لم يتعرض لهما الشارح و الاخبار التي هي تلونا عليك و انت تعلم ان ما يدل منها على مسح الجبهه هو موثقه زراره و ما يدل على مسح الجبينين هي صحيحه زراره في الفقيه و حسنه ابن بكير عن زراره و حسنه عمرو بن ابي المقدام و ظاهرها الاقتصار على مسح الجبينين لكن لو ثبت الاجماع على وجوب مسح الجبهه على ما ذكره المصنف و الشارح يجب حملها على مسحها زائدا على الجبهه و اما مسح الوجه فيدل عليه صحيحه زراره و صحيحه داود بن النعمان و صحيحه ابي ايوب و حسنه الكاهلي و موثقه سماعه و روايه زراره و صحيحه اسماعيل بن همام و روايه صحيحه محمد بن مسلم و روايه ليث المرادي و صحيحه زراره و صحيحه محمد بن مسلم و ظاهر اكثرها و ان كان استيعاب مسح الوجه كما نقل عن علي بن بابويه لكن يمكن حملها بقريته الروايات الاخرى على قدر ما يجب مسحه شرعا و هو الجبهه او الجبينان او هما معا و يمكن أيضا حملها على الاستحباب او على التخيير بين مسح الوجه و بعضه كما نقلنا عن ابن ابي عقيل و اختاره المحقق في المعبر قال و لكن لا يقتصر على اقل من الجبهه و يمكن أيضا حملها على التقية اذ المعروف بين الجمهور هو وجوب الاستيعاب و انما نقل عن ابي حنيفة جواز الاخلاص بربع الوجه و يؤكد أيضا وجوب التاويل في تلك الاخبار ان السيد المرتضى رحمه الله في المسائل الناصريه ادعى اجماع الاصحاب على عدم وجوب الاستيعاب و كذا صحيحه زراره قال قلت لابي جعفر عليه السلام أ لا تخبرني من اين علمت و قلت ان المسح ببعض الراس و بعض الوجهن الرجلين فضحك فقال يا زراره قاله رسول الله صلى الله عليه و آله و نزل به الكتاب من الله تعالى لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال و ايديكم الى المرافق فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه فعرفنا انه ينبغي ان يغسلا ثم فصل بين الكلامين فقال و امسحوا برؤوسكم فعرفنا حين قال برؤوسكم ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء ثم وصل الرجلين بالرأس فعرفنا حين وصلهما بالرأس ان المسح على بعضهما ثم فسّر ذلك رسول الله

عليه السلام للناس فضيَعوه ثم قال فلم تجدوا ماء فتيمّموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم فلما ان وضع الوضوء عنم لم يجد الماء
اثبت بعض الغسل مسحاً لانه قال بوجوهكم ثم وصل بهما و ايديكم منه اي من ذلك التيمم لانه علم ان ذلك اجمع لم يجر

على الوجه لانه يعلق من ذلك الصَّعيد ببعض الكف و لا- يعلق ببعضها فان هذا الحديث الشريف صريح في عدم وجوب استيعاب مسح الراس و الرجلين في الوضوء لمكان الباء فيجوز مثله في الوجوه و الايدي في التيمم لقيام العله و يؤكد ذلك أيضا ظاهر قوله عليه السلام اثبت بعض الغسل مسحا هذا ثم ان استفاده التبعض فيه من الباء في الآيه الكريمة كما فهمه المحقق باعتبار كون الباء فيما للتبعض فانه من احد معا في مطلق الباء على ما قيل و مثل له بهذه الآيه قالوا و في قوله عليه السلام كفايه في ذلك و لا عبره معه بقول ابن جني ان اهل اللغة لا يعرفون هذا المعنى بل يورده هذا الفقهاء و كذا لانكار سيبويه ذلك في سبعة عشر موضعا من كتابه على ان انكارهما مع كونه شهاده على النفي معارض باصرار الاصمعي على اثباته و هو انس بكلام العرب و استعمالاتهم و وافقه أيضا جماعه من التحويين كلى على و ابن كيسان و ابن ملك و ابن هشام و قال ابن ادريس في السير اثر الباء عندنا للتبعض بغير خلاف و أيضا الظاهر من كلام نجم الأئمة رض ان مجيئه بمعنى من ممّا لا انكار عليه و مثل له بقوله تعالى يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ و على هذا يمكن ان يكون افادته التبعض بهذا الاعتبار و يمكن ان يكون استفاده التبعض باعتبار تغيير الاسلوب و الفصل بينه و بين غسل الوجه بزيادة الباء هنا دونه لا يدلّه من نكته و يمكن ان يكون هي الاشاره الى التبعض و لو باستعمالها بمعنى من التبعضيه مجازا فان اقامه بعض حروف الجرّ مقام بعض غير عزيز كما هو المشهور بينهم و ليس الغرض الاستدلال من الآيه الكريمة حتى يتوجه المناقشه بمنع كون النكته ذلك و ابدأ نكته اخرى لو امكن او منع كون الباء فيها للتبعض مع مجيئها المعان اخرى بل تعويله عليه السلام على علمه من خارج بان الباء فيها للتبعض او ان تغيير الاسلوب للاشاره الى ذلك و على ما اشار اليه من تفسير رسول الله ص و بيانه فالغرض بيان ماخذ الحكم و ما يشير اليه بوجه على انه على تقدير كون الباء للتبعض او قيام قرينه صالحه للحمل عليه يتوجه الاستدلال أيضا بان يقال ان الآيه الكريمة حينئذ لا تدل الاعلى و وجوب مسح البعض و الاصل نفى الزائد هذا و على تقدير حمل الباء على الالتصاق كما هو اصلها على ما نقل عن سيبويه يمكن ان يقال ان قوله امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ ظاهره استيعاب الراس و اما بعد زياده الباء فالباء يقيد أن الغرض انما هو الصاق المسح بالرأس و يكفي فيه الصاقه ببعضه فلا يفيد الاستيعاب و قد صرح بما ذكرنا صاحب الكشاف حيث قال في تفسيره و امسحوا برؤوسكم المراد الصاق المسح بالرأس و ماسح بعضه و مستوعبه بالمسح كلاهما ملصق للمسح براسه و قد اخذ مالك بالاحتياط فاوجب الاستيعاب او اكثره على اختلاف الروايه و اخذ الشافعي باليقين فاوجب اقل ما يقع عليه اسم المسح انتهى و يمكن تنزيل الروايه على هذا أيضا و على هذا فالمراد بقوله عليه السلام فعرفنا حين قال برؤوسكم ان المسح ببعض الراس لمكان الباء انا عرفنا بالباء ان المسح اللازم ليس الا المسح بالبعض او عرفنا ان المراد خصوص البعض باشاره الباء و ضميمة تفسير النبي ص فتدبر و بما قرنا ظهر ان تشنيع المحقق البهائي رحمه الله في حواشي زبده الاصول على العلامة رحمه الله بانه رجح في التهذيب عدم مجيء الباء للتبعض محتجا بانكار سيبويه مجيئها له و لم يلتفت الى ما نطق به كلام الامام عليه السلام في تلك الروايه الصحيحه المشهوره التي رواها مشايخنا الثلاثة في اصولهم الثلاثة المعروفة اعني في و الفقيه و التهذيب فان كان قدس الله روحه لم يطلع عليها فعجيب و ان اطلع و مع ذلك رجح كلامه سيبويه عليها فاعجب انتهى ليس بشيء اذ ربما تظن العلامة بامكان توجيه الحديث بما ذكرنا من الوجهين من دون حمل الباء على التبعض و جعل التبعض من معانيها الحقيقيه نعم ما رجحه في التهذيب مخالف لما حكم به في هي من ان الباء للتبعض و الامر فيه هين اذ اختلافهم في الرأى في الكتابين بل في موضعين من كتاب واحد ليس بعزيز ثم بعد تاويل اخبار الوجه القول بوجوب مسح الجبهه و الجبينين جمعا بين الاخبار و عملا بما نقل من الاتفاق على وجوب مسح الجبهه و امّا الحاجبين فليس فيهما عين و لا اثر في الآثار فحكمها ما ذكره الشارح و لا

باس بمسحهما كما ذكره في الذكرى بل هو احوط خروجا

من خلاف من اوجه خصوصا مع ما اشرنا اليه من اشعار عباره الشيخ بالاتفاق عليه و الله تعالى يعلم و بما قررنا ظهر وجه تقييد بعضهم كما هنا طرف الانف بالاعلى و ان مراد من اطلقه أيضا و هم الاكثرون ذلك ان لم يوجد التحديد به في الاخبار حتى يحتمل الطرف الآخر أيضا بل بناؤه على وجوب مسح الجبهه فانه حد لها و ظاهر ان حد الجبهه هو الطرف الاعلى لا الاسفل و لم يرد نص في خصوص الأنف و روايات الوجه تشمله و غيره فلا وجه لتخصيص الأنف من جملتها و منه يظهر ان ما ذكره المصنف في الالفية من انه الى الطرف الاسفل اولى فيه ما فيه و في السيرائر بعد ما ذكر انه يمسح بها وجهه من قصاص شعر رأسه الى طرف انفه الذي يرغم به في سجوده قال و قد اشتبه على كثير من المتفقهه الطرف المذكور فيظن انه الطرف الذي هو المارن لإطلاق القول في الكتب فلعل نظر المصنف الى الخروج من قولهم و فيه ما فيه فتأمل

قوله ظهر يده اليمنى ببطن اليسرى

كون الممسوح انما هو ظهر الكفين هو المشهور بين الاصحاب بل كانه لا خلاف فيه بين القائلين بالمسح من الزائد و يشهد له من الروايات حسنه الكاهلي المتقدمه و اما كون المسح ببطن الكفين فهو المعروف بينهم مع الاختيار قال في الذكرى نعم لو تعذر المسح بالبطن العارض من نجاسه او غيرها فالأقرب الاجترأ بالظهر في المسحين لصدق المسح و في المدارك حكم في صورته التعذر باجزاء المسح بالظهر مع احتمال وجوب التولية و قد سبق منافي بحث الضرب بالظهر مع التعذر كلام في هذا المقام فتذكر

قوله من الزند بفتح الزاي الى آخره

هذا هو المشهور بين الاصحاب و نقل عن علي بن بابويه انه قال امسح يديك من المرفقين الى الاصابع و نقل في السيرائر عن قوم من اصحابنا ان المسح على اليدين من اصول الأصابع الى رءوسها و قال الصدوق في الفقيه فاذا تيمم الرجل للوضوء ضرب يديه على الارض مره واحده ثم نقضهما و مسح بها جبينيه و حاجبيه و مسح على ظهر كفيه و اذا كان التيمم للجنابه ضرب يديه على الأرض مره واحده ثم نقضهما و مسح بها جبينيه و حاجبيه ثم ضرب يديه على الارض مره اخرى و مسح على ظهر يديه فوق الكف قليلا و يبدأ بمسح اليمنى قبل اليسرى و في المقنع ذكر انه تدلك احدي يديك بالأخرى فوق الكف قليلا من غير تفصيل و فرق بين بدل الوضوء او الغسل ثم نسب المسح من المرفق الى اطراف الاصابع الى روايه و الاظهر ما هو المشهور للروايات الداله عليه كصحيحته زرارته و موثقه و حسنه ابن بكير عنه و حسنه عمرو بن ابي المقدم و حسنه الكاهلي و صحيحه اسماعيل بن همام المتقدمه و استدلل أيضا في المدارك بالآيه الكريمة فان الباء للتبويض كما سبق و بان اليد هي الكف الى الرسغ و ما ذلك اى الزند يدل عليه قوله تعالى وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا و الاجماع منا و من العامه منعقد على انها لا تقطع من فوق الرسغ و ما ذلك ال لعدم تناول اليد له حقيقه و فيهما تأمل اما في الاول فلان كون الباء للتبويض لا يدل الاعلى نفى وجوب المسح الى المنكب قاله الزهري من العامه لصدق البعضيه على تقدير وجوب المسح الى المرفق أيضا و كذا الى اصول الاصابع بل يمكن ان يجعل هذا حججه

للقول الاخير اذ مقتضى الآيه الكريمة اجزاء المسح بالبعض مطلقا لكن دلّ الاجماع على وجوبه الى اصول الاصابع و لا اجماع فى الزائد فظاهر الآيه عدم وجوبه و يعضده الاصل أيضا و أيضا يمكن ان يكون التبعض باعتبار عدم وجوب مسح الباطن الا ان يكون مذهب ابن بابويه وجوب المسح الى المرفق ظاهر او باطنا كما هو مذهب ابى حنيفه و الشافعى و يكون الغرض الرّد عليه فلا يمكن له القول بكون التبعض بذلك الاعتبار و اما الثانى فلان عدم تناول اليد لما فوق الرسغ حقيقه على تقدير تسليمه لا ينفى الا على مذهب على بن بابويه و لا يثبت خصوص القول المشهور لمكان القول الآخر و هو المسح الى اصول الاصابع الا ان يدعى ظهور نفي كونها حقيقه فيما دونه و ان الاشتباه انما هو فيما فوقه فلذلك تصدّى لنفيه قال فى القاموس اليد الكفّ او من اطراف الاصابع الى الكتف ثم لا يخفى ما فى الدليلين من التنافر فانه اذا كانت اليد حقيقه الى الزند فلا وجه للباء التبعضيه مع وجوب المسح الى الزند عندهم فالتمسك بهما انما يناسب القول بوجوب المسح الى اصول الاصابع لا القول المشهور فتدبر احتج لابن بابويه بقوله تعالى وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ فَاحَال بالايدي على ما ذكره فى الغسل اذ الكلام فى الجملة الواحده فيجب التناسب فيها و لانه لما بين فى الاول لم يحتج فى الثانى الى بيان و فيه منع الاحاله على اليد السابقيه فان تقيّد المعطوف عليه لا يوجب تقييد المعطوف اجماعا هذا مع وجوب تقدير الباء هنا و لم يوجد هناك و قد عرفت انه دليل المخالفه بين الحكمين و انه يجب الاستيعاب هناك الى المرفقين بخلافه هاهنا و احتج أيضا بما تقدم من موثقه سماعه و روايه ليث المرادى و صحيحه محمد بن مسلم و فيه مع عدم صحه الاوليين و اضمار انه الاول يمكن حملها على التقيه لموافقته لمذهب الحنيفيه و لما هو المعمول عند الشافعيه و ذهب اليه جماعه اخرى من العامه كابن عمرو الحسن و الثورى و يمكن أيضا حملها على الاستحباب جمعا بين الاخبار قال المحقق فى المعتبر الحق عندي ان مسح ظاهر الكفين لازم و لو مسح الذراعين جاز أيضا عملا بالاخبار كلها لكن الكفان على الوجوب و ما زاد على الجواز لانه اخذ بالمتيقن اى الاخذ على هذا الوجه اخذ بالمتيقن حصول البراءه منه او القول بوجوب مسح الكفين فقط و حمل ما زاد على الجواز اخذ بالمتيقن وجوبه و حمل الشيخ هذه الاخبار على ان المراد بالمسح الى المرفق الحكم لا الفعل لانه اذا مسح ظاهر الكفّ فكانه غسل ذراعيه فى الوضوء فيحصل له بمسح الكفين فى التيمم حكم غسل الذراعين فى الوضوء و لا يخفى بعده جدّا و اورد عليه أيضا فى المدارك بانه لا يجرى فى صحيحه محمد بن مسلم و نحوها مما كان فيه التيمم بدلا من الغسل كما لا يخفى و فيه ان عدم الاجزاء ممنوع نعم يصير الحكم فيه ابعد فتأمل و اما ما نقل فى السيراث عن قوم من اصحابنا فيمكن الاحتجاج له بحسنه حماد بن عيسى يابراهيم عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله ع انه سئل عن التيمم فتلا هذه الآيه و السارق و السارق فاقطعوا ايديهما و قال اغسلوا وجوهكم و ايديكم الى المرافق و قال و امسح على كفيك من حيث موضع القطع و قال و ما كان ربك نسيّا قال ظاهرها ان المراد من اليد حيثما اطلق بدون تحديد يجب ان تكون هى الى حدّ واحد اذ لا يصح ثانيا اراده تحديد مخالف للاول بدون قرينه تدل على ذلك اللهم الا لمن نسي الاطلاق الاول و ما كان ربك نسيّا فيجب المسح من موضع القطع و القطع عند اصحابنا من اصول الاصابع فيجب المسح أيضا منها لكن لا يخفى انها لعدم صحتها و ارسالها لا تعارض الروايات الاوله و يمكن بعيدا حملها على ان ذكر الآيتين لمجرد ان ليد اطلاقات مختلفه و قوله عليه السلام و امسح على كفيك من حيث موضع القطع اى موضع القطع عند العامه او كان ذلك تقيه منه عليه السلام فى موضع القطع و قوله ص و ما كان ربك نسيّا اى لم ينس بيان احكامه و لم يدعها مبهمه بل بينها لرسوله ص و هو بينها لأهل الذكر عليه السلام فيجب الاخذ منهم و اما حملها على انه الرامى على العامه و موضع القطع عندهم الزند على ما قبل فلا يظهر وجه لصحه الالتزام فانه ان كان بناء على انهم يجعلون اليد عند الاطلاق ظاهره فيها الى الزند و لذا قالوا بقطعها منه فيجب

مسحها أيضا منه فليس كذلك فان المعروف بينهم على ما فى كتب الاصول ان اليد عند الاطلاق ظاهره فيها الى المنكب فتحديد القطع من الزند ليس بناء على ما ذكر من الظهور و لو سلم فانهم تمسكوا فى تحديدها فى المسح من المرافق الى نصوصهم و لا- صيرفى العدول عن الظاهر بالنص و ان كان بناءه على انهم اذا حملوها عند الاطلاق فى القطع عليها الى الزند فكيفما كان يجب حملها فى المسح أيضا على ذلك ففیه منع ذلك اذا كان مستندهم النص و الّا فيرد ذلك علينا أيضا فانا حملناها فى آيه القطع عليها الى اصول الاصابع و فى المسح عليها الى الزند فتأمل و ما يمكن ان يحتج به على ما نقلنا عن الصدوق صحيحتا داود بن النعمان و ابى ايوب الخزاز المتقدمتان و ما فيهما من مسح اليدين فوق الكف قليلا و كأنه لما كان الظاهر منهما ان التيمم بيان لبدل الغسل اقتصر فى الفقيه فى الحكم عليه حمل و الروايات الاخرى التى اقتصر فيها على مسح ظهر الكف على غيره و فى المقنع عمل بهما من غير تفصيل و فيه ان مسحه عليه السلام فوق الكف قليلا يمكن ان يكون من باب المقدمه و لذا لم يتعرض له فى الروايات الاخرى فالحكم بوجود ذلك اصاله بمجرد هاتين الروايتين لا يخلو عن اشكال و اجاب العلامة فى المختلف بانه يحتمل ان يكون الراوى رأى الامام عليه السلام ما سحا من اصل الكف فتوهم المسح من بعض الذراع و يحتمل ان يكون قوله فمسح وجهه و يديه فوق الكف اشاره الى ان المسح على الكفين و قوله قليلا يشير الى انه لا يجب ايصال الغبار الى جمع العضو و ان وجب استيعابه و لا يخفى بعد الوجهين فتدبر

قوله ثم مسح ظهر اليسرى

وجوب الترتيب على ما ذكره من الابتداء بالضرب ثم مسح وجهه ثم يده اليمنى ثم اليسرى كأنه مجمع عليه بين الاصحاب على ما نقله فى الذكرى و هى و يدل ايضا تقديم الضرب كثير من الروايات المتقدمه و على تقديم الوجه صحيحه ابى ايوب و حسنه الكاهلى منها و على تقديم اليمنى صحيحه محمد بن مسلم فلاحظها

قوله مبتدئا بالزند

فلو نكس بطل كما قلنا فى الوجه كذا فى الذكرى و الكلام فيه أيضا كما قلنا فى الوجه فتذكر

قوله و يتيمم غير الجنب ممن عليه حدث الخ

قال فى الذكرى ظاهر الاصحاب ان الاغسال سواء فى كيفية التيمم قال فى المقنعه و كذلك تضع الحائض و النفساء و المستحاضه بدلا من الغسل و ابو روز بصير قال سألته عن تيمم الجنب و الحائض سواء اذا لم يجد اما قال نعم و عن عمار بن موسى عن الصادق عليه السلام مثله و خرج بعض الاصحاب و جوب تيممين على غير الجنب بناء على وجوب الوضوء هنا لك و لا باس به و الخبر ان غير مانعين عنه لجواز التسويه فى الكيفية لا فى الكمية انتهى و قد فصل المحقق فى المعبر فقال من وجب عليه الوضوء و الغسل لا- يجزیه واحد ان شرطنا الضربتين فى الغسل و ان اجتزأنا بالضربه ففیه تردد و وجه الاجتزاء ان الغسل كالوضوء فى صوره التيمم كما لو بال و تغوط فانه يجترى بالمره و وجه الافتقار الى التيممين اختلاف التيه فان الاول يفتقر الى تيه أنه بدل عن من الوضوء و الآخر انه بدل عن الغسل و لا يجتمع

التّيتان انتهى و لا- يخفى ان الحكم بعدم الـجزاء على تقدير اشتراط الضّرّ تبين محلّ مناقشه اذ لو اتى بتيمّم بضربتين فلا يبعد اجزائه عن الغسل و الوضوء جميعا امّا عن الغسل فظاهر و اما عن الوضوء فلاشتماله على ما هو بدل منه و اشتماله على مزيه زائده لا يصلح مانعا الا ان يثبت ذلك بدليل كان يثبت خروجه بها عن الموالاه المعتمده فيه شرعا و اثبات ذلك دونه خرط القتاد و اما على القول بالـاجتزاء بضربه واحده فى الجميع كما هو الـالـظاهر على ما سبق فالظاهر ما ذكره أولا و امّا ما ذكره فى وجه عدم الاجتزاء من اختلاف التّيه ففيه انه لا دليل على اشتراط قصد البدليه و على تقدير تسليمه فلم لا يجوز قصد البدليه عنهما و اى دليل على ما ذكره من عدم اجتماع التّيتين و بالجملة فالظاهر فى الاعتبار اجزاء تيمّم واحد فى الجميع و يؤيده أيضا ما اشير اليه من الروايتين الموثقتين و ان اضمرت الاولى هذا كلّ مع ان الظاهر على ما سبق هو القول بعدم احتياج شىء من الاغسال الى الوضوء كما ذهب اليه المرتضى و معه يسقط هذا الفرع رأسا لكن لا باس بالاحتياط و الله تعالى يعلم

قوله ممّن عليه حدث يوجب الغسل الى آخره

لما صدق غير الجنب على المحدث بالحدث الاصغر فقط مع عدم وجوب التيمّمين عليه فقيده الشارح بقوله ممّن عليه حدث يوجب الغسل مع قدرته على الغسل فقط او الوضوء فقط مع عدم وجوب التيمّمين على شىء منهما كما سيشير اليه الشارح رحمه الله فقيده لدفع ذلك بقوله عند تعذر استعمال الماء مطلقا اى فى كل من الغسل و الوضوء

قوله مع انه يصدق عليه

الى على كلّ منهما انه محدث غير جنب و لا- ينفع أيضا ما ذكره الشارح من التقييد الأوّل الذى ربما يستفاد من سياق كلام المصنف أيضا لصدق ذلك أيضا عليه كما اشرنا اليه فلا بد فى اخراجه من قيد آخر كما فعله الشارح من التقييد بتعذر استعمال الماء مطلقا اى فى كل من الوضوء و الغسل كما اشرنا اليه فتأمل

قوله و يجب فى التّيه قصد البدليه

الظاهر من كلام بعضهم كالشيخ فى الخلاف القول به مطلقا و جعل بعضهم كالمص فى الذكرى بناء على هذا على اختلاف الهيئه فى التيمّمين باعتبار الضّربه و الضّربتين فعلى القول بالضّربه او الضّربتين فيهما لا حاجه الى هذا القصد و منهم من نفى اعتباره مطلقا اما القول الاول فلا- يظهر له وجه اصلا و اما الثانى فيستدل عليه بان مع اختلاف التيمّمين فى الحقيقه لا بدّ من تمييزهما بالتّيه و هذا انما يتم فيما لو اجتمع عليه القسمان امّا من عليه احدهما خاصّه فلا نسلم وجوب التمييز عليه لم يكفّ التمييز فى الجميع المواقع و لو سلم وجوب التمييز بمجرد الاشتراك فى المفهوم فنقول التمييز فيما نحن فيه لا يتوقف على قصد البدليه بل ربما يمكن بوجه آخر أيضا و هذا يتأتّى فى صوره اجتماع التيمّمين أيضا و بالجملة فالقول باعتبار قصد آخر زائدا على ما يتوقف عليه التمييز مما لا وجه له و منه يظهر قوه القول النافى مطلقا و اعلم ان الشيخ فى الخلاف ذكر انه اذا تيمّم الجنب بتّيه انه اذا تيمّم من الطهاره الصّغرى و كان قد نسى الجنابه قال الشافعى يجوز له الدخول به فى الصّلاه و هذه المسأله لا نصّ لأصحابنا فيها على التعيين و الذى يقتضيه المذهب انه لا يجوز له ان يدخل به فى الصّلاه لان التيمم لا يحتاج الى نيه تيمّم أنّه

بدل من الوضوء او بدل من الجنابه و اذا لم يتو ذلك لم يصلح التيمم و ينبغى ان يعيد التيمم و أيضا فان كيفيه التيمم يختلف على ما قدّمناه من الضربه و الضربتين و أيضا طريقه الاحتياط و يقتضى اعاده التيمم لانه يصير داخلا فى صلاته بيقين و ان قلنا انه متى نوى تيممه استباحه الصلاه عن حدث جاز له الدخول فى الصلاه كان قويا و الاول الاحوط انتهى و انت خير بانه على ما قررنا من عدم وجوب قصد البدليه يندفع ما ذكره الشيخ من التعليل الاول لعدم الجواز و اما الثانى فانما يتم لو لم يتذكر الا بعد تمام التيمم و اما لو فرض انه ذكر الجنابه بعد التيمم و اتى بالضربه الثانيه قبل فوات محلها فلا منع من صحه هذا التيمم باعتبار الوجه الثانى أيضا لكن يبقى انه فى الفرض الذى ذكره ليس مجرد عدم قصد البدليه بل قصد غير ما عليه فلا يصح من هذه الجبهه و فيه انه اذا قصد التيمم الواجب عليه و كان الواجب عليه بدل الغسل يقع له ذلك و لا يضّر قصده بدلته الطهاره الصغرى بل يقع هذا القصد منه لغوا كما قيل بصحه الوضوء بتيمه القربه بدون التعرض للوجوب و الندب او قصد خلاف الواقع منهما نعم الاعاده احوط كما ذكره الشيخ و الله تعالى يعلم

قوله ان كان التيمم بدلا عن احدهما

و القرينه على التخصيص ما ذكره أولا من اشتراط عدم الماء لانه انما يستقيم فيه كما اشار اليه سابقا فتذكر

قوله على القول باختصاص التيمم بذلك

قلت اى وجوب خصوص التيمم لذلك و عدم مشروعيه الغسل كما هو المشهور و اما على القول الآخر و هو مشروعيه الغسل اذا ساوى زمانه زمان التيمم و لم يستلزم تبخيل تنجس المسجد فلو قيل بالتخير بين التيمم و الغسل حينئذ فيشكل قصد البدليه فيه أيضا كما فى نظريه اما لو قيل بتقديم الغسل عليه و ان الانتقال الى التيمم انما هو مع فقد احد الشرطين كما اختاره المصنف فى الدروس و الشارح فى شرح الارشاد فيتجه قصد البدليه و على هذا فجعل الشارح ما ذكره مبتئا على القول بالاختصاص بناء على ظهور الحكم فيه دون القول الآخر لما فيه من الاحتمالين على ان الشارح ربما لم يحتمل الاحتمال الاول فانه لم يتعرض له فى شرح الارشاد اصلا فيكون الامر عنده مرددا بين القول بالاختصاص مطلقا او تقديم الغسل عليه بشرطيه نعم عباره الذكرى لا يخلو عن اشعار بما ذكرنا من الاحتمالين و لعل الشارح لم يرض الاول منهما و على هذا فوجه التخصيص بالقول بالاختصاص ظاهر و قد جعل سلطان العلماء رحمه الله ذلك اشاره الى احد المسجدين و حينئذ يكون المعنى ان ما ذكرنا من احد المسجدين انما هو بناء على القول باختصاص التيمم باحدهما و اما على القول الآخر و هو عموم الحكم فى كلّ المساجد فيه هاهنا ايضا و على هذا جعل بناء كلام الشارح على القول الاول من القولين الذى نقلنا او الاحتمال الاول للقول الآخر لو تفتن له و لعل من له دونه باستألك الكلام يشهد بانّ مراد الشارح هو ما ذكرنا فتأمل

قوله مع احتمال بقاء العموم بجعله فيها بدلا

اختيارا قلت هذا كما ترى فانه على القول باختصاص التيمم بذلك لا يجوز الغسل اصلا فلا يمكن قصد البدليه الاختياريه الا ان يقال المراد بالبدل الاختيارى فيه هو ان الواجب الاصيل عليه هو الغسل الا انه مع اختياره و القدره عليه اوجب عليه بدله و هو التيمم لضروره شرعيه لا انه بدل اختياري بمعنى انه يجوز له اختيار كل منهما كما فى الصورتين الاوليين و فيه تكلف و لو جعل بدلا اضطراريا بناء على الضروره الشرعيه لكان اظهر و كيفما كان فالحكم بوجوب قصد البدليه فيه كانه ممّا لا وجه له اصلا بل

الحكم بوجوب قصد البدليه فى غيره أيضا محل كلام و لو حمل الكلام على الوجه الذى حمله سلطان العلماء رحمه الله يمكن جعل بناء كلامه على القول بالتخير بين التيمم و الغسل كما هو احد الاحتمالين على ما ذكرنا و حينئذ لا اشكال عليه لكن فيه بعد كما لا يخفى ان ما ذكرنا من عدم وجه لوجوب قصد البدليه فيه انما هو على القول بوجوب قصدها مطلقا اذ لا دليل لهذا القول فيما هو بدل حقيقه كما اشرنا اليه فكيف بمثل هذا البدل الذى بدليته بمجرد

اصطلاح مّا و اّمّا على القول بان وجوب قصد البدليه بناء على اختلاف الهيئه فى التيمّمين فالقصد المذكور انما هو بتميز بما يقصده كما نقلنا عن الذكرى فيمكن ان يقال ان وجوب قصد البدليه هاهنا أيضا انما هو للتمييز المذكور و ليذكر ان التيمّم الذى يقصده فيه هو ما ضربتان فان الحدث الذى عليه موجب للغسل لكن لتعذّره فى المسجد شرعا انتقل الى التيمّم فالتيمّم الذى عليه هو ما كان بدلا للغسل و فيه ضربتان لكن لا يخفى ان وجوب الضربتين فى بدل الغسل لو ثبت فشموله لمثل هذا البدن محلّ تأمل فتأمل

قوله و يجب فيه نيّه الاستباحه

و لا يجوز نيه رفع الحدث لانه غير رافع باجماع علمائنا و متى لم يرفع لم تصح نيته شرعا كذا ذكره العلّامة رحمه الله فى المنتهى وغيره و اراد و ابا لحدث ما ذكرنا سابقا من الحاله المانع عن الدخول فى الصلاه الا لضروره او رخصه و ظاهر ان هذه الحاله لا ترفع بالتيمّم او ارادوا برفع الحدث رفعه بالكليّه بحيث يتأتّى له الدخول فى الصلاه مثلا بعده الى ان يتجدد له حدث آخر و ظاهر ان التيمّم لا يرفع الحدث بهذا المعنى اذ لا يجوز له الدخول فى الصلاه عند التمكن من الماء و ما ذلك الا باعتبار الحدث السابق و الا فالتمكن من الماء ليس بحدث اجماعا على ما نقله فى المعتبر و لانه لو كان حدثا لزم استواء التيمّمين عند وجود الماء فى موجه من الوضوء او الغسل و ليس كذلك بوجوب الغسل عنده على المجنب و الوضوء على الحدث بالحدث الا صغر و تأمّل فيه و جوّز المصنف رحمه الله فى قواعده نيّه الرفع فيه الى غايه معينه امّا الحدث او وجود الماء و هو رحمه الله اراد بالحدث الحاله المانع فى الحال او اراد برفعه رفعه فى الجملة و على هذا فلا منافاه بين الكلامين اذ ظاهر ان الاجماع انما هو على ان التيمّم لا يرفع الحدث بالكليّه بحيث لا يحتاج الى الطهاره بعد وجود الماء أيضا لانه لا يرفعه اصلا بل رفعه الى غايه على ما ذكرنا ليس الاستباحه التى ذكروها و جوّز و اقصدها و ذكر فى الذكرى انه لو نوى رفع المانع من الصلاه صحّ و كان فى معنى الاستباحه و ينبغى حمله أيضا على وفق ما ذكرنا اى رفع الحاله المانع من الدخول فى الصلاه فى الحال و ان بقيت حاله اخرى منعت منه عند التمكن من الماء و لك ان تحمل رفع المانع على رفع المانع فلا حاجه الى اعتبار تعدد الحاله و جوّز فى الدروس ان ينوى رفع الحدث الماضى كما جوّز ذلك فى دائم الحدث و قد وجهنا كلامه سابقا فى دائم الحدث و اّمّا هنا فلا ادرى له وجهها فتبصّر

قوله و ظاهر الاصحاب الاتفاق على وجوبها

العلّامة رحمه الله فى المنتهى نسب القول بوجوب الموالاه الى علمائنا و استدللّ عليه بقوله تعالى فَتَيَمَّمُوا* اوجب علينا التيمّم عقيب اراده القيام الى الصلاه بلا فصل بدلاله الفاء الموضوعه للتعقيب بلا مهله و لا يتحقق التيمّم الا بمجموع اجزائه فيجب فعلها عقيب الاراده بقدر الامكان بان يأتى باحدها ثم يعقبه بالباقي من غير فصل و اورد عليه فى المدارك بان من المعلوم ان المراد بالتيمّم هنا المعنى اللغوى و هو القصد لا التيمّم بالمعنى الشرعى و يمكن رفعه بان المراد بالتيمّم فيها و ان كان هو القصد لكن الظاهر ان المراد بقصد الصّعيد فيها اما التيمّم الشرعى بجميع اجزائه و يكون ما بعده تفضيلا له فى الجملة او قصده بالضرب او الوضع عليه و على الأوّل فالامر كما ذكره العلّامة و على الثانى فيجب الاتيان بمسح الوجه بعد الضرب او الوضع بلا مهله بدلاله الفاء الثانيه و كذا بمسح الايدى بحكم العطف على انه اذا ثبت الموالاه فى الاولين يثبت فى الباقي بعدم القول بالفصل فتأمل و

استدل عليه أيضا في الذكرى بان التيمم البياني عن النبي و اهل بيته عليهم السلام توبع فيه فيجب للتأسي و هذا نظير ما نقلنا عنه في بحث مسح الجبهه من الاستدلال على وجوب الابتداء بالاعلى و فيه ما فيه فتذكر قوله او يأثم خاصه وجهان البطلان وفاء لحق الواجب و الصحه و ان اثم لصدق التيمم مع عدمها كذا في الذكرى و شرح د و في شرح الارشاد حكم بضعف الثاني و هو كما ترى بل الظاهر ضعف الأوّل اذ وجوب شيء في عبادته لا يدل على البطلان مع الاخلال به الا ان يثبت كونه من اجزاء تلك العباده او هيئاتها التي لا تطلب بدونها و لم يثبت ذلك فيما نحن فيه فالاصل الصحه و ان اثم بمقتضى الوجوب فتدبر

قوله و على القول بمراعات الضيق فيه مطلقا

اي مع امكان زوال العذر و بدونه تظهر قوه الأوّل جعل العلامه في المنتهى وجوب الموالاه على هذا القول ظاهر او زاد الشارح عليه فحكم بانه قوه البطلان مع الاخلال بها و فيهما تأمل اما في الأوّل فلان وجوب رعايه ضيق الوقت لا يستلزم وجوب الموالاه البتّه لأنهم ارادوا بها كما سيذكره الشارح وجوب تاخيرها الى ان يبقى مقدار فعله مع باقى الشرائط المفقوده و الصلاه تامه الافعال علما او ظنا و على هذا فلا يجب تاخيرها عن باقى الشرائط و حينئذ فيجوز ان يشتغل بين اجزاء التيمم ببعض الشرائط المفقوده فلا تحصل الموالاه مع عدم الاخلال برعايه ضيق الوقت و أيضا يمكن ان يظن أوّلا ضيق الوقت و يظهر بعد الشروع في التيمم سعه و على هذا فيمكن له الاخلال بالموالاه بتاخير باقى التيمم الا ان يتضيق الوقت فوجوب رعايه ضيق الوقت لا يدل على وجوب الموالاه كليًا و أيضا الظاهر انّ المعتمد لضيق الوقت بالنسبه الى ما يريده من كيفيه المشروطه طولًا و قصرًا و لا يجب رعايه ضيق الوقت بحيث لا يبقى الا ما يسع اقل الواجب و على هذا فيمكن ان يشرع في التيمم لضيق الوقت بالنسبه الى ما اراده من طول الصلاه مثلا ثم يبدو له فيه و يسخ له القصر فيمكن له حينئذ الاخلال بالموالاه مع رعايه ضيق الوقت فافهم و اما الثاني فلان بناء على استلزام رعايه الموالاه فاذا وجب الأوّل و لم يصح التيمم بدونها كما هو صريح كلام القائلين بوجوب رعايه الضيق فلم يصح مع الاخلال بالثاني بحكم الاستلزام بينهما و يرد عليه منع الاستلزام كما ظهر مما ذكرنا من الوجوه و لو سلم فرعايه الضيق انما يستلزم رعايه الموالاه اذا روعى عدم خروج وقت فقد المشروط لا مطلقًا و هو ظاهر و حينئذ فاذا شرع في التيمم مع الضيق في ترك الموالاه امّا سهوا او عمدا و ان اثم في الاخير فقد حصل رعايه الضيق بدون الموالاه فلا دليل على كون الاخلال بالموالاه على هذا الوجه مبطلا للتيمم فتفطن

قوله و يستحب نقض اليدين

جعله في المنتهى مذهب علمائنا و نسب خلافه الى الجمهور و هو ظاهر في عدم خلاف فيه بين الاصحاب و يدل عليه من الروايات المتقدمه في كيفيه التيمم موثقه زراره بابن بكير و حسنه ابن بكير عن زراره و حسنه عمرو بن ابى المقدم و روايه زراره و روايه ليث المرادى و صحيحه زراره ثم استحباب النقض في الضربه الاولى لا غبار عليه و اما في الضربه الثانيه أيضا على القول بها فمستنده من الروايات هو روايه ليث و صحيحه زراره و في دلائلها على ما فهموه خفاء كما اشرنا اليه هناك فتذكر

قوله بنفخ ما عليهما من اثر الصعيد

قال في القاموس نقض الثوب حرّكه لينتفض و على هذا فلما كان الوارد في الاخبار و عبادات الاصحاب بلفظ النفض فالظاهر اعتبار تحريك اليد و عدم الاكتفاء بنفخ ما عليهما من الصعيد و ان كان ظاهر الحال ان الفرض من النفض ازاله تلك الآثار و

التخفيف فيها لئلا يوجب تشويه الخلقه على ما اشار اليه المصنف في الذكرى و ربما يحصل ذلك بما ذكره من النفخ أيضا اذ لا
عبره بتلك

الاعتبارات المستنبطه فالأولى الوقوف على ظاهر النص فتأمل

قوله او مسحهما

فى خصوص المستحبّ بالمسح بدون التحريك تأمّل كما اشرنا اليه فى النفخ و مع أيضا لا- يخلو عن شىء اذ ربما كان المستحبّ هو النفص الذى ظاهره التحريك الذى يزول معه غالبا بعض آثار الصّعيد و يبقى بعض لا المسح الذى يزول معه اثره بالاسر او جلّه و استحب الشيخ مسح احدى اليدين بالآخرى بعد النفص و لا يظهر مستنده

قوله او ضرب احدهما بالآخرى

هذا و ان كان ضربا من النقص لكن اظهر افراده هو التحريك المجرد فلا وجه للاضراب عنه و ايها حصره فى احد هذه الوجوه فتبصر و عدّ فى الذكرى من مستحبات التيمّم تفريج الاصابع عند الضرب و قال نصّ عليه الاصحاب ليتمكن اليد من الصّعيد و لا يستحبّ تخليلها فى المسح للاصل انتهى

قوله مع باقى شرائط الصّلاه المفقوده

ظاهره تجويز تقديم التيمّم على باقى الشرائط المفقوده كتطهير الثوب اذا كان نجسا و تحصيل مكان مباح و نحوهما و لم أر فى كلام القائلين بالتضييق تصريحا بذلك و لا اشعار عليه بل حيث قالوا لا يجوز التيمّم الا فى آخر وقت الصّلاه و عند تضييقها و غلبه الظنّ بفواتها فالظاهر منه وجوب تقديم باقى الشرائط المفقوده عليه مع الامكان و الله تعالى يعلم

قوله و لا يؤثّر فيه ظهور الخلاف

فمتى ظنّ الصّيق و تيمّم و صلى ثمّ ظهر الخلاف فلا- اعاده لتحقق الامتثال و نقل فى المعبر ان ظاهر كلام الشيخ فى كتبه الاخباريه وجوب الاعاده و لم اقف فى كلام الشيخ على ما يكون صريحا او ظاهرا فيما ذكره نعم ربما امكن استنباطه من بعض تاويلاته كما سنشير اليه عن قريب و لو ظهر الخلاف قبل الصّلاه فالظاهر أيضا عدم وجوب الاعاده لما ذكرنا و على قول الشيخ فالاعاده فيه اظهر فتدبّر

قوله و الا استحبابا

كون هذا أيضا اشهر الاقوال بين المتأخرين غير ظاهر بل الاشهر عندهم الجمع بين الاخبار بحمل الداله على المضايقه على صوره الطمع و الرجاء و الداله على عدمها على غيرها و استحباب التأخير مع عدمه لا دخل له فى الجمع و لم يتعرض له اكثرهم فربما كان مذهب بعضهم و إلا فنقل عن ابن الجنيد انه قال ان وقع اليقين بفوت الماء فى آخر الوقت او غلب الظنّ فالتيمّم فى أوّل الوقت واجب الّى و استجوده المحقق فى المعبر و العلّامه فى اكثر كتبه نعم القول بالاستحباب وجه آخر للجمع بين الاخبار ذهب اليه القائلون بالتوسعه مط

قوله و الثانى و هو الذى اختاره المصنف

هذا مذهب الاكثر ذهب اليه الشيخ رحمه الله فى كتبه و السيد المرتضى و ابو الصيلاح و سلار و بان حمزه و ابن ادريس و ابن البراج و جماعه ممن تبعهم و هو ظاهر كلام المفيد فى المقنعه و ادعى عليه المرتضى الاجماع فى الانتصار و التاصريره و اما دعوى الاجماع عليه من الشيخ فلم او فى كتبه المعروفه و هى المبسوط و فى و يه و الاقتصار و الجمل و كتابا الحديث و هو مع انه فى ف يتمسك بالاجماع فى اكثر المسائل لم يتعرض له هاهنا فيبعد دعواه فى موضع آخر و لم أر ايضا نسبه هذه الدعوى الى الشيخ فى كلام غير الشهيد رحمه الله الا فى ظاهر المختلف حيث قال احتج الشيخ و السيد بالاجماع بعموم الاخبار و يمكن حمله على ان الاحتجاج بهما منهما و ان كان احتجاج كل منهما بواحد منهما لكن كلام الشارح هاهنا صريح فى نسبه هذه الدعوى الى الشيخ أيضا و كذا فى شرح الارشاد و اضاف فيه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد مقبول فضلا عن نقل هذين الامامين و العجب منه رحمه الله انه مع قوله هذا كيف طرح فى رساله الجمع بالاجماع الذى نقله هذان الامامان مع جم غفير من اعظم الاصحاب على نفى الوجوب العينى و ارض الغيبه قال ما قال مع شهره نقل الخلاف فى هذه المسأله فى كتب الاصحاب بخلاف مسئله الجمع فانه ليس من القول بالوجوب العينى زمن الغيبه اثر اصلا الى زمان تاليف تلك الرساله و الله تعالى يعلم و قد ادعى الإجماع هاهنا ابن ادريس أيضا فى السيرائر فإنه قال التيمم عند جميع اصحابنا الا من شد ممن لا يعتقد بقوله لانه قد عرف باسمه و نسبه انما يجب فى آخر الوقت عند خوف فوات الصلاه و خروج وقتها و لا يجوز ان يستعمل قبل آخره و تضييقه على وجه من الوجوه و آخر الوقت من شرطه كما ان عدم الماء بعد طلبه من شرطه انتهى

قوله و هو قول الصدوق رحمه الله

و كذا الجعفى فى ظاهر كلامه على ما نقله فى الذكرى و قواه فى المنتهى و استقر به فى البيان و اعلم انه شاع بينهم هذا النقل عن الصدوق من غير تعيين كتابه و ليس ذلك فى كتابه المشهور الذى هو الفقيه فإنه فيه لم يتعرض لهذه المسأله اصلا و ان كان ذلك لا يخلو عن دلالة ما على ما نسبوا اليه من التجويز و فى المعتبر عين كتابه انه المقنع و ما عندنا من نسخته يخالف ما نقله فإنه قال فيه اعلم انه لا يتمم الرجل حتى يكون فى آخر الوقت فاذا تيمم أجزاءه ان يصلّى بتيممه صلوات الليل و النهار ما لم يحدث او يصيب ماء

قوله و الاخبار بعضها دال على اعتبار الضيق مطلقا

و هو صحيحه محمد بن مسلم قال سمعته يقول اذا لم تجد ماء و اردت التيمم فاخر التيمم الى آخر الوقت فان فاتك الماء لم تفتك الارض و موثقه عبد الله بن بكير عن ابى عبد الله عليه السلام و فيها فاذا تيمم الرجل فليكن ذلك فى آخر الوقت فان فانه الماء فلن تفوته الارض و حسنه زراره بإبراهيم عن احدهما عليه السلام قال اذا لم يجد المسافر الماء فليطلب ما دام فى الوقت فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتمم و ليصل فى آخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه و ليتوضأ لما يستقبل و يؤيده أيضا ما رواه الجمهور عن على عليه السلام فى الجنب يتلوم ما بينه و بين آخر الوقت فان وجد الماء و الا يتيمم و التلوم الانتظار و المكث و لا يخفى ان فى دلالتها على اعتبار الضيق مطلقا تأمل فان قوله عليه السلام فى الروايه الأولى فان فاتك الماء يشعر برجائه و مثله الروايه الثانيه و العاميه و كذا قوله عليه السلام فى الروايه الثالثه فليطلب ما دام فى الوقت اذ لا معنى للطلب مع القطع بعدمه لكن روى الشيخ مثل هذه الروايه بسند آخر عن ابن بكير عن زراره عن احدهما عليه السلام قال اذا لم يجد المسافر الماء

فليتميمك ما دام في الوقت فاذا تخوف ان يفوته فليتميم و ليصل في آخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه و ليتوضأ لما يستقبل و ليس فيه ما ذكر من الاشعار فظاهره اعتبار الضيق مطلقا لكن في سنده زائدا على ابن بكير و فطحيه قاسم بن عروه و لم يوثقوه و ما زادوا في مدحه على ان له كتابا هذا مع ان الظاهر اتحاد الروايه فمع الاختلاف فيهما لا يبقى التعويل عليها خصوصا مع كون الطريق الاولى اقوى هذا و اما الايراد بان هذه الروايات لا تدل الا على التأخير في صوره عدم وجدان الماء فلا يثبت بها وجوب رعايه الضيق مطلقا فيمكن رفعه بعدم القول بالفصل على ان ظاهر موثقه ابن بكير اطلاق الحكم و لا ينافيه قوله فان فاته الماء اذ لا بعد في حمل فوات الماء على عدم التمكن من استعماله فلا يوجب تقييد ما اطلق او لا و لا يخفى أيضا انه لا بعد في حمل عدم الوجدان في الروايات الاخرى على عدم التمكن حتى يثبت به عموم الحكم لكن لا يمكن ذلك في مقام الاستدلال لاحتمال المعنى الآخر فتدبر و ربما يستدل أيضا للقول بالتضييق بروايه زراره عن احدهما عليه السلام قال قلت رجل دخل الاجمه و ليس فيها ماء و فيها طين ما يصنع قال يتيمم فانه الصيعد قلت فانه راكب و لا يمكنه النزول من خوف و ليس على وضوء قال ان خاف على نفسه من سبغ او غيره و خاف فوت الوقت فيتيمم يضرب بيده على اللبد و البرزعه و يتيمم و يصلي و فيه ان اشتراط خوف الوقت ربما كان لتجويز مثل ما ذكر من التيمم لا مطلقا هذا مع ضعف الروايه باحمد بن هلال فتأمل

قوله و بعضها غير مناف له

اشار به الى ما استدلوا به من الاخبار للقول بالتوسعه و هي الاخبار المتظافره

الدّاله على ان المتيمّم اذا صلّى ثمّ وجد الماء فى الوقت لا تجب عليه الاعاده كصحيحه زراره قال قلت لابي جعفر عليه السّلام فان اصاب الماء و قد صلّى بتيمّم و هو فى وقت قال تمت صلاته و لا اعاده عليه و موثقه يعقوب بن سالم عن ابى عبد الله عليه السّلام فى رجل تيمّم و صلّى ثمّ اصاب الماء و هو فى وقت قال قد مضت صلاته و ليتطهّر و موثقه ابى بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل تيمّم و صلّى ثمّ بلغ الماء قبل ان يخرج الوقت فقال ليس عليه اعاده الصّلاه و روايه معاويه بن ميسره و السند اليه صحيح لكن لم يوثقه و ما زادوا فى مدحه على أنّ له كتابا قال سألت ابا عبد الله عن الرّجل فى السفر لا يجد الماء ثمّ صلّى ثمّ اتى الماء و عليه شىء من الوقت أيمضى على صلاته ام يتوضّأ و يعيد الصّلاه قال يمضى على صلاته فان ربّ الماء ربّ التراب و روايه على بن سالم عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له أ تيمّم و اصلّى ثمّ اجد الماء و قد بقى علىّ وقت فقال لا تعد الصّلاه فانّ ربّ الماء هو ربّ الصّعيد وجه الاستدلال ظ و ما ذكره الشارح من عدم منافاتها لاعتبار الضيق مطلقا كأنه امّا لامكان حمل تلك الاخبار على ما اذا ظنّ ضيق الوقت و تيمّم و صلّى ثمّ ظهر فساد ظنّه و اصاب الماء قبل خروج الوقت فلا اعاده عليه حينئذ لتحقق الامتثال لانه مكلف برعايه الضيق بحسب ظنّه و قد فعل او حملها على ما اذا تيمّم آخر الوقت ثمّ صلى بتيمّمه الصّلاه الاخرى قبل آخرها بناء على القول بعدم الضيق فى التيمّم المستدام على ما سيذكره الشارح فاصاب الماء بعد ذلك فى الوقت فلا يجب عليه الاعاده لتحقق الامتثال و لا يخفى ان حمل تلك الاخبار كلها على خصوص الفرضين بعيد جدّا و امّا حملها على ما ذكره الشيخ من جعل قوله و هو فى وقت متعلّقا بالصّلاه لا باصابه الماء اى انه حين صلى بتيمّم هو فى الوقت لا- انه حين اصاب الماء كان فى الوقت لانه لو كان فى وقت اصابته الماء الوقت باقيا لوجب عليه اعاده الصّلاه فهو فى غايه البعد بل مما لا- يحتمل خصوصا فيما سوى الاولى فيبعد ان يكون نظر الشارح اليه فالظاهر ان يكون نظره الى احد ما ذكرنا من الوجهين و لا- يبعد ان يكون ما نقله المحقق منه من وجوب الاعاده مع ظهور خلاف ظنّه كما نقلنا سابقا استنبطه من هنا حيث اطلق وجوب الاعاده على تقدير اصابه الماء فى الوقت و أيضا أوّل الروايات بهذا الوجه البعيد و لم يتعرّض لتاويلها بالوجه الاول الذى ذكرنا مع انه اظهر مما ذكره جدّا فيظهر منه وجوب الاعاده عنده فى صورته وقوع التيمّم قبل الآخر مطلقا و لا يخفى ضعف الوجهين فتأمل و ذكر الشيخ أيضا فى تاويل خبر يعقوب بن سالم انه يجوز ان يكون المراد انه اصاب الماء و هو فى الوقت غير انه لم يفرغ من الصّلاه على تمامها و انما صلّى منها ركعه او ركعتين فقال مضت صلاته يعنى ما صلّى منها و ليتطهّر لما يستأنف من صلاه اخرى و ذكر مثله فى تاويل روايه معاويه بن ميسره أيضا و يمكن اجراءه فى الروايات الباقية أيضا لكنه أيضا فى غايه البعد خصوصا به نسبه الى روايتي معاويه و ابى بصير و كان طرح الروايه اولى من تاويلها بمثل هذه التاويلات بقى ان من الاخبار ما يدل على وجوب الاعاده حين اصابه الماء فى الوقت فهى تعارض هذه الروايات و تشيد بناء القول بالضيق اذ لو لم يعتبر الضيق لم يتوجه الاعاده و هو صحيحه يعقوب بن يقطين قال سألت ابا الحسن ع عن رجل تيمّم فصلّى فاصاب بعد صلاته ماء أ يتوضّأ و بعيد الصّلاه ام تجوز صلاته قال اذا وجد الماء قبل ان يمضى الوقت توضّأ و اعاد فان مضى الوقت فلا اعاده عليه و موثقه منصور بن حازم عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجل تيمّم فصلّى ثمّ اصاب الماء فقال امّا انا فكننت فاعلا انى كنت أتوضّأ و اعيد قال الشيخ معناه انه اذا كان قد صلى معناه فى و لا يخفى ان الاستشهاد بالروايه الاولى آخر اول الوقت تجب عليه الاعاده فامّا اذا كان قد صلّى فى آخر الوقت فليس عليه اعاده الصّلاه و استشهد بالروايه الاولى على اعتبار الضيق انما يتمّ بجعل الاعاده فيها باعتبار الاخلال برعايه الضيق و ظاهر انه حينئذ تجب الاعاده

سواء وجد الماء قبل الوقت او بعده ام لم يجد اصلا مع ان ظاهر الروايه ان الاعاده باعتبار وجدان الماء فى الوقت و حمل الكلام على ان فرض وجدان الماء فى الوقت سبب للحكم بالاعاده بناء على انه دليل وقوع تيممه قبل الآخر و اما اذا فرض وجد انه بعد مضى الوقت فلا يحكم عليه بالاعاده لجواز وقوع تيممه قبل الآخر و اما اذا فرض وجدانه مع الضيق كانه بعيد جدا على انه يمكن المناقشه فى الحكم بالاعاده فى الصوره الاولى أيضا لأن وجدان الماء قبل مضى الوقت على القول بالتضييق لا يستلزم الاعاده مطا اذ ربما راعى التضييق بحسب ظنه ثم ظهر فسادة فلا- يجب عليه الاعاده و هذه المناقشه و ان كان امرها هينا بناء على ان ما ذكر من الفرض فيها لا- يخلو عن بعد فلا- بعد فى حمل الاطلاق فى الروايه على ما هو الغالب لكن ما ذكرنا أولا لا يخلو عن قوه و الاظهر حمل الروايه على جواز التيمم مع السعه و حمل الاعاده فى صوره بقاء الوقت على الاستحباب و مثله القول فى الروايه الثانيه على تقدير تنزيلها على القول بالضيق اذ الظاهر منها ان اصابه الماء دخلا فى الاعاده و على القول بالتضييق الا دخل له فيها بل مناط وجوبها فعلها قبل آخر الوقت بدون ظن الضيق و هو ليس بمذكور فى الروايه اصلا على ان قوله عليه السلام اما انا فكنت فاعلا يأبى عن الحمل عليه لانه عليه السلام اسند الاعاده الى نفسه و على القول بالتضييق الحكم بها عام بل نقول اسناده عليه السلام الى نفسه غير معقول اذ على تقدير عدم جواز التيمم قبل الضيق كيف يمكن تيممه عليه السلام على هذا الوجه حتى يتأتى منه الاعاده و يمكن ان يكون ماخذ ما نقله المحقق من كتابى الاخبار هو هذا الكلام من الشيخ فانه لا مضى لتيممه عليه السلام اول الوقت مع عدم جوازه فلا- بد من حمل على ان مراده باول الوقت هو قبل الآخر بظن الضيق و مع هذا فقد حكم بوجوب الاعاده فيعلم ان مذهبه وجوب الاعاده مع ظهور الخلاف و لا يخفى ضعفه اذ الغفله من الانسان غير غريز مع ان اسناد الظن الفاسد أيضا اليه عليه السلام كانه فاسد فلا تغفل فالظاهر تنزيل هذه الروايه أيضا على القول بالسعيه و حمل اعادته على الاستحباب اما فى صوره وجدان الماء قبل مضى الوقت موافقا للروايه الاولى او مطلقا بحمل الروايه الاولى على تاكيد الاستحباب قبل مضى الوقت و ان استحباب مطلقا و بعد حمل الخبرين على استحباب الاعاده يندفع أيضا التنافى بينهما و بين الاخبار الاولى و اما القول بوجوب الاعاده بوجدان الماء فى الوقت مع القول بجواز التيمم فى السعيه كما نسبه فى المدارك الى ابن الجنيد و ابن ابي عقيل مستندا الى صحيحه ابن يقطين و ربما كان ذلك ظاهر عبارته الذكرى أيضا فبعيد جدا و نسبه هذا القول اليهما أيضا يخالف بعض ما نقل عنهما كما اشرنا اليه فيما علّقناه على المدارك هذا و يمكن أيضا الجمع بين الاخبار بحمل آخر الوقت فى الاخبار الاولى على آخر الوقت عرفا بحيث لا- ينافى بقاء شىء من الوقت بعد التيمم و الصلاه فى بعض الاحيان فلا- ينافى الروايات الاخرى فتأمل و قد استدل أيضا المحقق الاردبيلي رحمه الله فى شرح الارشاد للقول بالتوسعه بالروايات الداله على ان التيمم اذا اصاب الماء فى الصلاه ينصرف منها ما لم يركع كصحيحه زواره قال قلت لابي جعفر عليه السلام يصلّى الرجل بتيمم واحد صلاه

اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ كُلِّهَا فَقَالَ نَعَمْ مَا لَمْ يَحْدُثْ أَوْ يَصْبُ مَاءً إِلَى أَنْ قَالَ قُلْتُ فَإِنْ أَصَابَ الْمَاءُ وَقَدْ دَخَلَ فِي الصَّيِّلَةِ قَالَ فَلْيَنْصَرِفْ وَ لِيَتَوَضَّأْ مَا لَمْ يَرُكِعْ فَإِنْ كَانَ قَدْ رُكِعَ فَلْيَمُضْ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّ التَّيْمَمَ أَحَدُ الطَّهْرَيْنِ وَ رَوَاهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَاصِمٍ بِإِسْنَادٍ مُخْتَلَفٍ غَيْرِ نَقِيهِ أَقْرَبُهَا إِلَى الصَّيِّحَةِ الطَّرِيقَ الَّذِي فِيهَا الْحَسَنُ بْنُ الْحُسَيْنِ اللَّؤْلُؤِيُّ لِتَوْثِيقِ النَّجَاشِيِّ لَهُ لَكِنْ ضَعْفَهُ ابْنُ بَابُوَيْهٍ وَ شَيْخُهُ ابْنُ الْوَلِيدِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجْلِ لَا تَجِدُ الْمَاءَ فَيَتَيَّمُ وَ يَقُومُ فِي الصَّيِّلَةِ فَجَاءَ الْغُلَامُ فَقَالَ هُوَ ذَا الْمَاءِ فَقَالَ إِنْ كَانَ لَمْ يَرُكِعْ فَلْيَنْصَرِفْ وَ لِيَتَوَضَّأْ وَ إِنْ كَانَ قَدْ رُكِعَ فَلْيَمُضْ فِي صَلَاتِهِ وَجْهَ الْاِسْتِدْلَالِ إِنْ مَعَ ضَيْقِ الْوَقْتِ لَا يَجْرَى التَّفْصِيلُ وَ الْحَكْمُ بِالْاِنْصِرَافِ مَا لَمْ يَرُكِعْ لِاسْتِزْمَامِهِ فَوْتَ الْوَقْتِ وَ فِيهِ أَنَا لَا نَمُ عَدَمَ جَوَازِ فَوْتِ قَدْرِ مِنَ الْوَقْتِ لِاسْتِدْرَاكِ الطَّهَارَةِ الْمَائِيَّةِ كَيْفَ وَ قَدْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنَّهُ إِذَا أَصَابَ الْمَاءُ قَبْلَ الشَّرُوعِ فِي الصَّيِّلَةِ يَتَطَهَّرُ وَ يَصَلِّي وَ اِطْلَاقُ كَلَامِهِمْ عَلَى مَا ذَكَرَهُ فِي الْمَدَارِكِ يَقْتَضِي أَنَّهُ لَا فَرْقَ فِي ذَلِكَ بَيْنَ أَنْ يَبْقَى مِنَ الْوَقْتِ مِقْدَارٌ مَا يَسَعُ الطَّهَارَةَ وَ الصَّيِّلَةَ وَ عَدَمَهُ فَإِذَا جَازَ فَوْتَ قَدْرِ مِنَ الْوَقْتِ هُنَاكَ فَلْيَجْزِ هَاهُنَا أَيْضًا عَلَى أَنَّهُ لَوْ حَمَلَ التَّضْيِيقَ عَلَى التَّضْيِيقِ الْعَرَفِ لَا يَتَأْتِي هَذَا وَ يُمْكِنُ أَيْضًا حَمْلُ رَوَايَةِ زُرَّارَةَ عَلَى أَنَّ الصَّيِّلَةَ الَّتِي شَرَعَ فِيهَا هِيَ بِالتَّيْمَمِ الْمُسْتَدَامِ إِلَّا الْمُبْتَدَأَ وَ عَلَى هَذَا الْاِسْتِدْلَالِ الْاِسْتِدْلَالُ بِصَحِيحِهِ زُرَّارَةَ أَوْ رَوَايَتَهُ عَنِ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ صَلَّى رُكْعَهُ عَلَى تَيْمَمٍ ثُمَّ جَاءَ رَجُلٌ وَ مَعَهُ قَرِبَتَانِ مِنْ مَاءٍ قَالَ يَقْطَعُ الصَّيِّلَةَ وَ يَتَوَضَّأُ ثُمَّ يَبْنِي عَلَى وَاحِدَةٍ وَ الْجَوَابُ الْجَوَابُ وَ حَمَلَهَا الشَّيْخُ عَلَى أَنَّهُ صَلَّى رُكْعَهُ ثُمَّ أَحْدَثَ مَا يَنْقُضُ الْوَضُوءَ سَاهِيًا فَحِينَئِذٍ يَتَوَضَّأُ وَ يَبْنِي كَمَا هُوَ مَذْهَبُهُ وَ لَا يَخْفَى بَعْدَ تَسْلِيمِ مَذْهَبِهِ بَعْدَ حَمْلِ رَوَايَةِ عَلَيْهِ فَتَأْمَلُ وَ قَدْ اسْتَدَلَّ أَيْضًا بِالْاِخْبَارِ الصَّحِيحَةِ فِي جَوَازِ صَلَاةِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ بِتَيْمَمِ وَاحِدٍ كَمَا فِي صَدْرِ صَحِيحِهِ زُرَّارَةَ الْمَتَّقِمَةَ أَنْفًا وَ كَذَا صَحِيحَتُهُ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الرَّجُلُ يَتَيَّمُ قَالَ يَجْزِيهِ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَجِدَ الْمَاءَ وَ غَيْرَهُمَا مِنَ الْاِخْبَارِ الْكَثِيرَةِ وَجْهَ الدَّلَالَةِ أَنَّهَا تَدُلُّ عَلَى جَوَازِ الصَّيِّلَةِ فِي أَوَّلِ وَقْتِهَا بِالتَّيْمَمِ الْوَاقِعِ قَبْلَهُ لِصَلَاةٍ أُخْرَى وَ لَوْ كَانَ تَأْخِيرُ التَّيْمَمِ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ وَاجِبًا لَمَا حَسُنَ ذَلِكَ لِأَنَّ وَجُوبَ تَأْخِيرِ التَّيْمَمِ إِلَى آخِرِ الْوَقْتِ إِنَّمَا هُوَ لَوْ قَوَّعَ الصَّيِّلَةَ فِي آخِرِهِ كَمَا هُوَ الظَّاهِرُ وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ الْخَبْرُ الدَّالُّ عَلَى التَّأْخِيرِ حَيْثُ قَالَ فَلْيَتَيَّمُ وَ لِيَصَلِّ فِي آخِرِ الْوَقْتِ وَ إِذَا جَازَ الصَّيِّلَةَ أَوَّلَ الْوَقْتِ بِالتَّيْمَمِ السَّابِقِ لَا يَحْصُلُ هَذَا الْغَرَضُ فِي غَيْرِ الصَّيِّلَةِ الْأُولَى بَلْ لَا يَحْصُلُ فِيهَا أَيْضًا إِذْ يَجُوزُ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَصَلِّيَ النَّافِلَةَ دَائِمًا فَيَجُوزُ أَنْ يَتَيَّمُ فِي أَوَّلِ الْوَقْتِ بَلْ قَبْلَ الْوَقْتِ لِلنَّافِلَةِ أَوْ لِصَلَاةِ نَذْرٍ أَوْ لِمَسِّ مَا لَا يَجُوزُ إِلَّا بِالتَّيْمَمِ ثُمَّ يَدْخُلُ الْوَقْتُ فَيَصَلِّيَ دَائِمًا مَتَيَّمًا أَوَّلَ الْوَقْتِ وَ فِيهِ أَنْ دَلَّاهُ تِلْكَ الْاِخْبَارُ عَلَى جَوَازِ الصَّيِّلَةِ أَوَّلَ وَقْتِهَا بِالتَّيْمَمِ الْوَاقِعِ قَبْلَهُ لِصَلَاةٍ أُخْرَى مَمْنُوعٍ لَمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ مَجْرَدَ جَوَازِ صَلَاةِ اللَّيْلِ وَ النَّهَارِ بِتَيْمَمِ وَاحِدٍ وَ أَنْ كَانَ كَلٌّ فِي آخِرِ وَقْتِهِ وَ لَوْ سَلَّمَ فَاغْرَاضَ الشَّارِعَ مِمَّا لَا سَبِيلَ لِعَقُولِنَا إِلَى ادْرَاكِهِ فَرُبَّمَا كَانَ فِي الْمَنْعِ مِنَ الصَّيِّلَةِ أَوَّلَ وَقْتِهَا بِالتَّيْمَمِ الْمُبْتَدَأَ مُصْلِحَةً لَمْ تَوْجَدْ ذَلِكَ فِي الْمَنْعِ عَنْهَا بِالتَّيْمَمِ الْمُسْتَدَامِ فَتَأْمَلُ وَ اسْتَدَلَّ أَيْضًا بِصَحِيحِهِ دَاوُدَ الرَّقِّيَّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَكُونُ فِي السَّفَرِ وَ تَحْضُرُ الصَّلَاةَ وَ لَيْسَ مَعِيَ مَاءٌ وَ يُقَالُ أَنَّ الْمَاءَ قَرِيبٌ مِمَّا فَاطَلَ الْمَاءُ وَ أَنَا فِي وَقْتِ يَمِينَا وَ شِمَالَا قَالَ لَا تَطْلُبُ الْمَاءَ وَ لَكِنْ تَيَّمُ فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكَ التَّخَلُّفَ عَنْ أَصْحَابِكَ فَتَضَلَّ وَ يَأْكُلُكَ السَّبِيحُ وَ فِيهِ أَنَّهُ لَا دَلَالَةَ لِلْخَبْرِ عَلَى جَوَازِ التَّيْمَمِ فِي السَّبِيحِ لِجَوَازِ أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ النَّهْيُ عَنِ الطَّلْبِ مَعَ الْخَوْفِ وَ الْاِمْرَ بِالتَّيْمَمِ فِي الْوَقْتِ الَّذِي يَسُوعُ لَهُ شَرَعًا لِتَيْمَمِ فِيهِ وَ هُوَ الظَّاهِرُ وَ اسْتَدَلَّ أَيْضًا بِأَنَّ الضَّيْقَ مَنْفَى عَقْلًا وَ نَقْلًا وَ بِهَذَا اسْتَدَلَّ الْمَصْنِفُ عَلَى رَدِّ التَّضْيِيقِ فِي الْقَضَاءِ وَ تَقْدِيمِهِ عَلَى الْاِدَاءِ مَا لَمْ يَتَضْيَقْ وَ أَيْضًا اِظْنُ أَنَّ الضَّيْقَ الْمَعْتَبَرَ مِمَّا يَتَعَذَّرُ أَوْ يَتَعَسَّرُ مَعَ أَنْ شَرِيعَتَنَا سَمَحَتْ بِهِ وَ أَيْضًا جَعَلَ الْاَوْقَاتَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى التَّيْمَمِ شَيْئًا وَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى غَيْرِهِ شَيْئًا آخَرَ بَعِيدٌ وَ لَا يَخْفَى أَنَّ دَعْوَى الضَّيْقِ وَ الْحَرَجِ فِي وَجُوبِ اِدَاءِ الصَّيِّلَةِ أَحْيَانًا فِي آخِرِ وَقْتِهَا مُشْكَلٌ جَدًّا وَ هَذَا بِخِلَافِ مَا اسْتَدَلَّ الْعُلَمَاءُ فِيهِ فَإِنَّ الْقَوْلَ بِوَجُوبِ الْاِسْتِغْثَالِ بِالْقَضَاءِ وَ تَرْكِ جَمِيعِ

الاشغال سوى ما لا بد منه حتى الصّلاه الواجبه حتى يتضيق وقتها فيه من الضيق و الحرج مع كثره القضاء ما لا يخفى و اما ما ذكره ثانيا فأنما يتجه لو بنى الامر على التحقيق و اما اذا بنى على التخمين و الظن فلا و لو حمل على آخر الوقت عرفا كما حملنا سابقا فالامر اوسع و اما ما ذكره ثالثا من الاستبعاد فضعه ظاهر

قوله فلا وجه للجمع بينها بالتفصيل

قد عرفت ان حمل الاخبار الداله على التوسعه على ما لا ينافى الاخبار الداله على الضيق مطلقا بعيد جدا فالجمع بينهما بما ذكره من التفصيل لا يخلو عن وجه لما عرفت من اشعار اكثر تلك الاخبار بالرجاء و الطمع و لظاهر الحال من عدم القائده فى التأخير بدونهما بل لا يبعد نظرا الى تلك الاخبار القول بالتوسعه مطلقا و حمل ما ينافيه من الاخبار على استحباب التأخير اما أولا فلانها لإضمار الاولى و عدم صحه الباقيه لا يخلو من قصور عن اثبات الوجوب بها هذا مع اشتمال الحسنه على قصور فى المتن أيضا لما فى العمل باطلاقها من العسر و الحرج فى كثير من الموارد و لعدم ظهور قائل به من الاصحاب سوى ما يظهر عباره من المعبر من الدليل اليه و بعد وجوب تاويلها يسقط دلالتها على اطلاق المضايقه لا مكان و جوه من التأويل يسقط معها الدلاله على ذلك كل ذلك يظهر بتذكر ما علقناه على هذه الروايه فى بحث مقدار الطلب فتذكر و اما ثانيا فلظاهر روايه محمّد بن حمران عن ابى عبد الله عليه السلام و فى آخرها و اعلم انه ليس ينبغى لأحد ان يتيمم الا فى آخر الوقت لظهور لا ينبغى فيما ذكر من الاستحباب و فى المدارك عدّ الروايه صحيحه و لعل وجهه ان الشيخ رواها فى التهذيب بخلاف الاسناد عن احمد بن محمد بن ابى نصر البنظى و هو ممن اجتمعت العصابه عن محمد بن سماعه عن محمد بن حمران و رواها فى الاستبصار بسند صحيح الى البنظى فلا كلام فيه الى المحمّدين و اما هما فلم يذكر فى جش و ضه محمد بن سماعه و لا محمد بن حمران الا واحد موثقا بسند صحيح لكن قد ذكر فى غيرهما غيرهما أيضا مهملا و حينئذ فيشكل الحكم بالصحه للاشتراك الا لمن له قرينه على انهما الموثقان و مجرد شهرتهما كانه لا يكفى لذلك و فى المعبر ذكر فى مسئله وجدان المتيمم الماء بعد الشروع فى الصلاه تعارض هذه الروايه باعتبار دلاله صدرها على المضى بعد الشروع مطلقا مع الروايات الداله على الرجوع ما لم يركع ثم ذكر ان تلك الروايات اصلها عبد الله بن عاصم فهى فى التحقيق روايه واحده و روايتنا ارجح منها لوجوه احدها ان محمد بن حمران اشهر فى العدالة و العلم من عبد الله بن عاصم و الاعدل مقدم و لا يخفى ان هذا شهاده على تعديل محمد بن سماعه أيضا اذ لا عبره باعدليه محمد بن حمران مع عدم عداله روايه خصوصا مع تعدد روايه الراوى الآخر و لا بد ان يكون روايه هذا الراوى الواحد صالحا لمعارضه روايتهم و لا يخفى أيضا انه يستفاد من كلامهم رحمه الله تعديل عبد الله بن عاصم أيضا فلا تغفل منه فانه غير مذکور فى كتب الرجال و اما ثالثا فلتأييد القول باطلاق التوسعه باطلاق الآيه الكريمه الأمره بالتيمم عند اراده القيام الى الصّلاه عند عدم وجدان الماء من غير تقييد بآخر الوقت و مثلها الروايات العامه فى التيمم كصحيحه ابن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا لم يجد الرجل طهورا و كان جنبا

فليمسح من الارض و ليصل فاذا وجد ماء فليغتسل و قد أجزأته صلاته التي صَلَّى و صحيحه زراره و محمد بن مسلم قال قلت في رجل لم يصب الماء و حضرت الصلاة فتيمم و صَلَّى ركعتين ثم اصاب الماء أ يقض الركعتين او يقطعهما و يتوضأ ثم صَلَّى قال لا و لكنّه يمضى في صلاته و لا ينقضها لمكان انه دخلها و هو على طهور بتيمم و لا يبعد ان يقال ان قوله و حضرت الصلاة فتيمم ظاهر في وقوع التيمم اول الوقت فدلاله هذه الزوايه ليست من حيث العموم بل بالخصوص فافهم و صحيحه عبد الله بن ابي يعفور و عنبه بن مصعب عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا اتيت البرء و انت جنب فلم تجد لو او لا شيئاً تغرف به فتيمم بالصعيد فان رب الماء رب الصعيد و صحيحه محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اجنب فتيمم بالصعيد و صَلَّى ثم وجد الماء فقال لا يعيد ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين الى غير ذلك من الاخبار البالغه حد التواتر و لا يخفى أيضا ان ما وقع في الخبرين الاخيرين من قوله عليه السلام ان رب الماء رب الصعيد فقد فعل احد الطهورين و قد ورد ذلك في روايات اخرى أيضا و كذا ما روى عنهم عليه السلام من قولهم هو بمنزله الماء و قولهم ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا و كذا عمومات اخبار الاوقات و فضل اول الوقت او تعينه مما يؤكد اطلاق الحكم بالتوسعه و بالجمله فالقول بالتوسعه المطلقة بالنظر الى الآيه الكريمة و الاخبار قوى جدا نعم لا يبعد استثناء صوره العلم بوجود الماء او الظن به و هذا أيضا وجه آخر للجمع بين الاخبار لكن يشكل بما نقلوه من الاجماع فالاحوط التأخير الى آخر الوقت مطلقا و خصوصا مع رجاء زوال العذر سيما اذا كان العذر عدم وجدان الماء كما هو مورد الاخبار و لو تيمم و صَلَّى في آخر وقت الفضيله ثم اعادها في آخر وقت الاجزاء لكان ابلغ في الاحتياط و الله تعالى يعلم

قوله اما المستدام كما لو تيمم الى آخره

قال الشيخ في المبسوط متى تيمم لصلاه نافله في غير وقت فريضه او لقضاء فريضه في غير وقت صلاه جاز له ذلك و يجوز له ان يصلي به فريضه اذا دخل وقتها لعموم الاخبار التي وردت في جواز الصلوات الكثيره بتيمم واحد انتهى فهذا الكلام من الشيخ مع أنه من القائلين بالتضييق يدل على انه لم يعتبر التضييق في المستدام و تردّد فيه المحقق في المعبر لقوله عليه السلام يتلوم ما بينه و بين آخر الوقت و لا- يخفى ضعف تعليل الطريقتين امّا الاول فلما اشرنا اليه سابقا ان جواز الصلوات الكثيره بتيمم واحد الذي هو مقتضى الاخبار يجوز ان يكون كل في آخر وقته الا- ان يتممك بمجرد اطلاق الاخبار و فيه ضعف اذ المفهوم من سياق تلك الاخبار ليس الا كفايه تيمم واحد لصلوات كثيره و عدم وجوب التيمم لكل صلاه لا جواز صلوات الليل و النهار بتيمم واحد كيف شاء و اما الثاني فلان التلوم الوارد في الخبر العامي انما هو للتيمم لا للصلاه فلا ينافي جواز الصلاه به اول وقتها بعد ما تلوم له الى آخر الوقت اولا هذه و الظاهر ما اختاره في المبسوط اذ الاخبار الداله على المضايقه على تقدير تسليمها لا يدل الا- على وجوب تاخير التيمم الى آخر الوقت لا على وجوب تاخير العباده الواقعه به فمتى تيمم في آخر الوقت فهو متطهر و دخول وقت الصلاه سبب لوجوبها فلا- وجه للمنع عنه بلاد ليل و ليس ما يدل عليه الا ان ظاهر الحال ان الحكمه الباعثه على تاخير التيمم هو احتمال رفع المانع و امكان وقوع العباده بالطهاره المائيه و هذا يجري في الصلاه الثانيه و ما بعدها أيضا و انت خبير بضعف الاعتماد على مجرد هذا الظن خصوصا على رأى من حكم بالتضييق مع العلم ببقاء العذر الى آخر الوقت و اما ما ورد في بعض اخبار المضايقه من الامر بالصلاه في آخر الوقت فلا- ظهور لها في تاخير كل صلاه لاحتمال ان يكون المراد الصلاه التي ابتداء التيمم لها و يكون الغرض مجرد ان التيمم المبتدأ انما هو بعد ما ضاق الوقت بحيث تقع الصلاه بعده آخر

قوله و لو بنذر ركعتين في وقت الى آخره

قال في المدارك لا فائده في النذر الا صيروره التيمم واجبا و قد صرح هو و غيره بجواز الدخول في الفريضة بتيمم النافله و نقل عليه في المنتهى الاجماع اللهم الا ان يقال بمنع النافله المبتدئه بالتيمم و صحه النذر و ان لم يكن متعلقه مشروعا قبل النذر او مع امكان شرعيه في ثانی الحال و هو بعيد انتهى و وجه البعد في المنع المذكور ان التيمم احد الطهورين و انه بمنزله الماء و ان الله جعل التراب طهورا كما جعل الماء طهورا فيستباح به النافله كما يستباح الفريضة و كانه لا خلاف أيضا بينهم في ذلك فلا يبقى الا احتمال المنع عن خصوص النافله الغير الموقته لاعتبار التضييق فيه و عدم امكان اعتبار ذلك فيها و فيه ان اعتبار التضييق لو تم فانما هو في التيمم الذي لعباده موقته لعدم ظهور الاجماع في غيره و الاخبار أيضا يمكن تنزيلها على الغالب و هو التيمم للصيومات الموقته او لو سلم فيكفي في غير الموقته تاخير التيمم الى وقت فعلها اذ يستحب صلاه النافله في كل جزء اراده من الوقت و وقتها عند التحقيق خصوص ذلك الجزء فوقها متعين حقيقه فيكفي تاخير التيمم الى ان يقارن الفراغ منه وقتها فافهم ثم على تقدير القول بالمنع عنه فلا يفيد النذر في صحته اذ متعلق النذر لا بد ان يكون مشروعا فمتى لم يشرع النافله المبتدئه بالتيمم لم يشرع بالنذر أيضا الا ان يقال ان متعلق النذر لا يجب ان يكون مشروعا قبل النذر بل يكفي صيرورته مشروعا بعد النذر و هاهنا كذلك اذ النافله المبتدئه و التيمم لها و ان لم يشرع قبل النذر و لعدم توقيتها لكن شرح بعد النذر لصيرورتها موقته بعد النذر فيصح بعد تضييق وقتها و هذا كما لو نذر احد ان لا يشتغل يوما بغير الواجب فلا يشرع اشتغاله بالنافله فيه الا بنذرها او يقال ان شرعيه النذر باعتبار امكان تيسير الماء في ثانی الحال و ان لم تيسر في الحال فمتى امكن ذلك ينعقد النذر ثم ان لم تيسر ذلك فيجب فعلها بالتيمم و لا يخفى بعد الوجهين أيضا اما الاول فظاهر و اما الثاني فلان الظاهر انه اذا لم يشرع النافله المبتدئه الا مع الطهاره المائيه فصحه نذرها باعتبار امكان تيسر الماء بعد ذلك انما هي بمعنى صحته و انعقاده على تقدير حصول الشرط و هو هنا تيسير الماء لا مطلقا فالحكم هاهنا بانعقاده مطلقا و وجوب ادائها بالتيمم بدون تيسره بعيد جدا ثم على الوجه الثاني فيختص هذه الحيله بصوره امكان رفع الخطر فمتى لم يكن ذلك لا- يفيد ذلك الا- ان يكتفى بالامكان الذاتي و لم يشترط العادي و فيه زياده تعسف هذا و اميا القول بان تجويز التيمم على هذا الوجه و الصيلاه به اول الوقت يؤدى الى فوت ما هو لى الغرض من الحكم بتاخير التيمم فقد اشرنا الى رفعه سابقا فتذكر

قوله و اما انتفاضه مطلقا

اي ظاهرا و واقعا جميعا

قوله مع احتمال انتفاضه مطلقا

اذ لا بعد في ان يكون وجود الماء و التمكن منه ظاهرا سبب الانتقاض التيمم و ان لم يقع التكليف بالطهاره المائيه باعتبار عدم سعه الوقت و لت خبير بان لا كلام في نفي البعد المذكور لكن الحكم بالانتقاض بمجرد ذلك لا بد له من دليل و ليس سوى ما ذكره من كونه ظاهر الاخبار و كلام

الاصحاب و فيه تأمل اما الاول فلان الاخبار الواردة في هذا الباب على ضربين منها ما امر فيه بالوضوء او الغسل بعد وجود الماء كصحيحه زراره المتقدمه فاذا خاف ان يفوته الوقت فليتيّم و ليصلّ في آخر الوقت فاذا وجد الماء فلا قضاء عليه و ليتوضأ لما يستقبل و صحيحه ابن سنان المتقدمه ايضا اذا لم يجد الرّجل طهورا و كان جنبا فليمسح من الارض و ليصلّ و اذا وجد ماء فليغتسل و قد أجزأته صلاته التي صلّى و لا يخفى انه ليس فيها الا الامر بالوضوء او الغسل عند وجود الماء و ظاهر ان التكليف بهما منوط ببقاء التيمم فمتى ظهر عدمه يسقط التكليف فليس فيه من التردد في شىء و اما انتقاض التيمم فلا يظهر منه و ما يتوهم من ان بقاء التيمم ينافى الامر بالطّهارة المائيه مردود بمنع المنافاه فان التيمم لا يرفع الحدث و انما يبيح الصّلاه مع تعذر الطّهارة المائيه فاذا عرض القدره عليها فلا يستباح الصّلاه بالتيمم و ان بقى و لم ينتقض فلذا وجب عليه الطّهارة فظاهر الحال نقض التيمم و وجوب الطّهارة المائيه فاذا تبين بعد ذلك عدم التمكن كشف ذلك عن عدم نقض التيمم و عدم وجوبها في الواقع فلا- اشكال و لو قيل انه على هذا لا يمكن الجزم بالوجوب في التيمم فففيه انه يكفى في التيمم الجزم بتعلق الوجوب به ظاهر اولاً- حجه الى الجزم بتعلقه واقعا و الا لم يمكن ذلك في شىء من العبادات لاشتراط الوجوب الواقعي بقاء الحياه لا اقل و ان ثنا العلم به فتدبر و منها الاخبار الداله على اجزاء التيمم الى ان يحد الماء كما وقع في صحيحه زراره عن ابى عبد الله عليه السلام او انه يصلّى بتيمم واحد صلاه الليل و النهار ما لم يحدث او يصب ماء كما وقع في صحيحه اخرى منه أيضا عن ابى جعفر و لا يخفى ان دلالتها على انتقاض التيمم بوجدان الماء او اصابته مطلقا انما هو على تقدير عموم المفهوم و هو ضعيف جدا غايه الامر انه لا يمكن الحكم بالاجزاء او صحه صلاه اخرى بهذا التيمم بعد الوجدان او الاصابه نظرا الى تلك الاخبار و لا يضر ذلك لوجود ادله اخرى لكونه احد الطهورين و انه بمنزله الماء و قوله تعالى لِيُطَهَّرَكُمْ* و ما جرى مجريها لاقتضاءها بقاء حكمه الى ان يتيقن نقضه و امّا ما في الصحيحه الثانيه قلت فان اصاب الماء و رجاء ان يقدر على ماء آخر و ظنّ انه يقدر عليه فلما اراده تعسّر ذلك عليه قال ينقض ذلك تيممه و عليه ان يعيد التيمم فظاهره استقرار تمكّنه من التطهر بالماء الاول و تاخيره باعتبار رجاء الماء الآخر فلا يدل على الانتقاض مطلقا و مثله روايه حسين العامري قال حدثني من سأله عن رجل اجنب فلم يقدر على الماء و حضرت الصّلاه فتيمم بالصّعيد ثم مرّ بالماء و لم يغتسل و انتظر ماء آخر وراء ذلك فدخل وقت الصّلاه و لم نيته الى الماء و خاف فوت الصّلاه قال يتيمم و يصلّى فان تيممه الاول انتقض حين مرّ بالماء و لم يغتسل هذا و اما كلام الاصحاب فلو فرض ايها بعض عباراتهم ذلك فلا عبره به فالظاهر ما ذكره اولاً فتأمل

قوله فان اتفق قبل دخوله في الصّلاه انتقض

فيجب عليه استعمال الماء و لو فقدته بعد التمكن اعاد التيمم و اطلاق كلامهم يقتضى انه لا فرق في ذلك بين ان يبقى من الوقت مقدار الطّهارة و الصّلاه ام لا و هذا يؤيد ما اختاره المحقق في الفرض الذي ذكرنا سابقا في اوائل بحث التيمم من انه اذا ضاق الوقت من الطّهارة المائيه مع التمكن من الماء باعتبار اقتضاءها زمانا زائدا على ما يقتضيه الترايبه لا ينتقل فرضه الى التيمم و هذا ما وعدناك هناك

قوله اجماعا

بل ادعى في المعتمد و هي عليه اجماع اهل العلم على الوجه المذكور من الاحتمالين اى نقضه بمجرد وجود الماء و التمكن منه

او مع مضيّ زمان يسع الفعل على هذا الوجه و على أىّ وجه و لو فقدته بعد ذلك اعاد التيمم

قوله و انتقض بالنسبه الى غيرها

و هو أيضا وفاق على ما نقله فى المعتر فيه أيضا ما ذكر من الاحتمالين

قوله و لو بعد التكبير اتمّها مطلقا

بعد ما ذكر قوله و لو بعد التكبير ينبغى ان يجعل هذا الاطلاق فى مقابل التفضيل الذى يذكره فى القول الاخير فقط و هو ظاهر

قوله على الاصح

و هو مختار المفيد و الشيخ فى المبسوط و الخلائف و المرتضى فى شرح الرساله و علىّ بن بابويه فى الرّساله على ما نقله فى

المنتهى و ابن البرّاج و ابن ادريس و المحقق و العلامه

قوله عملا باشهر الروايات

و هو روايه البنزطى المتقدمه عن محمد بن سماعه عن محمد بن حمران عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل يتيمّم ثمّ

دخل فى الصّلاه و قد كان طلب الماء فلم يقدر عليه ثمّ يؤتى بالماء حين يدخل فى الصّلاه قال يمضى فى الصّلاه و اعلم انه الى

آخر ما سبق

قوله و اعتضادا بالنهى

و باصل البراءه و الاستصحاب

قوله و لا فرق فى ذلك بين الفريضة و النافله

لإطلاق الاخبار و به جزم المصنف فى البيان و قال فى المدارك و يحتمل قويا انتقاض تيمّمه بوجود الماء فى النافله لجواز قطع

النافله اختيارا فينتفى المانع عن استعماله عقلا و شرعا و على هذا فيحمل الاخبار على الفريضة فافهم

قوله على تقدير وجوبها

لتحريم قطع الصّلاه الواجبه مع الاختيار الا فيما استثنى فاذا صح اتمامها فلا مقتضى للقطع فيجب الاتمام و يحرم القطع اللهمّ الا

بدليل من خارج كما اذا جمع بين الاخبار بحمل الرجوع قبل الركوع على الاستحباب فافهم

قوله و العدول بها الى النافله

لتدارك فضيله الجماعه و الاذان و هذا اولى

قوله و الحمل على ناسى الاذان

و كذا مرید فضيله الجماعه قياس و لو صحّ لجاز هنا الابطال بغير واسطه أيضا كما فى الاصل و هو لا يقول به و هذه الايرادات اوردها المصنف فى الذكري و تبعه من تبعه كالشارح و صاحب المدارك و هى متجهه اذا كان بناء ما استقر به على مجرد القياس كما هو الظاهر من كلامه و يمكن ان يكون بناءه على حمل الزوايات الداله على الرجوع قبل الركوع كما سيجى ء على الاستحباب و يكون ما ذكره من القياس مؤيدا لذلك لكن اختار مع ذلك بدل القطع ابتداء الرجوع الى النافله و القطع بعده احتياطا و صيانه للفريضة عن الابطال و حينئذ فلا يتجه عليه ما ذكره فتدبر

قوله الاقرب العدم لما تقدم الى آخره

هذا مختار المحقق فى المعبر و قال الشيخ فى المبسوط انه ينتقض تيممه بالنسبه الى غيرها من الصلاه و قواه العلامه رحمه الله فى المنتهى و مال اليه فى التذكرة لانه تمكن عقلا من استعمال الماء و المنع الشرعى لا يرفع القدره لانها صفة حقيقه و الحكم معلق عليها و لا يخفى ضعفه اذ الظاهر تعليق الحكم على التمكّن الذى لا مانع له معه فيشمل العقلى و الشرعى لا القدره العقليه التى ذكرها هذا مع ما فى التزام بقاء الطهاره بالنسبه الى صلاه و نقضها بالنسبه الى باقى الصلوات من التعسف فتأمل

قوله منها الرجوع ما لم يركع

و هو مذهب الشيخ فى النهايه و الصدوق و ابن ابى عقيل و الجعفى و السيد المرتضى فى المصباح و الجمل على ما نقد فى المنتهى و المذهب الثانى منسوب الى سَلَّار و الثالث مختار ابن حمزه فى الواسطه فانه قال اذا وجد الماء بعد الشروع و غلب على ظنه انه ان قطعها و تطهر بالماء لم تفته الصلاه و جب عليه قطعها و التطهر بالماء و ان لم يمكنه ذلك لم يقطعها اذ اكثر و قال و قيل و قد قطع ما لم يركع و هو محمول على الاستحباب و يمكن ان يكون بناء كلامه على القول بالتضييق كما هو

مذهبه على ما صرح به في الوسيله فحكم في الشىء الاول بوجوب القطع بناء على عدم رعايه التضييق و حينئذ يكون مذهبه بعينه هو مذهب المصنف و لو حمل كلامه على انه تفصيل بعد فرض رعايه ما وجب عليه من رعايه الضيق و حينئذ فيكون الشق الاول امياً بناء على ان المعتبر هو ظن الضيق و جاز ظهور و خلافه او ان المعتبر هو الضيق العرفى و لا ينافيه التوسعه في الجملة فيكون مذهبه مذهباً رابعاً كما جعله الشارح و يمكن ان يكون مستنده في الشق الأول و هو ما تقدم من روايه يعقوب بن يقطين الداله على الاعاده بعد وجدان الماء في الوقت فاستنبط منه قطعها أيضاً منه بوجدان في الاثناء و اما الشتي الثاني فمستنده ما هو مستند قول المصنف هذا و اما حمل القطع قبل الركوع على الاستحباب فقد استشكله في الذكرى مع فرض ضيق الوقت و الخطب فيه سهل بعد ورود النص الصحيح على ما سيجىء فانتظر ثم الظاهر ان المراد بالرجوع في الاقوال على ما صرح به في المنتهى في القول الاول و هو استيناف الصلاه بالطهاره المائيه لان الطهاره شرط و قد فاتت بطلان التيمم فلا تبقى الصلاه مع فوات شرطها و نقل عن بعض الجمهور انه جوز البناء كما لو سبقه الحدث و ظاهره عدم الخلاف فيه من اصحابنا و لولاه لامكن المناقشه فيما ذكره من التعليل فتدبر

قوله و الاول مستند الى روايه معارضه بما هو اقوى منها

الظاهر على وفق المعتبر و الذكرى و شرح الارشاد انه اراد بها ما تقدم من روايه عبد الله بن عاصم بالاسانيد المختلفه كما اشرنا اليه هناك و تعارضها مع روايه محمد بن حمران التي هي اقوى منها باعتبار ما نقلنا من المعتبر من اشهره محمد بن حمران في العدالة و العلم من عبد الله بن عاصم و رويح أيضاً فيه روايته بانها اخف و ايسر و اليسر مراد الله تعه و بان مع العمل بروايتنا يمكن العمل بروايته أيضاً بان تنزلها على الاستحباب و مع العمل بروايتنا فيكون روايتنا ارجح و يمكن ان يكون نظر الشارح الى هذين الوجهين أيضاً بان يكون المراد بكونها اقوى كونها اقوى باعتبار السند و الدلاله جميعاً لكن لا يخفى ضعف الوجه الاول و اما الثاني فيرد عليه انه كما لا يمكن الجمع بروايه عبد الله بن عاصم على الاستحباب يمكن الجمع أيضاً بحمل روايه محمد بن حمران على ان إتيان الماء كان بعد الركوع حملاً للمطلق على المقيّد الا ان يقال يبعده باعتبار منافره ظاهر قوله حين يدخل في الصلاه له بخلاف حملها على الاستحباب و الامر فيه هيّن ثم لا يخفى ان هاهنا روايه اخرى غفل عنها المحقق و من تبعه و استدل بها العلامه في التذكرة و هي و هي ما تقدم من صحيحه زراره عن ابي جعفر عليه السلام و في آخرها قلت فان اصاب الماء و قد دخل في الصلاه قال فلينصرف فليتوضأ ما لم يركع فان كان قد ركع فليمض في صلاته فان التيمم احد الطهورين و لا يجرى فيها ما ذكره من ترجيح روايتهم من حيث السند بل لا ريب في رجحان تلك الروايه باعتبار السند نعم يمكن اجزاء ما نقلنا من الوجهين الآخرين فيها أيضاً لكن قد عرفت حالهما و اجاب عنها في كره بان المراد بالدخول في الصلاه الشروع في مقدماتها كالأذان و بقوله ما لم يركع ما لم يتلبس بالصلاه و بقوله ان كان قد ركع دخوله فيها اطلاق الاسم الجزئ على الكل و هذا يجرى في روايه ابن عاصم أيضاً كما اشار اليه في المنتهى لكنه من التكاليف البعيده التي لا يمكن الجراء عليها في تاويل الاحاديث و أنها ليست باولى من طرحها و الشيخ في التهذيب حمل الاخبار الداله على الانصراف ما لم يركع على ما اذا كان الوقت ممتدا لانصرافه و التوضى بالماء فيجب عليه الانصراف لانه قد دخل في الصلاه في غير وقتها لان وقتها آخر الوقت و عند تضييق الزمان و لا يخفى انه على هذا الوجه التفصيل بقبل الركوع و بعده و حمل الانصراف قبل الركوع على ما ذكره و عدم الانصراف بعده على ما اذا ضاق الوقت بعيد جداً و من التأويلات التي اشرنا اليه آنفا فتدبر و استدلو أيضاً لهذا القول بصحيحه

زراره عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل تيمم قال يجزيه ذلك الى ان يجد الماء و مثلها من الاخبار خرج بعد الركوع بالاتفاق بقي ما قبله و بناءه على عموم المفهوم و هو ضعيف على أنه يمكن ان يكون المراد بالوجدان هو التمكن و التمكن شرعا بعد الدخول في الصلاة ممنوع ثم ان للقول الاول ايضا روايه استدلل بها في المدارك و هي ما رواه الشيخ في الصحيح عن زراره و محمد بن مسلم قال قلت في رجل لم يصب الماء و حضرت الصلاة فتييم و صلى ركعتين ثم اصاب الماء أ ينقض الركعتين او يقطعها و يتوضأ ثم يصلي قال لا- و لكنه يمضي في صلاته و لا ينقضها لمكان أنه دخلها و هو على طهور بتيمم الحديث وجه الاستدلال ان ما ذكر من التعليل يقتضى وجوب المضى في الصلاة مع الدخول فيها مطلقا و في الفقيه صرح بروايتها عن ابي جعفر عليه السلام فلا يتجه المناقشه باعتبار الاضمار لكن فيه انه يمكن جعل التعليل تعليلا للنفي اى لا يجعل الدخول فيها بالطهور بالتيمم سببا للنقض باعتبار نقض التيمم و على تقدير جعله تعليلا للنفي يمكن ان يحمل على انه دخلها و هو على الطهور بالتيمم و حكمه ما ذكر من عدم النقض بعد ما صلى ركعتين و حاصله ان هذا قسم من الطهور و من حكمه عدم الرجوع في هذه الصورة فلا يلزم منه عدم الرجوع مطلقا و هذا كالتعليل الذى ذكر في الروايه السابقه حيث علل عدم الرجوع بعد الركوع بان التيمم احد الطهورين فالمراد فيه أيضا انه احد الطهورين و حكم ما ذكرنا فالتعليل لمجرد صحه عدم الرجوع في الجملة باعتبار كونه طهورا او من شانه الاكتفاء به احيانا لانه احد الطهورين فلا يرجع كما في الطهور الآخر و

اللازم عدم الرجوع قبل الركوع أيضا و قد يجعل التعليل فيها أيضا و قد جاريا قبل الركوع و شاهدا على حمل الرجوع في الاول على الاستحباب و فيه تعسف ثم بعد حمل الروايه على احد الوجهين فلا- دلالة لها على احد الاقوال اذ الفرض وقع في كلام السائل و حكمه عليه السلام بعدم الرجوع فيه يمكن ان يكون باعتبار عدم الرجوع بعد الشروع مطلقا كما هو القول الاول او بعد الركوع كما هو القول الثانى او بعد القراءه كما هو القول الثالث و نقل عن ابن الجنيد انه قال بالرجوع ما لم ير كع في الثانيه و يمكن ان يكون باعتبار هذه الروايه فتأمل و بما تلونا عليك ظهر ان القول بجواز الرجوع و رجحانه ما لم ير كع لا يخلو عن رجحان لصحه روايه زراره و تأييدها بالروايه الاخرى و فساد ما ذكروه من التاويل و اما الحكم بالوجوب فللتأمل فيه مجال هذا مع سعه الوقت كذلك و اما مع ضيقه و استلزام الرجوع لخروج بعض الصلاة عن الوقت فجوازه ايضا محل تأمل فتأمل ثم هاهنا روايه اخرى لا يوافق شيئا من المذاهب و هي ما رواه الشيخ في زيارت التهذيب من صحيحه زراره او روايته عن ابي جعفر قال سألته عن رجل صلى ركعه على تيمم ثم جاء رجل و معه قربتان من ماء قال يقطع الصلاة و يتوضأ ثم يبنى على واحده و ظاهر انه لا يوافق شيئا من المذاهب سوى مذهب ابن الجنيد و لا يوافقه أيضا فان الظاهر من كلام استيناف الصلاة بوجدان الماء قبل ركوع الثانيه لا البناء كما في الروايه و يمكن حملها على الاستحباب فلا تأبى عن التنزيل على سائر المذاهب غير مذهب ابن الجنيد او على التقيه بناء على ما نقلنا من تجويز بعض الجمهور البناء على ان كلام ابن الجنيد

ايضا ليس بصريح في الاستيناف فيمكن حمله على البناء و حملها الشيخ على انه صَلَّى ركعه ثم احدث ما ينقض الوضوء ساھيا فحيثذ يتوضأ و بينى كما هو مذهبه و بعد تسليم مذهبه لا يخفى بعد حمل هذه الروايه عليه و فى المختلف اورد هذه الروايه فى عداد ادلّه الشيخين على مذهبهما فى مسئلة الحدث و اجاب بمنع صحه السند و لعل وجهه ان فيه على بن السندى و فيه احتمال اشتراك و على تقدير الاتحاد فيه كلام لكن الظاهر كما اختاره فى الخلاصه توثيقه و قبول روايته لتعديل النجاشى له و ما رواه الكششى فيه مع ضعفه لا يدل على الطعن فيه فتأمل و اما روايه الحسن الصّيقيل قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل تيمّم ثم قام يصلى فهربه نهر و قد صَلَّى ركعه قال فليغتسل و ليستقبل الصّلاه فقلت انه صلى صلاته كلّها قال لا يعيد فيمكن تنزيلها على مذهب ابن الجنيد و على سائر المذاهب يمكن حملها على الاستحباب فتدبر ثم هاهنا مسئلة مهمّة لم يذكر فى الكتاب و هى ما لو احدث التيمّم عن الحدث الا-كبر كالجنابه حدثا اصغر فهل يجب عليه اعاده التيمّم بدلا عن الا-كبر او يجب عليه موجب الحدث الاصغر من الوضوء مع التمكن منه او التيمّم بدلا منه مع تعذّره فالمش بين الاصحاب هو الاول و نقل عن المرتضى رض الثانى و احتج فى المختلف للمشهور بانه بعد التيمّم جنب فلا يجب عليه الوضوء اما المقدمه الاولى فلان التيمّم لا يرفع الحدث لانه اذا وجد الماء و جب عليه الغسل و لو كان حدث الجنابه قد ارتفع لما و جب عليه الغسل و اما الثانى فظاھره و فيه ان ظهور الثانى انما هو فى ابتداء الجنابه و امّا بعد التيمّم و طريان الحدث فلا- ظهور لها و احتج فى شرح الارشاد بان التيمّم لا يرفع الحدث اجماعا و انما يفيد الاباحه فاذا بطل بالحدث اعاده بدلا من الغسل لبطلان التيمّم بالحدث الطارى و حدث الجنابه باق فلا حكم للحدث الاصغر و فيه تأمل فانا لا نم بطلان التيمّم بالحدث الطارى فان التيمّم و ان لم يرفع الاكبر لكن استباح الصّلاه و زال منعه عنها و المعلوم من حال الحدث الطارى ازاله الاستباحه و اما ان ذلك باعتبار عود الحدث السابق على حاله فيجب التيمّم بدلا عنه فغير ظاهر اذ يجوز ان يكون باعتبار تاثير جديد من الحدث اللاحق يوجب المنع عن الصّلاه و ان بقى الاستباحه بالنسبه الى الحدث الاول بحالها فيجب رفع موجبه بما هو مقتضاه من الوضوء او التيمّم بدلا عنه و مع احتمال الامرين فالحكم بالاول لا بد له من دليل و فى المدارك بعد ما اثبت ان التيمّم لا يرفع الحدث بالاجماع و غيره احتج للمشهور بان الجنابه باقيه و الاستباحه زالت بالاصغر فيجب التيمّم بدلا من الغسل و بما ذكرنا ظهر حاله أيضا بقول ابى جعفر فى صحيحه زواره و متى اصبت الماء فعليك الغسل ان كنت جنباً و الوضوء ان لم تكن جنباً و لعل وجهه ان الحضر فى القسمين انما يتم على ما هو الشارح و اما على مذهب السيّد فيمكن ان يكون عليه الوضوء مع كونه جنباً بان احدث بعد تيمّمه حدثا اصغر و وجد من الماء بقدر ما يكفى للوضوء دون الغسل و احتج فى المختلف بصحيحه محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام فى رجل اجنب فى سفر و معه ماء قدر ما يتوضأ به قال يتيمّم و لا- يتوضأ و لا- يخفى ظهورها فى ابتداء الجنابه فوجب التيمّم عليه حيثذ دون الوضوء لا يدل على ان حكمه ذلك فيما بعد أيضا و مثله القول أيضا فى الاستدلال بما فى صحيحه الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب و معه قدر ما يكفيه من الماء لوضوء الصّلاه أ يتوضأ بالماء او يتيمّم قال لا بل يتيمّم أ لا ترى انه جعل عليه نصف الوضوء و مثله روايه الحسين ابن ابى العلاء عن ابى عبد الله عليه السلام و قال السيد رض فى شرح الرّسالة على ما نقل ان المجنب اذا تيمّم ثم احدث حدثا اصغر و وجد ما يكفيه للوضوء توضحاً به لان حدثه الاول ارتفع و جاء ما يوجب الصّلاه و قد وجد من الماء ما يكفيه لها فيجب عليه استعماله فعلى هذا لو لم يجد ماء للوضوء لكان مذهبه التيمّم بدلا منه و اعترض عليه الشارح فى شرح الارشاد بانه ضعيف للاجماع على عدم ارتفاع حدثه الاول و نقل عن المصنف انه قال فى الذكرى يمكن ان يريد بارتفاع حدثه استباحه الصّلاه و ان الجنابه لم

يتق مانعه منها فلا- ينسب الى مخالفه الاجماع و قال هذه الاراده لا تدفع الضعف لان الاستباحه اذا لم يستلزم الرفع فبطانها بالحدث يوجب تعلق حكم الحدث الاول و انت خبير بان غرض المصنف يمكن ان يكون مجرد توجيه كلامه بحيث يندفع عنه مخالفه الاجماع لا يتمه بكل وجه فورود ما اورده الشارح عليه على توجيهه لا يقدر في غرضه الا ان لا يكون غرض الشارح الاعتراض على المصنف بل بيان حال ما ذكره السيد بعد توجيهه و كيف ما كان فيرد على الشارح ان حكمه بان بطلان الاستباحه بالحدث يوجب تعلق الحكم الحدث الاول محل تأمل لما اشرنا اليه من ان بطلان الاستباحه يحتمل وجهين فلا يمكن الحكم باحدهما بلا- دليل هذا و يمكن الاستدلال للسيد بالآيه الكريمة اذ المستفاد منها عرفا و في الكلام الحكيم على ما هو المشهور وجوب الوضوء كلما اراد و القيام الى الصلاه يخرج ما خرج كالمظهر بدليل فبقى الباقي و منه ما نحن فيه فيجب الوضوء مع التمكن منه و مع تعذره فلا ريب في ثبوت التيمم بدلا منه و يشهد به الآيه أيضا لكن هذا على تقدير ان يجعل و ان كنتم جنبا عطفوا على اذا قمتم الى الصلاه و اما اذا جعل عطفوا على ان كنتم محدثين المقدر في نظم الكلام و يكون اذا قمتم داخلا على كلا الشقين و يكون المعنى اذا قمتم الى الصلاه فتوضؤوا و ان كنتم محدثين بالحدث الاصغر و اغتسلوا ان كنتم جنبا و ان لم تتمكنوا من الماء و كنتم محدثين اما بالحدث الاصغر او الاكبر فتيمموا فينعكس الامر اذ المحدث المذكور جنب كما ذكرنا فعليه الغسل و مع تعذره التيمم بدلا عنه و على هذا فترجيح المسأله ترجيح احد التفسيرين و لا يبعد ترجيح الاخير كما يشهد به المتأمل الخبير بل لا يبعد أيضا على التفسير الاول ان يقال ان المحدث المذكور كما يمكن الاستناد في وجوب الوضوء عليه و التيمم بدلا منه عند تعذره بعموم اذا قمتم كذلك يمكن الاستناد بوجوب الغسل عليه و التيمم بدلا منه عند تعذره بعموم و ان كنتم جنبا اذ الظاهر منه أيضا عرفا و في كلام الحكيم تعلق الحكم بهم كلما صدق عليهم انهم جنب لا بهم جنبا في الجملة و لهذا يمكن الاستدلال بها على وجوب الغسل عند كل جنبه و على هذا فنقول التيمم لما لم يرتفع حدثه و صدق عليه الجنب فمقتضى الآيه وجوب الغسل عليه و التيمم بدله مع تعذره دائما لكن خرج عنه ما لو تعذر الغسل و لم يقع حدث منه بعد تيممه بالاجماع على كفايه التيمم الاول و عدم وجوب تواتر التيمم عليه بلا تخلل حدث و اما بعد حدوث الحدث فلا اجماع فيحكم بوجوب التيمم عليه بدلا من الغسل لتعذر الغسل و على هذا فمفاد الآيه الكريمة وجوب الوضوء او التيمم بدله عليه مع الغسل و التيمم بدله لكن اذا كان وجوب الوضوء و التيمم بدل الغسل او التيممين عليه خلاف الاجماع فينبغي التأمل في ترجيح احدهما فالآيه على التفسير الاول لا يخرج قول السيد بل يحتمل الوجهين و لا يبعد ترجيح الاكتفاء بالتيمم بدل الغسل كما في مبدله اذ مقتضى الآيه على التفسير الاول وجوب الوضوء و الغسل معا على المجنب عند اراده القيام الى الصلاه و قد ظهر بالاجماع سقوط الوضوء مع

الغسل فالظاهر كون الحكم فى بدله أيضا كل بخلاف الحكم بوجوب الوضوء او التيمم بدل الغسل اذ لا شاهد له اصلا و قد ظهر بما ذكرنا بعض الشواهد على ترجيح التفسير الاخير فتأمل هذا ما أردنا ايراده فى كتاب الطهاره طهرها الله من دنس ما جنينا و كتب علينا نقيرو او قطميرا و وفقنا فى مستقبل حالنا لاستدراك ما فاتنا فيما مضى صغير او كبير او تدارك ما يرجى به العفو و التجاه يوما عبوسا قمطيرا و صلى الله على خاتم الرساله المذى ارسل بالكتاب بشير او نذير او اهل بيته المذنين اذهب الله عنهم الرجس و طهرهم تطهيرا الذين من اخلد اليهم اخلد فى الجنة و من سلا عنهم صلى سعيرا

[كتاب الصلاة]

اشاره

كتاب الصلاة

[الفصل الأول فى أعدادها]

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نحمدك يا اله العالمين و نصلى على رسولك سيد المرسلين و آله الطيبين الظاهرين

[الصلوات الواجبه سبعة]

قوله و الواجب سبع صلوات اليوميه الى آخره

المراد كون هذه السبع واجبه فى الجملة لا- أنها لا تكون الا واجبه فلا يرد أن بعضها قد يكون مندوبا أيضا كاليوميه المعاده و صلاه الجمعه زمن الغيبه على القول باستحبابها و كذا العيدين فيه و الآيات المعاده و صلاه الطواف المستحب و الصلاه على الطفل الذى لم يبلغ الست على المشهور فتدبر

قوله نسبت الى اليوم تغليا

أما لأن معظمها فى اليوم او لانه لكونه مذكر اولى بالنسبه فافهم

قوله او بتقدير حذف المضاف

و اقامه المضاف اليه مقامه و اجزاء اعرابه عليه فلا يتوهم ان تقدير حذف المضاف لا يستقيم فى العيدين قال سلطان العلماء رحمه الله الظاهر كون الملتزم بصيغه المفعول و لا- يخفى انه لا- يناسب حذف المضاف اذ الصلاه موصوفه بكونها ملتزمه لا

مضاف اليه مع ان التوصيف أيضا لا يناسبه تذكير لفظ الملتزم و ان جعل الملتزم بصيغه الفاعل يستقيم اضافته الصلاه اليه لكن لا يستقيم كونه اسما غالبا كما ذكر أولا فتأمل انتهى قلت عدم الاستقامه ممنوع فانه اذ اصح جعل الجمع و العيدين او الاموات و اخواتها اسما للصلوات المخصوصه باعتبار كونها فيها او يقرب اليه فلم لا يجوز جعل الملتزم بالكسر اسما للصلاه باعتبار كون فاعلها ملتزما و هو ظاهر و يمكن ايضا ان يكون ترديد الشارح بناء على الاحتمالين في قراءه الملتزم و حينئذ لا اشكال و يمكن أيضا ان لا يجعل الملتزم بالفتح اسم مفعول بل مصدرا ميميًا او اسم مكان او زمان و حينئذ فيناسب حذف المضاف و على تقدير جعله اسم مفعول أيضا يمكن ان يقال انّ ما فعله الشارح من تقدير حذف المضاف فيه أيضا لا الموصوف باعتبار ما اشار اليه هذا المحقق نفسه من عدم مناسبه التذكير للتوصيف و اما على الاضافه فيصير المعنى الصلاه التي من جنس الملتزم و من افراده فلا تجب المطابقه فافهم

قوله و نفى الصلاه عما لا فاتحه فيها الى آخره

و تخصيص تلك الروايات و ان امكن لكنه انما يتجه بعد ثبوت اطلاق الصلاه عليها حقيقه و هو غير ظ فاذا لم يثبت ذلك فظاهر تلك الاخبار عدم دخولها في الصلاه حقيقه حتى لا يحتاج الى تخصيص و كذا ما جرى مجريها من الاخبار مثل الصلاه ثلاثه اثلاث ثلاث طهور و ثلاث ركوع و ثلاث سجود

قوله صلاه الاحتياط و القضاء

و كذا المتحمل عن الغير باستيجار و نحوه و يمكن ادخاله في الملتزم و ادخال كل نوع في اصله فافهم

قوله فيمكن دخولهما في الملتزم

لا يخفى ان دخولهما في الملتزم لا يخلو عن بعد لا سيما بعد تقييده بالذکر و شبهه اذا المتبادر من شبه النذر في عرفهم هو العهد و اليمين او ما يشمل التحمل عن الغير أيضا و حملة على ما يشمل الشك و تقويت الاداء أيضا بعيدا جدا فالأظهر ادخالهما في اليوميه فتدبر

قوله لان الاول مكمل لما يحتمل فواته منها

فهو اما جزء منها او من توابعها و روادفها فلا بعد في ادخاله فيها

قوله و له وجه وجيه

و هو ظهور دخول الثاني في اليوميه بخلاف الاول فالاولى جعله داخلا في الملتزم و انت خبير ابن دخول القضاء في اليوميه و ان كان اظهر من دخول الاحتياط فيها لكن دخول الاحتياط أيضا فيها اظهر من دخوله في الملتزم كما اشرنا اليه فالوجه ادخالهما في اليوميه كما ذكرنا

[الصلوات المندوبه كثيره]

قوله و للعصر ثمان قبلها

هذا هو المشهور بين الاصحاب و نقل عن ابن الجنيد انه جعل ستّا من الثمان بعد الظهر أيضا نافله الظهر و ركعتين منها نافله العصر و كانه لا ثمره مهمّه لتحقيق ذلك بعد ثبوت استحباب الثمان لعدم لزوم قصد ذلك في التّيه و عدم ظهور فائده اخرى و ما قيل من ظهور فائده

الخلافة فى اعتبار ايقاع الست قبل القدمين او المثل ان جعلناها للظهر و فيما اذا نذر نافله العصر فان الواجب الثمان على المشهور و ركعتان على قول ابن الجنيده فيه تأمل اما فى الاول فلانه ليس فى الروايات تخصيص نافله بالظهر و اخرى بالعصر و تعيين وقت لهما و انما المستفاد منها استحباب ثمان ركعات قبل الظهر و ثمان بعدها من غير اضافه الى الظهر و العصر و ايقاع الثمان التى قبل الظهر قبل القدمين او المثل و الثمان التى بعدها قبل الاربعه او المثليين و على هذا فلا يتفاوت الحكم سواء جعلنا الست للظهر او العصر و اما فى الثانى فلان النذر تابع لقصد الناذر فان قصد الثمانى او الركعتين و جب عليه ذلك و ان فرض ثبوت كون نافله العصر على خلاف ما قصده اللهم الا ان يفرض قصد ما هو نافله العصر شرعا مجملا و لا يخفى ندور الفرض و عند هذا يمكن التوقف فى انعقاده رأسا لما قلنا من عدم ظهور الاختصاص من الاخبار اصلا الا ان يثبت الاجماع على اختصاص الركعتين بالعصر فبنى الست على الخلاف كما ذكره فتدبر

قوله و لو قال راتبها كان الاقصر الى آخره

لا- يخفى لطفه و لا- يبعد ان يكون غرض المص الاشاره الى ما يظهر من بعض الاخبار ان العله لسقوط النافله هو العله لقصر الفريضه و انه لو صلحت النافله فى السفر لتمت الفريضه و لا- يخفى انه لو قال فيسقط راتبها بالفاء و الضمير لكان اظهر فى الدلالة على ذلك و اقصر كما ذكره الشارح فافهم

قوله لانه خاص و معلل

و يمكن تأييده أيضا بما ذكره فى الفقيه و الظاهر انه مضمون الخبر ان الوتيره بدل من الوتر لمن فاتته و ان من ادرك آخر الليل و صلى الوتر لم يعد الركعتين بعد العشاء شيئا فتفطن

قوله فى تتماته

التتمات اسم كتاب للسيد باعتبار انه يذكر فيه التتمات لمصباح الشيخ فيمكن ارجاع الضمير فيه الى السيد و الى المصباح

[الفصل الثانى فى شروطها]

[الأول الوقت]

اشاره

قوله غير الاموات فى الجملة

اى بوجه ما لان الوقت أيضا بوجه الاطلاق شرط لمطلق الصلاه و السببه فى الجملة شرط لمطلق الصلوات غير الاموات هذا هو الظاهر كما افاده سلطان العلماء رحمه الله و يمكن أيضا ان يكون متعلقا بقوله شروط فان السببه شروط لمطلق الصلاه فى الجملة لا دائما و فى جميع الاحوال لسقوط بعضها فى بعض الاحوال كالستر حال عدمه

قوله عود ضمير شروطها الى المطلق

و لا يضّرّ عدم اشتراط بعضها فى بعض كما اشار اليه باستثناء الاموات لندوره بالنسبه الى البواقى فكانه غلبها عليه

قوله و ما بعد ذكره مجملا

حال من ذكر ضمير و من التفصيل بيان لما

قوله بقول مطلق

اى اذا اخذ كل من الشرائط مطلقا فان الوقت مثلا انما اشترط السّبع بمطلقه لا بخصوص الاوقات التى ذكرها المصنف هاهنا او فى الجملة لا دائما كما ذكره ثانيا فى تفسير قوله فى الجملة و ربما قيل اى بقول مطلق لا خلاف فيه و هو بعيد

قوله الا بتكلف و تجوّز

كما يقال وقت الصّلاه الطواف عند تمامه و صلاه الاموات عند الفراغ من التّغسيل و التّكفين و الملتزم بحسب ما التزمه ثم ما ذكره سابقا من كون السّبعه شروطا لمطلق الصّلاه فيجوز عود ضمير شروطها الى المطلق مبنى على هذا التّكلف و هو يكفى للحكم بالجواز و الغرض هاهنا ترجيح العود الى اليوميه بعدم الحاجه الى التّكلف فلا منافاه بين الكلامين نعم يرد عليه انه اذا احتاج جعلها شروطا لمطلق الصّلاه الى تكلف و يكون هو المرجح لعود الضّمير الى اليوميه فلا وجه لجعل اشتراك الجميع فى الشرائط بقول مطلق وجها لعدم حسن العود الى اليوميه كما ذكره سابقا الا ان يقال ان ما ذكره سابقا وجه واحد لعدم الحسن لا وجهان و حاصله انه لا يحسن لعدم المميّز مع اشتراك الجميع فيها فى الجملة و اما لو لم يكن ذلك الاشتراك و لم يكن جعلها شروطا للجميع بوجه فهو قرينه للعود الى اليوميه و مميّز لها و لا يخفى بعده

قوله و عدم اشتراط الطهاره من الحدث و الخبث الى آخره

هذا أيضا مرجح آخر للعود الى اليوميه و لا ينافى جواز عوده الى الجميع كما ذكره سابقا مع تصريحه باستثناء الاموات لان بناءه على حمل الكلام على التجوز و التغليب كما اشرنا اليه فافهم

قوله و هى

اى الطهاره من الحدث و الخبث احد الشروط السّبعه

قوله مع انضمام قرائن لفظيه بعد ذلك

كتخصيص تفصيل الاوقات باليوميه

[وقت صلاه الظهر]

قوله و ذلك في الظل المبسوط

احترز به عن الظل المنكوس و هو الحادث عن المقاييس الموازيه الافق فان زيادته في اول النهار و تنتفي عند انتفاء نقض المبسوط مخالفا ليل الشمس في المقدار و كذا اذا كان مخالفا له في الجبهه كما اشرنا اليه بقوله عند ميلها بقدره و موافقه له في الجبهه فافهم

قوله تقريبا في مدينه الرسول صلى الله عليه و آله

و ذلك لان عرضها خمس و عشرون درجه و هي ان زادت على الميل الاعظم لانه على اختلاف الارصاد لا يصل الى اربعة و عشرين بل قريب منه لكن زياده لقلتها لا تؤثر اثرا بينا للحس فيعدم الظل فيها تقريبا و لا يظهر للحس و ان لم ينعدم بالكلية حقيقه و ذلك في اطول ايام السنه و هو عند كون الشمس في اول السرطان

قوله و في مكه

و ذلك لان عرض مكه احد و عشرون درجه و اربعون دقيقه فيعدم الظل فيها عند كون الشمس في درجه يكون ميلها فيها بهذا القدر و هي الثامنه من الجوزاء و الثالثه و العشرون من السرطان و اطول النهار عند كون الشمس في اول السرطان و بينه و بين يتسك الدرجتين اثنتان و عشرون درجه و لما كان قطع الشمس لكل درجه من تلك الدرجات في ازيد من يوم لقربها من الاوج يقع قطعها في قريب من سته و عشرين يوما كما ذكره الشارح

قوله فلا يعدم ظله من ذى العرض

اي ذى العرض اي ذى العرض الشمالى مطلقا سواء كان بقدر الميل او انقص او ازيد من كون ذلك اي حدوث الظل بعد عدمه

قوله فانه من اقبح الفساد

اما في مكه فلما ظهر مميا ذكرنا و اميا في صنعاء فلان عرضها اربع عشره درجه و اربعون دقيقه فيكون انعدام الظل فيها عند مسامته الشمس لرءوس اهلها في درجه يكون ميلها بهذا القدر و هي تاسعه الثور و نظيرتها من الاسد هو تاسعه الثور ينعدم الظل الشمالى ثم يحدث ظل جنوبى و يتزايد بتصاعدها حتى تنتهى الصعود في اطول ايام السنه في اول السرطان فيكون لها حينئذ ظل جنوبى مستطيل ثم يأخذ في النقصان و يتزايد في التناقص الى ان ينقص الميل بحيث يساوى عرض البلد و ذلك في الثانيه و العشرين من الاسد فيعدم الظل فيها أيضا ثم يحدث ظل شمالى و يتزايد الى تاسعه الثور فيكون بين اطول ايام السنه و انعدام الظل من الجانبين قريب من ثلاثه و خمسين يوما فتوهم كون انعدام الظل فيها في اطول ايام السنه خطأ فاحش

[وقت صلاه العصر]

قوله و للعصر الفراغ منها

بشرط وقوعها فى زمان يحكم بصحتها فيه شرعا فلا يكفى الفراغ منها اذا فعلت قبل الوقت الا اذا وقع خطأ بظن دخول الوقت و دخل عليه الوقت قبل تمامها فيكفى الفراغ منها حينئذ فافهم

قوله بمضى مقدار فعله

تامة الافعال و الشروط باقل واجباتها كما صرح به فى شرح الارشاد

قوله بحسب حاله من قصر او تمام

حتى لو فرض كونه فى حال شدة الخوف فوق الاختصاص بالنسبة اليه مقدار صلاة ركعتين عوض كل ركعة اربع تسبيحات مع الشرائط

قوله و خفه و بطوء

فى القراءه بحسب

طبعه و لو تيسر له الوجهان فيكفي ما يفى بالاحف كما يرشد اليه لنقلنا منه شرح الارشاد فتدبر

قوله و حصول الشرائط و فقدها

فلو كانت الشرائط حاصله له فيكفي مضى قدر ما يمكن فيه اداء نفس الصلاه و مع فقدها بان كان محدثا او عاريا او نجس التوب او المكان فلا- بد من مضى زمان يمكنه فيه تحصيل ما فقده من الشرائط و اداء اصل الصلاه و هذا هو المشهور بين الاصحاب و ذهب ابنا بابويه الى اشتراك الوقت من اوله الى آخره بين الفريضتين الا- ان هذه قبل هذه و نقله المرتضى في جواب المسائل الناصريه عن اصحابنا الظاهر في العموم او الاكثر لكن حقق بعد ذلك الموضع و فسره بما هو المشهور و على قوله يزول الخلاف لكن في الاخبار الصحيحه ما يدل على ظاهر هذا القول فلا بعد في ذهاب جماعه من الاصحاب الى ظاهره و ذهب بعض الاصحاب الى اختصاص آخر الوقت أيضا بالظهر بمقدار ادائها قبل الوقت المختص بالعصر متصلا به و فرغ عليه انه لو صلى العصر في هذا الوقت قبل الظهر ناسيا لم يصح بل يعيدها الآن و يقتضى الظهر لخروج وقتها و على الاشتراك صح العصر و يصلى الظهر الا- اذن اداء و على المشهور صح العصر و يقضى الظهر لخروج وقتها و لعل الاشتراك اوسطها كما ان الاول اضعفها و الله تعالى يعلم

قوله و تاخيرها اي العصر الى مصير الظل الحادث الى آخره

لا- خلاف في ان اول وقت العصر هو الفراغ عن الظهر و انه يجوز فعلها بعده بلا فصل و يدل عليه كثير من الاخبار أيضا لكن ذهب جماعه من الاصحاب الى استحباب تاخيرها عن الوقت الاول للظهر الذي هو وقت الفضيله على المشهور و وقت الاختيار على رأى الشيخ و هو صيروره الظل الحادث من الشىء مثل على ما ذكره الشيخ فى النهايه و الاقوى عدم تحديد للتأخير بل انما له التأخير بقدر النافله على ما شاء من الطول و القصر اذا لم يوجب تاخير الفريضة الى الوقت الثانى و بعد الفراغ منها فلا يستحب تاخير الصلاه لقا الآيات الوارده بالامر بالاستباق الى الخيرات و المسارعه الى المغفره و الروايات المتضافره الداله على افضليه اول الوقت كصحيحه محمد بن مسلم قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اذ ادخل وقت صلاه فتحت ابواب السماء لصعود الاعمال فما احب ان يصعد عمل اول من عملى و لا يكتب فى لصحيفه احد اول منى و صحيحه سعد بن ابى خلف عن ابى الحسن موسى عليه السلام قال الصلوات المفروضات فى اول وقتها اذا اقيم حدوده اما اطيب ريحا من قضيب الاس حين يؤخذ من شجره فى طيبه و ريحه و طراءته فعليكم بالوقت الاول و صحيحه زراره قال قلت لابي جعفر عليه السلام اصلحك الله وقت كل صلاه اول الوقت افضل او وسطه او آخره فقال اوله قال رسول الله ص ان الله يحب من الخير ما يعجل و روايه زراره قال قال ابو جعفر عليه السلام ان اول الوقت ابداه افضل فتجعل الخير ما استطعت و احب الاعمال الى الله عز و جل ما دام العبد عليه و ان قل روايه زراره قال قال ابو جعفر عليه السلام احب الوقت الى الله عز و جل اوله حين يدخل وقت الصلاه فضيل الفريضة فان لم تفعل فانك فى وقت منهما حتى تغيب الشمس و روايه ابى بصير قال ذكر ابو عبد الله عليه السلام اول الوقت و فضله فقلت كيف اصنع بالثمانى ركعات قال خفف ما استطعت و فى المدارك حكم باستفاضه الروايات الداله على افضليه اول الوقت و انما اورد منها صحيحه قتيبه الاعشى عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان افضل الوقت الاول على الآخر كفضل الآخره على الدنيا الاولى و فى الحكم بصحتها تأييل فان فى سندها على ما فى الكافى و التهذيب سلمه بن الخطاب و لم يوثقوه و ضعفه النجاشى و ابن

الغضائرى و العلامه و دلالتها أيضا لا- يخلو عن قصور فان ظاهرها فضل الوقت الاول على الثانى لا اول الوقت مطلقا و لو اورد بدل تلك الروايه صحيحه بكر بن محمد قال قال ابو عبد الله عليه السلام لفضل الوقت الاول على الاخير خير للمؤمن من ولده و ماله او صحيحه معاويه بن عمار و ابن وهب قال قال ابو عبد الله عليه السلام لكل صلاه وقتان و اول الوقت افضله او صحيحه عبد الله بن سنان ان كان فيها محمد بن عيسى عن يونس قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لكل صلاه وقتان فاوّل الوقت افضله و ليس لأحد أن يجعل آخر الوقتين وقتا الا فى عذر من غير عله لا تدفع المناقشه من حيث السند لكن يبقى المناقشه فى الدلاله فالاولى ايراد احدى ما ذكرنا من الروايات الصحيحه اولا و لنا أيضا صحيحه سعد بن سعد قال قال الرضا عليه السلام يا فلان اذ ادخل الوقت عليك فصلهما فانك لا تدري ما يكون و صحيحه محمد بن احمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابي الحسن عليه السلام روى عن آباءك القدوم القدمين و الاربع و القامه و القامتين و ظلّ مثلك و الذراع و الذراعين فكتب عليه السلام لا القدم و لا القدمين اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصّلاتين و بين يديها سبحه و هى ثمان ركعات فان شئت طولت و ان شئت قصرت ثمّ صلّ الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر و العصر سبحه و هى ثمان ركعات ان شئت طولت و ان شئت قصّرت ثمّ صلّ العصر و حسنه الكافى بإبراهيم بن هاشم عن ذريح المحاربى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام متى أصلى الظهر فقال صلّ الزوال ثمانية ثمّ صلّ الظهر ثمّ صلّ سبحتك طالت او قصرت ثمّ صلّ العصر و صحيحه زراره او حسنه قال قلت لابي جعفر عليه السلام بين الظهر و العصر حدّ معروف فقال لا و موثقه سماعه بن مهران قال قال ابو عبد الله ع اذا زالت الشمس فصل ثمانى ركعات ثمّ صلّ الفريضة اربعا فاذا فرغت من

سبحتك قصرت او طولت فصل العصر و موثقه ذريح المحاربى عن ابي عبد الله ع قال سئل ابا عبد الله عليه السلام اناس و انا حاضر فقال اذا زالت الشمس فهو وقت لا- يحسبك منها الا سبحتك تطيلها او تقصرها فقال بعض القوم انا نصلّى الاولى اذا كانت على قدمين و العصر على اربعة اقدام فقال ابو عبد الله عليه السلام النصف من ذلك احب انى و موثقه يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن صلاه الظهر فقال اذا كان الفى ء ذراعا قلت ذراعا من أى شى ء قال ذراعا من فيئك قلت فالعصر قال الشطر من ذلك قلت هذا شبر قال أ و ليس شبر كثيرا و موثقه ذريح عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى جبرئيل عليه السلام رسول الله ص فاعلمه مواقيت الصّلاه فقال صلّ الفجر حين ينشق الفجر و صلّ الاولى اذا زالت الشمس و صلّ العصر بعيدها و صلّ المغرب اذا سقط القرص و صلّ الغتمه اذا غاب الشفق ثمّ اتاه من الغد فقال اسفر بالفجر فاسفر ثمّ اّخر الظهر حتى كان الوقت الذى صلّى فيه العصر و صلّ العصر بعيدها و صلّى المغرب قبل سقوط الشفق و صلّى العتمه حين ذهب ثلث الليل ثمّ قال ما بين هذين الوقتين وقت و افضل الوقت اوله ثمّ قال قال رسول الله صلّى الله عليه و آله لو لا انى اكره ان اشق على امتى لأخرتها الى نصف الليل الحديث و لعلّ المراد بقوله ع ما بين هذين الوقتين وقت انّ ما بينها وقت للفضيله تدارك الفضيله بفعلها من الوقت الاول الى الآخر فان كان الوقت الثانى فى بعضها كالظهر افضل لمن يصلّى النوافل و قوله عليه السلام و اول الوقت افضله اى الصّلاه فى هذا الوقت الاول الممتدّ من الوقت الاول الى الثانى المذكورين افضل من فعلها بعده الى آخر وقت الاجزاء لكل صلاه لا انّ فعلها فى اول هذين الوقتين افضل من الثانى اللهمّ الا ان يخصّ بمن لم يصلّ النوافل اذ لا ريب فى افضلّيه الثانى للظهر ان يصلّيها و قوله عليه السلام لو لا انى اكره ان اشق الى آخره كانه بمنزله الاستثناء مما قبله اذ المستفاد منه ان الافضل فى العشاء تاخيرها الى نصف الليل

فليس أوّل الوقت فيها افضل و يشكل هذا بمنافاته لما ورد فى اخبار اخرى من ان آخر وقت العشاء ثلث الليل كروايه زراره و مثلها روايه يزيد بن خليفه و روايه الحلبي ان العتمه الى ثلث الليل او الى نصف الليل و ذلك التضييع و كذا روايه ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام قال قال رسول الله ص لو لا انى اخاف ان اشقّ على امّتى لأخّرت العتمه الى ثلث الليل و انت فى رخصه الى نصف الليل و هو غسق الليل و لذلك فقل عن المحقق الاردبيلي رحمه الله انه كتب هاهنا ثلث الليل بدلا ظاهر النصف الليل و كتب حاشيه نقل فيها روايه ابى بصير و حكم بانها تدلّ على ان نصف الليل هاهنا غلط قال بل صدر الخبر ايضا و كذا غيره انتهى و يمكن ان يقال ان مفهوم هذه الروايه انما هو افضلينه التأخير الى النصف لو لا- ملا-حظه المشقه على الامه و اما بعد ملاحظتها فربما صار التأخير اليه مرجوحا فصار تضييعا فتدفع المنافاه الاولى و منه يظهر انه لا يلزم جعله بمنزله الاستثناء مما قبله على ما ذكرنا أوّلا لا يقال ان الاخبار عن فضيله التأخير على تقدير غير واقع مع عدم بقاء فضيله فى نفس الامر مما لا فائده فيه فلا يصح حمل كلام الحكيم عليه فلا بد من حمله على ظاهره من فضيله التأخير و عدم فعله عليه السلام لثلا يتخذ الامه واجبا و يشق الامر عليهم لانا نقول لا- نسلم انحصار الفائده مما ذكر بل يجوز ان تكون بيان بناء الدّين على السّهوله و رفع بعض التكاليف منه مع ما فيه من الفضيله لمجرّد رفع المشقه و الكلفه فافهم و اما منافاتها لروايه ابى بصير حيث وقع فيها الى ثلث الليل فامرها سهل لورود مثل ذلك فى الاخبار كثير او لا ضير لعدم التناقض اذ افضلينه التأخير الى الثلث على التقدير المذكور لا ينافى افضلينه الى النصف و كذا العكس غايه الامر ان التحديد الى الثلث يوهم يفنها الى الزائد و لا عبره به بعد القيام المعارض اذ ربما كان لمصلحه اخرى كشدّه الاهتمام به او غير ذلك على انه يمكن ان يكون المقصود فى روايه ابى بصير فضيله التأخير الى الثلث فى نفس الامر و عدم فعله عليه السلام لثلا يشقّ على الامّه بناء على حمله على الوجوب او لكمال اهتمامهم بالاعتداء به و ان لم يكن على سبيل الوجوب و فى الروايه الاولى ليس الامر كذلك على ما ذكرنا بل مجرّد الفضيله على التقدير و على هذا فالاختلاف فى التحديد يمكن ان يكون لذلك و امّا تبديل النصف بالثلث على ما كتبه المحقق المذكوره ففيه ان قوله عليه السلام و صلّى العتمه حين ذهب ثلث الليل يأبى عنه الا ان يحمل قوله عليه السلام لأخّرتها على معنى لأمرت بتأخيرها و اوجبت ذلك و لا يخفى ما فيه من التكلّف فتأمل و لنا أيضا روايه صفوان الجمال بسند كانه موثق عن ابى عبد الله ع قال قلت العصر متى اصليها اذا كنت فى غير سفر قال على قدر ثلثي قدم بعد الظهر و روايه الكافى عن مسمع بن عبد الملك قال اذا صليت الظهر فقد دخل وقت العصر الا ان بين يديها سبحة فذلك اليك ان شئت طولت و ان شئت قصرت حجه القول باستحباب التأخير الى المثل روايه يزيد بن خليفه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انّ عمر بن حنظله اتانا عنك بوقت فقال ابو عبد الله عليه السلام اذا لا يكذب علينا قلت ذكر انك قلت ان اول صلاه افترضها الله عز و جلّ على نبيّه ص الظهر و هو قول الله عز و جلّ اقم الصلاه لدلوك الشمس فاذا زالت الشمس لم يمنعك الا سبحتك ثم لا تزال فى وقت الا ان يصير الظلّ قامه و هو آخر الوقت فاذا صار الظلّ قامه دخل وقت العصر فلم تزل فى وقت العصر حتى يصير الظلّ قامين و ذلك المساء قال صدق و فى سندها محمد بن عيسى عن يونس و فيه كلام مش و يزيد بن خليفه واقفى غير موثق و يمكن حمل قوله عليه السلام فاذا صار الظلّ قامه دخل وقت العصر اى الوقت المختصّ بالعصر الذى لا ينبغى تاخير الظهر اليه لا ان الافضل تاخير العصر الى القامه كما ذكره و حينئذ فلا تفيد الا تحديد وقت فضيله الظهر الى قامه و فضيله العصر الى قامين و روايه محمد بن حكيم قال سمعت العبد الصالح و هو يقول ان أوّل وقت الظهر زوال الشمس و آخر وقتها قامه من الزوال و اول وقت

العصر قامه و آخر وقتها قامتان قلت في الشتاء و لضيف سواء قال نعم و في سندها حسن بن محمد بن سماعه و هو واقفي و حماد مطلق و لا- يخلو عن اشتراك و محمد بن حكيم و لم يوثقوه و يمكن حملها أيضا على ما حملنا الروايه الاولى اى اول وقت العصر المختص به قامه لا- ان الافضل تاخيره اليها و روايه معاويه بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام قال اتى جبرئيل رسول الله ص بمواقيت الصلاه فاتاه حين زالت الشمس فامرہ فصلی الظهر ثم اتاه حين زاد الظل قامه فامرہ فصلی العصر ثم اتاه حين غربت الشمس فامرہ فصلی المغرب ثم اتاه حين سقط الشفق فامرہ فصلی العشاء ثم اتاه حين طلع الفجر فامرہ فصلی الصبح ثم اتاه من الغد حين زاد في الظل قامه فامرہ فصلی الظهر ثم اتاه حين زاد من الظل قامتها فامرہ فصلی العصر ثم اتاه حين غربت الشمس فامرہ فصلی المغرب ثم اتاه حين ذهب ثلث الليل فامرہ فصلی العشاء ثم اتاه حين نور الصبح فامرہ فصلی الصبح ثم قال ما بينهما وقت وجه الاستدلال ان الظاهر ان مجيء جبرئيل عليه السلام لكل صلاه مرتين انما هو لتحديد اول وقتها و آخره فيكون اول وقت العصر عند زيد الظل قامه و آخره عند زیده قامتين و ليحمل ذلك على وقت فضيله جمعا بين الاخبار و فيه ان في سندها الحسن بن محمد بن سماعه و قد وقفت آنفا انه واقفي و محمد بن ابي حمزه و معاويه بن وهب و بما لا يخلو ان عن اشتراك بين الموثق و غيره و كيفما كان فلا تزيد الخبر عن الموثق و يمكن ان يكون التحديد لوقت فضيله العصر المختص به لا لاقل وقت فضيلته مطلقا و يكون الغرض من ذلك التسهيل في اول الامر على كون القامه وقت فضيله العصر لا باس بتاخيرها اليها بالاشتغال بالنوافل و التعقيب او بدون ذلك أيضا و ان كان الافضل عند عدم الاشتغال فعله قبل ذلك على ما ظهر من الاخبار التي استدللنا بها على ان الشيخ روى عن معاويه بن ميسره عن ابي عبد الله عليه السلام مثلها الا انه قال بدل القامه و القامتين ذراع و ذراعين و عن مفضل بن عمر عن ابي عبد الله ع مثلها الا انه ذكر بدل القامه و القامتين قدمين و اربعة اقدام و لا يخفى انه على ما في الروايتين يمكن ان يكون تاخير العصر الى الذراع و القدمين باعتبار افضليه الاشتغال بالنوافل و التعقيب اليه و هذا لا- ينافي ان يكون الافضل لمن لم يشتغل بهما تقديمه فروايه معاويه بن وهب لو حملت على ظاهرها فمعارضه بهاتين الروايتين فتضعف بذلك و ان حملت القامه و قامتان فيها على الذراع و الذراعين كما حمله الشيخ في التهذيب و استشهد له بروايات فيجرى فيها أيضا ما ذكرنا في توجيهها على انه على تقدير الحمل على ظاهرها أيضا ربما امكن اجراء ما ذكرنا فيها بان يقال ان التأخير الى القامه باعتبار افضليه الاشتغال بالنوافل و التعقيبات اليها لا لأفضليه مطلقا هذا كله مع معارضتها بما نقلنا من روايه ذريح و هي اقوى سنداً منها اذ ليس فيها ما يחדش فيها الا اشتماله على الحسن بن محمد بن سماعه و هو مشترك بين الجميع مع اختصاص كل منها بزياده اما روايه ابن وهب فلما اشرنا اليه من الاشتراكين و اما روايه ابن ميسره فلعدم توثيقه أيضا و لان فيها احمد بن ابي بشر و هو واقفي و اورد فيه الكشي ذموما كثيره و ان وثق في جش ست و اما روايه

مفضل بن عمر فلما هو المشهور من القدح فيه و ان كان في ارشاد المفيد ما يدل على توثيقه و لاشتمالها أيضا على ابن رباط و لم يوثقه هذا و لا- يبعد الجمع بين جميع تلك الروايات بعد حمل القامه على الذراع بان مع التأخير الى الذراع أيضا بعيدا فافهم و اما موثقه زواره قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن وقت صلاه الظهر في القيظ فلم يجيبني فلما ان كان بعد ذلك قال لعمر بن سعيد بن هلال ان زواره سألتني عن وقت صلاه الظهر الخلاف القيظ فلم اخبره فخرجت من ذلك فافترئه مني السلام و قل له اذا كان ظلمك مثلك فصل الظهر و اذا كان ظلك مثلك فصل العصر فالظاهر انه رخصه لتأخير كل من الصلاتين الى انتهاء وقت فضيلته لمكان الحرّ و الأ فلا قائل باستحباب تأخير الظهر الى بعد المثل و العصر الى بعد المثليين و حينئذ فلا حجه فيها حجه القول باستحباب التأخير اربعة اقدم صحيحه اسماعيل الجعفي عن ابي جعفر عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه و آله اذا كان في الجدار ذراعا صلى الظهر و اذا كان ذراعين صلى العصر قال قلت ان الجدار مختلف بعضها قصير و بعضها طويل فقال كان جدار مسجد رسول الله ص يومئذ قامه و انما جعل الذراع و الذراعين لئلا يكون تطوع في وقت فريضه و صحيحه فضيل و زواره و بكير و محمد بن مسلم و بريد العجلي قال قال ابو جعفر و ابو عبد الله عليهم السلام وقت الظهر بعد الزوال قدما و وقت العصر يعد ذلك قدما و هذا اول وقت الى ان يمضي اربعة اقدم للعصر و روايه زواره عن ابي جعفر عليه السلام قال سألته عن وقت الظهر فقال ذراع من زوال الشمس وقت العصر ذراع من وقت الظهر فذلك اربعة اقدم من زوال الشمس و قال زواره قال لي ابو جعفر عليه السلام حين سألته من ذلك ان حائط مسجد رسول الله عليه السلام كان قامه فكان اذا مضى من فيئه ذراع صلى الظهر و اذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر ثم قال أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان قلت لم جعل ذلك قال لمكان الفريضة فان لك ان تنتقل من زوال الشمس الى ان يمضي الفىء ذراعا فاذا ابلغ فيئك ذراعا من الزوال بدأت بالفريضة و تركت النافله قال ابن مسكان و حدثني بالذراع و الذراعين سليمان بن خالد و ابو بصير المرادي و حسين صاحب القلانيس و ابن ابي يعفور و من لا احصيه منهم و هذه الروايه الى ما نقل عن ابن مسكان رواها في الفقيه أيضا عن زواره و سنده اليه صحيح بتغييرات لا تخل بالمقصود و روايه ابراهيم الكرخي قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلام متى يدخل وقت الظهر قال اذا زالت الشمس فقلت متى يخرج وقتها فقال من بعد ما يمضي من زوالها اربعة اقدم ان وقت الظهر ضيق ليس كغيره فقلت فمتى يدخل وقت العصر فقال ان آخر وقت الظهر هو اول وقت العصر الحديث و روايه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله ص يصلي الظهر على ذراع و العصر على نحو ذلك و روايه زواره قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول كان حائط مسجد رسول الله ص قامه فاذا مضى من فيئه ذراع صلى الظهر و اذا مضى من فيئه ذراعان صلى العصر ثم قال أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان قلت لا قال من اجل الفريضة اذا دخل وقت الذراع و الذراعين بدئت بالفريضة و تركت النافله و روايه زواره قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول كان رسول الله ص لا يصلي من النهار شيئا حتى تزول الشمس فاذا زال النهار قدر نصف اصبع صلى ثمانى ركعات فاذا فاء الفىء ذراعا صلى الظهر ثم صلى بعد الظهر ركعتين فيصلّى قبل وقت العصر ركعتين فاذا فاء الفىء ذراعين صلى العصر الحديث و مرفوعه سماعه عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان الشمس اذا طلعت كان الفىء طويلا ثم لا يزال ينقص حتى تزول فاذا زالت زادت فاذا استتبت الزيادة فصل الظهر ثم تمهل قدر ذراع و صل العصر و الجواب انه بقرينه ما اوردنا من الاخبار يمكن ان يكون التأخير الوارد في هذه الاخبار باعتبار الاشتغال بالنوافل و التعقيات و يكون الغرض ان له الاشتغال بها الى الذراعين بل يستحب له ذلك و اما بعد ذلك فعليه تركها و الاشتغال بالفريضة و حينئذ فلا دلالة لها على استحباب تأخير من لم يشتغل بها و بما قررنا

يمكن الجمع بين اكثر ما نقلنا من الاخبار لكن يبقى بعد التدافع بين هذه الاخبار و بين ما سبق فى موثقه ذريح من قوله عليه السلام النصف من ذلك أحبّ إلّى و يمكن دفعه بحمل تلك الروايه على ان تاخير السائل الى القدمين و اربعة اقدم كان بدون الاشتغال بالنافله او التعقيب فحكم عليه السلام له بان النصف من ذلك أحبّ إلّى اى الاولى ان لا يؤخر زائدا على نصف ذلك و حينئذ يكون تجويزه التأخير بقدر النصف للتوسعه عليه لا- لكونه أحبّ او باعتبار علمه عليه السلام باشتغال السائل بالنافله و التعقيب بقدر النصف دون ما زاد عليه و يمكن دفعه أيضا بحمل هذه الروايه على انها وردت لضرب من التقيه و الاستصلاح بقريته روايه ابى خديجه عن ابى عبد الله عليه السلام قال سئل انسان و انا حاضر فقال ربما دخلت المسجد و بعض اصحابنا يصلّى العصر و بعضهم يصلّى الظهر فقال انا امرتهم بهذا لو صلّوا على وقت واحد لعرفوا فاخذوا برقابهم و كذا القول فيما سبق فى موثقه يعقوب بن شعيب الشطر من ذلك و ما سبق فى روايه صفوان الجمال من قوله عليه السلام على ثلثي قدمه بعد الظهر و يمكن حملها أيضا على ان يكون لمن لم يشتغل بالنوافل و التعقيب و يكون التأخير بقدر و الشطر او ثلثي للتجويز و توسيع الامر لا لاستحبابه او لانه اقل مقدار ينبغى الاشتغال فيه بالنافله و التعقيب او يحمل على ما ذكرناه من الاستصلاح و كذا ما سبق من قوله عليه السلام فى روايه ابى بصير خفف ما استطعت و يمكن حمله على التخفيف فى الجملة و بقدر ما يفى به الذراع و الذراعان او على ما ذكرنا من الاستصلاح فتأمل و ذكر المصنف فى الذكرى انه لا خلاف عندنا فى جواز الجمع بين الظهر و العصر سفر او حضرا للمختار و غيره و رواه العامه عن عليّ عليه السلام و ابن عباس و ابن عمرو و ابى موسى و جابر و سعد بن ابى وقاص و عائشه ثم ذكر بعض ما يدلّ عليه من روايات العامه و الخاصه ثم قال نعم الأقرب استحباب تاخير العصر الى ان يخرج وقت فضيله الظهر اما المقدر بالنافلتين و الظهر و اما المقدر بما سلف من المثل و الاقدام و غيرهما لانه معلوم من حال النبى ص حتى ان روايه الجمع بين الصّلاتين تشهد بذلك و قد صرّح به المفيد فى باب عمل الجمعه قال و الفرق بين الصّلاتين فى سائر الايام مع الاختيار و عدم العوارض افضل و قد ثبتت السنه به الا فى يوم الجمعه فان الجمع بينهما افضل و كذا فى ظهري عرفه و عشائى المزدلفه و ابن الجنيد حيث قال لا يختار ان يأتى الحاضر بالعصر عقيب الظهر التى صلّاها مع الزوال الا مسافر او عليلا او خائفا ما يقطعها عنها بل الاستحباب للحاضر ان يقدم بعد الزوال و قبل فريضه الظهر شيئا من التطوّع الى ان تزول الشمس قدمين او ذراعا من وقت زوالها ثم يأتى بالظهر و يعقبها بالتطوّع من التسيح او الصّلاه نظرا لينظر لنا ان يصير الفى ء اربعة اقدم او ذراعين ثم يصلّى العصر و ان اراد الجمع بينهما من غير صلاه ان يفصل بينهما بمائه تسيحه و الاصحاب فى المعنى قائلون باستحباب التأخير و انما لم يصرح بعضهم به اعتمادا على صلاه النافله بين الفريضتين و قد رووا ذلك فى احاديثهم كثيرا نقل حديث إتيان جبرئيل عليه السلام بمواقيت الصّلاه رواها معاويه بن وهب

و معاويه بن ميسره و ابو خديجه و للفضل بن عمرو ذريح عن ابي عبد الله عليه السلام و قد نقلنا تلك الروايات سوى روايه ابي خديجه فاني لم اقف على روايه منه في هذا الباب و اظن ان في ذكرها سهوا فان الشيخ في التهذيب نقل روايه ابي خديجه التي ذكرنا آخر الاستشهاد على ورود بعض تلك الروايات بضرب من التقيه و الاستصلاح ثم نقل روايه معاويه بن وهب ثم نقل روايه معاويه بن ميسره و قال انه ذكر مثل حديث ابي خديجه الا انه قال بدل القامه و القامتين ذراع و ذراعين و انت تعلم ان القامه و القامتين ما كان في حديث ابي خديجه بل في حديث معاويه فكان هذا سهو منه رحمه الله و المصنف رحمه الله أيضا نقل عنه و ظن ورود روايه أيضا في هذا الباب من ابي خديجه و الله تعالى يعلم ثم نقل روايه الحلبي و روايه زراره و صحيحه اسماعيل الجعفي التي نقلناها في حجه القول بالاقدم ثم نقل بعض الروايات الاخرى التي لا يهمننا نقلها ثم قال و روى عبد الله بن سنان في كتابه عن ابي عبد الله عليه السلام ان رسول الله صلى الله عليه و آله كان في السفر يجمع بين المغرب و العشاء و بين الظهر و العصر و انما يفعل ذلك اذا كان مستعجلا قال عليه السلام و تفريقها افضل قال المصنف و هذا نص في هذا الباب و لم اقف على ما ينافي استحباب التفريق من روايه الاصحاب سوى ما رواه عباس الناقد قال تفرق ما كان في يدي و تفرق عنى حرفائي فشكوت ذلك الى ابي عبد الله عليه السلام فقال اجمع بين الصلاتين الظهر و العصر ترى ما تحب و في الكافي فشكوت ذلك الى ابي محمد عليه السلام و الذي هنا بخط الشيخ و قد نسه الى الكافي و هو ان صح امكن تاويله بجمع لا يقتضى طول التفريق لامتناع ان يكون ترك النافله بينهما مستحبها او يحمل على ظهري الجمعه و اما باقى الاخبار فمقصوره على جواز الجمع و هو لا- ينافي استحباب التأخير قال الشيخ كل خبر يدل على افضليته اول الوقت محمول على الوقت الذى يلي وقت النافله و بالجمله كما علم من مذهب الاماميه جواز الجمع بين الصلاتين مطلقا علم منه استحباب التفريق بينهما بشهادة النصوص و المصنفات بذلك انتهى و انت خبير بان الذى يعلم مما نقله من الاخبار و كلام الاصحاب ليس الا استحباب التفريق فى الجمله و هو يحصل مما ذكرنا من استحبابه للاشتغال بالنوافل و التعقيبات و لا يعلم استحبابه مطلقا حتى لمن لم يشتغل بهما و ينبغى حمل كلامه رحمه الله ايضا على ذلك و روايه عبد الله بن سنان لا ينافي ذلك فان تفريق الظهرين فى السفر بدون الاستعجال و ان لم يتصور بالاشتغال بالنافله لسقوطها لكن يتصور بالاشتغال بالتعقيبات فلعل التفريق المستحب بدون الاستعجال فيهما هو ذلك و على ما قررنا فيسهل الخطب فى توجيهه روايه عباس الناقد فانه يمكن حملها على ترك التفريق الذى كان بدون الاشتغال بالنوافل او بعد الفراغ منها فلا- منافاه بين الاخبار و كان مراده رحمه الله أيضا مما ذكره فى تاويلها هو ذلك بقرينه ما ذكره من التعليل لا- الحمل على ترك التفريق بما قدره الاصحاب مطلقا سواء اشتغل بالنافله و التعقيب ام لا ثم عبارته على الوجهين لا يخلو من شىء اذ لا اشكال فى الخبر يتوهم جمع يقتضى طول التفريق مع عدم استحبابه حتى يدفع الاشكال بتخصيص الخبر بما سواء بل الاشكال باعتبار ان ظاهره استحباب الجمع بينهما و ترك التفريق مطلقا مع انه ليس كذلك فالظاهر امكان تاويله بترك طول التفريق و ان كان مع التفريق فى الجمله بالاشتغال بالنافله و التعقيب او مطلقا على الوجهين فافهم و ما نقله من الشيخ من حمل اول الوقت فى الاخبار على الوقت الذى يلي النافله انما يسلم فيمن اشتغل بالنافله لا مطلقا فان قلت حمل الوقت الافضل تاره على الذى يلي النافله و تاره على الأول الحقيقى بدون تفصيل فى الاخبار بعيد جدا فالظاهر حملها على الذى يلي وقت النافله مطلقا و هو يفيد استحباب التأخير مطلقا قلت على ما ذكرنا لا يجب حمل الاخبار على ما ذكر من التفصيل حتى يستبعد بل يحمل على افضليه الوقت من حيث هو اول مطلقا لكن بقرينه ما ورد فى فضل النافله و التعقيب يعلم ان الاشتغال بها الى القامتين او الاقدام افضل و لا باس بالتأخير له فيه فضليه يستدرك بها فضيله التقديم مع زياده و اما بدون ذلك فلا شاهد لنا نخص به

ذلك الاخبار او تقييد اطلاقها فتفتن ثم نقل في الذكرى انه اورد على المحقق نجم الدين تلميذه جمال الدين يوسف بن حاتم المشغرى الشامى و كان أيضا تلميذ السيد بن طاوس ان النبى صلى الله عليه و آله ان كان يجمع بين الصلاتين فلا حجه الى الأذان للثانيه اذ هو للاعلام و للخبر المتضمن انه عند الجمع بين الصّلاتين يسقط الاذان و ان كان يفرق فلم ندبتم الى الجمع و جعلتموه افضل فاجابه المحقق ان النبى عليه السلام كان يجمع تاره و يفرق تاره اخرى ثم ذكر الروايات كما ذكرنا و قال انما استجبنا الجمع فى الوقت الواحد اذا اتى بالنوافل و الفرضين فيه لانه مبادره الى تفرغ الذمه من الفرض حيث ثبت دخول وقت الصّلاتين ثم ذكر خبر عمرو بن حريث عن الصادق عليه السلام و سأله عن صلاه رسول الله ص فقال كان النبى ص يصلى ثمان ركعات الزوال ثم يصلى اربعا الاولى و ثمانى بعدها و اربعا للعصر و ثلث المغرب و اربعا بعدها و العشا و اربعا بعدها و ثمانى الليل و ثلث الوتر و ركعتى الفجر و الغداه ركعتين انتهى و لا يخفى ان المستفاد مما نقله هو شهره استحباب الجمع عند الاصحاب لا-التفريق ثم ما نقله عن المحقق قاصر عن تحقيق المقام فان الاشكال ان كان هو مجرد انه ان كان النبى ص يجمع بين الصّلاتين دائما فلا حجه الى الاذان للثانيه و ان كان يفرق دائما فلم ندبتم الى الجمع فيندفع بما ذكره من انه ص كان يجمع تاره و يفرق اخرى و الاذان مع التفريق و استحباب الجمع لدليل خارج اما او قرّر بانه ان كان اكثر فعله عليه السلام الجمع فينبغى سقوط الاذان للثانيه فى الاكثر مع انه ليس كذلك و ان كان اكثر فعله ص التفريق فلم ندبتم الى الجمع فلم يتجه ما ذكره فى رفعه لانه ان ادعى ان اكثر فعله عليه السلام الجمع فيتجه المحذور الاول و لا مدفع له و ان التزم ان اكثر فعله عليه السلام كان التفريق فيتجه الثانى و القول بان استحباب الجمع عندنا للمبادره الى تفرغ الذمه مع كونه خلاف ما فعله ص فى الاكثر مما يشكل توجيهه فالظاهر فى الجواب ان يقال ان الجمع المستحب عندنا هو الجمع الذى لا ينافى التفريق و فعل كلّ منهما فى وقت فضيلته و كان اكثر فعله عليه السلام ذلك و حينئذ فلا يسقط الاذان او يقال انما استجبنا للجمع فى الوقت الواحد لما ذكر من العله و لا-نسلم سقوط الاذان و ان كان اصله للاعلام كان صار سنه متبّعه و انما يثبت سقوطه مع الجمع بين الصّلاتين بترك التّأفله بينهما بل التعقيب ايضا و اما مع الفصل بينهما فلا نسلم سقوطه و ان اتى بهما فى وقت واحد و نحن لا نقول باستحباب الجمع بمعنى ترك التّأفله و التعقيب بل باستحبابه بمعنى الاتيان بهما فى وقت واحد مع الاتيان بالنوافل و التعقيب فلا اشكال و لا يخفى ان المطابق لما يستفاد من الاخبار فى فعله ص هو الوجه الأوّل فتأمل ثم ما نقله من خبر عمرو بن حريث كانه باعتبار انه استفاد منه فعل العصر بعد التّأفله بلا فصل و كذا العشاء و الا فلا تعلق لنقله بغرضه و لا يخفى ضعفه ثم انه يمكن الاستدلال على استحباب التفريق و تاخير العصر الى الوقت الثانى مطلقا و كذا العشاء بما ذكره فى المستحاضه من انها تؤخّر هذه و تعجل هذه و الا فلا وجه للتأخير فيها و فيه ان اكثر الاخبار الواردة فى ذلك الباب لا يفيد الا انها تجمع بين

الصَّيْلَاتِينَ وَلَا تَفْرُقَ بَيْنَهُمَا وَأَمَّا أَنهَا تُوَخَّرُ هَذِهِ عَلَى مَا ذَكَرُوهُ فَلَيْسَ إِلَّا - فِي رِوَايَةٍ مَعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ وَفِي سَنَدِهَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ عَنِ الْفَضْلِ بْنِ شَاذَانَ وَعَلَى تَقْدِيرِ صِحَّتِهِ لَمَّا هُوَ الظَّاهِرُ عِنْدِي أَنَّ مُحَمَّدَ بْنَ إِسْمَاعِيلَ هَذَا هُوَ النَّيْسَابُورِيُّ وَكَانَ مِنْ شَيْخِ الْجَاهِزِ فَلَا يَضُرُّ عَدَمَ تَوْثِيقِهِ نَقُولُ أَنَّ الْوَجْهَ فِي تَأْخِيرِ هَذِهِ فِيهِمَا إِلَى آخِرِ وَقْتِ الْفَضِيلَةِ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ لِرَجَاءِ قَطْعِ الدَّمِ أَوْ تَخْفِيفِهِ فَلَا يَدُلُّ عَلَى اسْتِحْبَابِ تَأْخِيرِ الثَّانِيَةِ مَطْلَقًا فَتَأْمَلْ

قوله اى مثل ذى الظلّ و هو المقياس

هكذا ذكره الاكثر و اعتبر الشيخ فى التهذيب و المحقق فى الشرائع المماثله بين الفى ء الزائد و الظل الاول الباقي عند الزوال و المستفاد من الروايات هو الأول هذا مع عدم انضباط الثانى لاختلاف الظل الاول كل يوم بالزيادة و النقصان و قد ينعدم بالكليه فلا يستقيم جعل الزيادة بقدره وقت الفضيله الظهر او لتعيينه على ما نقلوه اذ يلزم التكليف بها فى بعض الأوقات فى غير وقت او فيما يقصر عنها فافهم

[وقت صلاة المغرب و العشاء]

قوله وحده قمه الراس

اى حدّ الذهاب المعتبر هنا هو ان يذهب الحجره من طرف المشرق الى ان يبلغ قمه الراس فاذا بلغت اليها فقد دخل وقت المغرب و القمه بالكسر اعلى الراس و الاعلى من كل شى ء كذا فى القاموس و المراد بها هنا هو دائره نصف النهار

قوله بل قيل بتعيينه

و هو مذهب الشيخين و ابن ابى عقيل و سلار

[فى أحكام الوقت]

قوله على اشهر القولين

و مقابله القول بان الامتداد على هذا الوجه انما هو فى المضطرين و اولى الاعذار و اما فى حال الاختيار فوقت الظهر الى ان يصير ظل كل شى ء مثله و للعصر الى ان يصيره مثليه و هو قول الشيخ فى اكثر كتبه و قال فى النهايه آخر وقت الظهر لمن لا عذر له اذا صارت الشمس على اربعة اقدم و هى اربعة اسباع الشخص و ذهب المرتضى فى بعض كتبه الى ان وقت العصر للمختار الى ان يصير الظلّ بعد الزيادة ستّه اسباعه و الاظهر ما هو الاشهر

قوله باعتبار كونهما لفظا واحدا

يمكن ان يكون واحدا خيرا للكون لفظا تمييز او يحتمل ان يكون لفظا بمعنى ملفوظا خيرا للكون و يكون واحدا صفه له

قوله اذ امتداد وقت مجموعه الى آخره

و الحاصل ان المعتبر فى امتداد وقت شىء الى غايه جواز انتهاء جزئه الاخير اليها و لا يلزم جواز انتهاء كل جزء منه اليها و هو ظ و لذا قيل بامتداد كل منهما اليها على الوجه المذكور الا ان يعتبر الفعلان واحدا فيكفى حينئذ انتهاء الجزء الاخير من الآخر و بهذا يمكن توجيه كلام المصنف فانه لما عبر عنهما بلفظ واحد هو الظهرين فكانه اعتبرهما فعلا واحدا و حينئذ صحّ الحكم بامتداد وقتها الى الغروب حقيقه باعتبار امتداد العصر اليه و ان لم يمتد الظهر فتدبر

قوله او نحو ذلك

كان يوسع فى الغروب بحيث يشمل ما يقرب منه او يراى بامتداد الظهرين امتداد بعض اجزائهما اطلاق اسم الكل على الجزء

قوله و وقت العشاءين الى نصف الليل

هذا هو المشهور بين الاصحاب و قال الشيخ فى اكثر كتبه آخر وقت المغرب غيوبه الشفق المغربى للمختار و ربع الليل مع الاضطرار و به قال ابن حمزه و ابو الصلاح و قال المفيد فى المقنع و الشيخ فى جملة من كتبه آخر وقت العشاء ثلث الليل و قال فى المبسوط آخره ثلث الليل للمختار نصفها للمضطر الى طلوع الفجر و حكى أيضا فى المبسوط عن بعض علمائنا امتداد وقت المغرب و العشاء الى طلوع الفجر الاقوى مع الاختيار ما هو المشهور و مع الاضطرار لا يبعد القول بامتداد وقتها الى طلوع الفجر و الله تعالى يعلم

قوله حتى تطلع الشمس

هذا هو المشهور بين الاصحاب و قال الشيخ فى الخلاف وقت المختار الى ان يسفر الصبح و وقت المضطر الى طلوع الشمس و جعل ابن ابي عقيل آخره للمختار طلوع الحمزه المشرقيه و للمضطر طلوع الشمس

قوله و ان لم تظهر للأبصار

باعتبار مانع كجبل و نحوه

قوله اول وقتها او فى هذا المقدار

متعلق بقوله يقدم و قوله و تؤخر الفريضة الى آخره مبنى على ما ذكره سابقا من افضليه تاخير العصر الى المثل مطلقا و قد تكلمنا عليه فتذكر

قوله هذا هو المشهور روايه و فتوى

ما يدلّ عليه روايات الصحيح منها روايه زراره على ما فى الفقيه انه سئل ابا جعفر عليه السلام عن وقت الظهر فقال ذراع من زوال الشمس و وقت العصر ذراعان من وقت الظهر فذلك اربعة اقدم من زوال الشمس ثم قال انّ حائط مسجد رسول الله ص كان قامه و كان اذا مضى منه ذراع صلّى الظهر و اذا مضى منه ذراعان صلّى العصر ثم قال أ تدرى لم جعل الذراع و الذراعان قلت لم جعل ذلك قال لمكان النافله لك ان تتنفلّ من زوال الشمس الى ان يمضى ذراع فاذا بلغ فيئك ذراعا بدأت بالفريضة و ترك النافله و اذا بلغ فيئك ذراعين بدأت بالفريضة و تركت النافله و اما الروايه الداله على امتدادها بامتداد وقت فضل الفريضة فلا اجدها فيما يحضرنى الآن نعم المحقق رحمه الله فى المعتبر استدللّ بما نقلناه من روايه زراره على اعتبار المثل و المثليين لان التقدير ان الحائط ذراع قال و يدل عليه ما رواه على بن حنظله عن ابي عبد الله عليه السلام قال فى كتاب علىّ عليه السلام القامه ذراع و عنه عليه السلام قلت كم القامه قال ذراع ان قامه رجل رسول الله ص كانت ذراعا و فيه ان ما ادّعه من كون التقدير ان الحائط ذراع ممنوع بل صريح اول الروايه و كذا موثقه اسماعيل الجعفى ان الحائط كان قامه و ظاهره قامه الانسان و آخر الروايه صريح فى ذلك حيث قال اذا بلغ فيئك فنسب الفىء الى المخاطب فعلم ان الاعتبار بفىء الانسان و ان الحائط كان بقامته و يدل عليه أيضا موثقه يعقوب بن شعيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن صلاه الظهر فقال اذا كان الفىء ذراعا قلت ذراعا من أى شىء قال ذراعا من فيئك الحديث و يدل عليه أيضا قوله عليه السلام فذلك اربعة اقدم من الشخص اذ عند الاعتبار بالحائط الذى هو بقدر الذراع يكون وقت العصر مثلين لا اربعة اقدم و الحمل على انه بقدر اربعة من اقدم الانسان و ان كان مثلين بالنسبه الى ذى الظل تعسف جدّا و أيضا على ما ذكره يلزم استحباب تاخير الظهر عن المثل و العصر عن المثليين لان ظاهر قوله عليه السلام و كان اذا مضى منه ذراع صلّى الظهر الى آخره ان ذلك فعله ص فى الاكثر و لم يقل به احد هذا و اما ما نقله من تفسير القامه بالذراع فى الروايات فمع ضعف رواياته و عدم صلاحيتها للاستناد انما يدل على ما ذكره اذا حمل على ان المراد تفسير القامه بالذراع و ان ما ورد من التحديد بالذراع انما هو فيما اذا كان قامه ذى الظل ذراعا و فيه تأمل اذ ربما كان المراد مجرد تفسير القامه بالذراع فيما ورد التحديد بها باعتبار ان اتفق التحديد بقامه رجل رسول الله ص و انها كانت ذراعا و ان كان المعتبر فى ذى الظل حينئذ هو الانسان و حينئذ فلا يدل على ما ذكره بل الظاهر ان المراد هو ما ذكرنا اذ عند فرض ذى الظل ذراعا و الاعتبار بذراع من ظلّه لا جدوى فى تفسير القامه بالذراع بل يصح حمل القامه على قامه الانسان بل ذى الظل مطلقا فالتفسير بالذراع انما يفيد عند اعتبار فرض ذى الظل قامه الانسان اذ حينئذ يتفاوت تقدير ظلّه بالقامه بالمعنى الظاهر او بالذراع الذى هو قامه رجل رسول الله ص فلو سلّم فيجوز ان يكون تفسير القامه و القامتين بالذراع و الذراعين انما هو فى الروايات الواردة بتحديد كل وقت الظهر و العصر بالقامه و القامتين لا لكل ما ورد فيه القامه مثل هذا الخبر مع آبائه عنه على ما ذكرنا فتأمل هذا و اما ما اعترض عليه المصنف فى الذكرى من انّ

القامه المفسره بالذراع ليست هي القامه الوارده في هذه الروايه بدليل قوله فاذا مضى من فيئه ذراع و ذراعان و لو كان الذراع نفس القامه لم يكن للفظ من هنا معنى بل و لا للتقدير بالذراع و الذراعين فلا ارى له وجها بل غايه ما يمكن ان يقال انه لو كان القامه هنا هي الذراع لكان الاظهر ان يقال بدل الذراع و الذراعين مثله و مثلاه لا انه لا معنى حينئذ لمن و لا للتقدير بالذراع و الذراعين و نقل في الشرائع قولاً بامتداد وقت النافله بامتداد وقت الفريضة و لعلّ مستنده اطلاق بعض الروايات بفعل النافله قبل الفريضة كصحيحه محمد بن احمد بن يحيى قال كتب بعض اصحابنا الى ابي الحسن عليه السلام روى عن آبائك القدم و القدمين و الاربع و القامه و القامتين و ظلّ مثلك و الذراع و الذراعين فكتب عليه السلام لا القدم و لا القدمين اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصّلاتين و بين يديها سبحة و هي ثمان ركعات فان شئت طوّلت و ان شئت قصرت ثمّ صلّ الظهر فاذا فرغت كان بين الظهر و العصر سبحة و هي ثمانى ركعات ان شئت طولت و ان شئت قصرت ثمّ صلّ العصر فتأمل

قوله بمقدار مثل الشخص للظهر و مثليه للعصر

ظاهره امتداد وقت النافله بقدر كل المثل او المثلين فلو بقى من المثل او المثلين بقدر اداء النافله خاصه اتى بها و آخر الفريضة عن الوقت و صرح الشيخ فى المبسوط و الجمل باستثناء قدر اداء الفريضة من المثل او المثلين فأنه قال وقت نافله الظهرين الزوال الى ان يبقى بصيروره الفى ء مثل الشخص مقدار ما يصلى فيه فريضة الظهر و العصر بعد الفراغ من الظهر الى ان يبقى لصيروره الفى ء مثليه مقدار ما يصلى العصر هكذا نقله صاحب المدارك رحمه الله و فيما عندنا من المبسوط يصلّى نوافل الزوال من بعد الزوال الى ان يبقى الى آخر الوقت مقدار ما يصلى فيه فريضة الظهر و نوافل العصر ما بين الفراغ من فريضة الظهر الى خروج وقت المختار و مثله فى الجمل أيضا الا ان فيه بدل وقته المختار وقته و لا يخفى ان ما ذكره فى نافله العصر ليس بصريح فيما نقله صاحب المدارك بل يحتمل الحمل على امتداده بقدر كل المثلين أيضا كما هو كلام الشارح الا ان يحمل بقرينه ما ذكره فى الظهر على ما ذكره ثمّ ان المصنف فى الذكرى و صاحب المدارك حكما بعدم مساعدته الاخبار لما ذكره الشيخ و أنّ ظاهرها استيثار النافله بجميع المثل و المثلين و انا لم اقف على روايه فى المثل و المثلين كما اشرنا اليه سابقا حتى ينظر فى دلالتها على ما ذكره او على ما ذكره الشيخ و لو تمسك احد بروايه زراره على ما نقلنا عن المحقق فينبغى ان يقول بما ذكره لا ما ذكره الشيخ لكن قد اشرنا الى ما فى هذا التمسك

قوله و يناسبه المنقول من فعل الى آخره

هذا انما يتجه على ما ذكره سابقا من فضيله تاخير العصر الى المثل و اما على ما ذكرنا من عدم تحديد له سوى فعل النافله فلا اذ حينئذ بعد فعل النافله فى اربعة اقدام ليس فى فعل العصر متّصله بها ما ينافى الفضل و كذا لا يتجه على القول بان وقت فضيله العصر هو ما بعد اربعة اقدام و هو ظاهر فبناء كلام الشارح على ما هو المختار عنده فتأمل

قوله ادري بما فيه

اى فى البيت و هو مثل قصد جريانه هنا

قوله و للعشاء كوقتها

قال فى المعتبر عليه علمائنا لأنها نافله للعشاء فيكون مقدّره بوقتها انتهى و لا يخفى انه لو لا الاجماع لكان الظاهر بقاء وقت التّافله اذا اتى بالعشاء آخر وقتها أيضا فتأمل

قوله فى الحاشيه و به روايه لكنّها معارضه بما هو اصحّ منها كانه اشار بالروايه الى مرسله علىّ بن الحكم عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال لى صلاه النهار ستّ عشره ركعه اى النّهار شئت إن شئت فى أوّله و ان شئت فى وسطه و ان شئت فى آخره و هى مع ضعف سندها لا- تخلو عن قصور فى الدلاله أيضا فان ظاهرها اعم مما ذكره القائل و هو لا يقول به و يمكن الحمل على حصول الاستحباب فى الجملة بمطلق ادائها فى النهار على أى وجه كان و ان كان رعايه وقتها افضل و على هذا فيسقط الاحتجاج بها اذ الكلام فى الوقت المقدّر لها الذى هو افضل أنّه هل هو وقت الفضيله او يمتدّ بامتداد وقت الفريضة و لا دلالة لها على تعيين ذلك و قد استدل أيضا لهذا القول بحسنه محمّد بن عذافر قال قال ابو عبد الله ع صلاه التطوّع بمنزله الهديه متى ما اتى بها قبلت فقدّم منها ما شئت و آخر منها ما شئت و يمكن أيضا ان يكون نظر الشارح اليها و هى اعمّ دلالة من الاولى فالكلام فيها كما فى الاولى مع احتمال الحمل على غير الراتبه و استدل أيضا باطلاق النصوص المتضمّنه لاستحباب فعل هذه النوافل قبل الفرضين و اجاب فى المدارك عن الجميع بان هذه الروايات مطلقه و روايتنا مفضّله و المطلق يحمل على المفصّل و انت خبير بانّ ما ذكره فى النصوص المطلقه لا يخلو عن وجه و اما حمل الروايتين الاوليين على المفصّل فلا يخفى ما فيه من التعسف فالظاهر فى الجواب عنهما ما ذكرنا و يشهد له روايه القاسم بن الوليد عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له جعلت فداك صلاه النهار صلاه النوافل كم هى قال ستّ عشره أى ساعات النهار شئت ان تصلّيها صلّيتها الا أنّك اذا صلّيتها فى مواقيتها افضل فتأمل

قوله الى طلوع الفجر الثانى

هذا هو المشهور و نقل عن المرتضى فوات وقتها بطلوع الفجر الأوّل و المعتمد هو الأوّل

قوله و كذا يشاركها فى المزاحمه بعد الفجر

يعنى اذا ادرك من الوقت مقدار اربع ركعات من صلاه اللّيل فكما يزاحم الفريضة بالباقي منها كذلك يزاحم بالشفع و الوتر أيضا فيقدم الجميع على الفريضة و هذا الحكم هو المعروف بين الاصحاب لا- اعرف فيه مخالفا و مستندهم روايه ابى جعفر الاحول قال قال ابو عبد الله عليه السلام اذا انت صلّيت اربع ركعات من صلاه اللّيل قبل طلوع فاتمّ الصّلاه طلع ام لم يطلع و فى سندها ضعف لجهاله ابى الفضل النحوى الزاوى ابى جعفر لكنّه منجر بالشهره بين الاصحاب الا ان بازائها روايات على طرفى النقيض منها روايه يعقوب البرّاز قال قلت له اقوم قبل الفجر بقليل فاصلّى اربع ركعات ثم اتخوّف ان ينفجر الفجر ابدأ بالوتر او اتمّ الركعات قال لا بل اوتر و اخر الركعات حتى تقضيها فى صدر النّهار و هى مضمرة و فى سندها محمد بن سنان مع جهاله يعقوب فلا عبره بهما و حملها الشيخ على الافضليه و منها صحيحه اسماعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اوتر بعد ما يطلع الفجر قال لا و يمكن حملها على ان السؤال لعلّه كان عن فعل ذلك بلا ضروره و حمل الاول على الضروره كما اذا قام من النوم قبل الفجر بحيث طلع بعد ما صلّى اربعا فلا منافاه بينهما و يمكن أيضا تخصيصها بما اذا لم يصلّى الاربع قبل الفجر او

حملها على الافضليه كما فعله الشيخ و لا يخفى منافاه هذه الصحيحه لروايه البرّاز أيضا و امكان رفعها باحد الوجوه المذكوره و منها صحيحه عمر بن يزيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن صلاه الليل و الوتر بعد طلوع الفجر فقال صلّها بعد الفجر حتى تكون في وقت تصلّي الغداه في آخر وقتها و لا تعمل ذلك كل ليله و قال اوتر أيضا بعد فراغك منها و في معناها روايه اخرى عن عمرو بن يزيد و صحيحه سليمان بن خالد و روايه اسحاق بن عمار و حملها الشيخ على الرخصه و على ما قررنا فلو اريد الجمع بين هذه الاخبار مع خبر ابي جعفر و يعقوب جميعا فليحمل هذه الاخبار على مجرد الرخصه احيانا او عند الضروره و ان كان في بعض صوره الفضل و كمال الفضل في تاخيرها الى بعد الفريضة و يحتمل خبر ابي جعفر على ان بعد التلبس بالاربع قبل الفجر له اتمام الباقي بعده من غير نقض في الفضل يعتدّ به بخلاف ذلك مع عدم التلبس بها فان في تقديمها

على الفريضة حينئذ كمال النقص و يحمل خبر يعقوب على ان منتهى مراتب الفضل التأخير عن الفريضة مطلقا و لو طرحنا خبر يعقوب يمكن الجمع بالتخيير مع عدم التلبس بالاربع بين فعل الجميع احيانا بعد الفجر قبل الفريضة مع عدم تضييق وقتها و بين تاخيرها عن الفريضة و افضليه التقديم بعد التلبس بالاربع لكن كل ذلك مع الضروره و بشرط ان لا يؤخذ هذا عاده و كان هذا اظهر فتدبر

قوله لو ادرك من وقتها ركعه

هكذا ذكره الشيخ و اتباعه و كان مستندهم موثقه عمّار الساباطى عن ابى عبد الله عليه السلام قال للرجل ان يصلّى الزوال ما بين زوال الشمس الى ان يمضى قدما فان كان قد بقى من الزوال ركعه واحده او قبل ان يمضى قدما اتم الصلاه حتى يصلّى تمام الركعات و ان مضى قدما قبل ان يصلّى ركعه بدء بالأولى و لم يصلّ الزوال الا بعد ذلك و للرجل ان يصلّى من نوافل العصر ما بين الاولى الى ان يمضى اربعة اقدم فان مضت اربعة اقدم و لم يصلّ من النوافل شيئا فلا يصلّى النوافل و ان كان قد صلّى ركعه فليتم النوافل حتى يفرغ منها ثم يصلّى العصر و لا بأس بتوضيح هذه الروايه من عمّار فانها لا تخلو عن تشويش ككثير من رواياته كما يشهد به التتبع فنقول الظاهر ان قوله عليه السلام فان كان قد بقى من الزوال ركعه يمضى من وقت نافله الزوال قدر ركعه و قوله عليه السلام او قبل ان يمضى قدما كان لفظه او سهو من النساخ و حينئذ يكون قوله قبل ان يمضى قدما بدلا من قوله من الزوال و على تقدير وجود او يمكن ان يكون التريديد من الراوى و يكون شاكّا انه قال عليه السلام فان قد بقى من الزوال ركعه واحده او قال بدله فان كان بقى قبل ان يمضى قدما ركعه واحده و لا يخفى ما فى الوجهين من التكلف و عدم الملائمه للحكم بعده باتمام الصلاه فان الظاهر منه الشروع فيها مع أنّه غير مفروض فى الوجهين و عدم الملائمه أيضا لما يذكر بعده من حكم نافله العصر اذ جعل المناط فيه صلاه ركعه قبل مضى الوقت و عدمها لا بقاء الوقت قدر ركعه و عدمه كما يلزم من الوجهين لكن الامر فيه هين و لا يبعد مع التزام كون او سهو ان يكون بقى أيضا سهوا و الصواب بدله صلّى و حينئذ يتضح المعنى و ينطبق فى الصيغتين على ما ذكره الاصحاب و لا غبار عليه اصلا و لو قطع النظر عما فهمه الاصحاب فيمكن ان يكون المعنى بدون التزام السهو اصلا فان كان قد بقى من وقت نافله الزوال قدر ركعه او كان قبل ان يمضى قدما بتمامهما و ان لم يبق منهما قدر ركعه لكن فيه أيضا انه لا يلائم الحكم بالاتمام بعده و لا ما ذكر بعده من حكم العصر كما فى الوجهين الاولين و لا يوافق أيضا قوله عليه السلام و ان مضى قدما قبل ان يصلّى ركعه بدء بالأولى الا ان يخصّ بما اذا لم يأت بشىء من الركعه أيضا و هو تكلف جدا ثم لا يخفى ان بين مفهومى قوله عليه السلام فى حكم العصر فان مضت الاربعه اقدم و لم يصلّ من النوافل شيئا فلا يصلّى النوافل و قوله عليه السلام و ان كان قد صلّى ركعه فليتمّ النوافل نوع تدافع و الاول يوافق ما ذكرنا من التوجيه الاخير و الثانى ما افتى به الاصحاب و لعل الجمع بينهما بحمل الشىء على الركعه ليوافق ما ذكره الاصحاب اظهر منه بحمل الركعه على المثال ليوافق التوجيه الاخير فتأمل و هاهنا فوائد الأولى اعلم ان عباره اكثرهم فى صلاه الليل انه لا يزاحم بها الفريضة الا اذا تلبس منها باربع ركعات اى صلّى اربعا منها و كذا فى نافله الظهرين انه لا يزاحم بها الفريضة الا اذا تلبس منها بركعه و الشارح رحمه الله كانه بما فعله من تغيير عبارتهم اشار الى انه لا يعتبر التلبس قبل ظهور الضيق عليه كما ربما يتوهم ممّا ذكره بل يكفى فى الاول ادراك وقت يسع الاربع و ان لم يتلبس و فى الثانى ادراك وقت يسع الركعه و ان لم يتلبس فيجوز له فى الصورتين التلبس و المزاحمه بكل النافله مع علمه بالحال و ضيق الوقت اذ مع بقاء الوقت فى الجملة له التنفّل لعدم دليل

على المنع و بعد التلبس يصدق عليه أنه صَلَّى ركعه او الاربع فيجوز له الاتمام بمقتضى الروايتين فصح ان مع ادراك وقت الاربع او الركعه له المزاحمه فتأمل الثانيه هل ينوى فى الصّورتين الاداء او القضاء قال فى الذكرى الاقرب الاول تنزيلا لها منزله الصّلاه الواحده و قد ادرك وقت الاربع او الركعه و لظهور التوسعه فى وقت النافله من الاخبار انتهى و على ما اخترنا من عدم لزوم التعرض للأداء او القضاء فى النيه الا- عند المشاركه خصوصا مع اشتباه الحال لا حاجه الى تحقيق ذلك و ان كان الاقرب ما اختاره هذا الثالثه ذكر جمع من الاصحاب انه يتم الباقي فى الصّورتين مخففه و ذكروا ان المراد

بتخفيفها الاقتصار على اقل ما يجرى فيها كقراءه الحمد وحدها و تسيححه واحده فى الركوع و السجود حتى قال بعضهم انه لو تأدى التخفيف بالصّلاه جالسا آثره على القيام لإطلاق الامر بالتخفيف و لم اقف على مستندهم فى ذلك لكن لا باس بالمصير الى ما ذكروه عملا- بقولهم و محافظته على المسارعه الى الواجب و طلب الفضل اول الوقت و ربما امكن تأييده أيضا بما نقلنا فى روايات فضيله اول الوقت من روايه ابى بصير و الله تعالى يعلم

قوله اما المغربيه فلا يزاحم بها مطلقا

اي لا يزاحم بها مطلقا اي لا يزاحم فريضه العشاء بعد دخول وقت فضيلتها بنافله المغرب سواء ادرك اول من الوقت قدر ركعه ام لا الا ان يتلبس بركعتين منها فى الوقت فيتمهما مطلقا اي سواء كانت الاوليين او الاخيرتين كما صرح به فى الذكرى و شرحى الشرائع و الارشاد و يمكن حمل الاطلاق الثانى أيضا على ما حملنا عليه الاطلاق الاول اي سواء تلبس بهما مع سعه الوقت الركعه ام لا و الاول اظهر خصوصا مع موافقته للذكرى و غيرها ثم هذا التفصيل الذى اختاره الشارح تبعا للمص اظهر من القول بالمنع عن المزاحمه فيها مطلقا كما هو ظاهر جماعه من الاصحاب و اظهر منه ما ذهب اليه ابن ادريس من اتمام الاربع بالتلبس بشىء منها قبل ذهاب الشفق بل لا يبعد القول بامتداد وقتها الى ان يتضح وقت العشاء و الله تعالى يعلم

قوله و هو يناسب روايه المثل لا القدم

ليتوافق الجميع فى امتداد وقت النافله الى آخر وقت فضيله الفريضه

قوله و قضاء النوافل مطلقا

سواء الزّواجب اليوميه و غيرها كنافله شهر رمضان و نقل عن المفيد انه ذهب الى المنع عن النافله المبتدئه و ذوات الاسباب جميعا عند الطلوع و الغروب و ان من زار احد المشاهد عندهما آخر الصّلاه حتى يذهب حمرة الشمس عند طلوعها و صفرتها عند غروبها و فى المقنع صرح بانها لا- يجوز ابتداء النوافل و لا قضاء شىء منها عند الطلوع و الغروب و بانها لا باس بقضائها بعد صلاه الغداه الى الطلوع و عبد صلاه العصر الى تغير ضوء الشمس بالاصفرار و الشيخ فى الخلاف صرح بتعميم الحكم فيما نهى عنه لاجل الوقت و هى المتعلقة بالشمس و تخصيص ما نهى عنه لاجل الفعل بالنوافل المبتدئه دون ذوات الاسباب و المعتمد ما هو المشهور من التخصيص فى الجميع و الله تعالى يعلم

قوله و لا يقدم النافله الليليه الى آخره

هذا مذهب اكثر الاصحاب و نقل عن زراره بن اعين المنع من تقديمها على الانتصاف مطلقا و اختاره ابن ادريس و العلامه فى المختلف و المعتمد الاول لتضافر الاخبار الداله عليه بل لا يبعد القول بجواز التعميم مطلقا لروايات الداله عليه و الله تعالى يعلم

قوله و الماء على القول الى آخره

اي و كفاقد الماء للطهاره

قوله و لإزاله النجاسه

اي و كفاقد الماء لإزاله النجاسه فكانه معطوف على قوله للطهاره المقدر سابقا

قوله مع تعذر العلم

اي فى الحال و ان امكنه الصبر الى ان تيقن الوقت و جواز التعويل

على الظنّ في هذه الصّوره و عدم وجوب الصّبر الى حصول اليقين هو المشهور بين الاصحاب بل قيل انه اجماع و نقل عن ابن الجنيّد انه قال ليس للشّاك يوم الغيم و لا غيره ان يصلّي الّا عند يقينه بالوقت و صلاته في آخر الوقت مع اليقين خير من صلاته مع الشكّ و قوله لا- يخلو عن قوّه و يمكن حمل كلامه هاهنا و كذا بعض عبارات الاصحاب على تعذر العلم بالكلّيّه كما اذا خاف في الصّبح من الصّبر الى حصول اليقين انقضاء الوقت و حينئذ فلا ريب في التعويل على الظنّ

قوله أجزأ على اصلح القولين

الخلافاً في الصّوره الثانيه و هي ان دخل و هو فيها فمذهب الشيخ و جماعه من الاصحاب الى الاجزاء و ذهب ابن ابي عقيل و ابن الجنيّد و السيّد المرتضى الى عدم الاجزاء و وجوب الاعاده كما لو وقعت باسرها قبل دخول الوقت و الاوّل اظهر لتحقق الامتثال حيث جوز التعويل على الظن و الاعاده يحتاج الى دليل و ليس عليه دليل صالح و وجوبها فيما لو وقعت باسرها قبل الوقت بالاجماع و صحيحه زواره و لا- اجماع هاهنا و لا نصّ يعتدّ به و يؤيّدّه روايه اسماعيل بن رباح عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا صلّيت و انت ترى انك في وقت و لم يدخل الوقت فدخل الوقت و انت في الصّلاه فقد أجزأت عنك احتجوا بروايه ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال من صلّى في غير وقت فلا صلاه له و بانه مأمور بايقاع الصّلاه في وقتها و لم يحصل الامتثال و الجواب أنّ ظ الروايه مع ضعفها بسلمه بن الخطّاب و اشتراك ابي بصير وقوع كل الصّلاه في غير الوقت على انه يمكن ان يقال ان الصّلاه في الوقت المظنون على القول بجواز التعويل على الظن او فيما تعذر العلم مطلقا انما ينصرف الى ايقاعها في الوقت المظنون فقد حصل الامتثال نعم الاحتياط في الاعاده هذا و لو تلبّس بالصّلاه قبل الوقت بلا علم او ظنّ بل عامدا او ناسيا او جاهلا فالظاهر البطلان و وجوب الاعاده مطلقا و قال الشيخ فيه النهايه من صلّى الفرض قبل دخول الوقت عامدا او ناسيا ثمّ علم بعد ذلك وجب عليه اعاده الصّلاه فان كان في الصّلاه لم يفرغ منها بعد ثمّ دخل وقتها فقد أجزأت عنه انتهى و هو في النّاسي ضعيف و في العامد اضعف سيّما انه نفسه صرح فيها بعد ما نقلنا بلا فصل بانه لا يجوز لأحد ان يدخل في الصّلاه الا بعد حصول العلم بدخول وقتها و ان يغلب على ظنّه ذلك و ربما يحمل العامد في كلامه على الظانّ لانه لا يسمّى متعمدا للصّلاه و لا باس به جمعا بين الكلامين و لو اعتقد عدم دخول الوقت فصلّى عامدا ثمّ ظهر دخوله فالظاهر أيضا البطلان اما لو صلّى ناسيا او جاهلا فصادف تمامها الوقت ففي الاجزاء نظر لمطابقه نفس الامر و عدم دخول الشرعي و اختار في الذكرى الثاني و في البيان الاوّل و هو اظهر و به قطع المحقق الاردبيلي رحمه الله و اختاره صاحب المدارك و الله تعالى يعلم

[الثاني القبله]

[القول في جهه القبله]

قوله و لو بالصعود الى جبل او سطح

و في المدارك حكم بوجوب تحمل المشقه القليله كالصّيه عود الى السّطح بخلاف الصّيه عود الى الجبل و نسب القول بوجوب

ذلك الى الشيخ و العلامه فى بعض كتبهما و استبعده و لا يخلو عن وجه فان ظاهر الآيه الكريمه كفايه التوجه الى الشطر مطلقا و الشطر هو الجانب و النحو و الجبهه فليكتف به ما لم يعلم خلافه فتأمل

قوله و جهتها و هو السمى الذى الى آخره

المراد بجبهه القبلة الجبهه التى يجترئ بالصَّيْلَهِ الى أى جزء منها مع الاختيار و لا يجوز العدول عنها بالكليه اذا عرفت هذا فنقول قوله يحتمل كونها فيه اى يحتمل ذلك فى كل جزء من اجزائه فلا يصدق على الحظّ الزائد على ما تيقن عدم خروج الكعبه عنه فانه و ان قطع بعدم خروجها عنه لكن لا يحتمل ذلك فى كل جزء منه لعدم الاحتمال فى القدر الزائد و قوله و يقطع بعدم خروجها عنه اى عن كل هذا السمت لاجراج كل سمت من السموت المجهوله التى احتمل كون الكعبه فيها اذ لا قطع فى شىء منها بعدم الخروج عنه فان قطع بعدم الخروج عن جميعها و انما احترز عنه مع جواز الصَّيْلَهِ اليه بل وجوبها فلا حجر فى صدق القبلة عليه فى هذه الحاله لما اشرنا اليه من اعتبارهم فى القبلة الاجتزاء بالصَّيْلَهِ اليها و عدم لزوم صلاه اخرى من هذه الجبهه و كل سمت من السموت المذكوره ليس كذلك و يحتمل ايضا ان يكون لاجراج بعض السمى الذى احتمل ذلك فى كل جزء منه و قطع بعدم خروجها عنه اذ لو لا القيد الثانى لصدق على كل بعض منها مع عدم صدق القبلة عليه و ان كان جزء منها بناء على ما اشرنا اليه من اعتبارهم فى القبلة عدم جواز الانحراف عنه مع الاختيار و لا ريب فى جواز الانحراف عنه عن الابعاض المذكوره و اما قوله لأماره شرعيه فهو على ما ذكره فى شرح الارشاد و غيره لاجراج السموت الاربعه او الثلث او الاثنى للمتحير فيها لصدق التعريف بدون القيد الاخير عليها مع عدم صدق القبلة عليها لما اشرنا اليه من اعتبارهم فى القبلة الاجتزاء بالصَّيْلَهِ الى كل جزء منها و مجموع السموت المذكوره ليس كذلك فاحترز عنه بقوله لأماره شرعيه اى هذا الاحتمال و القطع يكون مستندا الى اماره شرعيه و ظاهر ان الانحصار فى المجموع السموت المذكوره لا يستند الى اماره شرعيه بل اما الى مجرّد العقل او مع بعض الامارات الاخرى و الّا فالامارات الشرعيه اماره سمعت واحد و لا يخفى ان هذا القيد و ان امكن اغناؤه عن القيد الثانى فى الاجتزاء عما احترزنا به اولا و هو ظاهر بل عما ذكرنا ثانيا أيضا اذا الظاهر من كون الاحتمال فى كل جزء منه لأماره شرعيه ان يكون الاماره الشرعيه لها اختصاص به و بعض السمى المذكوره لا اختصاص للعلامه به انما هى لكّله لكن اغناء القيد الاخير ممّا لا ضير فيه فى المعارف كما هو المشهور خصوصا اذا لم يكن ظاهرا بل احتجاج الى عنايه كما فيما نحن فيه بالنسبه الى الاجتزاء الاخير هذا لكن يبقى فيه انه ان اريد بالاماره الشرعيه ما ورد من العلامات فى الشرع فيخرج السمت المستخرج للقبلة بغير تلك العلامات بل بما ذكر فى علم الهيئه و نحوه و ان اريد به ما يجوز التعويل عليه و الاستناد اليه شرعا ليدخل العلامات الوارده فى الشرع و غيرها مما يجوز الاستناد اليه كما اختاره فى شرح الارشاد بناء على ان العلامات المذكوره قليل من كثير فان النصّ عن ائمه الهدى عليه السلام انما ورد ببعض علامات العراقى و الباقي اخذ من علم الهيئه كما تبّه عليه فى الذكرى ففیه انه حينئذ و ان لم يصدق التعريف على مجموع الجهات الاربع بناء على ان الحكم بالانحصار فيها لا حاجه له الى اماره لكن الظاهر صدقه على الثلاثه او الثنتين اذا كان حكمه بالانحصار فيها مستندا الى اماره يجوز التعويل عليها شرعا كان يكون متذكرا انه فى وقت ظهور العلامات لم يكن صلاته فى هذا المكان الى خصوص جبهه او جهتين و تردد فى الباقي فاحتماله و قطعه حينئذ فى الثلاثه او الثنتين لأماره شرعيه مع عدم صدق القبلة عليهما فالاولى ان يراد بالسمت الواحد عرفا و هو ما لا يكون ازيد من ربع الدور و حينئذ فكل سمت كذلك اذا احتمل كون الكعبه فيه و قطع بعدم خروجها عنه فهو قبله بقى شىء آخر و هو انه اذا ظنّ الكعبه فى سمت و قطع بعدم خروجها عنه لكن كان وقوعها فى بعض منه مظنوننا و فى البعض الآخر محتملا فحينئذ لا يصدق

التعريف الا على المجموع مع ان الظاهر وجوب الصلاة الى البعض

المظنون و عدم صحتها الى البعض الآخر فيكون القبلة هي البعض المظنون لا- المجموع بناء على ما اعتبر في القبلة من جواز الصَّلاه الى أَى جزء منها و يمكن ان يقال انه اذا كان الاحتمال و القطع في كل السِّمت لأماره وردت في الشرع فالظاهر جواز الصَّلاه الى أَى جزء منه و ان كان بعضه مظنونا باماره اخرى مما ذكروه اهل الهيئه اذ اكتفاء الشارع بتلك الأماره يدل على جواز الصلاه مع رعايتها كيف ما اتفق و حينئذ فالقبلة هي كل السمت لا البعض المظنون و ان كان اماره اخرى فعلى تقدير تسليم وجوب الصَّلاه الى الجزء المظنون و عدم كفايه اجزائها الى البعض الآخر نقول يمكن ان يقال ان المراد بالاحتمال و القطع هو الاحتمال و القطع الشرعيين و حينئذ نقول اذا اعتبر الظنّ شرعا فلا احتمال شرعا الا في البعض المظنون و منه تظهر فائده اخرى للقيد الاخير و هو الاشاره الى ما ذكرنا من ان المراد بالاحتمال و القطع هو الذى يكون مستند الى اماره شرعيه لا الاحتمال و القطع العقليين و لا- يخفى ما فيه من التعسف فانّ الظاهر في الفرض المذكور بعد التسليم تعين الصَّلاه الى الجزء المفروض لا تعين كون الكعبه فيه شرعا و عدم احتمالها في البعض الآخر بحسب الشرع كما هو مقتضى توجيه لتعريف بما ذكر و فرقان بينهما فتأمل و لا تغفل

قوله اذ لو اخرجت خطوط متوازيه الى آخره

يمكن ان يقال ان الخطوط الخارجة من مواقف البعيد لعلها لا يكون متوازيه بل تكون متقاربه و لا استحاله حينئذ في اتّصالها اجمع بنقطه واحده فكيف بمثل الكعبه فتأمل

قوله و يترتب عليه بطلان صلاه الى آخره

قد ظهر بما قررنا في الحاشيه السابقه ما فيه فان قيل انا نسوى سطح الارض و نفرض صلاه صفّ مستطيل بحيث يكون مقدار ما بين قدمي كل شخص و الذى يليه مساويا لمقدار ما بين مسجد بهما و هكذا و لا شكّ حينئذ في توازي الخطوط فاذا اخرجت امتنع اتّصالها بالكعبه مع زياده الصّف عن قدرها مع انا نعلم قطعا صحه صلاه مثل هذا الصّف فنقول انه بناء على كرويه الارض و ان بولغ في تسويتها و تسطيحها اذا قام المصلّون صفّا واحدا على النحو المتعارف الذى لا يكون لاحدهما انحراف عن الآخر فلعله لا- يمكن فرض انطباق الصّيف المذكور على خط مستقيم حتى يفرض على نحو يخرج الخطوط من مواقف المصلّين متوازيه بل يكون منطبقا على قوس دائره على محيط كره الارض بحيث تكون الخطوط الخارجة من مواقف المصلّين متقاربه و حينئذ تتصل جميعا بنقطه واحده هي قطبها فلا منع عن اتّصالها بالكعبه او الحرم و حينئذ فرض كون الخطوط الخارجة متوازيه لعله لا- يمكن ألّا بانحراف من المصلّي على النحو المتعارف و لا نسلم حينئذ صحه صلاتهم على هذا الوجه نعم لو لم تكن الارض كرويه لكان الظاهر صحه فرض الصّف بحيث تكون الخطوط الخارجة منه متوازيه فتأمل و بما قررنا يظهر أيضا حال ما استدلوا به على بطلان مذهب الاكثر الذين قالوا بانّ الحرم قبله الخارج عنه من لزوم بطلان صلاه بعض الصّف المستطيل الزائد عن قدر الحرم في البلاد النائية بل بطلان صلاه بعض من المصلّين في البلاد المتسعه بعلامه واحده كاهل العراق للقطع بخروج بعضهم عن جدّ الحرم على انه لو تنزل عما ذكرنا أيضا يمكن ان يقال ان بطلان صلاه بعضهم في الصوره المفروضه ممنوع لأنّنا و ان قطعنا بخروج بعضهم عن محاذاه الكعبه او الحرم لكن لا نعلم خصوص ذلك البعض فيمكن صحه صلاه كل منهم كما لو اختلفوا في الاجتهاد في القبلة بحيث يعلم خروج بعضهم عن جهه الكعبه فانه يحكم بصحه صلاه الجميع نعم يمكن ان يستشكل

بلزوم عدم صحه الجماعه على هذا الوجه للزوم بطلان صلاه المأموم اذا كان بينه وبين الامام ما يزيد عن قدر الحرم للقطع بان احدى الصّيتين غير متوجهه الى عين الكعبه او الحرم وفيه أيضا تأمّل لاحتمال صحه الجماعه مع عدم القطع ببطلان صلاه احدهما بالخصوص و ان قطع ببطلان احدى الصّيتين بينهما كما قيل في نظائره كما لو لاقى كالملاقى احدهما برطوبه احد المشتهين بالنجس و الآخر الاخر فاحتمل صحته اقتداء احدهما بالآخر و كذا لو وجد منى في الثوب المشترك بينهما بحيث علم جنباه احدهما لا على التعيين و لم يعلم خصوص احدهما الى غير ذلك من النظائر الا ان يقال ان هذا رجوع بالحقيقه الى القول بالجهه اذ ليس التعويل على هذا في صحته صلاه كل واحد على القطع بعدم خروجه عن حدّ الكعبه او الحرم بل على صلاته الى سمعت احتمال كونه فيه و قطع بعدم خروجه عنه و هو ليس الاعتبار الجهه و لا نزاع فيه و يبقى الكلام على الاكثر الذين اعتبروا الحرم للخارج انه اذا اعتبر جهه الحرم فيمكن اعتبار جهه الكعبه أيضا فلا جهه للعدول لان جهه الحرم جهه الكعبه أيضا الا ان يقال ان التوسعه في جهه الحرم ازيد من جهه الكعبه فالعدول الى جهه الحرم للاشاره الى زياده التوسعه مع ما فيه من المحافظه على لفظ الروايات و الاظهر ان يقال ان اعتبار الحرم في الاخبار الوارده بذلك بل في كلام الاكثر أيضا ليس امرا مخالف الاعتبار جهه الكعبه الذي ذكره الباقي بل هو اشاره الى اعتبار الجهه في البعيد تقريبا مع الى الافهام فان مع البعد اليسير لما اتسعت الجهه في الجمله جعل قبلتهم المسجد اشاره الى اتساع في الجمله و مع البعد التام لما اتسعت جدّا عبّر عن قبلتهم بالحرم ايذانا بكمال التوسعه بالنسبه اليهم و المرجع في الكل الى اعتبار جهه الكعبه و الله تعالى يعلم

قوله خلافا للاكثر

و هم الشيخ و جماعه لكن في كونهم اكثر تأمل فان الشّيد المرتضى و جماعه على الاوّل و عليه اكثر المتأخّرين و بالجمله قالوا ان الكعبه قبله اهل المسجد و المسجد قبله اهل الحرم و الحرم قبله من مكان خارجا عنه فعلى ظاهر قولهم يكفي لمن في الحرم التوجّه الى جزء من المسجد و ان كان في غير جهه الكعبه و كذا للخارج عن الحرم التوجّه الى جزء من الحرم و ان كان خارجا عن جهه الكعبه و المسجد و الاوّل و ان لم يكن بعيدا كيف و ظاهر الآيه الكريمة الامر بالتوجه الى المسجد مطلقا لكن الثاني بعيد جدّا لضعف مستندهم مع مخالفه الآيه الشريفه فتأمل

قوله او اعتبار رصديّ

اي في خصوص الذي يصلّى فيه كاستعمال الدائر الهنديه و الاكثر العلامات المستنبطه أيضا بناءها على اعتبارات رصديّه فافهم

[علامه أهل العراق]

قوله ممّن يقاربهم في طول بلدهم

اعلم انهم ضمّوا هذا الرّبع المسكون طولاً و عرضاً فالقسمه طولاً للاقاليم السّبعه فانهم قسّموه بسبع قطع مستطيله طول كل واحد منها ممتدّ فيها بين المشرق و المغرب و عرضه بقدر ما يوجب تفاضل نصف ساعه في النهار الاطول و الجمهور جعلوا مبدأ الطّول من المغرب فعند بطليموس و اتباعه من جزائر الخلتات و السّعداء لكونها مبدأ العماره من طرف المغرب في زمانه و عند

المتأخرين من ساحل البحر الغربي لاستيلاء الفرق على تلك الجزائر في زمانهم ومنتهاه من الجانب الشرقي كنكدز و هو مستقر الشياطين على زعمهم و هو مبدأ الطول عند من جعله من جانب المشرق و فسّموا ما بين النهايتين على طريقه بطليموس الى ماء و ثمانين جزء اجزاء نصف دائره عظمى من دوائر الفلك لأنهم قسموا كل دائره منها ثلاثماهه و ستين جزءا و سمّوا تلك الاجزاء درجات و عند من جعل المبدأ ساحل البحر جعل لاجزاء مائه و سبعين جزء لانهم وجدوا من الجزائر اليه عشره اجزاء و القسمه عرضا من خطّ الاستواء في جهه الجنوب الى منتهى الربع في جهه الشمال و ذلك تسعون جزء اربع دائره عظمى فطول البلد عباره عن بعده عن الجانب المغربى او الشرقى و هو قوس من معدّل

النَّهَارَ محصوره بين دائرتي نصف نهار ذلك البلد و نصف نهار احد طرفي العماره غربا او شرقا و عرض البلد عباره عن بعده عن خط الاستواء و هو قوس من دائره نصف نهاره محصور بين معدّل النهار و سمعت رأسه و على هذا فالبلاد الواقعه على طرف المبدأ لا طول لها انما الطول لسائر البلاد مقيسه اليها و ما على خط الاستواء لا عرض له و ما على احد جانبيه له عرض شمالي او جنوبي فاعرف

قوله و الجدى

المشهور بين اهل اللغة انه مكبر قالوا و قد يصغر لتمييز عن البرج و هو نجم مضىء معروف يدور مع الفرقدين حول القطب الشمالي كل يوم و ليله دوره كامله و غايه ارتفاعه ان يكون الى جهه السّماء و الفرقدان الى الارض و غايه انخفاضه عكسه و انما جعل علامه فى احدى الحالتين دون ما اذا كان الى جهه المشرق و المغرب لان العلامه حقيقه هى القطب و الجدى لكونه فى الحالتين على دائره نصف النهار المازّه بالقطبين اذا كان مسامتا العضو من اعضاء المصلّى كانه القطب أيضا مسامتا له لكونهما على دائره واحده بخلاف ما لو كان منحرفا نحو المشرق او المغرب نعم القطب علامه دائما لانه قريب من القطب جدّا و هو نجم منفى فى وسط الأنجم التى هى بصوره السّمكه لا يكاد يدركه الاّ حديد البصر يسمى قطبا لكمال قربه منه فاشتهر اطلاقه عليه حتى لا- يكاد يعرف غيره و ان كان له أيضا حركه يتوهم بها دائره لطيفه حول القطب لكنها ممّا لا يبيّن للحسّ و لا يؤثر فى الجهه كذا افاده الشارح فى شرح الارشاد موافقا لجماعه من الاصحاب و كتب بعض الفضلاء المعاصرين من المهرة فى علم الهيئه حفظه الله تعالى حاشيه على هذا الموضوع و هذه عبارته لا يخفى ان الجدى قريب من قطب الحركه الاولى فلا يظهر منه حركه بحسب الحسّ لكن لما كان متحركا بالحركه الثانيه البطيئه و بتلك الحركه يبعد عن القطب فيصير بعد سنين كثيره بعيدا عن القطب فحينئذ يصير الحركه فيه ظاهره بحسب الحسّ و يكون له طلوع و غروب فى بعض البلاد فلذا قيّد الشارح بقوله غايه ارتفاعه او انخفاضه ليكون تلك العلامه ثابتة محفوظه على مرّ الدهور انتهى و مراده ان الجدى فى هذه الاعصار لا يبعد فى شىء من الحالات عن القطب بعدا يظهر للحسّ و يؤثر فى الجهه فلا- حاجه فيها الى التقييد بحاله الارتفاع او الانخفاض و انما يكون ذلك بعد سنين كثيره باعتبار حركته البطيئه و فى تلك الاعصار يحتاج فى جعله علامه الى التقييد بالحالتين فتقييد الاصحاب بالحالتين ليستقيم حكمهم بكونه علامه فى جميع الازمنه و الدهور و الا- فهو فى هذه الاعصار علامه فى جميع الحالات و انت خير بان كلام الاصحاب خصوصا الشارح رحمه الله فى شرح الارشاد بعيد عن هذه التوجيه بل الظاهر ان بناء حكمهم على هذه الاعصار لكنهم حاولوا البناء على التحقيق و انه فى غير الحالتين ليس علامه حقيقه البعد فى الجمله عن القطب فى غير الحالتين و ان كان بعدا يسرا فلذا قيّدوا بهما لكن الظاهر عدم الاحتياج الى التقييد فى هذه الاعصار لسعه امر القبله فلا يضّر مثل هذا البعد اليسير و لذا لم يقيّد فى النصّ نعم اذا اتى زمان يظهر له فيه بعد محسوس فربما احتيج حينئذ الى التقييد فتأمل

قوله خلف المنكب الايمن المنكب

على ما فى شرح الارشاد و غيره موافقا لكلام اهل اللغة مجمع العضد و الكتف و نقل المحقق الاردبيلي رحمه الله عن المحقق الشيخ على رحمه الله انه اعتبر الكتف و جعل قبله خراسان و اكثر بلاد العجم على وضع الجدى خلف الكتف و غير ما كان على

غير ذلك اليه و استبعده و لا يخفى ان اعتبار الكتف و ان كان اقرب الي العلامة الأولى و كذا الي روايه محمد بن مسلم الآتيه و كذا الي الاعتبار في بعض البلاد المائله عن اوساط العراق الي الغرب لكن في اوساط العراق و اطرافه الشرقيه الاقرب الي الاعتبار هو اعتبار المنكب و كذا ما في سمتها من بلاد خراسان بل الاقرب فيها لكونها مائله الي الشرق جدًا جعل الجدى على المنكب الايمن لا خلفه فكيف بخلف الكتف فاعتبر

قوله و هذه العلامة ورد النص بها خاصه

ما وقفت عليه من النص في هذا الباب روايتان الاولى ما رواه في التهذيب عن محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال سألته عن القبلة قال ضع الجدى في قفاك و صلّه و الثانيه ما ذكره في الفقيه قال و قال رجل للصادق عليه السلام اني اكون في السفر و لا اهتدى الي القبلة في الليل فقال أ تعرف الكوكب الذى يقال له الجدى قلت نعم قال اجعله على يمينك و انا كنت في طريق الحج فاجعله بين كتفيك و لا- يخفى ان بين الروايتين مع ضعف سند الاولى و ارسال الثانيه نوع منافره و كذا بينهما و بين ما ذكره الاصحاب و يمكن الجمع بحمل القفا في الروايه الاولى على خلف المنكب الايمن كما ذكره الاصحاب لانه من القفا و اما تخصيصه بموضع كان حكمه ذلك كالاتراف الغربيه من العراق فبعيد لان السائل و هو محمد بن مسلم كوفي و كذا يمكن حمل اليمين في الروايه الثانيه على المنكب الايمن و حمل جعله عليه على جعله خلفه و حمل جعله في طريق الحج بين الكتفين على ان يكون طريقه من الاطراف للعراق او مما كان حكمه حكمه و لا- يخفى ما فيه من التكلف و الاظهر ان يقال بسعه امره القبلة و انه يكفى في العراق جعله على القفا مطلقا و حينئذ لا اشكال في اطلاق الروايه الاولى و كذا في الجزء الثاني من الروايه الثانيه و اما الجزء الاول منها فيمكن حمله على ان بلد السائل كان حكمه ذلك بناء على انه كان شرقيا من اوساط العراق فتأمل

قوله للقواعد المستنبطه من الهيئه و غيرها

كانه اشار بذلك على ما ذكره من ان محراب مسجد الكوفه نصبه امير المؤمنين صلوات الله عليه و لم يتغير عن وضعه الي الآن و انه موافق لجعل الجدى خلف المنكب كما ذكره المحقق الاردبيلي رحمه الله

قوله الاعتداليان

و هما نقطتا تقاطع الافق و المعدل فيما لم يكن الافق رحويا اي منطبقا على المعدل فان في غير الرحوى ينصف الافق المعدل بنقطتين متقابلتين احدهما في جهه الشرق و تسمى نقطه المشرق و مطلع الاعتدال اما لان الاعتدالين يمر ان عليها و يطلعان منها ابدا او لان الشمس تطلع منها اذا حلت احدهما و الاخرى في جهه الغرب و تسمى نقطه المغرب و مغيب الاعتدال على قياس ما ذكروا الخط المستقيم الواصل بينهما يسمى خط المشرق و المغرب و نقطتا تقاطع نصف النهار و الافق تسمى نقطتى الشمال و الجنوب و الخط المستقيم الواصل بينهما يسمى خط نصف النهار و هو مقاطع للخط الاول على قوائم في سطح الافق كذا في شرح كره للعلامة الخفرى و منه يظهر ان الاعتدالين لا يغيران ما ذكره من الجهتين اصطلاحا كما هو ظاهر عبارته و كانه رحمه الله لم يرد بالاعتدالين ما هو مصطلحهم بل اراد بهما مطلع الشمس و مغربها في احد الاعتدالين و حينئذ يظهر بينهما و بين الجهتين اصطلاحا تفاوت يسير فانه اذا كان مطلع الشمس في اول الربيع مثلا نقطه اول الحمل كان مغربها في ذلك اليوم مائلا عن النقطه المقابله لها التي هي نظيرتها بقدر ما يقتضيه حركتها الثانيه في ذلك اليوم فالاعتداليان حينئذ هما تلك النقطه و نقطه

اول الحمل و الجهتان اصطلاحهما نقطتا اول الحمل و نظيرتها فافهم

قوله حال استقامته

و هو غايه ارتفاعه او انخفاضه

قوله الا ان يدعى اغتفار هذا التفاوت و هو بعيد

و فى شرح الارشاد حكم بانه فاسد لما تقدم فى تحقيق الجبهه من اعتبار يقين الكعبه او احتمالها و هذا القدر من التفاوت لا يبقى معه شىء منهنما فان كان بالموصل مثلا و كان عارفا مجتهدا فى القبله يقطع بكونه اذا انحرف من نقطه الجنوب نحو المغرب بنحو ثلث ما بين الجنوب

و مغرب الاعتدال كان خارجا عن سمت الكعبه و كذا من باطراف العراق الشرقيه اذا استقبل خطّ الجنوب و هذا امر لا يخفى على من تدبّر قواعد القبله و ما يتوقّف عليه من المقدمات و من طريق النص اذا كان جعل الجدّي على اليمين يوجب مسامته الكعبه فى الكوفه التى هى بلد الراوى و نحوها كيف يوجب مسامتها اذا كان بين الكتفين لبعدها ما بينهما بالنسبه الى بعد المسافه فان الانحراف اليسير عن الشىء مع البعد عنه يقتضى انحرافا فاحشا عنه عند محاذاته فانا اذا اخرجنا خطّين من نقطه لم يزا الا يزدادان بعدا كلما ازدادا امتدادا كما لا يخفى و أيضا فلو كان جعله بين الكتفين محصّلا للجبهه كان الامر بجعله على اليمين لغوا خاليا عن الحكمه انتهى و انت خير بان ما تقدّم منه فى تحقيق الجبهه ممّا لا- مستند له شرعا و ظاهر الآيه الكريمه الاكتفاء بالتوجه الى ما يصدق عليه عرفا انه جهه المسجد و ناحيته و يدلّ عليه أيضا خلوّ الاخبار عن تحقيق ذلك و نصب العلامات لذلك مع كمال اهتمامهم عليه السلام ببيان احكام الشرع حتى انهم لم يهملوا مستحبات الخلاء و مكروهاته فكيف بغيرها فعدم ورود الاخبار و منهم عليه السلام فى هذا الباب سوى ما نقلنا من الروايتين اللتين هما فى غايه الاجمال دليل واضح على ما ذكرنا من سهوله الخطب فيه و احوالها الى علم الهيئه مستبعد جدّا لانه من العلوم الدقيقه و تحصيل عامه الناس له متعسّر بل متعذر فكيف كلّفوا به فى الشريعه السّميحه السّيهله و وجوب تقليد اهله أيضا مستبعد جدّا لعدم التمكن منه فى صدر الاسلام و بعده أيضا الغالب عدم تيسّر ذلك سيما فى الاسفار و البرارى و القفار مع ان بناء هذا العلم أيضا على اقوال اهل الارصاد الذين لا يعلم عدالتهم و لا اسلام اكثرهم و أيضا على التخمينات التى لا تفيد فى بناء الامر على الظاهر فالتحقيق كفايه التوجه الى السّمت الذى فيه المسجد الحرام عرفا فان العلم بذلك مما يتيسّر لكثر الناس و يدلّ عليه أيضا من الروايات صحيحه زراره فى الفقيه عن ابى جعفر عليه السلام انه قال لا- صلاه الا الى القبله قال قلت اين حدّ القبله قال ما بين المشرق و المغرب قبله كلّ الحديث و صحيحه معاويه بن عمّار فى التهذيب او حسنته عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت الرّجل يقوم فى الصّلاه ثم ينظر بعد ما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبله يمينا و شمالا قال قد مضت صلاته و ما بين المشرق و المغرب قبله و هذه الروايه فى الفقيه أيضا و طريقه الى معاويه صحيح على ما فى الروضه مع زياده و نزلت هذه الآيه فى قبله المتحير و لله المشرق و المغرب فاینما تولّوا فثمّ وجه الله و الظاهر أنّها من تتمّه الخبر نعم الظاهر ان الاكتفاء بهذا القدر انما يجوز لمن تعسّر عليه تعيين القبله زياده عن ذلك و امّا من تيسّر له ذلك كاهل زمان المعصومين صلوات الله عليهم فيما كانوا يرون فيه صلاتهم و قبلتهم و كذا لاهل المدينه المشرفه الا- ان و الكوفه و امثال ذلك فالظاهر وجوب توجّهم الى ما عيّن لهم من القبله و على هذا فموثقه عمّار السّباطى فى الكافى و التهذيب عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجل صلّى على غير القبله فيعلم و هو فى الصّلاه قبل ان يفرغ من صلاته قال ان كان متوجّها فيما بين المشرق و المغرب فليتحول وجهه الى القبله حين يعلم و ان كان متوجّها الى دبر القبله فليقطع ثمّ يحول وجهه الى القبله ثمّ يفتح الصّلاه تحمل على ما ذكرنا و به يندفع المنافاه بينها و بين ما نقلنا من الصحيحتين و على هذا فمن حصل له علم بتعيين القبله او ظنّ متاخم له من قواعد الهيئه و نحوها فلا يبعد ان يكون حكمه و امّا سائر الناس فالظاهر أنّهم فى سعه و حينئذ فلا باس بتعيين علامات متفاوته لهم لاغتفار التفاوت عنهم فيكفى لهم رعايه ما تيسّر لهم من احدى العلامات مطلقا و الله تعالى يعلم

قوله خصوصا مع مخالفه علامه للنص

لا- يخفى ان النص هو ما نقلنا من الروايتين و العلامه لا- تخالف الاولى منهما و لا- الجزء الثانى من الثانى بل تطابقهما و انما

تخالف الجزء الاوّل من الثانيه و قد عرفت ان السائل فيه غير معلوم فلعلّه لم يكن عراقيا و العلامه اختصّت باهله فلا مخالفه معه أيضا فافهم

قوله بل بالجهتين العريتين

اي تمام القوس الذى فيه مطالع الشمس فى السنه و ما فيها مغاربها كذلك

قوله يوجب سقوط فائده العلامه

فيه انه لا- يجب ان يعتبر فى التخصيص الموافقه للعلامه الاخرى حتى تنتفى فائده العلامه بان يقال جعل جزء من المشرق على اليمين و جزء من المغرب على اليسار بحيث يكون الجدى معه خلف المنكب الايمن بل يمكن التخصيص بما يطابقها فى الواقع و ان لم يعتبر ذلك فى مفهومها كان يقال المعبر مشرق الشمس و مغربها فى الايام القصيره جدّا فان جعل المشرق و المغرب فى هذا الوقت على اليمين و اليسار يطابق ما ذكره من علامه الجدى و لا تنتفى فائده العلامه فهم مثل هذا التخصيص مع اطلاق كلامهم لا يخلو عن تكلف فافهم

[علامه أهل اليمن]

قوله فان ذلك يقتضى كون اليمن مقابلا للعراق

أمّا بناء على العلامه الثانيه اى كون السّهيل غائبا بين الكتفين فلان مغيب سهيل منحرف عن نقطه الجنوب الى المغرب فيكون مقابلا- لأوساط العراق النهى انحرف قبلتها عن الجنوب الى المغرب و أمّا بناء على العلامه الاولى فلا-نه حينئذ يكون مقابلا للاطراف الغربيه من العراق كالموصل و ما والاها حيث حقق سابقا ان قبلتها نقطه الجنوب و يجعل فيها الجدى بين الكتفين هذا اذا خصّ كلامهم بحاله استقامته كما سيشير اليه و الا فيختلّ ما ذكره من العلامه لما ظهر لك من الحركه الجدى فى الجهات فلا- بد من بيان ان جعله بين العينين فى ايه حاله الا ان يدعى اغتفار هذا التفاوت و حينئذ أيضا يستقيم مقابليه للعراق لاغتفار التفاوت فيه أيضا على هذا القول

قوله فان جعل الجدى طالعا بين العينين

لا يخفى أنّ الجدى لا طلوع له و لا غروب لانه ابدى الظهور فى هذه البلاد فالمراد بطلوعه استقامته كما فسّره به المحقق الشيخ على رحمه الله فى شرح القواعد و جعله مجازا او خصوص ارتفاعه كما فعله الشارح فى شرح الارشاد و كأنه بناء على ان علامه التجوز فيه اظهر و ان كان الانخفاض أيضا بحكمه و على الوجهين يظهر توجّه ما اورده المشهور لكن يبقى ان التقييد بكونه طالعا ليس فيما نقله من العلامه بل قد اطلق الجدى فيها فتقييده به و ايراد الاشكال عليه كما ترى و الجواب ان ما نقله هاهنا و ان كان مطلقا لكن لا بد من تقييده بذلك اذ لا يصلح ابقاؤه على الاطلاق بناء على ما هو ظاهرهم من عدم اغتفار يمكن التفاوت و لا قرينه على خصوص تقييد سوى ذلك اذ يمكن جعل القرينه عليه تقييدهم به فى علامه العراق ان جماعه منهم صرح بالتقييد به هنا أيضا كما نقلنا عن عد و الارشاد على انه لو قيل باغتفار التفاوت و جواز حمل كلامهم على الاطلاق فلا يفيد فى دفع

الاعتراض لانه اذ اصح جعله بين العينين مطلقا فمن صور جعله بينهما في صوره غايه ارتفاعه فيستقبل نقطه الشمال و يكون نقطه الجنوب بين الكتفين و هي موازيه لسهيل في غايه ارتفاعه لا غائبا فلا وجه للتقييد به فينبغي جعل ذلك أيضا علامه مطلقا هذا نعم لو حمل كونه طالعا على ظاهره اى ابتداء طلوعه و نزل ذلك على ما يأتى من دهر يكون فيه للجدي طلوع كما اشرنا اليه سابقا لتقاربت العلامتان لان مطلع الجدي منحرف عن نقطه الشمال كما ان مغيب سهيل منحرف عن نقطه الجنوب لكن لا يخفى

ما فيه من التعسف و مع ذلك فتوافقهما في الانحراف غير ظاهر فتفتن

قوله لا يناسب شيئاً من هذه العلامات

اي العلامتين الاخيرتين اللتين نقلهما عن المصنف و غيره لا جميع ما ذكره لمناسبتها للعلامتين الاوليين و هو ظ

قوله و انما المناسب لها عدن و ما والاها

و كان بعضاً منها يناسب الاولى و بعض الثانية فاختلافهما بهذا الاعتبار او المراد مناسبتها لها لا مطابقتها و انما تطابق العلامه الاولى و اما العلامه الثانية فلا تطابقها الا بتبديل كونه غائباً بكونه في غايه ارتفاعه او حمله على ذلك بعنايه كما فعله في شرح الارشاد بان يقال ان وصوله الى دائره نصف النهار و ميله عنها ابتداء اخذه في المغيب بل قبل الميل ايضاً لما حان له الميل الى المغيب فكانه ابتداء مغيبه و لا يخفى ما فيه من التعسف

[أحكام القبلة]

قوله و يجوز ان يقول على قبله البلد

قال في المدارك جواز التعويل على قبله المسلمين اجماع بين الاصحاب قاله في التذكرة و اطلاق كلامهم يقتضى ان لا فرق في ذلك بين ما يفيد العلم بالجهه او الظن و لا بين ان يكون المصلّى متمكناً من معرفه القبلة بالعلامات المفيده للعلم او الاجتهاد المفيد للظنّ او ينتفى الامران و ربما ظهر من قولهم فان جهلها عوّل على الامارات المفيده للظنّ عدم جواز التعويل للمتمكن من العلم الا اذا افادت اليقين و هو كذلك لان الاستقبال على اليقين ممكن فيسقط اعتبار الظن انتهى و انت خبير بان كلامهم كما يجىء يعطى ان الجهه في قبله بلاد المسلمين قطعى نعم ربما احتمل فيها التيامن و التياسر و على هذا فلا بعد في جواز التعويل عليها لمن تمكن من العلم أيضاً كما هو ظاهر اطلاق كلامهم بناء على سعه امر القبلة و ما ذكر من سقوط الظن مع امكان اليقين انما يسلم في اصل الجهه و اتمياً بعد اليقين بذلك فالحكم بوجود تحصيل اليقين في خصوصياتها مع الامكان و عدم جواز التعويل على الظن ممنوع لا بد له من دليل خصوصاً مع التعويل على قبله المسلمين الذى اطلقوا الحكم بصحّته و من المعلوم أيضاً انه كان المدار عليه في الاعصار و الامصار فتدبر

قوله الا مع علم الخطاء

اي في التيامن و التياسر لا في اصل الجهه لانهم ادّعوا امتناع الخطاء فيها كما سننقله فالفرق بين صورتى العلم بالخطاء و عدمه انما هو في الوجوب و الجواز و هو خلاف ظاهر سياق كلامه هاهنا و في شرح الارشاد بل الذكري و الدروس أيضاً فان الظاهر منهما تجويز علم الخطاء فيهما مطلقاً حتى في اصل الجهه و حينئذ يشكل الجمع بينه و بين ما ذكره من الحكم بالامتناع في الشقّ الثاني فتأمل

قوله و كذا يجوز الاجتهاد فيها

اي العمل بما ادى اليه اجتهاده و اأ فلا منع من اصل الاجتهاد مط

قوله تيامنا و تياسرا

اي لا فى اصل الجبهه كما صرّح به فى الذكرى و غيره قال فى الذكرى المحاريب المنصوبه فى مساجد المسلمين و فى الطرق التى هى جادتهم يتعين التوجه اليها و لا يجوز الاجتهاد فى الجبهه قطعا و هل يجوز فى التيامن و التياسر الاقرب جوازه لان الخطاء فى الجبهه مع استمرار الخلق و اتفاهم ممتع اما فى التيامن و التياسر فغير بعيد ثم قال و وجه المنع اى عن الاجتهاد فى التيامن و التياسر الذى يفهم من جعله الجواز فيها اقرب ان احتمال اصابه الخلق الكثير اقرب من احتمال اصابه الواحد و زيّفه بجواز ترك الخلق الكثير الاجتهاد فى ذلك لعدم وجوبه عليهم و جواز التعويل على قبله البلد و ان كانت قريه صغيره و نشاء فيها قرون من المسلمين فلا يدل مجرد صلاتهم على تحريم اجتهاد غيرهم و نقل انه قد وقع فى زماننا اجتهاد بعض علماء الهيئه فى قبله مسجد دمشق و ان فيها تياسرا عن القبله مع انطواء الاعصار الماضيه على عدم ذلك و لم يزد فى تعليل ما جعله اقرب على ما نقلنا من دفع وجه المنع و جواز الخطاء فيهما و كانه جعل الحكم بعد ذلك ظاهر او مثله فى شرح الإرشاد للشارح رحمه الله فى المدارك استدلل عليه بعموم الامر بالتجرى و فيهما تأمل اما فى الأوّل فلان عدم بعد الخطاء و جواز ترك الاجتهاد عليهم و ان كان كذلك لكن بمجرّد ذلك الحكم بجواز الاجتهاد لنا لكن لا يخلو عن اشكال لانه اذا وقع الاجمال عليه السلام على جواز التعويل على قبله البلد كما ادّعوه فالصّلاه اليها يقينيّه و الى ما ادى اليه الاجتهاد ظنّي فكيف يعدل عن اليقين الى الظنّ نعم لو ادّى اجتهادنا ايضا الى اليقين لامكن القول بجواز التعويل عليه حينئذ و امّا فى الثانى فلان عمده ما يدل على التّحرى من الروايات على ما نقلنا عليه هى صحيحه زراره قال قال ابو جعفر عليه السلام يجرى التّحرى ابدا اذا لم يعلم اين وجه القبله و موثقه سماعه بسندين قال سألته عن الصّلاه بالليل و النهار اذا لم تر الشمس و لا القمر و لا النجوم قال اجتهد رأيك و تعمّد القبله جهدك و لا- يخفى ان الروايه الصّحيحه لا دلالة لها على جواز التّحرى فى هذه الصّوره لاختصاصها بما اذا لم يعلم اين وجه القبله و وجود قبله معلومه فى هذه الصّوره و اما الموثقه فهى و ان وقع فيها الامر باجتهاد الرأى و تعمّد القبله بقدر الجهد فى الصّوره المفروضه لكن يمكن ان يقال ان الاجتهاد التّام و بذلك الجهد الاكمل انما هو فى متابعه قبله البلد ليتقن البراء بها فالعدول منها الى الاجتهاد بنحو آخر مع عدم حصول اليقين به ليس اجتهادا و لا- بذل الجهد فى تعمّد القبله الا ان يقال ان المتبادر من القبله فى الروايتين هو القبله فى الواقع لا- ما يجوز التوجه اليه شرعا و ان لم يكن مطابقا النفس الامر و للتأميل فيه مجال و مع ذلك فيلزم حينئذ بمقتضى الروايه الثانيه وجوب الاجتهاد لا مجرّد جوازه و هم لا يقولون به فتأمل

قوله و نحوه

كالتّيمت الذى علم توجيه ذبائحهم او موتاهم اليه و نحوها المحاريب المنصوبه فى جواد طرف المسلمين و فى شرح الارشاد و المدارك جعل قبله البلد شاملا لها و كانه على التوسّع

قوله و لو فقد الامارات

لا- ريب ان من تمكّن من العلم بالقبلة بالمعاينه او وجود محراب المعصوم او الشيعاء او الخبر المحفوف بالقرائن او العلامات المفيده لذلك كالجدي وغيره من العلامات المفيده للعلم بالجهه فالواجب عليه اتباع ذلك و اذا لم يتمكن من العلم فادّعوا الاجماع على وجوب الاجتهاد و التعويل على الامارات المفيده للظنّ قال المحقق فى المعبر فاقد العلم يجتهد فان غلب على ظنّه انه القبلة لأماره بنى عليه و هو اتّفاق اهل العلم انتهى لكن كلامهم لا- يخلو عن اجمال حيث لا- يعلم منه ان المراد خصوص العلامات الكليه المذكوره لذلك فى كتب الاصحاب و غيرها كسائر ما ذكر فى كتب الهيئه او يشمل كل ما يفيد الظن بتعيين جهه القبلة فى المكان الذى يصلّى فيه من القرائن و الامارات كما اذا ظنّ الصّلاه اليها عند ظهور العلامات و ظاهر بعضهم كصاحب المدارك ان مذهبهم الثانى و ان التعويل عندهم على الظن مطلقا و يظهر من المحقق الاردبيلى رحمه الله فى شرح الارشاد انه فهم من كلام الاكثر الأول و ان مذهبهم ان مع عدم التمكن من العلم عليه الاجتهاد بالقرائن المنصوبه لمعرفة القبلة و مع تعذرها فحكمه ما ذكروه من حكمه من لم يتمكن من الاجتهاد من الاقوال و حينئذ فلا اعتبار بالقرائن الجزئيه المفيده للظنّ فى خصوص مكان و ذلك لا- يبيّن أوّلا- تقديم العلم بالقبلة بنحو المشاهده و محراب المعصوم على العلامات و ان مع عدم التمكن منه يجوز التعويل على العلامات المفيده للعلم ثمّ الامارات المفيده للظنّ و ذكر طرفا منها كاعتبار العراقى بالقم فى الليله السابقيه عند المغرب و الليله الرابعه عشره نصف الليل و ليله احدى و عشرين عند الصّبح فانها فى هذه الاوقات تطابق قبلتهم تخميناً و ذكر ان قبور المسلمين و قبلتهم كالامارات مع عدم ظهور الغلط تحمل عمل المسلمين على

الصَّيْحَةَ مع المسامحة في القبله ثم قال و مع فقد الكلِّ عبارته اكثر الاصحاب يفيد وجوب الصَّيْلَة الى اربع جهات لان اليقين بل الظن بالبراءة انما يحصل بها فيجب مع التعذر يكتفى بالممكن ثم قال و يحتمل التحرى و الاكتفاء باحدى الجهات ثم شرع في الاستدلال لما ذكره من الاحتمال و لا يخفى ان التحرى بعد فقد العلامات ليس الا بما ذكرنا من رعايه القرائن الجزئيه فذكره لهذا الاحتمال بعد ما نقله عن الاكثر يدل على انه فهم من كلام الاكثر انهم لا يقولون بالتحرى و التعميل على الأمارات الجزئيه بل يحكمون بعد فقد العلامات الكليه بالصَّيْلَة الى اربع و الظاهر عندي ان مع امكان تحصيل العلم بالعين او الجبهه و جب على ذلك و الا فالتعميل عليه على غلبه الظن مطلقا باى جهه كانت من غير فرق بين العلامات الكليه و غيرها و لو تعذر ذلك أيضا و تساوت الجهات او المتعدد منها ففيه الخلاف الآتى و الظاهر ان مراد الاكثر أيضا هو ذلك و ذلك للروايات الداله على التحرى فان التحرى هو طلب الحرى و اللئاق و هو مطلق فى كلِّ ما غلب الظنُّ به من غير فرق بين اسبابه و امرا الروايات الداله على التجرى فمنها صحيحه زراره و موثقتا سماعه المتقدمه آنفا و منها صحيحه سليمان بن خالد بسندين و فيه كلام قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الرّجل يكون فى قفز من الارض فى يوم غيم فيصلّى لغير القبله ثم يصحى فيعلم انه صلّى لغير القبله كيف يصنع قال ان كان فى وقت فليعد صلواته و ان كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده و روايه اخرى عن سليمان بن خالد مثله و صحيحه يعقوب بن يقطين قال سألت عبدا صالحا عن رجل صلّى فى يوم سحاب على غير القبله ثم طلعت الشمس و هو فى وقت أ يعيد الصَّيْلَة اذا كان قد صلّى على غير القبله و ان كان قد تحرى القبله بجهد أ تجزيه صلواته فقال يعيد ما كان فى وقت فاذا ذهب الوقت فلا اعاده عليه و حسنه الحلبي بإبراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام فى الاعمى يؤم القوم و هو على غير القبله قال يعيد و لا يعيدون فانهم تحزوا و هى صريحه فى ان التعميل على الامام نوع من التحرى فالظاهر حصوله بكلِّ ما يثمر الظن من دون اختصاص بالعلامات الكليه و يدل على ما ذكرنا أيضا ما سيجى ء من الاخبار الداله على جواز الاكتفاء بواحد عند التحير و ان آيه فايئما تولوا نزلت فيه فانه اذا جاز ذلك عند التحير فعند التحرى بطريق اولى فهذه الاخبار كأنها تصلح حجته للتعميل على التحرى و عدم الحاجه معه الى اربع صلوات مع ما فيه من المشقه التى لا تناسب الشريعه السَّيِّمحه السَّيِّمعه و لو لم يكتف بها و حكم بان التكليف اليقيني لا بد فيه من حصول اليقين بالامثال و لا يحصل الا بالصَّلاه الى اربع كما نقله فيلزم ان لا يجوز التعميل على الامارات المفيده للظن اصلا فتجوز بعضها و المنع عن بعض تحكم بحث على ان حصول اليقين بالاربع أيضا غير ظاهر اذا اغتفار هذا القدر من الانحراف الذى بين صلاتين منها غير معلوم و اخبار ما بين المشرق و المغرب أيضا كأنها فى مرتبه هذه الاخبار فمن لم يكتف بها ينبغى ان لا يكتفى بها ايضا مع احتمال اختصاصها بالمتحير الفاقد للظن مطلقا و على هذا فينبغى له ان يحكم بوجود تعدد الصَّيْلَة الى ان لا يبقى بين كل صلاتين الا انحراف يسير يغتفر مع الاختيار أيضا و لا يقول به احد الا ان يقال ان ما زاد على الاربع منى بالاجماع فيقتصر على الاربع لذلك و فيه ان الاجماع على اجزاء الصَّلاه الى الاربع و نفى الزائد انما يثبت مع فقد الامارات مطلقا و اما فى هذه الصوره فلا لما اشرنا اليه من الاجمال و الاشتباه فى كلامهم فلا يمكن التمسك بالاجماع منها هذا و الاولى الاحتياط بان يجعل الجبهه المظنونه احدى الجهات الاربع و يضيف اليها ثلاثه اخرى فانه حينئذ يحصل اليقين بالبراءه بالاجماع فتدبر و المفيد فى المقنعه حكم بانه اذا اطبقت السماء بالغيم فلم يجد الانسان دليلا عليها بالشمس و النجوم فيصلّى الى اربع جهات و كذا المحبوس الذى لا يجد دليلا على القبله باحد ما ذكرنا صلّى الى اربع جهات فان لم يقدر على ذلك بسبب من الاسباب المانعه من الصلاه اربع مَرَّات فيصلّى الى أى جهه شاء و ذلك يجرى مع الاضطرار و لم يتعرض للتحرى اصلا و الشيخ رحمه الله فى التهذيب اورد فى مقام الاستدلال عليه روايتى خراش الآيتين ثم نقل

صحيحه زواره و موثقتى سماعه الدالّه على التحرى و حملها على الضروره اى صوره عدم سعه الوقت للاربع و علل وجوب الحمل عليها بانه لو لم تحمل على الضروره لم يكن لما قدمنا من الخبرين بانه يصلّى الى اربع جهات معنى لان على مقتضى ظاهر هذه الاحاديث يجرى التحرى و لا يحتاج فى حال الى ان يصلّى الى اربع جهات فيسقط متضمّنهما جمله و اذا حملنا هذه الاخبار على الضروره و ذينك الحديثين على حال الاختيار نكون قد جمعنا بينها على وجه لا تنافى بينها و لا يخفى ما فيه فان اخبار التحرى انما تدل على الاخذ بالحرى و العمل به فعند تساوى الجهات او الجهتين و عدم غلبه الظنّ بشىء منها او منهما لا يمكن التحرى فيمكن حمل روايتى خراش على هذه الصوره و به يندفع المنافاه بين الاخبار و لا يلزم حمل اخبار التحرى على الضروره مع ما فيه من البعد و لا طرح شىء منها و أيضا يمكن حمل الخبرين مع ضعف سندهما على الاستحباب ثم استدل أيضا على أنّ المراد بهذه الاخبار حال الاضطرار دون الاختيار و بروايه عمرو بن يحيى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلّى على غير القبلة ثم تبين له القبلة و قد دخل فى وقت صلاه اخرى قال يعيدها قبل ان يصلّى هذه التى قد دخل وقتها و روايه اخرى مثلها عن معمر بن يحيى الا ان فيها بدل يعيدها يصلّيها ثم بين وجه الاستدلال بانه لو لم نحمل تلك الاحاديث على حال الاضطرار لم يكن لإيجاب الاعاده بعد خروج الوقت حسب ما تضمّنه هذان الخبران معنى لان ظاهرها يقتضى انه متى تحرى القبلة و صلّى ثم خرج الوقت فانه أجزاء صلواته و انت خير بان الخبر الأول من اخبار التحرى لا يخلو عن ظهور فيما ذكره فان ظاهر الاجزاء هو ذلك و امّا الخبران الآخران فليس فيهما الا الامر بالاجتهاد و تعيّد القبلة و ليس فيهما من سقوط الاعاده عين و لا اثر و كان بناء كلامه رحمه الله على ان الامر بشىء يقتضى صحته اذا اتى به و الصحه هو سقوط القضاء على ما هو المشهور بين الفقهاء و فيه تامل فان الظاهر ان الصحه التى تقتضيها الامر انما هو موافقه الامر و تحقق الامتثال كما ذكره المتكلمون و هذا لا ينافى وجوب القضاء بظهور خلل فيه فى نفس الأمر و ان كان ما اتى به موافقا لما امر به فى ذلك الوقت فان القضاء حكم آخر كما قالوا فى الصلاه بظنّ الطهاره و مع نسيان النجاسه و يمكن حمل الاجزاء فى الروايه الاولى أيضا على مجرد ذلك و الظاهر انه ليس با بعد مما فعله من تخصيص اخبار التحرى بحال الضروره و ضيق الوقت ثم من اين علم ان الخبرين فيمن راعى التحرى لم يحمل و على من اكتفى بواحد بدون رعايه التحرى مع امكانه او يحملا على من وجب عليه الصلاه الى اربع لتساوى الجهات عنده و عدم حصول ظنّ له بالتحرى و مع ذلك اكتفى بواحد فيجب عليه الاعاده بعد تبين الخطاء اللهم الا ان يقال ان الاكتفاء بواحد بدون التحرى مع امكانه او بدونه بعيد جدًا من حال المكلف العارف فى الجملة فالظاهر ممن اكتفى بواحد ان يكون ذلك باعتبار التحرى فلو كفى التحرى مطلقا لم يستقم الحكم بالاعاده خارج الوقت فيجب ان يقال بعدم كفايته مع سعه الوقت و يحمل الخبر ان

على هذه الصوره و يحمل اخبار التحرى على صورته الاضطرار و ضيق الوقت حتى يندفع المنافاه بينهما على ما ذكره و فيه انه لو سلم الاستبعاد المذكور فأنما يسلم فى صورته امكان التحرى و امّا بدونه فلا لما سنذكره من وجود القول بجواز الاكتفاء فيه بواحد بل قوّته و متانته فعلى تقدير تسليم عدم جوازه كما هو المشهور كيف يدعى استبعاد وقوع ذلك من احد خطاء هذا مع ضعف سند الخبرين بل لا يبعدان يكونا خبرا واحدا روه تاره عن عمرو بن يحيى و تاره عن معمر بن يحيى مع بعض التغيرات سهوا و الله تعالى يعلم

قوله قلّد

اختلف الاصحاب فيما اذا تعدّر الاجتهاد فى القبله فمنهم من اطلق الحكم بالتقليد كما فعله هنا موافقا للدروس و هو ظاهر العلامه فى المختلف و عدو فى المدارك نسب هذا القول الى الشيخ فى المبسوط و فيما عندنا من عن المبسوط خلافاه بل الظاهر منه ان مذهبه احد القولين الاخيرين و منهم من اطلق الحكم فى الاعمى و غيره بالصّلاه الى اربع مع السيّعه و التخيير مع الضيق و هذا القول نسبه فى المدارك الى ظاهر الخلاف و كانه كما ذكره و منهم من قصر الحكم بالتقليد فى الاعمى و اطلق فى غيره الصّلاه الى اربع مع السيّعه و التخيير مع الضيق و هو ظاهر العلامه رحمه الله فى بعض كتبه كالارشاد و منهم من حكم بالتقليد فى الاعمى و الجاهل العاجز عن المعرفه مطلقا او فى الوقت على احتمال و رجح فى العالم الممنوع لعارض كغيم و نحوه الصّلاه الى الاربع و التخيير و هو مختار المصنف رحمه الله فى الذكرى و انا لم اظفر على نصّ خاص فى التقليد فى القبله لكن الظاهر ان اطلاق الحكم بالتحرى فى صحيحه زراره السّابقه يشمله اذا حصل له الظنّ يقول من يقلّده و حسنه الحلبي السّابقه ايضا تدلّ على حصول التحرى بتبعيه الامام فالظاهر اطلاق الحكم بالتقليد كما هنا بشرط حصول الظنّ و سنذكر أيضا ان الظاهر للتخيير جواز الاكتفاء بواحد و اذا جاز ذلك مطلقا فمع التقليد بطريق اولى احتج الشيخ فى الخلاف بان الصّلاه الى اربع تبرئ الذّمه بالاجماع و ليس على براءتها بالصّلاه الى احدى الجهات دليل و بما ذكرنا ظهر لك الدليل و يمكن الاستدلال له أيضا بروايه خراش و سنتكلم عليه و امّا القول الثالث فكانه احتج أيضا بهذين الوجهين و تمسك فى استثناء الاعمى بلزوم العسر و الحرج فيه بالتكليف بالاربع فى اكثر الاوقات و احتج فى الذكرى لجواز التقليد لمثل المكفوف بانه كالعامى فى الاحكام اذا دلّه القبله مرتبه و لا طريق له الى الرؤيه و بهذا يظهر حجه ما فى الذكرى لتجوز التقليد لمن جوز له و احتج للمنع فى العالم الممنوع لعارض بان قدره على اصل الاجتهاد حاصله و العارض سريع الزوال و اعترض عليه الشارح فى شرح الارشاد بان فى صلاحيته للدلاله نظر الحصول العجز فى الحال الذى هو محلّ التكليف فيرجع الى التقليد كالاغمى و قدره على اصل الاجتهاد غير مفيد مع المانع و سرعه الزوال لو سلمت غير صالحه للتعليل و الظاهر ان مراد المص رحمه الله انه لا حرج فيه بالتكليف بالاربع لندرته وقوعه فليكلف به تحصيلاً ليقين البراءه بخلاف المكفوف و من لا يتمكن من المعرفه للزوم العسر و الحرج فيه بالتكليف بالاربع كثير او حينئذ فيندفع عنه ما اورده لكن لا يخفى جريان ما ذكره فى المتمكن من الاجتهاد الممنوع منه ليضيق الوقت أيضا فلا وجه للفرقه بينه و بين الممنوع لعارض من الغيم و نحوه حيث رجح فى الثانى ما رجحه و لم يرجح فى الاول شيئا بل ذكر فيه انه امكن جواز التقليد لانه موضع ضروره و ظاهر الاصحاب وجوب الصّلاه الى اربع او الى ما وسعه الوقت لمرسله خراش و كانه ليس غرضه الفرق بينهما بل اقتصر فيه اولا على ذكر الاحتمال و ظاهر الاصحاب ثم بعد ما رجح فى الثانى ما رجحه يعلم ترجيحه لذلك فى الاول أيضا و هاهنا فوائد الأول على ما اخترنا من اطلاق الحكم بالتقليد لا ترتيب بينه و بين الاجتهاد المفيد

للظنّ بل الاعتبار فيهما على غلبه الظنّ فبأيّهما حصلت فهو المتبع و لو تعارض الظنّ الحاصل باجتهاده و الحاصل بالتقليد أتبع اقوامها و هو مختار المحقق رحمه الله في الشرائع و ذهب بعض الاصحاب الى تقديم الاجتهاد و عدم جواز التقليد لمن تيسر له الاجتهاد و اختاره في المعبر و كانه لظاهر موثقه سماعه السابقه اجتهد رأيك و تعمده قبله جهدك و فيه تأمل الثانيه المراد بالتقليد هنا التعويل على قول من يخبر بالقبله سواء اخبر عن يقين او عن اجتهاد و ان كان اطلاق التقليد على الاول مجازا في اصطلاحهم لكن يعتبر في الاول ان لا يكون قوله حجه شرعا و الا فالظاهر كما يلوح من عباره المصنف رحمه الله في قواعده انه لا خلاف في الرجوع اليهما لان اخباره حجه شرعا و ربما قيل بالاكْتفاء بشهاده العدل المخبر عن يقين و عدم لزوم الاجتهاد فيه و ان امكن الاجتهاد و لا- يخلو عن ضعف اذ لم يثبت حجه قوله شرعا و مثله القول في الوقت فتأمل الثالثه اذا كان المخبر مجتهدا في الاحكام فاخباره كغيره بالنسبه الى مجتهد مثله و اما بالنسبه الى المقلدين

فان اخبروا عن يقين فالظاهر على طريقتهم قبول قوله و ان اخبر عن ظنّ فلا الا ان يفيد ظنا حصل به التحري كغيره لان المتبع ظنه في الاحكام لا في كلّ ما اخبر به هذا اذا اخبر بنفس قبله و اما اخباره عن علامه قبله فان كان عن دليل شرعيّ فهو حجه شرعا في حقّ المقلدين كغيره من الاحكام على طريقه الاجتهاد و التقليد و ان كان عن غيره كقواعد الهيئه فالظاهر انه كأخباره عن نفس قبله فان اخبر به عن القطع فالظاهر انه حجه على طريقتهم و ان كان عن الظنّ فلا الا اذا حصل به التحري فتأمل

قوله العدل العارف بها

و لو امكنه تقليد العدلين فليل بتقدمه على العدل الواحد و اختاره الشارح في شرح الارشاد و لو تعذر العدل ففي الرجوع الى المستور بل الى الفاسق مع ظنّ صدقه بل الى الكافر مع تعذر المسلم و جهان من استلزام الجهل بالمشروط و الامر بالتثبت عند اخبار الفاسق و النهي عن الركون الى الكافر و من صحه اخبار المسلم و قيام الظنّ الراجح مقام العلم في العبادات و في المبسوط منع من قبول قول الفاسق و الكافر و ظاهره عدم اشتراط العداله و انه يكفي كونه على ظاهر الاسلام اذا لم يعلم فسقه بل كفايه ذلك في العداله و قوئ المصنف في الذكري الجواز في الاخيرين و قطع به في المستور و جعل الشارح في شرح الارشاد الأولى العدم في الجميع لفقد شرط الشهاده و الاخبار و عدم جواز العمل بمطلق الظنّ فيصلّي الى الاربع و على ما قررنا من بناء الحكم على صدق التحري فالمعتبر هو الظنّ الغالب و غايه بذل الجهد في تحصيله فربما يقدم خبر المستور بل الفاسق بل الكافر على خبر العدل بل العدلين و اولى منه جواز تقديم خبر العدل الواحد على العدلين اذا كان الظنّ الحاصل بقوله اقوى نعم لو كان خبر العدلين عن قطع يتعين متابعتهما لكونه حجه شرعا كما ذكرنا سابقا

قوله رجلا كان ام امراه

و لا يكفي الصبي لتعذر قبول خبره كذا في شرح الارشاد و في المبسوط سوى بين الصبي و البالغ و هو الوجه على ما حققنا من اعتبار التحري اذ ربما حصل بقول الضيق فتأمل

قوله مع ضيق الوقت عن التّعلم

او لعدم اهليته لمعرفه الامدله اما لو قدر على التّعلم و وسع الوقت فوجب عليه التّعلم قطعنا عينا لتوقف الواجب العيني عليه كباقي

شروط الصِّيَلاه و يحتمل كون الوجوب كفايًّا كتعلُّم الفقه و يضعّف بما قلناه و بعدم المشقه في تعلم الامارات المفيده المعلم
للقبله بخلاف التفقه بمنع وجوب كون التفقه مطلقا على الكفايه كذا في شرح

قوله متقاطعه على زوايا قوائم

و ربما قيل بالاجتراء بالاربع كيف اتفق و اشترط المصنف رحمه الله فى البيان التباعد بينهما بحيث لا يكون بين كل واحد و بين الاخرى ما يعدّ قبله واحده لقله الانحراف و فيهما تأمل يظهر مما ذكره الشارح من وجه حسن اعتبار الجهات الاربع و هو ان الصّلاه اليها يستلزم امّا القبلة او الانحراف عنها بما لا يبلغ اليمين و اليسار فان ذلك انما هو عند اعتبار الجهات على ما فرضه الشارح لا مطلقا و هو ظاهر و لا على ما فى البيان فانه اذا كان بعد كلّ جهه عن الاخرى بقدر سدس الدور مثلا فلا يعدّ ان قبله واحده اذ لا يسع لمن كان قبلته احدهما الانحراف الى ان يبلغ الى الاخرى و اذا كان كذلك فيعدّ ان قبلتين فاذا صلّى الى اربع جهات كذلك فيمكن ان يكون القبلة خارجه عنها منحرفه بما يبلغ اليمين و اليسار كما اذا كانت القبلة هى الجنوب و احدى الجهات الّتى صلّى اليها المشرق ثمّ ينحرف عنه بقدر سدس الدور الى الشمال ثمّ هكذا الى ان يكون الرابعه هى المغرب فظاهر ان اقرب الجهات الى قبلته مع هو المشرق و المغرب و انحرافهما عنها يبلغ اليمين و اليسار فالصواب جعل الجهات كما فرضه الشارح و هو الظاهر منها حتى لا يلزم ذلك هذا تحرير ما ذكره الشارح فى شرح الارشاد و الظاهر ان نظر المصنف الى اعتبار اهل العرف لا الشرع و الظاهر ان فى العرف كل سمت يكون اقلّ من ربع الدور و يعدّ جهه واحده فاذا زاد على ذلك يعدّ جهه اخرى و حينئذ فما اعتبره أيضا ينطبق على ما ذكره الشارح فتأمل

قوله و مستنده ضعيف

و هو ما رواه فى التهذيب بسندين عن خراش عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له جعلت فداك ان هؤلاء المخالفين عليها يقولون اذا اطبقت علينا او اظلمت فلم تعرف السّماء كنا و انتم سواء فى الاجتهاد فقال ليس كما يقولون اذا كان ذلك فليصلّ لأربع وجوه و ضعفه بالارسال و جهاله خراش و اسماعيل بن عباد الراوى عنه فى السّندين من و فى الكافى بعد ما نقل روايه زراره ان المتخّير يصلّى حيث شاء كما سنقلها قال و روى أيضا انه يصلّى الى اربع جوانب و كانه اشار الى هذه الرّوايه و على تقدير ان يكون غيرها أيضا فلا عبره بها كما لا يخفى

قوله لان الصّلاه كذلك يستلزم امّا القبلة الى آخره

اعترض عليه امّا اولاً- فبانّ هذا الغرض يحصل بالصّلاه الى ثلث جهات بحيث يحصل مثلث متساوى الاضلاع فانه اذا صلّى كذلك يكون البعد بين كل نقطتين صلّى اليها مائه و عشرين درجه من الدور فان وافق القبلة احدهما فداك و ان كانت فى وسط نقطتين منها يكون الانحراف عن القبلة بقدر ستين درجه و هو لا يبلغ اليمين و اليسار اذ لا بدّ فيه من الانحراف بقدر ربع الدور و هو تسعون درجه و ان كان اقرب من الوسط الى احد النقطتين فالامر اظهر لانه يكون الانحراف اقلّ و امّا ثانيا فلانّ هذا انما يصح لو جاز الانحراف عن القبلة بما لا- يبلغ اليمين و اليسار عمدا اختيارا و هم لا يقولون به نعم ذكروا انه اذا اجتهد و حصل له الظنّ بجهه القبلة و صلّى اليها ثمّ ظهر خلافه صحت صلاته اذا لم يكن الانحراف بما يبلغ اليمين او اليسار و هذا لا

يوجب جواز الاكتفاء به مع العمد و الاختيار و على هذا فالصَّلاه الى اربع كذلك لا يمكن الحكم بالصَّحه مطلقا على ما ذكره و لا يخفى أنَّهم و ان لم يجوّز و الصَّلاه كذلك حاله العلم و الاختيار لكن يجوّزونه في حاله الجهل و التحير كما صرَّح به المحقق في المعبر و العلامه في التذكرة بناء على النصوص الداله على ان ما بين المشرق و المغرب قبله كما نقلنا سابقا و لا شك ان الصَّلاه كذلك يستلزم وقوع صلاه الى ما بينهما فيصح الاكتفاء به في حاله التحير فمراده بالصَّحه مطلقا ليس الاطلاق بالنسبه الى المتحير و غيره مطلقا بل المراد و ان لم يكن فاقد الامارات مطلقا بشرط التحير في تعيين القبلة كمن عرف المشرق و المغرب و كان فاقد الاماره تعيين القبلة فانه يكفيه الصَّلاه الى ما بين المشرق و المغرب او المراد و ان ظهر الانحراف المذكور خارج الوقت او فيه أيضا على المشهور و على ضعفها حسن لصَّحه الصَّلاه معه باعتبار ما ذكره مع عدم طرح الروايه بخلاف الاكتفاء بما دون ذلك و ان حصل به الغرض المذكور اذ يشكل الجراء عليه لمخالفته للزوايه مع شهره العمل بها بين الاصحاب و تضمَّنها للاستظهار و زياده القرب الى القبلة و حكمه بحسن اعتباره لا وجوبه و لزومه كانه الاشاره الى ما ذكرنا من ان غرضه انما هو بيان صَّحه الاكتفاء بالاربع و العمل به لا انه لا بد منه مع قطع النظر عن النص ايضا و ما ذكره من توقف الواجب عليه و ان مثل هذا يجب بدون النص انما هو لتصحيح اصل الزائد عن الصَّلاه الواحده لا لخصوص الاربع فلا يرد منع التوقف لحصول الفرض بالثلث على ما ذكر فلا يمكن لحكم بوجوده بدون النص اذا الزائد عن الواحده موجود في الثلث أيضا فلا بد من تصحيحه بما ذكره نعم من استدل بهذا الوجه على وجوب الصَّلاه من الاربع كالمحقق في المعبر و العلامه في كره اتجه عليه هذا الايراد و يمكن دفعه عنه أيضا بان القول بالثلث مما لم يقل به احد فلا يبقى الا القول بالاربع و لا ريب في اتجاه مثل هذا الاستدلال من بعد استقرار الاقوال نعم عند احداث المذاهب ان ذهبوا الى الاربع متمسكا بهذا الوجه اتجه عليهم الايراد و هو غير معلوم فتأمل

قوله او ما في حكمها

و هو ما لم يبلغ الانحراف الى اليمين و اليسار و قوله الواجب صفه لأحد الامرين و قوله عليه متعلق التوقف و الضمير راجع الى الزائد

قوله و ذهب السيد رضی الدین بن طاوس رحمه الله

الظاهر ان القرعه بين الجهات الاربع لعدم انحصار الجهات التي يمكن الصَّلاه اليها و لو سلم امكان حصرها فلا ريب فيما فيه من العسر و الحرج المنفيين فلمَّا لم ينقل عنه تعيين الجهات التي يقرع اليها فالظاهر ان مراده القرعه بين الجهات المعروفه و هي ما ذكرنا و هاهنا مذل لخر نقل عن ابن ابي عقيل و هو الاكتفاء بالصَّلاه الواحده الى حيث يشاء من الجهات من دون لزوم اعاده عليه اذا علم بعد ذهاب وقتها انه صلَّى لغير القبلة و هو الظاهر من اختيار ابن بابويه و نفى عنه البعد في المختلف و مال اليه المصنف في الذكرى و اختاره صاحب المدارك و هو اقوى عندي لما سبق من صحيحه معاويه بن عمّار و فيها ما بين المشرق و المغرب قبله و فيها على ما في الفقيه ان آيه و لله المشرق و المغرب فايضا تولوا فثمَّ وجه الله نزلت في قبله المتحير و صحيحه الفقيه عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام انه قال يجرى المتحير ابدأ اينما توجه اذا لم يعلم انى وجه القبلة و صحيحه الكافي عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن زراره قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن قبله المتحير فقال يصلَّى حيث شاء و ان كانت مرسله لكنها من مراسيل ابن ابي عمير و هي معتبره عندهم و يؤيده صحيحه التهذيب و في عن عبد الرحمن بن

ابى عبد الله قال عن أبى عبد الله عليه السلام اذا صلّيت و انت على غير القبلة و استبان لك أنّك صلّيت على غير القبلة و انت فى وقت فاعد و ان فاتك الوقت فلا تعد و روايه اخرى فى التهذيب عن عبد الرحمن بن ابى عبد الله مثلها و روى الفقيه أيضا عنه و طريقه اليه صحيح انه سئل الصادق عليه السلام عن رجل اعمى صلّى على غير القبلة فقال ان كان فى وقت فليعد و ان كان قد مضى الوقت فلا يعد قال و سألته

عن رجل صَلَّى و هي متغيمة ثم انجلت فعلم أنه صَلَّى الى غير القبلة فقال ان كان في وقت فليعد و ان كان الوقت قد مضى فلا يعد وجه التأييد ان الظاهر من السؤال أنه صَلَّى صلاه واحده و قد قرره عليه السلام و بين حكمه فالظاهر اجزاء الصلاه الواحده و هذا و ان امكن حملها على صورته التحرى لكن ترك الاستفصال لا يخلو عن ظهور في الاجزاء مطلقا و روايه محمد بن الحصين قال كتبت الى عبد صالح الرّجل يصلى في يوم غيم في فلاه من الارض و لا يعرف القبلة فيصلّى حتى اذا فرغ من صلاته بدت له الشمس فاذا هو صلّى لغير القبلة أ يعتدّ بصلاته ام يعيدها فكتب يعيدها ما لم يفته الوقت او لم يعلم أنّ الله يقول و قوله الحقّ فَأَيُّمَا تَوَلَّوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ وَجْه التأييد مثل ما ذكر في سابقها مع زياده ان حملها على صورته التحرى كأنه لا يخلو عن بعد و أيضا زياده ما يظهر منها من تفسير الآيه الكريمة موافقا لما في صحيحه معاويه بن عمار و انت خبير بان روايه خراش مع ضعف سندها و امكان حملها على الاستحباب كما اشرنا اليه سابقا لا تصلح لمعارضه هذه الاخبار حتى تطرح هذه الاخبار لاجلها او تحمل على التقيه لموافقته لمذهب بعض العامه كداود فانه ذهب الى ان الاعمى و من لا يعرف اماره القبلة يصلّيان الى أىّ جهه شاء او اما الوجه الآخر لهم و هو وجوب الاستقبال ما امكن و انه لا يحصل في هذا الفرض الا كذلك على ما نقلنا من المحقق و العلامة ففيه انا لا نم وجوب الاستقبال مع الجهل فان الاخبار المذكوره كأنها تصلح لتخصيص عموم الآيه الكريمة خصوصا مع موافقتها لظاهر الآيه الكريمة الاخرى و ما قيل من نسخها لم يثبت و امكان تخصيصها بما اذا لم يكن الاستقبال او بالتأفله مطلقا او مع الضروره او فى السفر او فى الراحله فى السفر لثلاثا تنافى الآيه الاولى و يمكن الاستدلال بها على وجوب الاستقبال فيما كذلك دخلت فى ظاهر الآيه الكريمة الثانيه و يمكن الاستدلال بها على جواز التوجّه حيث شاء و تخصيص الثانيه بالاولى ليس اولى من العكس بل العكس اولى بدلاله الروايات المذكوره و اما حمل الآيه الاخرى على ان البلاد و الارض المنقسمه الى المشرق اى النصف الذى فيها محلّ طلوعها و المغرب اى النصف الذى فيه محلّ غروبها كلّها ملك لله ففى أىّ مكان فعلتم التوليه اى الى المسجد الحرام بقرينه الآيه الاخرى فتمّ وجه الله اى جهته التى جعلها قبله لكم و امركم ان تجعلوا وجوهكم اليها حيثما كنتم او فتمّ ذاته تعالى يعنى عالم بما فعلتم فيه فيقبل منكم و يثيبكم مثل ما اصابكم فى المسجد الحرام و البيت المقدّس الاولى و الاحوط ثمّ الاولى و الاحوط بعده و المقصود انه جعلت لكم الارض مسجدا فصّلوا فى كل بقعه منها فان الكل لله لكن بشرط التوليه الى المسجد الحرام فكانه لا يخلو عن بعد فلا يدفع الظهور الذى ذكرنا هذا و لا يخفى انه على هذا القول لو راعى القرعه أيضا و صلّى الى الجهه التى خرجت بالقرعه لكان اولى و احوط لكن الاولى و الاحوط الصّلاه على الاربع للشهره العظيمه بين الاصحاب حتى انه فى المعتبر و كره جعلها مذهب علمائنا المشعر بالاجماع و لسلامتها عن احتمال مخالفه آيه او خبر و لانّ بها يحصل اليقين بالبراءه على جميع الاقوال لما اشرنا اليه من ان القرعه على القول بها انما هى بين الجهات الاربع فاذا صلّى الى الجميع يحصل العلم بما يخرج أيضا فيتحقق الامتثال على جميع الاقوال الا ان يقال ان على القول بالقرعه يتعين العمل بها فينوى الوجوب فى الصّلاه الى الجهه التى خرجت بها من غير تردّد بخلاف ما اذا صلّى الى على الاربع لما فيها من التردد فى التّيه و للتردد فى صحته مجال لكن لا يخفى انه لا يمكن هنا الاعتماد على القرعه بحيث لا يبقى التردد و عند ما كان كذلك فالظاهر انه لا- باس بالتردد فى التّيه و مع ذلك فلو راعى كمال الاحتياط فالاولى استعمال القرعه فالصّلاه الى الجهه التى خرجت بها ثمّ الى الثلث الباقية احتياطا و الله تعالى يعلم فائده قال الشارح رحمه الله فى شرح الارشاد عند قول مصنّفه فان فقد الظن صلّى الى اربع جهات كل فريضه اراد بقوله كل فريضه انه لو اجتمع فرضان فى وقت واحد كالظهيرين لم يجز الشروع فى الثانى منهما حتى يصلّى الاولى الى الاربع ليحصل يقين البراءه من الأوّل عند الشروع فى الثانى كالصّلاه فى ثوبين احدهما نجس

و اشتبه بالآخر فيصير صلاه الفريضة اربع مرّات الى الاربع جهات بمنزله فعلها مره عند اتّضح القبله و يتفرع على ذلك انه لو ادرك من آخر وقت الظهرين مقدار اربع رباعيات تعيّنت العصر لان الجميع مقدار ادائها على تلك الحال انتهى و الظاهر انه لا يجب الا تقديم الاول الى كل جهه على الاخرى اليها و اما تقديم اربع الاولى بتمامها على الشروع فى الثانيه فليس بلازم لعدم دليل عليه و جعل الاربع بمنزله الصّلاه الواحده على ما ذكره مما لا شاهد له و لا حجه عليه و مثله القول فى الصّلاه فى الثوبين المشتبهين و قول العلامه كل فريضه لا- دلالة له على ما ذكره اصلا بل الظاهر انه لدفع توهم ان الصّلاه الى الجهات بتوزيع الصلاه عليها فصّرّح بان المراد فعل كل صلاه اليها و ما ذكره من التفريع حق لكن لا يتفرع على ما ذكره بل يتفرع على اصل وجوب كل فريضه الى الاربع باى وجه كان

قوله بعد الصّلاه

و لو انكشف ذلك فى اثناء الصّلاه فقال فى المبسوط ان ظنّ القبله عن يمينه او شماله بنى عليه و استقبل القبله و تمّمها و ان كان مستدبر القبله اعاد من اولها بلا خلاف و حكم جماعه منهم المحقق و العلّامه بوجوب الاستيناف اذا كان انحرافه يسيرا الى ما بين المشرق و المغرب على ما فسّره به فى شرح الارشاد و المدارك و لم ينقلوا فيه خلافا و استدللّ فى المدارك على الثانى بقولهم عليه السلام ما بين المشرق و المغرب قبله و ادّعى عليه الاجماع و على الاول اى وجوب الاعاده فى غير اليسير باخلاله بشرط الواجب مع بقاء وقته و الاتيان به ممكن فيجب و بانه اذا تبين الخلل على هذا الوجه بعد الفراغ استأنف فكذا اذا علم فى الاثناء لان ما يفسد الكل يفسد الجزء قال و يؤيّده روايه القاسم بن الوليد قال سألته عن رجل تبين له و هو فى الصلاه انه على غير القبله قال يستقبلها اذا اثبت ذلك و ان كان فرغ منها فلا- يعيدها و فيما ذكره من الوجهين تأميل لان شرط الواجب هو الاستقبال بحسب ظنّه و قد حصل و الاعاده بعد ظهور الخلل حكم آخر لا بدّ له من دليل و الحكم بها مع ظهور الخلل فى الكل لا- يقتضى الحكم بها لوقوع الخلل فى بعض مع اصاله عدم وجوبها و اما الروايه فان حملت على اطلاقها يشكّل قوله و ان فرغ منها فلا- يعيد ألّا ان يخصّ بما اذا كان التذكر بعد خروج الوقت و لا يخلو عن بعد و على هذا فيمكن حمله على ما اذا كان الانحراف يسير الى ما بين المشرق و المغرب و يجعل الضمير فى قوله يستقبلها راجعا الى القبله لا الى الصّلاه او يحمله على الاستحباب و حينئذ فلا- تأييد له فيها هذا مع انها من الاضمار و عدم توثيق القاسم و لا مدحه سوى انّ له كتابا و على هذا فالحكم بوجوب الاعاده فى غير المعذر لا يخلو عن اشكال و اما المستدبر فيدل على وجوب الاعاده عليه مع الاجماع كما ادّعاه الشيخ موثقه عمار الآتيه فانتظر هذا ان ظهر الانحراف فى الأثناء و قد بقى الوقت فان خرج فان كان الى ما بين المشرق و المغرب فيستقيم و يمضى فيها و ان كان الى اليمين او اليسار او الاستدبار فالظاهر أيضا ذلك اذا الاعاده

لم تثبت الا- اذا تبين الخطاء في الوقت كما يظهر بالتأمل في الروايات الآتية و يحتمل الاستيناف في المستدبر على المشهور لما ذكر من ان ما يفسد الكل يفسد الجزء و يحتمل الاستيناف مطلقا اذا ادرك ركعه في الوقت لانه اذا ادرك ركعه في الوقت فيصير الباقي في حكم الوقت فيكون بحكم الذكر في الوقت و لا يخفى ضعفه فان الحكم بكونه في حكم الوقت مطلقا ممنوع على ان الحكم بوجوب الاستيناف فيما لو تذكر في آخر الوقت الحقيقي بحيث لا يسع الوقت الا تتمه الصلاة لا يخلو عن اشكال و الا- حوط في الصورة الاولى اتمام الصلاة و القضاء بعدها و في الثانية أيضا الاولى ذلك و ان لم يكن الاحتياط و الله تعالى يعلم هذا كله في الظان و اما الناسي فيمكن أيضا ان يكون حكمه حكم الظان على القولين و يحتمل الحاقه بالعامد لتقصيره و القول بوجوب الاستيناف و ان كان الى ما بين المشرق و المغرب و كذا و جوبه اذا ظهر الانحراف بعد خروج الوقت و ان لم يكن مستدبر او يحتمل الحاقه بالعامد في الثاني فقط بناء على ان ما بينهما قبله مع العذر مط كما سيوضح كل ذلك بالتأمل فيما سنذكره في الحاشية الآتية في تحقيق الحال الناسي بالظان و الظاهر هو الاول لكن حينئذ على قول الشيخ لا يمكن الجواب عن استدلال المدارك بشرطيه الاستقبال بما ذكرنا في الظان بل يجاب عنه بان المسلم من شرطيته ليس الا ان الاخلال به عمدا موجب للاعادة و اما مع السهو مطلقا و لو في بعض الصلاة فلا فتأمل

قوله او ناسيا للمراعاة

الحاق الناسي هاهنا بالظان قول جماعه من الاصحاب و نقل في المعبر عن الشيخ انه قال اذا صلى الى غير القبلة ناسيا او لشبهه اعاد ان كان الوقت باقيا و لو كان خرج لم يعد قال و كانه الحقه بالظان و فيما ذكره رحمه الله اشكال انتهى و قال العلامة رحمه الله في المنتهى هل يكون حكم الناسي و المصلّي بشبهه حكم الظان قال في يه به حتى انه ان كان الوقت باقيا اعاد و ان خرج لم يعد و فيه تردد انتهى و قال في النهاية اما الناسي فقد الحقه الشيخ بالظان في وجوب الاعاده في الوقت لا خارجه و الاقرب الحاقه بالعامد لتفريطه بالنسيان انتهى و لا يخفى ان مراد الشيخ من الاعاده في الوقت اما الاعاده فيه مطلقا و ان كان الى ما بين المشرق و المغرب كما هو ظاهر اطلاق كلامه و سيجي ء في الظان ان ظاهر اطلاق كلامه كغيره من الاصحاب فيه ذلك او الاعاده فيه في غير ما كان الى ما بينهما فظاهر السياق ان يكون اخوه أيضا كذلك و اما اشكال المحقق و تردد المنتهى فهو أيضا اما في الاعاده في الوقت لا- خارجه مطلقا باحتمال الاعاده مطلقا في خصوص الناسي و ان لم يكن الظان عندهما كذلك و هو ظاهر نهايه العلامة حيث جعل الاقرب الحاقه بالعامد فان العامد عليه الاعاده في الوقت و خارجه مطلقا و ان كان الى ما بينهما اذا الاشكال و التردد باحتمال الاعاده خارج الوقت أيضا في خصوص الناسي اذا لم يكن الى ما بينهما و حينئذ يحمل ما جعله في النهايه اقرب أيضا على ذلك اين انه يلحق بالعامد فيما اذا لم يكن الى ما بينهما بان يكون عدم الاعاده اذا كان الى ما بينهما مسلما عندهم في غير الظان أيضا ممن له عذر في الجملة و ان كان مقصيرا و لا يخرج عنه الا المتعمد المحض و يؤيد هذا ما سننقله عن المصنف في الجاهل حيث جعل الاقرب فيه الاعاده الا لما كان لي ما بينهما و كيفما كان فالأقرب عندي ان الناسي أيضا حكمه حكم الظان فيما سنذكره من عدم الاعاده فيما اذا صلى الى ما بينهما اصلا و الاعاده في الوقت لا خارجه في غيره امّا الاول فلهشمول اطلاق ما استدلوا به في الظان من صحيحتي معاويه بن عمّار و زراره كما سيجي ء للناسي أيضا فلا وجه للتفرقه بينهما و شرطيه الاستقبال لم يثبت الا- الى مطلق ما بينهما او بمعنى ان الاخلال به عمدا موجب للاعادة مطلقا و اما مع السهو فلا و اما الثاني فلهشمول بعض ما استدلوا به في الظان على ذلك للناسي أيضا كصحيحه عبد الرحمن بن ابي عبد الله و

روايه محمد بن الحصين و موثقه زراره الآتيه و شرطيه الاستقبال على تقدير تسليمها مطلقا لا يفيد الا الاعاده مع الاخلال بها في الوقت لا القضاء خارجه أيضا كما سنذكره في الظان و يمكن ان يستدل أيضا على عدم الاعاده في الصورة الاولى مطلقا و في خارج الوقت في الثانيه بعموم رفع الخطاء و النسيان لكن فيه ما فيه اذ الظاهر منه ليس الرفع جميع المؤاخذة فقط لا رفع جميع الاحكام و اما ما استدلل به في يه لما جعله اقرب من تفريطه بالنسيان ففيه ان تفريطه ان كان لا يوجب الحكم بوجوب الاعاده او القضاء عليه مطلقا مع اطلاق الروايات الصحيحه و غيرها في خلافه هذا و اما جاهل الحكم فقال المصنف في الذكرى الاقرب انه يعيد مطلقا الا ما كان بين المشرق و المغرب لانه ضمّ جهلا الى تقصير و وجه المساوات الناس في سعه مما لم يعلموا انتهى و الاقرب المساوات مطلقا لما ذكر في السّاهى بعينه لشمول الروايات المذكوره له أيضا و تقصيره لا تصلح حجه ليحكم بخلافها كيف و لو صلح لذلك فينبغي ان يقول بوجوب الاعاده عليه فيما كان الى ما بينهما أيضا كالعامد و لم يقل به فالتفرقه بين الموضوعين ممّا لا وجه له الا ان يثبت عندهم اجماع على عدم الاعاده فيما اذا كان الى ما بينهما في غير المتعمّد المحض كما احتملنا ذلك آنفا فيكون حكمه بعدم الاعاده فيه بهذا الاعتبار لا باعتبار اطلاق الروايات فيه حتى لا يكون للتفرقه وجه لكن لم اجد في كلامهم تصريحاً بذلك و اما استدلاله للجانب الآخر بعموم الخبر المذكور ففيه ما فيه كما اشرنا اليه في السّاهى أيضا هذا كلّه في غير المستدبر و اما هو فعلى القول بعدم الفرق كما هو المختار فلا كلام و على القول بالفرق فاذا وجب القضاء عليه في الظان ففيهما بطريق اولى على ان عده

ما استدلل به على وجوب القضاء في المستدبر يشمل باطلاقه الناسى و الجاهل أيضا فلو تمّ لتّم فيهما و انما احتمال الفرق بينهما و بين الظان في صورته عدم وجوب القضاء عليه حيث ان بعض الروايات الداله عليه لا يشملها صحيحه سليمان بن خالد و صحيحه يعقوب بن يقطين كما يظهر بالتأمل فيهما فتأمل

قوله على اطلاق الاعاده في الوقت

و عدمها خارجه و كان الاولى التصريح به فانه مناط الحاجه الى الجمع بينها و بين ما يدل على اعاده المستدبر مطلقا الذى هو محلّ الخلاف كما سنذكره اذ لو لا ذلك لم يكن بينهما منافات و لم يحتج الى تقييد الاطلاق فلم يتوجه ما ذكره الشارح ان ضعف مستند التفصيل يمنع من تقييد الصحيح به فافهم

قوله و بعضها على تخصيصه بالمتيامن الى آخره

ظاهره ان بعضا متعيّنا منها يدل على التخصيص و الاعاده المذكورين و ليس كذلك بل بعض منها يدل على التخصيص المذكور و بعض آخر على الاعاده المذكوره ثم ان البعض الاول لا يدل على التخصيص بالمتيامن و المتياسر بل على عدم الاعاده اصلا على من صلّى الى ما بين المشرق و المغرب فيلزم من ذلك تخصيصه عن الحكم الوارد في الروايات الاولى فتبقى مطلقه في غيره حتى المستدبر فالعباده لا تخلو عن قصور

قوله و الاقوى الاعاده في الوقت مطلقا

ظاهر السياق ان المراد الاطلاق بالنسبه الى من لم يبلغ حد المتيامن و المتياسر فيكون مذهبه الاعاده في الوقت في الجميع حتى

من صلّى الى ما بين المشرق و المغرب و اعاده المستدبر مطلقا حيث لم يقدر فيه او هو ساكت عنه او تخصيص الاعاده بالوقت دون خارجه في الجميع و قد حمله سلطان العلماء رحمه الله على ظاهره حيث كتب على قوله مطلقا و لو كان بين

اليمن و اليسار و لا يخفى على المتتبع أنه لا يمكن الحمل عليه بناء على ما هو المعروف بين المتأخرين فانهم لم ينقلوا خلافا في عدم الاعاده على من صلى خطاء الى ما بين المشرق و المغرب بل ادعوا الاجماع عليه كما سننقله و أيضا مستند الحكم في تخصيصه ليس بضعيف كما ادعاه الشارح فالصواب بناء على ما ذكره حمل كلامه على ان الاقوى الاعاده على من وجب عليه الاعاده في الوقت اى في خصوصه لا في خارجه مطلقا اى حتى في المستدبر و حيثئذ فنزاعه مع المشهور انما هو في المستدبر حيث ان المشهور اعادته خارج الوقت أيضا و الاقوى عنده اختصاص اعادته أيضا بالوقت كالمتيامن و المتياسر و اما عدم الاعاده اصلا على من صلى الى ما بين المشرق و المغرب فلا نزاع له فيه ثم هاهنا مباحث الأولى عدم الاعاده فيما اذا كان بين المشرق و المغرب و لم ينقلوا فيه خلافا و ادعى جماعه من الاصحاب عليه الاجماع منهم المحقق في المعبر و العلّامة في المنتهى و النهايه و كره و الشارح في شرح الارشاد لكن جماعه من الاصحاب على ما رأينا لم يصرحوا بما بين المشرق و المغرب بل فصلوا بالانحراف اليسير و الكثير فحكموا بعدم الاعاده في الثانى و شمول اليسير لما لا يبلغ اليمن و اليسار مطلقا غير ظاهر اذ يمكن ان يكون المراد به ما جاز الانحراف به مع العلم و الاختيار بناء على سعه الجبهه و حيثئذ فلا يدل على عدم الاعاده فيما زاد عليه لكن ذكر المصنف في الذكري ان ظ كلام الاصحاب ان الكثير ما كان الى سمت اليمن او اليسار او الاستدبار و المحقق الثانى رحمه الله في شرح القواعد و صاحب المدارك فسّر الانحراف اليسير بما اذا كان بين المشرق او المغرب من غير شائبه تردّد و كلام جمع كثير منهم مطلق في وجوب الاعاده في الوقت من غير تفصيل اصلا قال المفيد في المقنعه و من اخطأ قبله او سها عنها ثم عرف ذلك و الوقت باق اعاد فان عرفه بعد خروج الوقت لم يكن عليه العاده الا ان يكون قد صلى مستدبر القبلة فيجب عليه ح اعاده الصّلاه كان الوقت باقيا او منقضيا و قال الشيخ في المبسوط و اذا صلى البصير الى بعض الجهات ثم تبين له انه صلى الى غير القبلة و الوقت باق اعاد الصّلاه الى قوله فان انقضى الوقت فلا اعاده عليه الا ان يكون استدبر القبلة فانه يعيدها على الصحيح من المذهب و قال قوم من اصحابنا لا يعيد و قال في الخلاف من اجتهد في القبلة و صلى الى واحده من الجهات ثم بان له انه صلى الى غيرها و الوقت باق اعاد الصّلاه على كل حال و ان كان قد خرج الوقت فان كان استدبر القبلة اعاد الصّلاه و ان كان صلى يمينا و شمالا فلا اعاده عليه و فى اصحابنا من يقول اذا صلى الى استدبار القبلة و خرج الوقت لم يعد ايضا و قال في النهايه و من صلى الى غير القبلة متعمّد اوجب عليه اعاده الصّلاه فان صلاها ناسيا او لشبهه ثم تبين انه صلى الى غير القبلة و كان الوقت باقيا و جب عليه اعاده الصّلاه و ان كان الوقت خارجا لم يجب عليه اعادتها و قال ابن زهره في الغنيه و من توجه مع الظنّ بظنّ ثم تبين له ان توجهه كان الى غير القبلة اعاد الصّلاه ان كان وقتها باقيا و لم يعد ان كان وقتها خرج الا ان يكون استدبر القبلة فانه يعيد على كل حال و مثله فى الوسيه لابن حمزه فانه عدّ فيمن يجب عليه اعاده الصّلاه من اشتبه عليه جهه القبلة فتحرى و صلى مستدبر القبلة ثم ظهر له ذلك و فيمن لا يجب عليه اعادتها من تحرى جهه القبلة فصلى الى جهه ثم ظهر له انه قد صلى الى يمن القبلة و يساره و قد مضى الوقت قال فان علم ذلك و كان الوقت باقيا اعاد على كل حال و قال سلا بن عبد العزيز الديلمى فى كتاب المراسم من صلى صلاه الى جهه ثم ظهر له انه اخطأ القبلة فان كان الوقت باقيا اعاد على كلّ حال و ان كان الوقت قد خرج و ظهر له انه كان استدبرها اعاد أيضا و ان لم يكن استدبرها و قد خرج الوقت فلا يعيدنّ و قال ابن ادريس فى السير اثر فان اخطأ القبلة و ظهر له بعد صلاته اعاد فى الوقت بغير خلاف فان كان قد خرج الوقت فلا اعاده عليه على الصحيح من المذهب انتهى و انت خير

بان دعوى الاجماع على التفصيل المذكور مع اطلاق كلام هؤلاء الأجلء من الاصحاب مشكل جدًا لكن المدّعين له اعرف منى
فربما كان لهم قرينه على أنّ مرادهم بالقبلة هاهنا ما يعمّ ما بين المشرق و المغرب و انه يجزى عندهم الصّلاه الى ما بينهما لكل
من كان له عذر فى الجملة و ربما يؤيد ذلك ان الشيخ فى التهذيب فى شرح ما نقلنا عن المقنعه اورد فى جملة من الاخبار
روايه معاويه بن عمار الآتية و لم يتعرّض لتوجيه او تاويل لها و كيفما كان فالاقوى ما ذكره من عدم الاعاده فى هذه الصّوره و
يدل عليه مع الاصل ما تقدم من صحيحه معاويه بن عمرا عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت الرّجل يقوم فى الصّلاه ثم ينظر
بعد ما فرغ فيرى انه قد انحرف عن القبلة يمينا و شمالا قال قد مضت صلاته ما بين المشرق و المغرب قبله و صحيحه زراره
المتقدمه أيضا عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لا صلاه الا الى القبلة قال قلت اين حدّ القبلة قال ما بين المشرق و المغرب قبله
الثّانية الاعاده فى الوقت لما كان الى اليمين او اليسار و عدم الاعاده خارجه و حكم فى المدارك بانه أيضا اجماعى و كانه اخذه
من العلّامة فى المنتهى حيث قال انه ذهب اليه علمائنا و ظاهره الاجماع لكنه رحمه الله نفسه فى التذكرة و به لم يجزم بالحكم بل
احتمل مساواته للاستدبار فى الاعاده فى الوقت و خارجه و بالجملة فلا ريب فى شهرته بين الاصحاب شهره عظيمه و يدل عليه
أيضا اطلاق روايات كثيرة كصحيحه الكافى و التهذيب عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا
صلّيت و انت على غير القبلة و انت فى وقت فاعد و إن فاتك الوقت فلا تعد و فى التهذيب روايه اخرى عنه أيضا مثلها و فى
الفقيه أيضا روايه اخرى عنه موافقه لها فى الحكم و طريقه اليه صحيح و مثلها روايه سليمان بن خالد المتقدمه باسناد ثلاثه اثنان
منها صحيحان قال لابي عبد الله عليه السلام الرّجل يكون فى قفر من الارض فى يوم غيم فيصلّى لغير القبلة ثم يصحى
فيعلم انه صلّى لغير القبلة كيف يصنع قال ان كان فى وقت فليعد صلاته و ان كان مضى الوقت فحسبه اجتهاده و مثلها صحيحه
يعقوب بن يقطين بسندين و روايه محمد بن الحصين المتقدمتين و موثقه زراره بابان عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا صلّيت
على غير القبلة فاستبان لك قبل ان تصبح انك صلّيت على غير القبلة فاعد صلاتك و هذه الروايات و ان كانت مطلقه تشمل ما
اذا صلّى الى ما بين المشرق و المغرب أيضا لكن تخصّ بما عدا ذلك بالاجماع على ما نقلوه و بالخبرين السّابقين على انه
يمكن ان يقال ان ما بينهما قبله بمقتضى الرّوايتين السّابقتين فالرّوايات المذكوره لا تشمل الصّلاه اليه و لو فرض القول باطلاق
وجوب الاعاده فى الوقت كما هو ظاهر ما نقلنا عن المفيد و غيره فحجته اطلاق هذه الروايات و منه يظهر انه يمكن حمل كلام
الشارح هاهنا على ظاهره لكن يبعد جدًا منه رحمه الله الفتوى بخلاف ما ادعى جماعه من الاصحاب الاجماع عليه و منهم هو
نفسه فى شرح الارشاد من غير تعرض لذلك و لظهور خلل له فى تلك الدّعوى و مع ذلك لا يستقيم حكمه بضعف مستند
التفصيل كما اشرنا اليه فتأمل و الذى يمكن ان يحتج به للاحقال الذى نقلنا عن كره و به هو ان الاستقبال بظنه مع مكانه و قد
حصل فى الظانّ و لو سلّم فلا يلزم منه الاعاده فى الوقت و اما القضاء خارجه فلا لان القضاء

فرض جديد لا بدّ له من دليل و يمكن ايضا ان يحتج له بروايتى عمرو بن يحيى و معمر بن يحيى الآيتين فى البحث الثالث فى حجه المشهور بل الاحتجاج بهما لهذا الاحتمال انسب من الاحتجاج للمشهور لإطلاق الروايتين و عدم تقيدهما بالاستدبار لكن سنذكره انهما بضعف سندهما لا يصلحان حجه للتقييد لتلك الاخبار فكيف من طرحها رأسا بمعارضتهما مع ما سنذكر من الوجوه فى تاويلهما لثلاثنا فى تلك الاخبار فتدبر الثالثة ما اذا صلّى على دبر القبلة فان ظهر ذلك قبل خروج الوقت فلا ريب فى وجوب الاعاده بالاجماع و بالطلاق الروايات السابقة و اما ان ظهر بعد خروج الوقت فالمش و جوب القضاء و قال السيد المرتضى رضى الله عنه بعدم وجوبها كما فى الصوره السابقه و اختاره جماعه من الاصحاب منهم المحقق فى المعبر و العلامة فى المنتهى كره و المصنف فى الذكرى و الدروس و الشارح هنا على ما حملنا كلامه عليه حجه الشارح موثقه عمار السابقه عن ابي عبد الله عليه السلام فى رجل صلّى على غير القبلة فيعلم و هو فى الصلاه قبل ان يفرغ من صلاته قال ان كان متوجّها فيما بين المشرق و المغرب فليحوّل وجهه الى القبلة حين يعلم و ان كان متوجّها الى دبر القبلة فليقطع ثم يحوّل وجهه الى القبلة ثم يفتح الصلاه و لا يخفى أنّ هذه الروايه مع ما فى سندها باشماله على جماعه من الفطحيه و ما فى متنها من القصور لعدم استيفاء الاحتمالات لا- تنهض حجه لمطلوبهم لأنها صريحه فى ظهور الخطاء فى الصلاه و الظاهر منه بقاء الوقت و الكلام فيما اذا ظهر ذلك بعد الصلاه و بعد خروج الوقت و لا يخفى انه على هذا يمكن رفع القصور عن المتن بان فيه اشاره الى ان ما سوى ما بين المشرق و المغرب فى حكم الدبر و حينئذ يكون الخبر حجه لمذهب المحقق و العلامة فى المسأله تبين الخطاء فى الاثناء فتدبر و يمكن ايضا الاستدلال لهم بروايه عمرو بن يحيى المتقدمه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلّى على غير القبلة ثم تبين له القبلة و قد دخل فى وقت صلاه اخرى قال يعيدها قبل ان يصلّى هذه التى قد دخل وقتها و مثلها روايه معمر بن يحيى و هما و ان كانتا مطلقتين لكن يجب حملهما على صورته الاستدبار جمعا بين الاخبار و فيه انهما لضعف سندهما لا تصلح حجه لتقييد الاخبار المطلقة مع كثرتها و صحه كثير منها و قد اشرنا أيضا سابقا انه لا يبعد ان يكون الخبر ان خبرا واحدا رووه تاره عن عمرو بن يحيى و تاره عن معمر بن يحيى مع بعض التغيرات سهوا و لو سلم صحتهما فيمكن حملهما على الاستحباب و ليس بابعد من تخصيصهما بصوره الاستدبار بدون قرينه واضحه مع ما يلزم منه من تقييد الاخبار المتكثره السابقه و يمكن أيضا حملها على من قصر فى الاولى امّا لوجوب التحرى عليه و اهماله فيه او لاكتفائه بالواحد مع وجوب الاربع عليه كما هو المشهور فيكون وجوب القضاء عليه لذلك لا للاستدبار على ما ذكره فتدبر و حجه القول الثانى مع اصاله البراهه الاطلاق الاخبار السابقه و عدم صلاحيه ما جعل مقيدا لها لذلك فليعمل بها على اطلاقها و لا يخفى قوته و متانته لكن التعويل على اطلاق ما سوى الروايه الاخيريه و اما الروايه الاخيريه فدلالته على عدم الاعاده فاذا استبان بعد الصبح انما هو بالمفهوم و دعوى عموم المفهوم ضعيف جدًا بل يكفى لصحه التقييد و افادته عدم ثبوت الحكم فى بعض ما أسفر فيه القيد فان ثبت فى بعضه فهنا يكفى لفائده المفهوم عدم وجوب الاعاده فى بعض صور الاستبان بعد الصبح و هو ما لم يكن مستدبر او لا يلزم عدم وجوبها مطلقا على انه يمكن المناقشه هنا فى اصل دلالة المفهوم على ما ذكر اذ يمكن ان يكون المراد بالاعاده ما هو المصطلح و هو الاعاده فى الوقت لا- ما يشمل القضاء أيضا و على هذا مفهوم الكلام ليس الا عدم الاعاده اذا استبان بعد الصبح و هو كذلك لخروج الوقت حينئذ و لا يدل على عدم القضاء فيكون فائده التقييد حينئذ مجرد الاشارة الى امتداد وقت العشاء الى الصبح و انه لو تبين له الخلل فيه يعيدها بتية الاداء بخلاف ذلك بعده ثم هاهنا روايه اخرى و هى صحيحه زراره المتقدمه فى البحث الاول فان فى آخرها بعد ما نقلنا قال قلت فمن صلّى لغير القبلة او فى يوم غيم فى غير الوقت قال يعيد و لا يخفى انها مطلقه فى الاعاده فيما لم

يكن الى ما بين

المشرق و المغرب لكن على ما اخترناه تحمل على الاعاده فى الوقت جمعا بين الاخبار و على المشهور يمكن أيضا حملها على اطلاقها بتخصيصها بالمستدبر و يمكن أيضا حملها على اطلاقها و تخصيصها بصورة السهو بناء على القول بوجوب الاعاده و القضاء فيه مط كما نقلنا سابقا عن العلامة بناء على ما نقلنا عن المصنف فى الذكرى و كان الاول اظهر و اوفق بلفظ الاعاده فتأمل

قوله يلحق بهما

فيعيد فى الوقت لا- فى خارجه و لا- يلحق بالاستدبار و ان كان اقرب اليه اقتصارا فى الاعاده مطلقا المخالفه للزوايات المطلقه المتكثره على مدلول الروايه و هو ما كان على دبر القبله و أمّا ان ما خرج عنهما نحو القبله يلحق بالقبله فهو صريح كلامهم لا حاجه الى التعرّض له و انما خصّ هذا التفصيل بالقول المشهور اذ على ما اختاره فى المستدبر على ما حملنا كلامه عليه و هو قول المرتضى لا يتفاوت الحكم فى الاول بالحاقها بهما او بالمستدبر اذ الحكم فيهما الاعاده فى الوقت لا فى خارجه و لو فرض نزاعه مع المشهور فيمن صلّى الى ما بينهما و قوله فيه أيضا بالاعاده فى الوقت كما احتملنا فما بينهما الى القبله يلحق بهما لا بالقبله و هذا ربما يؤيد حمل كلامه على النزاع مع المشهور فى كلا الحكمين اذ تفرّيعهما على المشهور يشعر بذلك سيما ان الحكم الثانى بما لا- اشتباه فيه على المشهور كما اشرنا اليه فلو لم يكن له نزاع معهم فيه لما احتاج الى التعرّض له الا ان يقال ذكره بعد الحكم الاول وقع بتقريبه استطرادا لا لرفع اشتباه او بيان اختصاص بقولهم فته

[الثالث ستر العوره]

[فى مقدار الواجب من الستر للرجل و المرأة]

قوله فى المشهور

قيّد لتفسير العوره بالقليل و الدبر و مقابل المشهور قول ابن البرّاج ان العوره من الركبه الى السره و قول ابى الصّلاح انها من السره الى نصف السّاق و المعتمد ما هو المشهور

قوله و جميع البدن

هذا هو المعروف بين الاصحاب و نقل عن ابن الجنيّد انه سوى بين الرجل و المرأة فى ان الذى يجب ستره فى الصّلاه انما هو القبل و الدبر فيهما

قوله استقرب ما هنا و هو الأحوط

و ان كان ما فى الذكرى و الدروس اقوى

قوله و سيأتى جواز كشف رأسها

فهو بمنزله الاستثناء من هذا فلا يتوهم منه اعتراض كما لا اعتراض بعدم ظهور حكم الصبيبه اذ لا ضير فيه خصوصا على القول بعدم شرعيته صلاتهما مع انه يمكن استفادته مما سيجيء من سقوط ستر الراس عنها و يمكن بقريته ما هناك جعل المرأه بمعنى الانثى مطلقا و لو على التوسع بل قال في القاموس المرء مثلثه الميم الانسان او الرجل و هى بهاء فعلى الاول تشمل المرأه الصبيبه أيضا فيكون ما سيجيء من حكم الامه و الصبيبه كليهما بمنزله الاستثناء مما هنا فتأمل

قوله و يدخل الشعر فيما يجب ستره

ليت شعري من اين علم ان دخوله فى مسمى البدن غير ظاهر بل الظاهر خلافه

قوله و به قطع المصنف رحمه الله فى كتبه

قال فى الدروس ان الاذنين و الشعر فى الحره من العوره و قال فى الذكرى الاقرب وجوب سرّ الاذنين و الشعر من المرأه لروايه الفضيل عن الباقر عليه السلام قال صلّت فاطمه عليه السلام و خمارها على رأسها ليس عليها اكثر مما وارت به شعرها و اذنيها فلعلّ مراد الشارح بالقطع هو الحكم به و ترجيحه ثم لا يخفى ان الروايه على تقدير تسليم السند لا تنهض حجه للوجوب فما فى الالفية اولى و اكثر الاصحاب

لم يتعرضوا له اصلا

[فى شرائط الستر]

قوله و هو مورد النص

و هو روايه ابى حفص عن ابى عبد الله عليه السلام قال سئل عن امرأه ليس لها إلا قميص و لها مولود فيبول عليها كيف تصنع قال تغسل القميص فى اليوم مره و السّند و ان كان ضعيفا لكن ضعفه منجر على طريقتهم بالشهره العظيمه بين الاصحاب و توقف فيه صاحب المدارك و جعل الحاقها بسائر النجاسات فى وجوب الازاله مع الامكان اولى و احوط و هو كذلك

قوله فلو قدرت على غيره

لا- يخفى ان ظاهر الخبر انه يكفى فى الحكم ان لا- يكون لها الا قميص و ان قدر على غيره فلا يجب عليها تحصيله خصوصا بالاستعاره لكن الاقتصار فى مثل هذا الحكم المخالف للاصل مع ضعف سنده على ما ذكره اظهر

قوله و الحق بها المربى

كانّ الاحاق باعتبار ان الظاهر ان الحكم باعتبار رفع العسر و الحرج و ان تخصيص السائل بالمزينه باعتبار ما هو الغالب من ان مربى الطفل هو المرأه و الّا فالمقصود بالسؤال هو المربى مطلقا و فيه ان التخفيف عن المرأه لا- يقتضى التخفيف عن الرجل لضعف حالها بالنسبه الى الرجل فان اختصاصها بالتخفيف و القول بان السؤال عن المربى مطلقا لا خصوص المرأه ليس الا مجرد التظنى و الرّجم بالغيب و لا يمكن الحكم به سيمّا فى مثل هذا الحكم المخالف للاصل فتأمل

قوله و به الولد المتعدد

فى الحاقه أيضا اشكال اذ شمول المولود للمتعدّد غير ظاهر مع تضاعف النجاسه فيه غالبا فالعفو عن الاخف لا يوجب العفو عن الاثقل فتأمل

قوله فيصلّى فيه للضروره

الظاهر كما افاده سلطان العلماء رحمه الله ان مراد المصنف ان مع تعذر الازاله ان كان مضطرا فى لبسه لبرد و نحوه فيصلّى اى يجب الصّلاه فيه للضروره و هو موضع وفاق و اما اذا كان مختارا يمكنه الصّلاه عاريا فالاقرب تخيره بين الامرين و لا يتعين عليه الصّلاه عاريا خلافا للمشهور و حمل قوله و الاقرب على انه تفضيل لما سبقه و لما بقى حكم المضطر الى لبسه مهملا فى كلامه استدركه بقوله و اما المضطر الى آخره و لا يخفى ما فيه من التعسف

قوله قائما مع امن المطّلع

هذا مذهب الاكثر فى صلاه العارى مطلقا و قال المرتضى يصلى جالسا موميا و ان امن و ذهب ابن ادريس الى انه يصلى قائما موميا فى الحالين و قد اختلف الروايات أيضا كاختلاف الاقوال و التفصيل كما هو مذهب الاكثر جامع بينها فتأمل

قوله و تقديم لفوات الوصف الى آخره

هذا انما يتجه لورود فى الشرع كون الساتر شرعا و كذا كونه طاهرا اذ حينئذ فى صورته الاضطرار يمكن ان يقال بتقديم فوات الوصف على فوات الاصل و هاهنا ليس كذلك بل قد ورد الامر بالستر و النهى عن الصّلاه فى النجس و المبسوط انه حينئذ لا يتجه الحكم بالتقديم المذكور اذ ربما كان مفسده فعلها فى النجس اعظم من مفسده فقد الساتر و لا استبعاد فيه مع كثره ما ورد من الاخبار فى المنع عنه و الحكم فيها بالاعاده لو صلّى فيه حتى فى خارج الوقت فلا بدّ فى ترجيح احد الطرفين من التعويل على الاخبار و ما يظهر منها فنقول ما يدل على الصّلاه عاريا على ما وقفت عليه روايتان الأولى روايه محمد بن علىّ الحلبيّين عن ابي عبد الله عليه السلام فى رجل اصابته جنابه و هو بالفلاه و ليس عليه الا ثوب واحد او اصاب ثوبه منى قال يتيمّم و يطرح ثوبه و يجلس مجتمعا و يصلى فيومى ايماء و الثانيه موثقه سماعه قال سألته عن رجل يكون فى فلاه من الارض ليس عليه الا ثوب واحد و اجنب فيه و ليس عنده ماء كيف يصنع قال يتيمّم و يصلى عريانا قاعدا و يومئ و فى سند الاولى محمد بن عبد الحميد و توثيقه غير معلوم الا ان العلامة قد يصف الخبر بالصّححه مع وجوده فيه و ان لم يصفه بها هاهنا و الثانيه فيه زرعه و سماعه الواقفيان مع الاضمار و اما ما يدل على الصّلاه فى النجس فهى روايات منها ما فى الفقيه أنّه سئل محمد بن علىّ الحلبيّ ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون له الثوب الواحد فيه بول لا يقدر على غسله قال يصلى فيه و طريقه اليه صحيح و منها ما فى الفقيه و التهذيب من صحيحه علىّ بن جعفر عن اخيه عليه السلام قال سألته عن رجل عريان و حضرت الصّلاه فاصاب ثوبه نصفه دم او كله يصلى فيه او يصلى عريانا فقال ان وجد ماء غسله و ان لم يجد ماء صلّى فيه و لم يصلّ عريانا و منها ما فيهما من روايه عبد الرحمن بن ابي عبد الله صحيحه فى الفقيه و موثقه بابان فى التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يجنب فى ثوب و ليس معه غيره و لا يقدر على غسله قال يصلى فيه و زاد فى الفقيه و فى خبر آخر قال يصلى فيه فاذا وجد الماء غسله و اعاد الصّلاه و منها موثقه التهذيب بابان عن محمد الحلبيّ قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل اجنب فى ثوبه و ليس معه ثوب غيره قال يصلى فيه فاذا وجد الماء غسله و منها حسنه محمد بن مسلم بابراهيم فى التهذيب قال قلت له الدم يكون فى الثوب على و انا فى الصّلاه قال ان رايت و عليك ثوب غيره فاطرحه و صلّى و ان لم يكن عليك غيره فامض فى صلاتك و لا اعاده عليك الحديث و هذه الروايه فى الفقيه أيضا مع التصريح بان المسئول ابو جعفر عليه السلام لكن فى طريق الصدوق اليه كلام و منها موثقه عمّار فى التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن رجل ليس معه الا ثوب و لا تحل الصّلاه فيه و ليس يجد ماء يغسله كيف يصنع قال يتيمّم و يصلى فاذا اصاب ماء غسلها و عاد الصّلاه و منها روايه التهذيب عن محمد الحلبيّ قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يجنب فى الثوب او يصيبه بول و ليس معه ثوب غيره قال يصلى فيه اذا اضطرّ اليه و لا يخفى أنّ الروايتين الاوليين لا تصلح لمعارضه هذه الروايات فمن لا يعنى بالجمع بين الروايات مع عدم تكافؤها فله العمل بهذه الروايات و طرح الروايتين و من التزم الجمع بينهما مهما امكن فله الجمع بينهما بوجهين احدهما حمل هذه الروايات على الاضطرار و عدم امكان الصّلاه عاريا لبرد و نحوه و حمل الروايتين على ما اذا امكن ذلك و ربما يؤيده قوله عليه السلام فى روايه محمد الحلبيّ اذا اضطرّ اليه ثم ان الشيخ و جماعه ممّن تبعه حكموا مع تخصيص الجواز فى النجس بصوره الاضطرار بانه اذا صلّى فيه للاضطرار تجب عليه الاعاده بعد ذلك متمسكا بروايه عمّار و بعضهم نفى وجوب الاعاده للآيتان

بالمأمور به و هو يقتضى الاجزاء مع عدم صحه الروايه و على تقدير تسليمها فلا يدل الآ على الاعاده مع التيمم و الصلاه فى النجس لا فى الصلاه فى النجس مطلقا كما ذكره فتأمل و ثانيهما الحمل على

التخير و حمل قوله عليه السلام و لم يصل عريانا على نفى وجوبه او على الاستحباب لترجيح الصلاه فى النجس كما سنقله عن ابن الجنيد لانه تجوز الصلاه قاعدا بالايام مع امكانها تامه لا يخلو عن بعد فلعله لهذا ذهب الاكثر الى تعين الصلاه عاريا و جمعوا بين الاخبار بالوجه الأول و كان بعضهم لم يعتد بهذا الاستبعاد فانه اذا جاز ان يكون نجاسه الثوب سببا لعدم صحه الصلاه فيه اصلا و تعين الاتيان بها عاريا فلم لا يجوز ان يصير سببا لتساوى الصلاه فيه مع الصلاه عاريا و التخير بينهما فذهبوا الى التخير و جمعوا به بين الاخبار مع ترجيح الصلاه فى النجس كما نقل عن ابن الجنيد او من غير ترجيح كما فعله المحقق فى المعبر و العلامة فى هى هذا و الشيخ رحمه الله فى التهذيب تاره اول هذه الاخبار بحلم الصلاه فيها على صلاه الجنازه و لا يخفى بعد و تاره احتمل جواز الصلاه الا- انه يجب عليه عند وجود الماء غسله و اعاده الصلاه مستشهدا بروايه عمّار و احتمل فى خصوص روايه على بن جعفر ان يكون الدم المذكور دما طاهرا كدم السمك و يمكن اجراء هذا فى حسنه محمد بن مسلم أيضا و حينئذ يحمل الامر بالطرح على الاستحباب لكن الشيخ لم يتعرض لهذه الروايه فى هذا البحث اصلا و العجب منه رحمه الله انه لم يتعرض

لما ذكرنا من الحمل على الاضطرار مع انه اظهر جدًا مميًا ذكره من الوجوه و يمكن أيضا حمل روايه عبد الرحمن و موثقه الحلبي على ان السؤال عن ثوب اجنب فيه الرّجل من غير ان يصيبه المنى اما باعتبار انه عرق فيه او بدونه ظلًا من السائل حصول النجاسه او كراهه بمجرد ذلك و حينئذ فالامر بالصّلاه فيه لا يحتاج الى تاويل و الحكم بالغسل بعد وجدان الماء فى الموثقه يحمل على الاستحباب فتدبر و بما تلونا عليك ظهر ان القول بجواز الصّلاه فى النجس و ان كان اقوى نظر الى الاخبار لكن الاحتياط كانه فى الصّلاه عاريا اذ لا يظهر منهم خلاف فى تجويزه و ظاهره هى عدم الخلاف أيضا فى عدم وجوب الاعاده حينئذ بخلاف الصلاه فى النجس لما فيه من الخلاف و الله تعالى يعلم

قوله و يجب كونه اى الساتر غير مغصوب

لا- خلاف فى عدم جواز الصّلاه فى الثوب المغصوب مع العلم به و هل يبطل به الصّلاه ظاهر الاكثر ذلك سواء كان هو الساتر الواجب او غيره لان الحركات الواقعه فيه فى الصّلاه منتهى عنها لانها تصرّف فى المغصوب و النهى عن الحركة نهى عن القيام و القعود و الركوع و السّجود و هى اجزاء الصّلاه فتفسد لان النهى فى العباده يقتضى الفساد و فضل جماعه من المحققين منهم المحقق فى المعبر و الشارح فى شرح الارشاد و صاحب المدارك بانه ان كان ستر به العوره او سجد عليه او قام فوته كانت الصّلاه باطله لان جزء الصّلاه منتهى عنه و تبطل الصّلاه بفواته اما لو لم يكن كذلك لم تبطل و كان النهى عن امر خارج عن الصّلاه و التحقيق ان كون النهى فى العباده مقتضيا للفساد محل كلام كما فصلنا الكلام فيه فى الاصول الا ان ثبت الاجماع عن اقتضائه شرعا كما هو ظ الاصحاب و اذا ثبت ذلك فالظاهر الحكم بالبطان مطلقا فى الساتر و غيره اذا استلزم بشىء من اجزاء الصّلاه تصرّفا جديدا فيه غير لبسه كالسجود عليه او قبضه و بسطه فى الحالات و اما اذا لم يستلزم ذلك كعمامه مغصوبه على رأسه لا يحصل بالصّلاه فيها زائد على لبسه فالظاهر عدم البطان اذ النهى انما تعلق باللبس و هو خارج عن الصلاه و لم يتعلق بشىء من اجزاء الصّلاه و مجرد كونه ساترا كانه لا يوجب البطان اذ الظاهر ان السّتر ليس من اجزاء الصّلاه بل من المقدمات الخارجيه كطهاره الثوب فكما ان تطهير الثوب او البدن بالماء النجس المغصوب لا يقتضى بطان الصّلاه فامكن ان يكون السّتر بالمغصوب أيضا كذلك هذا اذا ثبت كون النهى شرعا موجبا للبطان مطلقا سواء كان نهيا صريحا بالاصاله او استفادا من النهى عمّا هو لازم له و اما لو ثبت ذلك فى خصوص النهى الصّريح بالاصاله لا مطلقا فليقتصر فى الحكم بالبطان على ما اتى بشىء من اجزاء الصّلاه بما هو منتهى عنه اصاله كالسجود على المغصوب او كالقيام عليه و اميا فى غيره مثل الركوع او السجود الموجب لقبض او بسط فى الثوب فلا اذ النهى لم يتعلق اصاله بالركوع و السّجود بل بما هو لازمه و بما قررنا ظهر ان التفرقه بين خاتم ذهب او مغصوب و بين الحرير الذى ليس بساتر بالحكم بالبطان فيه دونهما على ما فعله المحقق و ارتضاه الشارح فى موقعه و ليس مما يتعجب منه كما قاله المحقق الاردبيلي رحمه الله بل هذا ممّا يتعجب منه اذا النهى فى الثالث تعلق بالصّلاه و هو يدل على الفساد و فى الاولين لم يتعلق بالصّلاه فيهما بل بلبسهما و هو امر خارج عن الصلاه فلا يدل على بطان الصلاه نعم وردت روايه بالنهى عن الصّلاه فى الذهب لكنها لم يثبت صحتها و تردّد المحقق فى خاتم الذهب و جعل الاقرب فيه عدم البطان لما قاله فى الخاتم المغصوب فتأمل هذا ما يتعلق بدليلهم على البطان و الشارح رحمه الله فى شرح الارشاد ادعى الإجماع على المدعى و هو البطان فى الصّور الثلاث و لو ثبت ذلك فلا كلام و عبارته هى يشعر بالإجماع على البطان مطلقا حيث ادعى أولا اجماع المسلمين على التحريم ثم قال الذى عليه علمائنا بطان الصّلاه من غير تفصيل و المصنف رحمه الله فى

الذكري ذكر ان المغصوب تبطل الصلاه فيه مع العلم بالغضب عند جميع الاصحاب و ان فى المعبر اسند التحريم الى جميع الاصحاب و البطالين الى الاكثر و نقل ما اختاره المحقق كما نقلنا ثم قال و قول المحقق لا يخلو عن قوه و ان كان الاحتياط للدين الابطال كيف كان و هو كما ترى فتأمل هذا كله فى العالم بالغضب و اما الجاهل به فكانه لا خلاف فى عذره اذ لا تحريم فى حقه فلا بطالين و ان علم بالحال فى الوقت لتحقق الامتثال و امّا الناسى له فقيل انه كذلك اذ لا تحريم فى حقه أيضا فلا بطالين و اختاره ابن ادریس و قيل يوجب الاعاده عليه بعد تذكره مطلقا فى الوقت و خارجه و اختاره العلماء فى القواعد لانه مفترط لقدرته على التكرار الموجب للتذكار فالاخلال به تفريط و لانه لما علم كان حكمه المنع عن الصلاه فالاصل بقاءه و زواله بالنسيان يحتاج الى دليل و ليس و قيل يوجب الاعاده فى الوقت لقيام السبب و هو الوقت و عدم تيقن الخروج عن العهده لا فى خارجه لان القضاء يجب بامر جديد و تحققه هاهنا غير ظاهر و هو مختار العلامه فى المختلف و لا يخفى قوه الاول و ربما يؤيده أيضا

عموم رفع النسيان لو لم نقل ان ظاهره رفع المؤاخذه فيه و اما الثانى فلا يخفى ضعف ما ذكر له من الوجهين اذ كثيرا ما يعرض النسيان مع التكرار و التذكار و مع ذلك الحكم بالتفريط بمجرد ذلك مشكل و أى دليل على وجوب التذكار فى كل ثوب او قطعه ارض علمنا بعضهما حذرا من اتفاق وقوع الصلاه فيهما فى وقت من الاوقات و لو سلم تكون مثل هذا التفريط موجبا للاعاده مع تحقق الامتثال أولا لا بد له من دليل و ليس و اما التمسك باصالة بقاء المنع الذى كان حكمه بعد العلم فيه ان رفع المنع عنه بعد النسيان كانه ميا لا ريب فيه و لا خلاف لامتناع تكليف الغافل انما الكلام فى وجوب الاعاده و التمسك فيه بالاستصحاب ضعيف فان موجب الاعاده فى الاول هو العلم بالغضب حال الصلاه و عدم صحبتها معه و لم يتحقق ذلك فى الثانى و اما الثالث ففيه منع كون الوقت سببا للوجوب بعد تحقق الامتثال و يكفى فى الحكم بالخروج عن العهده تحقق الامتثال أولا و عدم ظهور دليل على عدم صحه الاكتفاء به بعد التذكر و لو قيل بعدم تحقق الامتثال أولا و انه بعد التذكر يظهر ان ما اتى به أولا كان لغوا لظهور تقصيره فيلزم القول بالقضاء أيضا لعموم من فاتته صلاه فليقضها كما فاتته فالفرق بين الاعاده و القضاء لا وجه له هذا و لا ريب ان الاحتياط فى متابعه القول الثانى و الاعاده فى الوقت و القضاء خارجه و اما الجاهل بالحكم الشرعى و هو هنا تحريم الصلاه فى المغصوب او الوضعى و هو بطلانها فيه فالمش بين الأصحاب عدم عذره و وجوب الاعاده عليه فى الوقت و خارجه لتقصيره فى التعلم مع وجوبه عليه و للكلام فيه مجال لجريان ما ذكر فى جاهل الغضب فيه أيضا اذ لا نهى و لا تحريم فيه أيضا اولاً و عند ذلك فيتحقق الامتثال بما فعله أولا و الاعاده او القضاء يحتاج الى دليل و ليس نعم لو قيل بعدم صحه صلاه من لم يعرف جميع احكام الصلاه بالتفصيل و انه لا يجوز الصلاه الا بعد تلك المعرفه حذرا من تطرّق خلل اليها بالجهل بشىء منها اتجه ما ذكره لكنهم لا يقولون به كيف و لو قالوا به لزم الاعاده و القضاء و ان لم يظهر فيها خلل و لا يقول به احد و على هذا فيحتمل عذر الجاهل أيضا كما مال اليه المحقق الأردبيلي رحمه الله و يؤيده أيضا عموم رفع ما لا يعلمون و ان الناس فى سعه منه لو لم يناقش فيه أيضا بان الظاهر منه رفع المؤاخذه و كونهم فى سعه منها لكن هذا الاحتمال فى جاهل الحكم الوضع دون الشرعى لا يخلو عن ضعف اذ بعد العلم بتحريم

صلاته المبادره اليها بقصد الامتثال من غير بحث و فحص تقصير بين فالحكم بتحقيق الامتثال بما اتى به حينئذ لا يخلو عن اشكال و اما ناسى الحكم الشرعى او الوضع فالظاهر انه يحكم الجاهل و ربما كان عذره اوضح باعتبار عدم تقصير فى التعلم و النسيان ليس باختياره و ربما كان عدمه اوضح بناء على ان النسيان بعد العلم مستند الى تقصير فى التذكار ليس مثله فى صوره الجهل بالغصب و اذ قد حصلت خبرا بهذه المباحث هنا فقس عليها القول فى المكان أيضا و الله تعالى يعلم

قوله من غير الماكول

عدم جواز الصلاه فى الثوب الكائن من احد هذه المذكورات من غير الماكول عدا ما استثنى هو المعروف بين الاصحاب و مستندهم روايه الكافى و التهذيب فى الحسن بإبراهيم عن ابن بكير و هو ممن اجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنهم مع ان الراوى عنه ابن ابى عمير و هو أيضا منهم قال سئل زواره ابا عبد الله عليه السلام عن الصلاه فى الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر فاخرج كتابا زعم انه املا رسول الله صلى الله عليه و آله ان الصلاه فى وبر كل شىء حرام اكله فالصلاه فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شىء منه فاسد لا تقتل تلك الصلاه حتى يصلّى فى غيره مما احل الله اكله ثم قال يا زواره هذا عن رسول الله ص فاحفظ ذلك يا زواره فان كان ممّا يؤكل لحمه فالصلاه فى وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائز اذا علمت أنه ذكى قد ذكاه الذبح و ان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله و حرم عليك اكله فالصلاه فى كل شىء منه فاسد ذكاه الذبح و ان كان غير او لم يذكره و روايه ابراهيم بن محمد الهمداني قال كتبت اليه يسقط على ثوبى الوبر و الشعر ممّا لا يؤكل لحمه من غير تقيه و لا ضروره فكتب لا تجوز الصلاه فيه و مرسله الحسن بن عليّ الوشاء قال كان ابو عبد الله عليه السلام يكره الصلاه فى وبر كل شىء لا يؤكل لحمه هذه هى الروايات العامه و فى روايه على بن ابى حمزه التى سنورها فى بحث السنجاب أيضا دلالة على ذلك و فى روايه ابى حمزه أيضا الآتيه هناك اشعار بذلك فانتظر و قد ورد فى خصوص بعضها أيضا كالثعالب و الارانب و السباع روايات لكنها لا تفيد الدعوى الكليه و عدم صحه اسناد هذه الروايات منجبر بما ذكره المحقق فى المعبر من ان الفتوى بهذا مشهوره بين فقهاء اهل البيت عليه السلام اشتهارا ظاهر العمل بها لازم و على هذا فلا تتأتى المناقشه فى دلاله بعضها أيضا كالروايه الأخيره باعتبار لفظه الكراهه هذا و اعلم ان هذا الحكم عامّ فى كل ثوب و لا اختصاص له بالسّاتر الا ان فيما لا يتم فيه الصلاه منه خلاف سننقله فتخصيصه هنا بالسّاتر اما بناء على ان المراد به مطلق الثوب الذى يصلّى فيه و لا ينافية ما هو مختاره فى الثوب المغصوب من عدم البطلان فى غير السّاتر لانه لم يتعرض هنا للبطلان فى المغصوب بل انما حكم بوجوب كونه غير مغصوب و هو عامّ فى الجميع مع احتمال ان يكون مذهبه هنا فى مسئله المغصوب هو مذهب الا-كث من تعميم البطلان فى كل ثوب و حينئذ ينبغى ان يدرج ما لا- يتم من النجس فيما مرّ العفو عنه فعدم تعرض الشارح له ظاهره عدم حمله الكلام عليه بناء على ان المراد بوجوب كونه غير مغصوب هو عدم الصّحّه فيه فوجب تخصيصه بالسّاتر على ما هو المختار عند المصنف فخصه به و لم يبال بما يفهم منه من تخصيص الحكم الثانى أيضا بالسّاتر تعويلا على ما هو المعروف فى كتب الاصحاب و يمكن حمل السّاتر تاره على السّاتر للوعوره بالفعل و تاره على ما يصلح لسترها به فيحمل فى الثانى على الأوّل و فى الاول و الثالث على الثانى و لا يخلو عن بعد على انه حينئذ و ان امكن صحه كلامه هاهنا بان يكون مذهبه عدم المنع فيما لا- يتم من غير الماكول أيضا لكنه لا يوافق ما اختاره فى الذكرى حيث عمّم المنع فى غير الماكول كما سنشير اليه فتأمل فروع الأوّل

قوله اختلف الاصحاب فى التكه و القلنسوه المعمولتين من وبر غير الماكول فذهب الاكثر و منهم الشيخ فى النهايه الى المنع و قال فى المبسوط بالكراهه و احتمله المحقق فى المعبر بعد ان رجح اولا المنع و الاظهر ما هو المشهور كما اختاره المصنف فى الذكرى اذ الروايات السابقه لا اختصاص لها بما يتم فيه الصلاه بل روايه ابن بكير ظاهره فى العموم كما سنشير اليه و يدل ايضا على خصوص ما لا- يتم صحيحه على بن مهزيار قال كتبت اليه ابراهيم بن عقبه عندنا جوارب و تكك تعمل من وبر الارانب فهل تجوز الصلاه فى وبر الارانب فهل تجوز الصلاه فى وبر الارانب من غير ضروره و لا تقيه فكتب لا تجوز الصلاه فيها و كانه لا تقايل بالفرق بين وبر الارانب و غيرها و احتج للشيخ بالاصل و بصحيحه محمد بن عبد الجبار و بر الارانب من غير ضروره و لا تقيه فكتب لا تجوز الصلاه فيها و كانه لا تقايل بالفرق بين وبر الارانب و غيرها و احتج للشيخ بالاصل و بصحيحه محمد بن عبد الجبار قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام أسأله هل يصلى فى قلنسوه عليها وبر ما لا يؤكل لحمه او تكه حرير او تكه من وبر الارانب فكتب لا تحل الصلاه فى الحرير المحض و ان كان الوبر زكيا حلت الصلاه فيه ان شاء الله تعالى و الجواب ان الاصل يعدل عنه بالاخبار السالفه و الروايه تحمل على التقيه و كانه اظهر من حمل تلك الاخبار على الكراهه و حمل روايه ابن بكير روايه ابن المشتمله على فساد الصلاه و المبالغه فيه على ما يعم الكراهه او تخصيصها بما يعم فيه الصلاه و اجاب فى الذكرى تبعا للمعتبر بضعف المكاتبه و بانها تضمنت قلنسوه عليها وبر فلا- يلزم جوازها فى المعمول من الوبر و الكلام فيه و فيه تأمل فانها تشتمل على تكه من وبر الارانب أيضا الا ان يكون مراده تخصيص الجواب بالسؤال الاول و لا يخفى بعده و احتج أيضا للشيخ فى المختلف بانه قد ثبت للتكه و القلنسوه حكم مغاير لحكم الثوب من جواز الصلاه فيهما و ان كانتا نجستين او من حرير محض فكذا يجوز لو كانتا من وبر غير الماكول و بان الملزوم للمدعى وجود او عدمه ان كان ثابتا ثبت المطلوب و كذا ان كان منفيا و الجواب عن الاول ان احكام الشرع مما لا سبيل للعقل اليه فاستثناء ما لا يتم عن مطلق الثوب فى النجس و كذا فى الحرير لو سلم الدليل قام عليه لا يستلزم استثناء فى المعمول من وبر غير الماكول مع عدم الدليل عليه بل قيام الدليل على خلافه و عن الثانى الخلاف يا نه هو الشبهه المذكوره المشهوره فى الكتب العقلية بعنوان ان ما يستلزم وجوده و عدمه حماريه زيد فهل هو موجود او معدوم و على التقديرين يلزم المحال و جوابها ان لزوم المحال انما هو على تقدير ان يتصف شىء فى نفس الامر باستلزام وجوده و عدمه لها ثم يكون المذكوره موجودا او معدوما و اما اذا لم يتصف شىء بذلك فلا يلزم محال فانا نختار ان الشىء المستلزم لها كذلك معدوم و عدمه بعدم الاستلزام لا بعدم مع الاتصاف بالاستلزام فلا يلزم المحال و هذا ما اشار اليه فى المختلف بقوله و عن الثانى بالمنع من استلزام نفي اللزوم حالتى وجوده و عدمه المط لجواز كون النفى راجعا الى الذات لا الى وجودها مع فرض استلزامها وجود او عدمه انتهى و لو عاد السائل قال ان الشىء الذى يستلزم وجوده حماريته و كذا عدمه باى وجه كان و لو بعدم الاستلزام فهل هو موجود او معدوم فنعود أيضا و نقول ان المحال انما يلزم بعد اتصاف شىء فى نفس الامر بهذا الاستلزام اذ حينئذ يلزم المحال على التقادير و اما اذا لم يتصف به شىء فى نفس الامر اصلا فلا يلزم من عدمه بعدم الاستلزام محال و هكذا كلما عاد السائل نفود أيضا بمثله ثم لا يخفى ان هذه شبهه يمكن اجرائها فى الزام اى محال اريد و كذا فى اثبات كل حكم شرعى و كذا فى نقيضه فلا تصلح للاستدلال بها فلعل علامه اوردها هاهنا بادنى مناسبه لتشديد

اذهان الناظرين و تحديد افهام المتعلمين و لتبيين المخلص منها حدبا على الطلاب كى لا تورد على احد منهم فلا يقدر على حلها و الله الموفق للصواب هذا و اما اذا عمل مثل التكه و القلنسوه من جلد غير الماكول فلم اقف على قائل صريحا بجواز الصيلاه فيه لكن الشيخ فى التهذيب ذكر فى تاويل روايه جميل عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الصيلاه فى جلود التغالب فقال اذا كانت زكيه فلا باس أنه يحتمل ان يكون المراد به اذا كان على مثل القلنسوه او ما اشبهها مما لا يتم الصيلاه فيه و احتمل أيضا الحمل على التقية او ان يكون فى بمعنى على فيكون المراد الوقوف عليه و لا يخفى ان بمجرد هذا لا يعلم منه ان ذلك مذهب اذ كثيرا ما يورد فى الجمع بين الاخبار احتمالات لا توافق مذهبه و بالجمله فالظاهر المنع للروايات السابقه و تردّد فيه المحقق فى المعتبر الثانى قال فى المدارك الظاهر اختصاص المنع من الصيلاه فى هذه الاشياء بالملابس فلو كانت غيره كالشعرات الملقاه على الثوب لم يمنع الصيلاه فيه و به قطع الشهيد فى الذكرى و جدّى رحمه الله فى جمله من كتبه و يدل عليه مضافا الى الاصل السالم عما يصلح للمعارضه صحيحه محمّد بن عبد الجبار السابقه و صحيحه على بن الزيان قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلام هل تجوز الصلاه فى ثوب يكون فيه شعر من شعر الانسان و اظفاره من قبل ان ينفذه و يلقيه عنه فوقع يجوز و ربما ظهر من كلام بعض الاصحاب المنع عن ذلك لروايه ابراهيم بن محمّد الهمداني و هى ضعيفه جدّا فلا يمكن التعويل عليها انتهى و لا يخفى ان روايه ابن بكير أيضا التى هى العمده فى روايات المنع تدل على المنع فى الشعرات الملقاه ايضا فان الصيلاه فيه الواقع فيها يشمل كل ما يصحبه فان الصلاه فيه لا اختصاص له بالملابس بقريته ذكر البول و الروث و على هذا فسند المنع ليس مجرّد روايه ابراهيم بن محمد حتى يجاب بما ذكره من ضعفها و عدم التعويل عليها و سيجى ء أيضا فى بحث السينجاب ما يؤيد المنع منها و اما ما ذكره من صحيحه محمد بن عبد الجبار فقد عرفت انه يحمل على التقية جمعا بين الاخبار و ان الجمع بهذا الوجه اظهر الوجوه التى يتراءى له على انه على تقدير تسليمه لا يتم الاستدلال بها الا فيما لا يتم فرق بين ما لا يتم و غيره لا يمكنه الاستدلال بها على جواز الصلاه فى كل ثوب عليه شىء من ذلك فتأمل و اما صحيحه على بن الزيان فلا يبعد القول باختصاصها بشعر الانسان و اظفاره كما هو مورد الروايه و يمكن ان يكون السر فى استثنائهما لزوم العسر و الحرج فى المنع عنهما لا سيما فى السير بل ربما امكن ان يدعى ان الظاهر المتبادر مما لا يؤكل لحمه فى اخبار المنع هو غير الانسان فلا حاجه حينئذ الى استثناء و على هذا فلا يبعد التعدى الى سائر فضلاته الطاهره كريمه و عرقه ثم لو قلنا بالاستثناء فيقتصر فيه على مورد النص و هو الشعر و الظفر الملتقيان على الثوب و لا يبعد التعدى الى الزيق و نحوه نظرا الى السير المذكور و لا يحكم بالتعدى الى مثل الثوب المنسوج من شعر الانسان اما لو قيل ان المتبادر مما لا يؤكل لحمه فى اخبار المنع هو غير الانسان فلا منع فيه أيضا ثم ان الروايه على ما نقله موافقا للتهذيب مطلقه فى شعر الانسان و اظفاره فالظاهر الحكم باستثنائها كذلك سواء كان من المصلّى نفسه او من غيره لكنّها فى الفقيه هكذا و سئل على بن الزيان بن الصيملت ابا الحسن الثالث عليه السلام عن الرجل يأخذ من شعره و اظفاره ثم يقوم الى الصيلاه من غير ان ينفذه من ثوبه فقال لا باس و هذه مقيدته بشعر المصلّى نفسه و اظفاره فيشكل الحكم بهما فى غيره لكن الظاهر تعدّد الواقعه و حينئذ فيكفى للحكم بالاطلاق الروايه المطلقه و لا يضرها تقييد السائل فى روايه اخرى و فى المنتهى مع انه اورد روايه التهذيب ظاهر كلامه التخصيص بشعر نفسه و اظفاره و لا وجه له و الله تعالى يعلم الثالث ذكر فى المنتهى انه لو شكّ فى كون الشعر او الوبر او الصوف من مأكول اللحم لم تجز الصيلاه فيه لانها مشروطه بستر العوره مما يؤكل لحمه و الشكّ فى الشرط يقتضى الشكّ فى المشروط و فيه تأمل فانا لا نسلم اشتراط الصيلاه بستر العوره بما يؤكل لحمه بل انما اشترطت بستر العوره و

الاصل فيه الاطلاق و اخبار المنع انما دلت على فساد الصلاه او عدم جوازها فيما لا يوكل لحمه و بمقتضى تلك الاخبار لا يمكن الحكم بالفساد او عدم الجواز الا فيما علم انه مما لا يؤكل لحمه فبقى الباقي على الاصل و لا يظهر منها اشتراط ان يكون فيما يؤكل لحمه حتى يتم ما ذكره و يؤيد ما ذكرنا لزوم العسر و الحرج على ما ذكره اذ اكثر الثياب المعموله من الصوف و الشعر و الوبر من اين لنا العلم بانها مما يوكل لحمه صرفا و لم يختلط بما كان مما لا يؤكل لحمه اصلا و كذا في العظام و الجلود المستعمله فى اغمار السيوف و السكاكين و غير ذلك و لا يخفى ما فى الاجتناب عن جميع ذلك فى الصلاه من الضيق و الحرج و يؤيده أيضا ما ورد من الاخبار فى ان كل ما اشتبه بالحرام فهو حلال كصحيحه عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام كل شىء يكون منه حلال و حرام فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه و صحيحه ابى عبيده او حسنته عن ابى جعفر عليه السلام قال سألته عن الرجل منا يشتري من الشيطان من ابل الصيده و غنمها و هو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذى يجب عليهم فقال ما الابل و الغنم الا مثل الحنظله و الشعير و غير ذلك لا باس به حتى يعرف الحرام بعينه لكن بازاء هذه الروايات اخرى أيضا تعارضها كقولهم عليه السلام دع ما يريبك الى ما لا يريبك و قولهم عليه السلام انما الامور ثلاثه امر بين رشده فيتبع و امر بين غيه فيجتنب و شبهات بين ذلك و الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام فى الهلكات و من ترك الشبهات نجا من المحرمات و من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم و يمكن حملها على افضليه التحرز فيكون المراد بالنجاه من المحرمات هو الخلاص من المكروهات و الاشياء القبيحه فى نفس الامر و ان لم يكن حراما علينا لمكان عدم العلم و مثله القول فى الهلاك من حيث لا يعلم فيحمل على ما يترتب على احد الامرين من نقص الفضيله و حط المتزله و ان لم يبلغ درك العقاب او يخص ذلك بالقول و الفتوى فلا يجوز الافتاء فيما اشتبه حكمه و ان جاز لنا كل فعل و ان اشتبه بالحرام ما لم نعلم انه حرام بعينه و الله تعالى يعلم

قوله و هو دابه ذات اربع الى آخره

هكذا ورد فى روايه ابن ابى يعفور قال كنت عند ابى عبد الله عليه السلام اذ دخل عليه رجل من الخزازين فقال له جعلت فداك ما تقول فى الصلاه فى الخبز فقال لا باس بالصلاه فيه فقال له الرجل جعلت فداك انه ميت و هو علاجى و انا اعرفه فقال له ابو عبد الله عليه السلام انا اعرف به منك فقال له الرجل انه علاجى و ليس احد اعرف به منى فتبسم ابو عبد الله عليه السلام ثم قال له تقول انه دابه تخرج من الماء او تصاد من الماء فتخرج فاذا فقد الماء فتخرج فاذا فقد الماء مات فقال الرجل صدقت جعلت فداك هكذا هو فقال ابو عبد الله عليه السلام فأنك تقول انه دابه تمشى على اربع و ليس هو فى حد الحيتان فيكون ذكاته خروجه من الماء فقال الرجل اى و الله هكذا اقول فقال له ابو عبد الله عليه السلام فان الله تعالى احله و جعل ذكاته موته كما احل الحيتان و جعل ذكاتها موتها قوله عليه السلام فيكون ذكاته خروجه اى حتى يكون ذكاته خروجه من الماء و قوله عليه السلام و جعل ذكاته موته اى بعد اخراجه او خروجه كما فى السيمك على القولين و اذا كان ذكاته ذلك جاز استعماله بعد موته و اندفع ما توهمه السائل من انه ميت لا تجوز الصلاه فيه و هذا

الخبر يصلح دليلا على ان السمك لا يحل اكله حيا كما ذهب اليه الشيخ في المبسوط استناد الى ان ذكاته اخراجه من الماء حيا و موته خارجه فقيل موته لم يحصل الذكاه قال المحقق في المعبر و عندي في هذه الروايه توقف لضعف محمد بن سليمان من روايتها و مخالفتها لما اتفقوا عليه من انه لا يؤكل من حيوان البحر الا السمك و لا من السمك الا ما له فلس و فيه انه يمكن حمل قوله عليه السلام احله على حل استعماله كلبس جلده لا حل اكله فلا يخالف ما نقله من الاتفاق و لا اشكال في توقف حل استعماله على الذكاه ان قلنا بانه ذو نفس و ان قلنا بانه لا نفس له فيمكن ان تعتبر الذكاه لجواز الصلاه فيه و ان لم يحتج اليها في الطهاره فتأمل و في روايه اخرى عن ابن ابي يعفور انه كلب الماء قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اكل لحم الخنزير قال كلب الماء ان كان له ناب فلا تقربه و الا فاقربه و لا يتوهمن ايضا مخالفه هذا للاجماع المنقول عن المعبر باعتبار قوله و الا فاقربه اذ لعله لا يكون مصداق لهذا الشق و يكون غرضه عليه السلام من التفصيل المذكور تعليم قاعده كلييه للسائل و هي تحريم كل ماله ناب حتى اذا نظر الى الخنزير و رأى ان فيه نابا علم حرمة بالدليل و يمكن ان يكون ذلك لنوع من التقيه و مثله القول في روايه زكريا بن آدم قال سألت ابا الحسن عليه السلام فقلت ان اصحابنا يصطادون الخنزير فاكل من لحمه قال فقال ان كان له ناب فلا تاكله قال ثم مكث ساعه فلما همت بالقيام قال اما انت فاني اكره لك اكله فلا تاكله و في صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج أيضا انه كلب الماء فقال سئل ابو عبد الله عليه السلام رجل و انا عنده عن جلود الخنزير فقال ليس بها باس فقال الرجل جعلت فداك أنها في بلادى و انما هي كلاب تخرج من الماء فقال ابو عبد الله عليه السلام فاذا خرجت من الماء تعيش خارجه من الماء فقال الرجل لا فقال عليه السلام فلا باس و لعل مراده عليه السلام ان احكام الكلب الذى يعيش خارج الماء فهي اذا لم تعيش خارج الماء فليس لها حكم الكلاب و يكون حكمه ما ذكرنا من عدم البأس بها و في روايه حمزه بن حمران عن ابي جعفر عليه السلام انه سبغ يرغى في البر و يأوى في الماء و ليس فيه ما ينافى كونه كلبا فان الكلب ايضا سبغ لكن ينافى بظاهره ما سبق في الخبر الاول انه اذا فقد الماء مات و كذا ما في الخبر الاخير أنها لا تعيش خارجه من الماء الا ان يحملا على انه اذا فارق الماء زمانا طويلا و انه لا يعيش خارج الماء كذلك و ربما يظهر بهذا جواب آخر عن اشكال المحقق في الروايه الاولى بمخالفتها لما اتفقوا عليه غير ما ذكرنا فتأمل هذا و اعلم ان الروايات الداله على جواز الصلاه في الخنزير و انهم عليه السلام كانوا يصلون فيه متطافره و قد نقلوا أيضا الاجماع على جوازها في وبره قال في المعبر انما الجواز في الخالص فهو اجماع علمائنا مذكى كان او ميتا لانه طاهر في حال الحياه و لا ينجس بالموت فيبقى على الطهاره و ظاهر قوله مذكى او ميتا ثبوت ذكاه له شرعا و يشكل بانه اذا كان طاهرا بعد الموت فالذكاه لاى شىء لانه ليس لتطهره لحصوله بدونه و لا لحل اكله لما ادعاه من الاجماع على حرمة الا ان يكون التذكيه لحل اكله و يكون ذلك احتمالا ذكره بناء على ما استفيد من الروايه و ان كان هو متوقفا فيه بناء على ما نقله من الاجماع ثم الظاهر كما ذكره المصنف في الذكرى ان عدم نجاسته بالموت بناء على اعتقاد انه لا نفس له و هو على تقدير كونه كلب الماء بعيد جدا و يمكن حمل كلامه على ان المراد ان وبره طاهر في حال الحياه لانه ليس من نجس العين و لا ينجس بالموت لانه مميا لا تحله الحياه فيبقى على الطهاره و يزيد هذا ان كلامه هنا في وبره لا في جلده لان حكم الجلد سيدكره بعد ذلك و يمكن ان يكون وجه عدم نجاسته بالموت هو كون الموت بعد الاخراج او الخروج ذكاه له كما تضمنته الروايه السابقه و على هذا يخص كلامه بالميت بعد الاخراج او الخروج ثم على اتى تقدير يرد عليه ان اثبات الطهاره لا يكفي في التعليل لجواز الصلاه فيه لانه

مما لا يؤكل لحمه و كل ما كان كذلك لا تجوز الصّلاه فيه فلا بد من عذره لخروج الخزّ من تلك القاعدة و لم يتعرّض له الا ان يقال ان هذا ليس تعليلا لما نقل عليه الاجماع من الجواز بل لما اشار اليه من التعميم فى المذكى و الميّت و المراد ان الميّت لا يتوهم فيه مانع سوى النجاسه بالموت و هو لا ينجس بالموت فلذا عمّوا الحكم فيه بحيث يشمل الميّت لكن فيه انه حينئذ لا حاجه الى انه طاهر فى حال الحياه بل يكفى ما بعده الا ان يكون توطئته لما بعده فتأمل و اما جلده ففيه قولان فحكم فى المنتهى انّ الرخصه وردت فى وبر الخزّ لا فى جلده فيبقى على المنع المستفاد من العموم و فى التذكره جعل الاقرب الجواز و نسب المنع الى ابن ادريس و قال فى المعتبر و هل تجوز الصّلاه فى جلده فيه تردّد أقربه الجواز و كانه اقوى لان اكثر الاخبار الوارده فى الباب و ان ورد فى الثياب التى كانت معموله من الخزّ و هى من وبره لكن ظاهر اطلاق بعضها شمول الحكم للجلد أيضا كصحيحه معمر بن خلاد او موثقه قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الصّلاه فى الخزّ قال صلّ فيه و كظاهر الروايه الاولى التى نقلناها أيضا كما يظهر بالتأمل فيها و يؤيده أيضا صحيحه سعد بن سعد عن الرضا عليه السلام قال سألته عن جلود الخزّ فقال هو ذا نحن بلبس فقلت ذاك الوبر جعلت فداك قال اذا حلّ وبره حلّ جلده و لعل المراد انه اذا حلّ الوبر حلّ الجلد فى الجملة و هو مع الذكاه لا مطلقا فيشكل بحلّ وبر الميتة دون جلدها و وجه التأييد ان الظاهر منها ان بعد ما اعتبرنا من التقييد يتوافق الجلد و الوبر فى الحل مطلقا فيشمل حال الصّلاه أيضا فافهم و اعلم ان الظاهر ان الخزّ الشائع فى زماننا ليس هو هذا الخزّ الذى ذكره الأصحاب و ورد به الروايات لان هذا الخزّ كانوا ينسجون الثياب من صرفه او وبره و كان ذلك شائعا متعارفا و الخزّ المعروف الآن كانه لا يصلح لذلك فكأنّ اطلاق الخزّ عليه اصطلاح جديد و حينئذ فلا يمكن اجراء الحكم المذكور عليه و لا على غيره لعدم تعيينه من الاخبار بنوعه و لعله لهذا قال الشارح فى كتاب الاطعمه انه قد تقدم فى باب الصّلاه انه دويبه بحريه ذات قوائم اربع تشبه الثعلب و كأنها اليوم مجهوله او مغيّره الاسم او موهوته و قد كانت فى مبدئ الاسلام الى وسطه كثيره جدّا انتهى و العجب ان اكثر اهل اللغه لم يذكروا دابّه بهذا الاسم قال فى القاموس الخزّ من الثياب م ج خزوز و الخز و كصرد ذكر الارانب ج خزوز و اخزّه و موضعه مخزّه و منه اشتق الخزّ و فى النهايه الاثيريه فى حديث على عليه السلام انه نهى عن ركوب الخزّ و الجلوس عليه الخزّ المعروف او لا ثياب تنسج من صوف و ابريسم و هى مباحه قد لبسها الصّحابه و التابعون فيكون النهى عنها لاجل التشبّه بالعجم و زى المترفين و ان اريد بالخزّ النوع الآخر و هو المعروف الآن فهو حرام لانّ جميعه معمول من الابريسم و عليه يحمل الحديث الآخر قوم يستحلّون الخزّ و الحرير انتهى و الظاهر ان الثياب المذكوره كانت تنسج من صوف و دويبه خاصّه تسمى بالخزّ اما حقيقه او مجاز او كيفما كان فعليه ينزل اخبارنا و فى المغرب الخزّ اسم دابّه ثمّ سمى الثوب المتخذ من وبره خزّ او على هذا فلا التباس اصلا فتأمل و بما فضّلنا ظهر ان الحكم بجواز الصّلاه فى الخزّ مما لا يفيد فى زماننا و الله تعالى يعلم ثمّ ان فى المشهور قيد الخزّ بالخالص و احترزوا به عما لو كان مخلوطا بما لا تصحّ الصّلاه فيه اصلا كوبر الثعالب و الارانب اما الخلط بغيره فلا منع عنه حتى بالابريسم فان المنع عن الصّلاه فى الابريسم المحض فمع الخلط بما يصح فيه الصّلاه

و منه الخَزَّ فلا- منع يكن بشرط عدم الاستهلاك على ما ذكره الاصحاب و قد ورد بتجويز خصوص خلط الحرير بالخَزَّ روايه زراره قال سمعت ابا جعفر عليه السلام ينهى عن لباس الحرير للرجال و النساء الا ما كان من حرير مخلوط بخَزَّ لحمه او سدا و خَزَّ او كتان او قطن و انما يكره الحرير المحض للرجال و النساء و انما قيّدوا بذلك لأنّ خلط الخَزَّ بوبر الثعالب و الأرناب كان شائعا فقيّدوا بذلك لئلا يتوهم اطلاق الحكم و المصنف لم يبال بالتقييد للاختصار مع ضعف التوهم المذكور بعد المنع عن غير الماكول مطلقا و استثناء الخَزَّ منه اذ لا- يفهم منه الا- استثناء بنفسه لا- مع خلطه بغيره مما منع عنه و هو ظاهر و يمكن ان يكون ذلك ميله الى الجواز مطلقا و ان كان مخلوطا بوبر الأرناب و ما يشبه لاختلاف الروايات فيه ففي مرفوعه احمد بن محمد و ايوب بن نوح المنع و في روايه داود الصيرمي او روايتين منه الجواز فربما جَوَز العمل بروايه الجواز كما ذهب اليه الصيّدوق في الفقيه حيث حملها على الرخصة او توقف فيه فلذا لم يتعرض للخلط اصلا لكنه بعيد منه رحمه الله لاشتهار العمل بروايتي المنع بين الاصحاب بل ادّعى جماعه الاجماع عليه فيبعد منه رحمه الله خلافه مع انه في الذكرى صرح بترجيح روايتي المنع لما اشرنا اليه من الاشتهار و لامكان حمل روايه الجواز على التقيه فتأمل

قوله و هي

اي الذكاه معتبره في جلده لا- وبره اجماعا اذ لا- منع عن وبر الميته لكونه ممّا لا تحله الحياه لكن بشرط الخَزَّ او غسل موضع الاتصال بعد ازاله ما يلاصقه من اجزائها و اما اعتبارها في جلده فهو بناء على كونه ذات نفس كما يشير اليه في السنجاب و الا فلا يعتبر الذكاه فيه اصلا و ربما اشترط التذكيه فيه لجواز الصّلاه في جلده و ان قلنا بعدم النفس له لظاهر روايه ابن ابي يعفور السابقه كما اشرنا اليه هناك نعم فيما لا نفس له لا حاجه الى التذكيه في الطهاره فتأمل

قوله و السنجاب مع تذكيته

هذا مذهب الشيخ في المبسوط و كتاب الصّلاه من يه و ظاهره في المبسوط دعوى الاجماع عليه فانه قال و اما السنجاب و الحواصل فلا- باس بالصّلاه فيهما بلا- خلاف لكنه مع ذلك ذهب في كتاب الاطعمه من يه الى المنع و هو مذهب السيّد المرتضى و ابن ادريس و العلّامة في المختلف و ابن حمزه في الوسيله عدّه فيما يكره الصّلاه فيه حجه القول الاول صحيحه ابي علي بن راشد قال قلت لابي جعفر عليه السلام ما تقول في الفراء أي شىء يصلى فيه قال أي الفراء قلت الفنك و السنجاب و السّمور قال فصل في الفنك و السنجاب فاما السّمور فلا تصلّ فيه قلت فالثعالب يصلى فيها قال لا و لكن يلبس بعد الصّلاه قلت اصلى في ثوب الذى يليه قال لا و صحيحه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألت عن الفراء و السّمور و السنجاب و الثعالب و اشباهه قال لا- باس بالصّلاه فيه و روايه مقاتل بن مقاتل قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الصّلاه في السّمور و السنجاب و الثعالب فقال لا خير في ذلك ما خلا السنجاب فانه دابّه لا تاكل اللحم و روايه الوليد بن ابان قال قلت للرضا عليه السلام اصلى في الفنك و السنجاب قال نعم فقلت يصلى في الثعالب اذا كانت ذكيه قال لا تصلّ فيها و روايه داود الصيرمي قال حدثني بشير بن بشار قال سألت عن الصّلاه في الفنك و الفراء السنجاب و السنجور و السّمور و الحواصل التي تصاد ببلاد الشرك او بلاد الاسلام ان اصلى فيه لغير تقيه قال فقال صلى في السنجاب و الحواصل الخوارزميه و لا تصل في الثعالب و لا السّمور و روايه علي بن ابي حمزه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن لباس الفراء و الصّلاه فيها فقال لا تصلّ فيها الا فيما كان

منه ذكيا قال قلت او ليس الذكى ما ذكى بالحديد فقال بلى اذا كان مما يؤكل لحمه فقلت و ما لا يؤكل لحمه من غير الغنم قال لا- باس بالسِّنْجَاب فأنه دابّه لا- تاكل اللحم و ليس هو مما نهى عنه رسول الله صَلَّى الله عليه و آله اذ نهى عن كل ذى ناب او مخلب و روايه الفقيه عن يحيى بن ابى عمر ان انه قال كتبت الى ابى جعفر الثانى عليه السلام فى السِّنْجَاب و الفنك و الخزّ و قلت جعلت فداك احبّ انه لا تجبىنى بالتقيه فى ذلك فكتب بخطّه الى صلّ فيها و يرد على الاستدلال بالصّيحيتين اشتمالهما على ما لا- يقولون به و هو الفنك فى الروايه الاولى و السّيمور و الثعالب و اشباهه فى الرّوايه الثانيه فان وجهتا فيه بالحمل على التقيه فليكن الحمل فى السنجاب أيضا عليها اولى من طرح ما يعارضها من الروايات او تاويلها و اما الرّوايات الباقيه فضعيفه الاسناد لا تصلح للاستناد و احتمال التقيه آت فى الجميع و لا ينافيه سؤاله فى الرابعه ان لا يجيبه بالتقيه و هو ظاهر و لا المنع فى بعضها عن بعض ما يجوزه العامه و هو ينافى التقيه لأن للتقيه ضرورا فربما حصلت بتجوز البعض و ان منع عن البعض على ان التقيه ربما كانت على السائل بان يكون المنع عما جوّز له مضرّا فى وقت فلذا جوّز له ذلك و ما منع عنه ربما لم يتفق له ضروره الى لبسه تقيه فلا- يضره المنع عنه فافهم ثمّ ظاهر روايه على بن ابى حمزه اعتبار كونه مما يؤكل لحمه فى التذكيه و هم لا يقولون به الا ان يقال ان الذكى هاهنا فى كلامه عليه السلام ليس من التذكيه بالمعنى المصطلح عليه بين الاصحاب بل اعتبر فيه زائدا عليها كونه مما يؤكل لحمه و ان لم يعتبر ذلك فى التذكيه او يقال ان مراده عليه السلام ان الحكم بان الذكى ما ذكى بالحديد انما يستقيم كليا فيما يؤكل لحمه و اما فى غيره فربما يذكى بالحديد و لا يكون ذكيا هذا و قوله فقلت و ما لا يؤكل لحمه من غير الغنم فى بعض نسخ التهذيب مع وجود لا فى بعضها و فى الكافى بدونه و كل منهما لا يخلو عن شىء فاما الاول فلان التوصيف بغير الغنم كما ترى اذ ما يؤكل لحمه لا يختصّ بالغنم و اما الثانى فلانه لا يظهر للسؤال توجيه و أيضا اذا كان السؤال عما يؤكل لحمه من غير الغنم فالجواب بعدم الباس فى السِّنْجَاب كما ترى فانه مما لا يؤكل لحمه الا ان يحمل ما على الاستفهاميه و يقال ان حاصل السؤال انه هل شىء يؤكل لحمه

يتخذ منه الفراء غير الغنم فاجيب بان السِّنْجَاب كذلك فيحمل الجواب على تقدير ثبوت الاجماع على حرمه اكله على التقيه فافهم و اما ما استدل به أيضا فى المنتهى من صحيحه على بن يقطين قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء و السّمور و الفنك و الثعالب و جميع الجلود قال لا باس بذلك و صحيحه ريان بن الصلت قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن ليس الفراء و السّيمور و السِّنْجَاب و الحواصل و ما اشبهها و المناطق و الكيمخت و المحشوّ بالقزّ و الحقّاف من اصناف الجلود فقال لا باس بهذا كلاً الا الثعالب ففيه انه لا دلالة فيهما على جواز اللبس فى الصّلاه كما هو المدعى هاهنا و التمسك باطلاقهما ليس بشىء بل اطلاق نفى الباس فى الاول و فيما عد الثعالب فى الثانى دليل على مذهبهم على انه ليس المراد جواز اللبس فى الصّلاه و استثناء الثعالب فى الثانى دليل على كون المراد ذلك لاحتمال المنع عن مطلق اللبس فيها على و لو الكراهه و لو تنزل عن ذلك فما ذكرنا فى الاخبار السابقه من وجوب الحمل على التقيه و ان بعد ذلك لا يبقى ظنّ فى السِّنْجَاب أيضا انه ليس كذلك آت فيهما أيضا فتأمّل حجه القول بالمنع مما سبق من الروايات الدّاله على عدم جواز الصّلاه فى غير الماكول فانها بعمومها تشمل السِّنْجَاب أيضا بل روايه ابن بكير التى هى عمدتها بمنزله النصّ فى السنجاب حيث وقع السؤال عنه بخصوصه فما ذكر فى الجواب كالصّريح فى شمول الحكم له و على هذا يندفع عنه ما اورده فى المعبر من ان خبر ابى على بن راشد خاص و الخاص مقدم على

العام وقد اورد أيضا ان ابن ابى بكير مطعون فيه و ليس كذلك ابو على بن راشد فهو و ان كان كذلك لكن ابن بكير مع كونه مطعونا بفساد المذهب ممن اجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنهم و قد تلقى الاصحاب روايته هذه بالقبول و قد قدح اكثرهم روايه ابى على فى الفنك و بعد حمله على التقيّه لا يبقى ظنّ بانّ الحكم فى السنّنجاب ليس كذلك فيشكل معارضتها لروايه ابن بكير خصوصا مع كثره الروايات فى باب الجلود التى يجب فى المشهور حملها على التقيّه و فيما نقلناه من روايه الفقيه كانه ما يؤيد ذلك فتفظن و بالجمله فالمسأله محل توقف و الأصل مع القول بالجواز كما ان الاحتياط مع القول بالمنع هذا و فى باب الاطعمه روايات اخرى لم يتعرضوا لها هاهنا و هى روايه ابى حمزه قال سئل ابو خالد الكابلى على بن الحسين عليهما السلام عن اكل لحم السنّنجاب و الفنك و الصّلاه فيهما قال ابو خالد انّ السنّنجاب يأوى الاشجار قال فقال ان كان له سبله كسبله السنّور و الفار فلا يؤكل لحمه و لا يجوز الصّلاه فيه ثم قال اما انا فلا اكله و لا احرمه و انا اوردتها عسى ان يجد بها احد بعد اعتبار السنّبله سبيلا الى ترجيح احد القولين مع ما فيها من الاشعار بتقارن عدم حلّ اللحم و عدم جواز الصّلاه فيه فتصير مؤيده لروايه ابن بكير و ما وافقها و امّا قوله عليه السلام فى آخر الخبر اما انا فلا اكله و لا احرمه فالظاهر انه محمول على التقيّه اذ الظاهر انه لا خلاف فى تحريمه فائده ما ورد فى صحيحه ابن راشد المتقدمه من النهى عن الصّلاه فى الثوب الذى يلى جلد الثعلب الظاهر انه باعتبار ما يلصق به غالبا من شعره و وبره ان كان فوقه و ما ينفصل من الاجزاء الصّغيره من جلده اذا كان تحته فيؤيد ما ذكرنا سابقا من المنع عن الشعرات الملقاه على الثوب و لا بعد حينئذ فى تعدى الحكم فى جميع اصناف غير الماكول و ان اختصّت الروايه بالثعالب و قال الشيخ فى المبسوط و لا تجوز الصّلاه فى الثوب الذى يكون تحت وبر الثعالب و لا الذى فوقه على ما وردت به الروايه و عندى ان هذه الروايه محموله على الكراهه او على انه اذا كان احدهما رطبا لان ما هو النجس اذا كان يابسا لا يتعدى منه النجاسه الى غيره انتهى و هو رحمه الله فى المبسوط لا يقول بنجاسه الثعلب كما يظهر بالتأمل فى كلامه قبيل ما نقلنا و كذا فى باب الاسآر فعلم مراده ان الثعلب لو كان نجسا لا يتعدى نجاسه مع اليبوسه فكيف انه ليس ينجس فمع اليبوسه لا يتعدى حاله الى الذى يليه فلا بدّ من الحمل على الكراهه او التخصيص بحال الرطوبه او اراد بالنجس هاهنا ما لا يجوز الصّلاه فيه كان عدم جواز الصّلاه فيه ضرب خفيف من النّجاسه و المراد ان نجاسه اى عدم جواز الصّلاه فيه لا يتعدى مع اليبوسه الى غيره و فيه ما اشرنا اليه من ان المنع يمكن ان يكون باعتبار ما يلاصقه منه غالبا و حينئذ لا بعد فى الحمل على الحرمة و لو لا ذلك لا شكل الحكم بالمنع مع الرطوبه أيضا اذ تعدى حكم شىء الى ما يلاقيه بالرطوبه مما لم يرد فى الشرع فى غير النجاسه فالحكم بتعدى عدم جواز الصّلاه فيه من شىء الى آخر باعتبار ملاقاته له بالرطوبه لا يخلو عن غرابه و ان صح التجوّز عن هذه الحاله بالنجاسه لانه يتعدى مع الرطوبه انما ورد فى الشرع فى النجاسه الحقيقه لا يمكن فيما التجوز بها و لو لم يعتدّ بهذا الاستبعاد لعدم العبره بامثاله فى الشرع و جوّز التعدى فى هذه الحاله أيضا فيمكن تجويزه فيها مع اليبوسه أيضا و ان لم يتعدّ النجاسه معها لان احكام الشرع مما لا سبيل لأفهامنا اليه و يمكن ان يحمل كلامه على ان التوجيه الاخير بناء على القول بنجاسه الثعلب كما اختاره فى يه فالمراد او يحمل على ما اذا كان احدهما رطبا و حينئذ لا بد من القول بنجاسته و قال المحقق فى المعبر و الكلام فى الثوب الذى يلى وبر الثعالب و فى الذى تحت جلده بينى على القولين فان قلنا بالطّهارة فلا بحث و ان قلنا بالنجاسه فلا يتعدى نجاسه الا مع رطوبته لا مع ييسه و قد اطلق المنع فى يه فقال بما فصلناه فى المبسوط و الخبر بالمنع مقطوع السند شاذ فيسقط اعتباره انتهى و ما ذكره من عدم الاعتبار بالروايه جيّد لكنّه رحمه الله غفل

عن هذه الروايه فأنها ليست على ما وصفه بل هي صحيحه ليس فيها شائبه القطع قطعا و انما نظره الى روايه اخرى و هي ما فى الكافى و التهذيب من صحيحه على بن مهزيار عن رجل سئل الماضى عليه السلام عن الصلاه فى جلود الثعالب فنهى عن الصلاه فيها و فى الثوب الذى يليه فلم أدر أى الثوبين الذى يلصق بالوبر او الذى يلصق بالجلد فوقه بخطه الثوب الذى يلصق بالجلد قال و ذكر ابو الحسن عليه السلام انه سأله عن هذه المسأله فقال لا تصل فى الثوب الذى فوقه و لا فى الذى تحته و لا باس بتوضيح هذا الخبر فانه مما خفى على الافهام فنقول كأن حاصله ان الرجل نقل لعلى بن مهزيار انه سئل الماضى عليه السلام عن كذا فنهى عن كذا فلم أدر أى الثوبين اراده ثم كتبت ذلك و هو مقدر فى نظم الكلام او ساقط فوقه عليه السلام كذا و نقل ايضا انه ذكر ابو الحسن عليه السلام اى الثانى انه سئل الماضى عنها فاجاب بكذا فالماضى هو الكاظم عليه السلام و ابو الحسن هو الرضا عليه السلام كما وقع التصريح به فى بعض نسخ التهذيب و حمل ابى الحسن عليه السلام على الثالث لانه لم يدرك الرضا عليه السلام و لا يخفى انه على هذا يكون الخبر بتمامه مسندا الى رجل مجهول فلا عبره به و كان العلامه رحمه الله فى المختلف حمله على هذا الوجه حيث قدح فيه بان الرجل مجهول فجاز ان يكون غير عدل و يمكن حمل القطع فى كلام المحقق أيضا على هذا و يمكن ان يكون ناقل حكاية ابى الحسن عليه السلام هو على بن مهزيار نفسه و يكون المعنى ما ذكرنا او يكون ضمير انه و المرفوع فى سأله راجعا الى الرجل و المنسوب الى ابى الحسن عليه السلام فيكون الحاصل ان على بن مهزيار يروى عن ابى الحسن عليه السلام ان الرجل سأله عن كذا و اجاب بكذا مخالفا لما ذكر الرجل انه وقع بخطه و حينئذ يدفع طعن القطع لكنه مجرد احتمال و ما لم يبلغ الى الظهور او القطع لا يكفى فى رفع القدح و كيفما كان فلا يخفى بعد هذا التوجيه و ظنى ان عليه السلام بعد ابو الحسن سهو عن النسخ و يؤيده انه ليس فى المنتهى و المختلف بل فى بعض نسخ التهذيب أيضا و ابو الحسن هذا هو على بن مهزيار فان كنيته ابو الحسن كما نقل فى كتب الرجال فيحتمل الخبر وجهين احدهما الراوى عن على بن مهزيار نقل عنه انه اولا عن الرجل ما نقلنا فى التوجيه الاول الى قوله و ذكر ابو الحسن سواء ثم ذكر انه هو نفسه سأله اى امام عصره و هو الرضا عليه السلام او الجواد او العسكري لادراكه لهم عليهم السلام فاجاب بكذا و ثانيهما ان على بن مهزيار كتب اليه اى الى احد من الائمة الثلاثة الذين صحيحهم على ان رجلا سئل الماضى عليه السلام عن كذا فنهى عن كذا و اذا لم أدر أى الثوبين مراده عليه السلام فوقع المكتوب اليه كذا و ذكر أيضا على بن مهزيار انه سأله دفعه اخرى عن هذه المسأله مشافهه فاجاب بكذا و كأن هذا اظهر الوجوه و على الوجهين فحكم المحقق بالقطع محمول على ظاهره اذا المكتوب اليه الذى وقع و المسئول ثانيا غير مذكور فلعله غير الامام عليه السلام لكن لا يخفى ان على بن مهزيار اجل شأننا من ان يروى على غير الامام و اميا حكمه بشذوذ الخبر فاننا لا اعرفه بقى الكلام فى التدافع الذى بين التوقيع و بين الجواب عن السؤال ثانيا فنقول على تقدير صحه اسناد كل منهما الى الامام يمكن حمل الاول على الحرمة او الكراهه الشديده و حمل ما اضيف فى الجواب الآخر على الكراهه او الكراهه الخفيفه فلا منافات فتأمل

قوله حملا لتصرف

المسلمين على ما هو الاغلب

و الاغلب انهم يذكّون الحيوانات و فيه تأمل فان الاغلبيه لا تقيد الا ظن اللاحق و هو هنا منتف بعد ما نقل من الشهره بين التجار و المسافرين ان كانوا معتمدين و الّا فظاهر انه لا- عبره بشهادتهم و لا- حاجه الى عذر الا ان يكون المراد ان اخبار هؤلاء لا يعارض الظن الحاصل من الاغلبيه و فيه بعد و الاظهر ان يعللّ عدم العبره بان الشهاده اذا كان متعلقها غير محصور لا تسمع بشهادتهم لا تسمع الا فى الاكثر و ما شاهدوه لا فى الجميع و مع احتمال وجود المذكى فيها يصح استعمال جميع ما فى ايدى المسلمين بناء على حمل تصرفاتهم على الصحيح نعم لو علم عدم وجود المذكى اصلا لما صحّ ذلك و انى يعلم ذلك فتأمل و اعلم ان الاقتصار فى الاستثناء على الخزّ و السنجاب و المنع عن غيرهما مطلقا كما فعله المصنف هو المشهور بين الاصحاب لكن الظاهر انه ليس باتفاق فان الشيخ فى ط بعد ما ذكر ان ما لا يؤكل لحمه لا تجوز الصّلاه فى جلده و ان ذكى و دبغ و انه يجوز استعماله و لبسه فى غير الصّلاه اذا ذكى و دبغ الا الكلب و الخنزير فانهما لا يظهر ان بالذكاه و الدّباغ قال و على هذا لا تجوز الصّلاه فى جلد الثعلب و الارنب و الدّب و سائر السباع و السنور و غيرهما مما لا يحل اكله و رويت رخصه فى جواز الصّلاه فى الفنك و السّمور و الاصل ما قدمناه فاما السنجاب و الحواصل فلا خلاف انه يجوز الصّلاه فيها و قال فى الخلاف بعد ما اطلق الحكم بعدم الجواز و رويت رخصه فى جواز الصّلاه فى الفنك و السّمور و السنجاب و الاحوط ما قلناه و قال فى الفقيه نقلا عن رساله ابيه لا- باس بالصّلاه فى شعر و وبر كلّ ما اكلت لحمه و ان كان عليك غيره من سنجاب او سمور او فنك و ان اردت الصّلاه فانزعه و قد روى فى ذلك رخص و اياك ان تصلّى فى ثعلب و لا فى الثّوب تلبسه من تحته و فوقه و فى مراسم سلّار بعد عدّ ما يجوز الصّلاه فيه و ما يكرهه قال و اما الثالث اى ما حرّم الصّلاه فيه فكل ما عدا ذلك الا انه ورد رخصته فى جواز الصّلاه فى السّمور و الفنك و السنجاب و فى المقنع للصدوق رحمه الله لا باس بالصّلاه فى السنجاب و السّمور و الفنك لما روى فى ذلك من الرخص فظهر بما نقلنا ان عدم الجواز فى السّمور و الفنك ليس باجماعى و قال المحقق فى الشرائع و فى الثعالب و الأرناب روايتان اصحّهما المنع و مثله فى النافع لكن فيه بدل اصحّهما اشهرهما و لا يخفى ما فى دلالة على عدم الاجماع فيهما على المنع و احتمال القول بالجواز و ان كان روايه المنع اصحّ و اشهر بل يظهر من المعتمد عدم ثبوت الاجماع فى المنع عن غير الماكول اصلا حيث قال و اعلم ان المشهور فى فتوى الاصحاب المنع مما عدا السنجاب و وبر الخزّ و العمل به احتياط فى الدّين و قد روى الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الفراء و السّمور و السنجاب و الثعالب و اشباهه قال لا باس بالصّلاه فيه و على بن يقطين قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء السّمور و الفنك و الثعالب و جميع الجلود قال لا- باس بذلك و طريق هذين الخبرين اقوى من تلك الطرق و لو عمل بهما عامل جاز لكن على الاول عمل الظاهرين من الاصحاب منضمّا الى الاحتياط للعباده انتهى و لا- يخفى ان الزوايه الثانيه عامه فى جميع الجلود و ظاهره تجويز العمل بهما كذلك الا نجس العين اذ لا ريب فى المنع فيه و اما تجويزه فى خصوص ما ذكر فى الروايتين بخصوصه فلا اشتبه فيه فدعوى جماعه من متأخري الاصحاب الاجماع على المنع الا فى الخزّ و السنجاب ممّا لا يعتدّ به و العجب من الشارح رحمه الله انه أيضا فى شرح الارشاد ادعى اجماع علمائنا على ذلك و نقله عن المعتمد و منشأ ذلك أنّه رأى فى المعتمد انه قال أولا كل ما يحرم اكله يحرم الصّلاه فى شعره و صوفه و وبره الا- ما استثنيه و هو قول علمائنا و غفل عما ذكره آخر البحث و هو ما نقلنا فنسب اليه دعوى اجماع علمائنا و من تأمّل فى تمام كلامه علم ان مراده انه قول علمائنا المشهورين او الظاهرين لا اجماعهم

بالمعنى المصطلح فى غير ما نقل الخلاف و اختلاف

الروايات فيه بالخصوص و على هذا فيدخل الثعالب و الارانب و السيمور و الفنك أيضا فيما يستثنيه و ليس المراد به خصوص الخبز و السنجاب اللذين اشهر استثنائهما كما فهمه الشارح و اضرابه و كلام العلامة رحمه الله أيضا فى المنتهى موافق لما نقلنا من المعتبر فى أول البحث بل زاد فيه انه اجماع علمائنا و توجيهه أيضا ما ذكرنا من التعميم فيما يستثنيه و ان كان المختار عنده ليس الا استثناء الخبز و السنجاب و اما فى غيرهما فتفصيل القول و استقصاء الاخبار الواردة فيه الداله على المنع او الجواز مما يطول به الكلام جدًا فالأولى الاقتصار على ما اوردنا و جمله الكلام ان الاخبار متعارضه جدًا و لو لا اشتهاار المنع بين الاصحاب شهره تكاد ان تبلغ حدّ الاجماع و أنّ التقيه مجمل ظاهر لاخبار الجواز لامكن الجمع بينها بحمل اخبار المنع على الكراهه لكن مع ما ذكر من الامرين لا يمكن الجرأ عليه فالأولى و الاحوط متابعه الاصحاب و الله اعلم بالصواب

قوله و غير ميته

و هذا مما لا خلاف فيه و يدل عليه مع الاجماع روايات كصحيحه ابن ابي عمير عن غير واحد عن ابي عبد الله عليه السلام فى الميته قال لا تصلّ فى شىء منهما و لا شسع و روايه محمد بن مسلم بطريقين صحيحين قال سألته عن الجلد الميته ا يلبس فى الصلاه اذا ربع فقال لا و لو ربع سبعين مرّه و صحيحه على بن مغيره و هو و ان لم يوثق لكن الظاهر أنّه و ابن ابي المغيره الموثق واحد و يؤيده وجود ابي فى بعض نسخ فى فالخبر صحيح كما وصفه بها علامه فى منتهى قال لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك الميته ينتفع بشىء منها قال لا- الحديث و هل يخصّ ذلك بما له نفس او عامّ فى الجميع يحتمل الاول لان المتبادر من الاخبار هو ذلك لانه الفرد الغالب الشائع فشمولها لما لا نفس له غير ظاهر فيبقى على الاصل و هو ظاهر جماعه من الاصحاب كالمحقق فى المعتبر و العلامة فى التذكرة و هى و المصنف فى الذكري حيث استدّلوا على عدم جواز الصلاه فى الميته بانها نجسه و الدبّاغ غير مطهر و ذكر أيضا فى الذكري ان السنجاب انما يجوز الصلاه فيه مع تذكّيته لانه ذو نفس قطعاً فيفهم منه ان غير ذى النفس لا- حاجه فيه الى التذكيه فيجوز الصلاه فى ميته و يحتمل الثانى لعموم الاخبار و اليه مال بعض متأخرى اصحابنا و نقل المحقق الثانى فى شرح القواعد عن المعتبر الاجماع على ان ما لا نفس له مما يؤكل لحمه يجوز الصلاه فيه و ان كان ميته معللاً بانه كان طاهراً فى حال الحياه و لم ينجس بالموت و نقل فى حواشى الالفية عن المصنف فى الذكري انه نقل ذلك عن المعتبر و فيه تأمل اذ ما نقله عن المعتبر و نقله عنه فى كرى انما ذكره فى الخبز على ما نقلنا عنه سابقاً و لا يدلّ على الحكم الكلى فى كل ما لا- نفس له و ان استفاد ذلك من تعليله بناء على انه حملة على ما حملة فى كرى من ان عدم نجاسه بالموت باعتبار اعتقاده انه مما لا نفس له و حينئذ فالتعليل يجرى فى الجميع ففيه ان كون التعليل داخلاً فى الجميع عليه غير ظاهر فربما كان استنباط منه رحمه الله و لو سلم فقد عرفت أنّ ما ذكره فى تعليله يحتمل وجوها فلا يتعين حملة على ما ذكره المصنف و لو سلم تتعين حملة فهذا ليس الا دعوى الاجماع على طهاره ما لا نفس له بعد الموت و لا كلام فيه انما الكلام فى جواز الصلاه فيه و هو غير المذكوره فى التعليل الا- ان يقال ان حاصل تعليله لو اريد تتميمه كما اشرنا اليه سابقاً انه لا يتفاوت الحال فيه بين المذكور و الميّه لكونه مما لا نفس له فلا ينجس بالموت و الفرق بين المذكور و الميّه فيما يتحقق فيه

الفرق ليس الا ان المذكى لا ينجس و الميت ينجس فاذا لم يتحقق هذا الفرق هنا و جاز الصلاه فيه مع التذكيه فيجوز مع الموت ايضا لعدم الفرق و هذا دليل على ان ما لا نفس له مطلقا لا حاجه الى التذكيه لجريانه فى الجميع كيف و اذا لم يحتج اليها فيما لا- يؤكل لحمه ففيما يؤكل لحمه بطريق اولى فتأمل ثم الظاهر انه لا- فرق فى المنع بين ما جعله ساتر او غيره و بين ما يتم فيه الصلاه و ما لا يتم لعموم الاخبار بل الظاهر تحريم استصحاب شىء منه و لو من غير الملابس لعموم الخبر الاول و بما قررنا ظهر فائده ذكر المض الميته بخصوصها بعد اشتراط طهارته امّا اولًا- فلو ورد الاخبار فيها بخصوصها فيمكن ان يكون ذلك وجها لتخصيصها بالذكر و اما ثانيا فلاحتمال ان يكون مذهبه هنا عموم المنع بحيث يشمل ميته غير ذى النفس ايضا فاشتراط الطهاره لا يفيد ذلك لكن هذا خلاف ما نقلنا عنه فى الذكري و اما ثالثا فلما ظهر من استثناء ما لا يتم عن الحكم باشتراط الطهاره دون الميته فلذا افردا بالذكر لكن هذا انما يستقيم لو حمل الساتر فى كلامه على مطلق الثوب الذى يصلّى فيه كما احتملنا سابقا اما لو حمل على الساتر بالفعل او ما يصلح لذلك كما هو ظاهره فلا يتجه ذلك كما لا يخفى و جعل الشارح رحمه الله فى شرح الألفيه فائده ذلك التنبيه على عدم جوازها فى الميته و ان قيل بطهارتها بالدبّاغ كما هو مذهب ابن الجنيّد فانه و ان طهر جلد الميته بالدبغ لكن منع من الصلاه فيه فاشار لتخصيصها الى ان عدم جواز الصلاه فيها موضع وفاق فائده لا يشترط العلم بكونه غير ميته بل يكفى احتمال التذكيه و عدم العلم بكونه ميته اذا وجد فى يد مسلم او فى سوق المسلمين او فى بلد الغالب فيه المسلمون كذا فى المعبر و الظاهر ان المراد انه يكفى فى الصورتين الاخذ عن السوق و ان لم يعلم اسلام من اخذ عنه اذ لو اشترط العلم بكونه مسلما فيدخل فى الاول و لو علم كفره فلا يجوز الاخذ عنه قطعا و لو فى سوق المسلمين و ينبغى ان يقيد فى الصور الثلاث بما اذا لم يخبر ذو اليد بكونه ميته سواء اخبر بالتذكيه ام سكت فانه اذا اخبر بذلك فالظاهر انه لا خلاف فى انه يحكم عليه بالميته و ان لم يعلم صدقه ثم مقتضى اطلاق كلامه عدم الفرق بين ما اذا كان المسلم ذو اليد او مسلموا السوق او البلد الغالب ممن يستحل الميته بالدبغ او يجوز ذباحه اهل الكتاب او يتهم باستعمال الميته ام لا و العلامه رحمه الله فى المنتهى بعد ما ذكر موافقا للمعتبر انه يكفى بالعلم فى التذكيه وجوده فى يد مسلم او فى سوق المسلمين او فى بلد الغالب فيه الاسلام و عدم العلم بالموت لان الاصل فى المسلم العداله و هى تمنع من الاقدام على المحرّمات قال فى فرع آخر لو وجد الجلد مع من يستحل الميته لم يحكم بالتذكيه و ان اخبر بها لانه غير موثوق به و لا يصحّ فيه الصلاه لان الشرط و هو التذكيه غير معلوم و الاصل عدمها و كذا لو وجد مع من يتهم باستعمال الميته و قريب منه فى التذكره حيث قال يكفى فى الحكم بالتذكيه انتفاء العلم بموته و وجوده فى يد مسلم الا- يستبيح جلد الميته او فى سوق المسلمين او فى بلد الغالب فيه المسلمون ثم قال و انما اعتبرنا فى المسلم انتفاء استباحته للميته ليحصل الظن بالتذكيه اذ لا فرق فى انتفاء الظن بين المستبيح من المسلم و الكافر اذا الاصل الموت و لو جهل اسلامه لم يجز استباحته و ذكر المصنف فى الذكري انّ المستحلّ لو اخبر بعدم التذكيه فيجب الاجتناب لاعتضاده باصاله عدم الطهاره و لو اخبر بالتذكيه فالاقرب القبول لانه الاغلب و لكونه ذا يد عليه فيقبل قوله فيه كما يقبل فى تطهير الثوب النجس و احتمال المنع لعموم فتبينوا و لشغل الذمه بالصلاه آتية فى غير المستحلّ أيضا و القبول اذا اخبر بالذكاه اقوى منه فى الاول و ان كان فاسقا و اذا سكت فالاولى أيضا قال اما ما يشتري من سوق الاسلام و يكفى فيه اغلبيه المسلمين فيحكم عليه بالذكاه اذا لم يعلم كون البائع مستحلا عملا بالظاهر و نفى الحرج و لا يخفى ضعف الفرق بين الشراء من السوق و غيره و ان كان ظاهر كلام العلامه ايضا ذلك و قال الشيخ فى المبسوط من اشترى جلدا على انه مذكى جاز ان يصلّى فيه و

ان يصلّى فيه و ان لم يكن كذلك اذا اشترى ذلك من اسواق المسلمين ممن لا يستحلّ الميتة و لا يجوز شراءه ممن يستحلّ ذلك اذا كان متّهما فيه انتهى و ظاهره اشتراط الاخذ على انه مذكى اى اخبار البائع بذلك و ايضا اعتبار الاشتراء من مسلم لا يستحل الميتة و لا- يكون متّهما فيه و حينئذ فحديث اسواق المسلمين كانه محمول على ما هو الشائع اذ مع اعتبار العلم بحال البائع لا- مدخل للسوق اصلا و الظاهر ما نقلنا عن المعتمر على الوجه الذى فصيّلنا لنا ان النهى عن الصّلاه فى الميتة او عن استعمالها لا يقتضى الا الانتهاء عما علم كونه ميتة و اما اذا لم يعلم ذلك فالاصل صحه استعماله و كذا جواز الصّلاه فيه الا ما خرج بالاجماع كالموجود فى يد الكافر او ما اخبر ذو اليد بعدم تذكّيته و لو اعتبرنا الشرط التذكيه و قلنا بوجود العلم بها كما ينادى به بعض عبارات العلامة فيلزم ان لا يكتفى بوجوده فى يد المسلم الغير المستبيح أيضا لان كون الاصل فى المسلم العدالة مع انه محل مناقشه لا- يفيد العلم و هو ظاهر و أيضا لو صحّ ذلك فيلزم مثله فى المسلم المستبيح أيضا اذا اخبر بالتذكيه لان الاصل فيه أيضا العدالة و هى تمنع من الاقدام على الكذب و تخصيص ذلك بالمسلم المؤمن كانه ممّا لا شاهد له و لو اريد بالعلم العلم الشرعى الشامل للظنّ فينبغى ان يجعل المناط الظن لا ما ذكره العلامة من التفصيل اذ كثيرا ما يحصل الظنّ بقول المستبيح اذا اخبر بالتذكيه و كان مستنده ما سيجى ء من روايه محمد بن الحسين الاشعري و سنتكلّم عليها و يدل أيضا على ما ذكرنا من الاخبار صحيحه احمد بن محمد بن ابى نصر عن الرضا عليه السلام قال سألته عن الخفاف بانى السوق فيشترى الخف لا- يدرى أ ذكىّ هو ام لا ما تقول فى الصّلاه فيه و هو لا يدرى ا يصلّى فيه قال نعم انا اشترى الخف من السوق و يصنع لى و اصلّى فيه و ليس عليكم المسأله و صحيحه احمد بن محمد بن ابى نصر أيضا قال سألته عن الرجل يأتى السوق فيشترى جبه فراء لا- يدرى أ ذكيه هى ام غير ذكيه ا يصلّى فيها فقال نعم ليس عليكم المسأله ان ابا جعفر عليه السلام كان يقول ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم ان الدّين اوسع من ذلك و مثله صحيحه سليمان بن جعفر الجعفرى عن الكاظم عليه السلام و صحيحه الحلبي على الظاهر قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الخفاف عندنا فى السوق نشترىها فما ترى فى الصّلاه فيها فقال صلّ فيها حتى يقال ذلك انها ميتة بعينها و الظاهر ان المراد قول صاحب اليد و حينئذ فيجتنب و ان كان واحدا غير عدل و موثقه اسحاق بن عمار عن العبد الصّالح انه قال لا باس بالصّلاه فى الفر و اليماني و فيما صنع فى ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الإسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس و موثقه اسماعيل بن الفضل بابان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن لباس الجلود و الخفاف و النعال و الصّلاه فيها اذا لم يكن من ارض المصلّين فقال اما النعال و الخفاف فلا باس بها و كان نفى الباس بناء على ان كونها من غير ارض المصلّين اى المسلمين و ان كان مظنه ان تكون ميتة او من ذبائح غير المسلمين لكن لا- يمكن الحكم به لاحتمال ان يكون هناك مسلم و يكون ذلك من ذبيحته و مجرد الاحتمال و ان بعد يكفى فى الحكم بالطهاره انا وجدت

في ايدى المسلمين و يمكن ان يكون بناءه على حلّ ذبائح اهل الكتاب كما ذهب اليه بعض الاصحاب فيخصّ لحكم بهم و على التقديرين فالفرق بين الخفاف و النعال و بين الجلود على ما يستفاد من الروايه يمكن ان يكون باعتبار كراهه الصيلاه في تلك الجلود باعتبار المظنه المذكوره او لكونها من ذبائح اهل الكتاب دون الخفاف و النعال فانهما ممّا لا يتم فيه الصيلاه دون الجلود فيمكن اختصاص الجلود بالكراهه دونهما فافهم و صحيحه عبد الله بن مسكان قال حدثني عليّ بن ابي حمزه و هو مشترك ان رجلا- سئل ابا عبد الله عليه السلام و انا عنده عن الرجل يتقلد السيّف و يصلّي فيه قال نعم فقال الرجل ان فيه الكيمخت فقال و ما الكيمخت فقال جلود دوابّ منه ما يكون ذكيا و منه ما يكون ميته فقال ما علمت انه ميته فلا تصلّ فيه و روايه اسماعيل بن عيسى قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن جلود الفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل ا يسأل عن ذكاته اذا كان البائع مسلما غير عارف قال عليكم انتم ان تسألوا عنه اذا رايتم المشركين يبيعون ذلك و اذا رايتم يصلّون فيه فلا تسألوا عنه و ظاهره انه بمجرد كونه بيد المشرك لا- يحكم بكونه في حكم الميتة فاذا سئل عنه و فتش عن حاله و ظهر كونه مذكى فلا باس به و الظاهر انه اذا علمنا انه اخذه من مسلم يكون بحكمه لكن اسماعيل بن عيسى و سعد الراوى عنه مجهولان و حملة بعض فضلائنا ممّن عاصرناه على انه اذا كان البائع مشركا يسأل البائع عليه السلام فاذا اخبر بانه من ذبيحه المسلمين يصير مشكوكا فيه و جاز لبسه و لا- باس به و ان لم يثبت الاجماع على خلافه فتأمل و روايه الحسن بن الجهم قال قلت لابي الحسن عليه السلام اعترض السوق فاشترى خفا لا ادري أ ذكّي هو ام لا قال صلّ فيه قلت فالنعل قال مثل ذلك قلت اني اضيق من هذا قال أ ترغب عما كان ابو الحسن عليه السلام يفعله و روايه سماعه انه سئل ابا عبد الله عن تقليد السيّف في الصلاه فيه الفراء و الكيمخت فقال لا باس ما لم تعلم انه ميته و روايه جعفر بن محمد بن يونس ان اباه كتب الى ابي الحسن عليه السلام يسأله عن الفرو و الخفّ البسه و اصلّي فيه و لا اعلم انه ذكى فكتب لا باس به هذه هي الاخبار التي يستفاد من حملتها ما ذكرنا من كفايه عدم العلم بكونه ميته و امّا ما سبق في روايه ابن بكير في المنع عن الصيلاه في غير الماكول من قوله عليه السلام فان كان مما يؤكل لحمه فالصيلاه في وبره و بوله و شعره و روثه و ألبانه و كل شىء منه جائز اذا علمت انه ذكى قد ذكاه الذبح فلا عبره بمفهومه مع معارضته لتلك الاخبار المتضافره و يمكن حملة على الاستحباب و روى ابو بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصيلاه في الفراء فقال كان عليّ بن الحسين رجلا صردا فلا تدفنه فراء الحجاز لأنّ دباغها بالقرظ و كان يبعث الى العراق فيؤتى مما قبلكم بالفرو فيلبسه فاذا حضرت الصيلاه القاه و القى القميص الذي يليه فكان يسأل عن ذلك فيقول ان اهل العراق يستحلّون لباس الجلود الميتة و يزعمون ان ذكاته دباغه و كانّ القاءه عليه السلام وقت الصيلاه محمول أيضا على الاستحباب و الاحتياط و الافع عدم العلم بكونه ميته على الخصوص تجوز الصلاه فيه على ما ظهر من الروايات السابقة و مع العلم بكونه ميته لا يجوز لبسه في غير الصلاه أيضا فلا بدّ من حملة على ما ذكرنا من الاستحباب و يؤيد أيضا ما ذكرنا حسنه الحلبي بإبراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال تكره الصلاه في الفراء الا ما صنع في ارض الحجاز او ما علمت منه ذكاه هذا مع ضعف سند الروايه جدّا و في روايه محمد بن الحسين الاشعري انه كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثاني عليه السلام ما تقول في الفرو نشترى من السوق فقال اذا كان مضمونا فلا باس و كان المراد ان يضمن بئعه ذكاته و اخبر عنها و هذا أيضا محمول على الاستحباب لثلا- ينافى الاخبار السابقة و مثله القول في قوله عليه السلام في روايه عليّ ابن ابي حمزه المتقدمه لا تصلّ فيها اي الفراء الا فيما كان منه ذكيا فانه يحمل على الاستحباب او يحمله الذكى على ما يحكم عليه به شرعا و ما اخذ من المسلم او من سوق

المسلمين بحكم الذكي شرعا و ان لم يكن ذكيا في نفس الامر و روى عبد الرحمن بن الحجاج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انا ادخل سوق المسلمين اعنى هذا الخلق الذين يدعون الاسلام فاشترى منه الفراء للتجاره فاقول لصاحبها ليس هي ذكيه فيقول بلى فهل يصلح ان ابيعها على انها ذكيه اشترط فقال لا و لكن لا باس ان تباعها و تقول قد شرط الذى اشتريتها منه انها ذكيه قلت و ما افسد ذلك قال استحلال اهل العراق للميته و زعموا ان دباغ جلد الميته ذكاته ثم لم يرضوا ان يكذبوا في ذلك الا على رسول الله ص و لا يخفى ان هذا الخبر مع ضعفه بجهاله عده من روايه لا يدل الا على المنع من بيع ما اخبر مستحل الميته بذكاته على انه ذكي و لا كلام فيه و لا يدل على تحريم استعماله فلا ينافي ما ذكرنا فتأمل هذا كله في الماخوذ من المسلم او من اسواق بلد المسلمين و اما لو وجد مطروحا في بلادهم فيمكن ايضا ان يحكم بكونه ذكيا لإطلاق بعض الروايات السابقه كروايه على بن ابي حمزه و سماعه و جعفر بن محمد بن يونس و لانه اذا كان المأخوذ في البلاد المسلمين في حكم الذكي و ان لم يخبر الماخوذ منه بذكاته و لم يعلم أيضا انه مسلم ام لا كما يستفاد من كلامهم فليس ذلك الا باعتبار ان الظن تابع للاعم الاغلب و لما كان الغالب في البلد المسلمون فالظاهر كون الاخذ منهم فيكون ذكيا و هذا يجرى في المطروح في بلدهم ايضا اذا كان مثل الفرو او الخف مما عمل فيه عمل فان الظاهر وقوع من مسلم بناء على تبعيه الظن للاعم الاغلب نعم اذا لم يعمل فيه عمل بل كان جلدا مسلوخا مجردا عن آثار عمل فيمكن ان لا يحكم عليه بذلك و يمكن ان لا يحكم في المطروح بذلك مط لأصالة عدم التذكيه و الاقتصار فيما يخالفها على موضع النص و النصوص المعتمده الاسناد و انما هي في الماخوذ على انه يمكن التفرقه بينهما فان الماخوذ لما وقع عليه معامله بيع وهبه و نحوهما و الاصل فيها الصحه فيحكم بكونه ذكيا لتصح معامله و لا يجرى ذلك في المطروح و هذا احوط و به صرح العلامة في التحرير هي و علله في هي بان الاصل عدم التذكيه و بان طهاره الثوب شرط فلا يكتفى بعدم العلم بانتفاء كغيره من الشروط و قد ظهر لك بما قررنا ضعف الثاني فتذكر و يؤيد الاول روايه السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفره وجدت في الطريق مطروحه كثير لحمها و خبزها و جنبها و بيضها و فيها سكين قال امير المؤمنين عليه السلام يقوم ما فيها ثم يؤكل لانه يفسد و ليس له بقاء فان جاء طالبها غرموا له الثمن قيل له يا امير المؤمنين لا يدري سفره مسلم او سفره مجوسى قال هم في سعه حتى لا يعملوا بل ظاهر هذا الحديث جواز الاستعمال و الحكم بالتذكيه بمجرد الاحتمال و عدم العلم بخلافها و ان لم يوجد في بلاد الاسلام و اسواقهم او طرقهم لوجود الاحتمال و عدم العلم في الموجود في بلاد الكفر أيضا اذا وجد فيها مسلم يمكن ان يكون ذلك منه و على هذا فيمكن ان يكون اشتراط غلبه المسلمين في الموثقه على الاستحباب لكن ضعف الخبر يمنع من الجراء على العمل به الا ان يؤيد بالعمومات كصحيحه عبد الله بن سنان المتقدمه كل شىء يكون منه حلال و حرام فهو لك حلال ابدأ حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه و الله تعالى يعلم

قوله اما ما لا يقبلها كالشعر الى آخره

هذا اجماعى على ما نقله جماعه و يدل عليه أيضا روايات كصحيحه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بالصلاه فيما كان من صوف الميته ان الصوف ليس فيه روح و صحيحه محمد بن اسماعيل بن بزيع عن الرضا عليه السلام و فى آخرها و

باس بالصّلاه في صوف الميته لأنّ الصوف ليس فيه روح و التعليل يجرى في كلّ ما لا يقبل الحياه

قوله اذا اخذه جزًا

و مثله ما لو قلع ثم قطع موضع الاتصال

قوله او غسل موضع الاتّصال

كانّ هذا لملاقاته للميته برطوبه و لا ريب انه احوط لكن الحكم باشرط احد الامرين كليًا لا يخلو عن اشكال اذا ربما لا يكون رطوبه و على تقدير وجودها فيمكن القول بعفوها الظاهر اطلاق الاخبار بجواز الصّلاه كيف و المشهور طهاره اللبن في ضرع الميته لورود الاخبار بها مع كونه مائعا ملاقيا للنجس فاذا قيل بالعفو هناك فهنا اولى الا ان يقال انّ العفو هناك ممّا لا بدّ منه في طهاره اللّبن و اما هنا فلا لجواز حمل الاخبار على طهارتها في نفسها مع قطع النظر عن العارض و اما باعتبار العارض فيكون لها حكم غيرها فالحكم بعفو النجاسه العرضيه أيضا نظرا الى اطلاق الاخبار مشكل جدا فالظاهر العمل بعمومات النجاسه على انه قد وقع الامر بالغسل أيضا في بعض الروايات كحسنه حرير يابراهيم قال قال ابو عبد الله عليه السلام لزراره و محمّد بن مسلم اللّبن و اللباء و البيضه و الشّعر و الصّوف و القرن و النَّاب و الحافر و كل شىء يفصل من الشاه و الدابه فهو ذكى و ان اخذته منه بعد ان يموت فاغسله و صلّ هذا كلّه اذا لم يفصل معه شىء من اجزاء الميته و اما مع استصحابه شيئا منها فيجب غسله بعد ازالته و كيفما كان فلا وجه لما نقل عن الشيخ انه اشترط في جواز استعمال الماخوذ عن الميته الجزّ اذا لا يظهر له وجه سوى ما اشرنا اليه من تخيل نجاسه اصله في صورته القطع فلا يصح استعماله لذلك و لا يخفى انه على تقدير تسليمه فالغسل على ما فضّلنا يكفي لقلع مادّه هذا الفساد و فى الوسيله لابن حمزه عدّ ممّا لا يجوز الصّلاه فيه الصّوف و الشّعر و الوبر اذا انتفت من الحيّ او الميّت و ان كانت مما يؤكل لحمه و هو ابعد ممّا نقل من الشيخ اذا المتوفى من الحيّ لا- يتوهم فيه نجاسه الا- اذا استصحب شيئا يصدق عليه الميته بعد نتفه و ظاهر ان النتف لا- يستلزم ذلك كليًا و على تقديره فيمكن رفع المانع بالازاله و الغسل فتأمل

قوله و غير الحرير المحض

حرمه لبس الحرير المحض للرجال سواء كان فى الصّلاه او غيره مما عليه علماء الاسلام و اما بطلان الصّلاه فيه فلا يظهر فيه خلاف بين الاصحاب سواء كان هو الثوب الذى جعله ساترا او غيره و قال الشيخ فى الخلاف من صلّى فى حرير محض من الرّجال من غير ضروره كانت صلاته باطله و جب عليه اعادتها و خالف جميع الفقهاء فى ذلك مع قولهم ان الصلاه فيه و لبسه محرّم غير انه لا- يجب عليه الاعاده ثم استدل باجماع الفرقه و فى المعبر اطلق اولا ان بطلان الصّلاه فيه مذهب علمائنا ثم فى تضعيف البحث جعل بطلان الصّلاه فيه اذا كانت العوره مستوره بغيره ممّا اتفق عليه الثلاثه و اتباعهم و كيفما كان فلا ريب فيما ذكرنا من عدم ظهور المخالفه و قد تضافرت الاخبار بالمنع عن الصلاه فيه كصحيحه محمد بن عبد الجبار قال كتبت الى ابي محمّد عليه السلام أسأله هل يصلّى فى قلنسوه حرير محض او قلنسوه ديباج فكتب لا تحل الصّلاه فى حرير محض و صحيحه

اخرى أيضا عن محمد بن عبد الجبار قد تقدمت في الفرع الاول من فروع بحث الصّلاه في غير الماكول و صحيحه اسماعيل بن سعد الأحموص قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن الصّلاه في جلود السّابع فقال لا تصلّ فيها قال و سألته هل يصلّي الرجل في ثوب ابريسم قال لا و صحيحه اخرى عن اسماعيل بن سعد ايضا قال سألته عن الثوب الابريسم هل يصلّي فيه الرّجال قال لا و روايه ابي الحارث قال سألت الرضا عليه السلام هل يصلّي الرّجل في ثوب ابريسم قال لا فان ثبت الإجماع على البطلان او ثبت ان التّهي في العباده يوجب الفساد فذاك و الّا فللمناقشه في البطلان مجال

قوله على وجه يستهلك الخليط

لصدق الحرير المحض عرفا مع الاستهلاك و المرجع فيه الى العرف و اما ما يفهم من كلام المعتمر ان ادنى ما ينفع من الخليط ان يكون بقدر العشر فلا مستند له الا ان يكون مستتبعا من العرف و هل يكفي مطلق الخلط او يعتبر كون الخليط بعض لحمته او سدها وجهان منشؤهما الاشتباه في صدق الحرير المحض مع خلط لا- يكون كذلك و الاصل يقتضى الاكتفاء بالاطلاق و الاحتياط في الثّاني و يؤيده ما تقدّم من روايه زواره قال سمعت ابا جعفر عليه السلام ينهى عن لباس الحرير للرّجال و النساء الا ما كان من حرير مخلوط بخز لحمته او سدها خز او كتيان او قطن و انما يكره الحرير المحض للرّجال و النساء فان ظاهره اعتبار كون الخليط لحمته او سدها لكنّه ضعيف بموسى بن بكر الواقفي الغير الموثق مع ان ظاهره اعتبار ان يكون تمام لحمته او سدها احد المذكورات و لم يقولوا به و حصره الخليط فيما ذكر أيضا كما ترى و بعد تاويله بما يدفع المناقشتين يضعف ظهوره في الاعتبار الاول أيضا و هذا الفرع مما لم اجده في كلام الاصحاب و عليه يتفرع حكم الثياب المتداوله في زماننا المنسوجه بالابريسم ممّوه بالفضه و الله اعلم بالصّواب

قوله للرّجل و الخنثى

و الحاق الخنثى بالرّجل للاحتياط لاحتمال ذكوريته و قيل بعدم اللاحاق لاختصاص التحريم بالرجال و الخنثى ليست رجلا على اليقين و وجوب الاحتياط ممنوع و في التعبير بلفظ الرجل اشاره الى عدم شمول الحكم للصّبي و لا خفاء في عدم تحريم لبس الحرير عليه لانه من خطاب الشرع المشروط بالتكليف لكن هل يحرم على الوليّ به تمكينه منه فالذى اختاره المصنف في الذكري و قبله المحقق في المعتمر و العلّامة في التذكرة عدمه لان الصّبي ليس محلاً للتكليف و تكليف الوليّ به لا بدّ له من دليل و ليس و يؤيّده روايه عبد الملك بن عتبة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عما يصل الينا من ثياب الكعبه هل يصلح لنا ان تلبس شيئا منها قال يصلح للصّبيان و المصاحف و المخده ينبغى بذلك البركه ان شاء الله و قيل يحرم عليه لقوله ص حرام على ذكور امّتى و قول جابر كنا ننزعه عن الصّبيان و نتركه على الجوارى و فيه ان الصّبي ليس بمكلّف فلا يتناوله الخبر و فعل جابر لا- يدلّ على الوجوب فانه يمكن ان يكون للمبالغه في التّزّه و التورع بل يمكن حمله على التّزّع عنهم بعد ورود الحكم و بالجمله فالظاهر هو القول الأوّل لكن بمجرد عدم المنع عن اللّبس في الصّبي لا يمكن الحكم بجواز صلاته فيه اذ الصلاه لها شرائط يستوى فيه الرّجل و الصّبي مع عدم التكليف عليه فيمكن ان يكون عدم لبس الحرير فيها أيضا من حملتها فينبغى النظر الى الرّوايات الوارده في الصّلاه و ما يستفاد منها فنقول انها كما نقلناها مختلفه فصحيحتا محمّد بن عبد الجبار باطلاقهما تشمّلان الصّبي و اما صحيحتا اسماعيل بن سعد و روايه ابي الحرث فهي مخصوصه بالرّجل لكن لما كان التقييد في كلام السّائل لا يصير قرينه على تقييد الروايتين المطلقتين فالاولى منع الصّبي عن الصّلاه فيه و اما النساء فلا خلاف بين العلماء في جواز لبسهنّ له في

غير الصّلاه كما نقله في المعتمر و اما جواز صلاتهنّ فيه فهو قول الاكثر لإطلاق الاوامر بالصّلاه فلا تتقيّد أآ بدليل و لا دليل على التقييد فيهنّ و قال الصدوق في الفقيه قد وردت الاخبار بالنهاى عن لبس السّدياج و الحرير و الإبريسم المحض و الصّلاه فيه الرّجل و وردت الرخص في لبس ذلك للنساء و لم ترد بجواز صلاتهنّ فيه فالنّهي عن الصّلاه في الإبريسم المحض على العموم للرّجال و النساء حتى يخصّيهن خبر بالإطلاق لهنّ بالصّلاه فيه كما خصّيهن بلبسه و كانّ بناء كلامه على اشتراك النساء للرّجال في الاحكام و ان وردت للرّجال لانهم الاصل و لاستهجان ذكر النساء الا ان يدل دليل على

التخصيص بالرجال و عدم شمولها للنساء و هاهنا لا دليل على جواز صلاتهنّ فيه و انما دلّ الدليل على جواز لبسهنّ فيبقى المنع عن الصّلاه فيه على العموم و فيه تأمل فانا لا نسلم شمول الاحكام الواردة فى خصوص الرجال للنساء الا ان يدل دليل على ذلك من اجماع او غيره خصوصا فيما كان فيه مظنه الفرق كما نحن فيه حيث جوّز لبس الحرير للنساء دون الرجال و هو مظنه الفرق بينهما فى الصّلاه أيضا سيّما مع اطلاق ما دلّ على جواز لبسهنّ و مثله روايه اسماعيل بن الفضل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة هل يصلح لها ان تلبس ثوبا حريرا او هي محرّمه قال لا و لها ان تلبسه فى غير احرامها بل عموم بعضها كموثقه عبد الله بن بكير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال النساء تلبس الحرير و الدّيباج الا فى الاحرام الخبر و يمكن ان يستدلّ له أيضا بعموم بعض الاخبار الواردة بالنهى عن الصّلاه فيه كمكاتىبى محمّد بن عبد الجبار المتقدّمين فانهما بعمومهما يشملان الرجال و النساء فلا بدّ لاجراجه النساء من دليل تدلّ على جواز خصوص الصّلاه لهنّ و لا يكفى ما يدل على جواز مطلق لبسهنّ و يمكن القدح فى الاستدلال بالمكاتيبه الثانيه بانّ الجواب و ان كان عامّا لكن لما وقع فى جواب السّؤال عن القلنسوه التى هى من ملابس الرجال فيضعف ظهورها فى تناول النساء لكن كانه لا يمكن هذه الدعوى فى المكاتبه الاولى بانّ السّؤال فيها عن تكه الحرير و جعل مجرد اشتغالها على السّؤال عن القلنسوه أيضا قرينه التخصيص ضعيف جدّا و يمكن ان يستدلّ له أيضا بروايه زراره التى نقلت فى الحاشيه السّابقيه فان النهى فيها و ان كانت عن لباس الحرير للرجال و النساء لكن لا بدّ من حملها على الصّلاه للاجماع على جواز لبسه للنساء فى غير الصّلاه لكن قد اشرنا الى ضعف سندها و يمكن أيضا حمل النهى العام على ما يعمّ الكراهه بقرينه اخرى الخبر و انما يكره الحرير المحض للرجال و النساء و حيثنذ فلا- حاجه الى الحمل على الصّلاه و المسأله لا تخلو عن اشكال سيّما مع اصاله عدم المنع و ربما يؤيده أيضا تعلق السّؤال فى اكثر الروايات بصلاه الرجال اذ يستفاد منها ان جوازها للنساء كان امرا معلوما و الا لكان اولى بالسّؤال لجواز لبسهنّ له فى غير الصلاه لكن الاحتياط فى متابعه القول الثانى و الله تعالى يعلم

قوله و استثنى منه ما لا يتم الصّلاه فيه

هذا الاستثناء ذكره الشيخ فى يه و المبسوط و ابن ادريس و ابو الصّلاح فحكّموا بكراهه الصّلاه فيه دون الحرمة و نقل عن المفيد و ابن الجنيد و ابن بابويه انهم لم يستثنوا شيئا فالظاهر من مذهبهم عموم المنع و قد بالغ الصدوق فى الفقيه فقال و لا يجوز الصّلاه فى تكه رأسها من ابريسم حجه الاولين اصاله عدم التحريم و روايه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال كلّ ما لا تجوز الصّلاه فيه وحده فلا باس بالصّلاه فيه مثل التكه الابريسم و القلنسوه و الخفّ و الزنّار يكون فى السراويل و يصلّى فيه و حجه الآخريين عموم الرّوايات الواردة بالمنع و خصوص صحيحى محمد بن عبد الجبار منها فان المنع عن الصّلاه فى الحرير فيها أيضا و ان وقع عامّا لكنه لما كان فى جواب السّؤال عن تكه الحرير فى الأولى و فى قلنسوه الحرير فى الثانيه فهو بمنزله التصريح بالخصوص و هما لصحتهما و ان كانتا من المكاتبه اقوى من الروايه الاولى لانّ فى سندها احمد بن هلال و قالوا أنّه غال متّهم فى دينه و ورد فيه ذمّ كثير عن مولانا ابي محمّد العسكري عليه السّلام و مع ذلك لا تعويل على ما نقل عن ابن الغضائرى من قبوله لروايه عن الحسن بن محبوب و ابن ابي عمير و هذه الروايه من الثانى على انه انما قال ذلك فيما رواه من كتاب نوادر ابن ابي عمير و كون هذه الروايه منه غير ظ و موافقتها للاصل لا تصلح سنداً لترجيحها او صلاحيتها لتعارض الروايتين حتى تحمل لاجلها الصحيحتان على الكراهه كما فعلوه بل الروايات العامه و الخاصتان تنهض حجه للعدول عن الاصل أيضا على ان متنها

أيضا لا يخلو عن ضعف تاليف يوجب الزيب فيها كما يشهد به التأمل فالأقوى والاحوط هو القول الثانى والله تعالى يعلم

قوله و ما يجعل منه فى اطراف الثوب

و يعتبرون عنه بالكف كما يجعل فى رءوس الاكمام و اطراف الأذيال و حول الزيق و هو بالكسر ما احاط من القميص و نحوه بالعنق و هذا الحكم مقطوع به فى كلامهم و استدل عليه فى المعتمد بما رواه العامه عن عمر ان النبي صلى الله عليه و آله نهى عن الحرير الا فى موضع اصبعين او ثلث او اربع و من طريق الخاصه ما رواه جراح المدائنى عن ابى عبد الله عليه السلام انه كان يكره ان يلبس القميص المكفوف بالديباج انتهى قال فى شرح الارشاد و كذا يجوز اللبسه من الحرير و هو الحيث و اليه اشار هاهنا بقوله و نحوها و استدل عليه بما روى أيضا من طرق العامه ان النبي ص كان له جبّه كسروانيه لها لبنة من ديباج و فرجاها مكفوفان بالديباج و لا- يخفى ضعف التمسك باخبار العامه و ان كان الحكم موافقا للاصل لورود الروايات المتظافره العامه المقتضيه للعدول عن الاصل فتخصيصها لا بد له من دليل يصلح لمعارضتها و مثله القول فى خبر جراح أيضا لعدم توثيق جراح و لا القاسم بن سليمان الراوى عنه على ان الكراهه فى الاخبار كثير اما تستعمل بمعنى الحرمة خصوصا ان من تنمه الخبر بعد ما نقله بلا فصل و يكره لباس الحرير على ان كون الديباج منحصرا فى الحرير المحض غير ظاهر و ان ذكر ابن الاثير ان الديباج هو الثياب المتخذة من الابريسم و قال فى المغرب الديباج الثوب الذى سدها و لحمته من ابريسم و عندهم اسم للمنقش انتهى لان ظاهر العطف فى مكاتبه محمد بن عبد الجبار السابقه هل يصلّى فى قلنسوه حرير محض او قلنسوه ديباج و كذا صحيحه على بن جعفر الآتيه و سألته عن فراش حرير و مثله من الديباج و مصلى حرير و مثله من الديباج ان لا يكون الديباج حريرا محضا او لا ينحصر فيه و حينئذ فيمكن حمله فى هذا الخبر على ما لا يكون حريرا محضا مع انه ليس فى تلك الاخبار حديث جواز الصلاه اصلا فيمكن ان يكون المجوز منه هو مجرد اللبس لا الصلاه أيضا كما ذكروه و لا يظهر أيضا اجماع فى المسأله و لم يدعوه قال فى المدارك و ربما ظهر من عباره ابن البراج المنع من ذلك و كانه اشار بذلك الى ما نقله عنه فى المختلف انه قال ان الثوب اذا كان له زيغ ديباج او حرير محض لم يجز الصلاه فيه فان الظاهر ان مراده بالزيغ هو ما يجعل حول الزيق اما بان يكون مولدا من الزيق او يكون معرب زه و فى القاموس انه خيط البناء معرب و يمكن ان يكون مستعارا منه أيضا و نقل أيضا فى المختلف عن ابن الجنيد انه قال لا يختار للرجل خاصه الصلاه فى الحرير المحض و لا الثوب الذى علمه حرير محض فلو قال بالحرمة فى العلم كما يشعر به الاقتران بالحرير المحض فيبعد منه تجويز المكفوف على ما ذكروه و بالجمله فلو لا- الاجماع فالحكم به مشكل جدا و كذا الكلام فيما الحق بالكف و هو الجيب بل الامر فيه اشكل لانه ليس فى الشهره بمرتبته الكف و لا ريب ان الأولى و الاحوط الكف عنهما نعم الظاهر انه لا باس بالعلم لعدم صدق الحرير المحض على ما يكون علمه كذلك و يؤيده أيضا روايه يوسف بن ابراهيم على ما فى التهذيب و يوسف بن محمد بن ابراهيم على ما فى الفقيه عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا- باس بالثوب ان يكون سدها وزره و عمله حريرا انما كره الحرير المبهم للرجال و هى تدل أيضا على تجويز الزر من الحرير و لا يبعد ذلك للاصل و عدم ظهور شمول ما يدل على تحريم لبس الحرير و مثله و اما ما فى موثقه عمّار بن ابى عبد الله ع

و عن الثوب يكون علمه ديباجا قال لا يصلّى فيه و هو مستند ما نقلنا عن ابن الجنيّد فيمكن حمله على الاستحباب فتأمل

قوله ممّا لا يزيد على اربع اصابع مضمومه

لا- يظهر مستند لهم في هذا التحديد سوى الروايه العاميه التي نقلناها او العرف لو شهد له و بالجمله فالتوقف فيه مجال فرع اذا كان الظاهره حريرا فلا ينعف كون البطانه من غيره و كذا العكس و كذا لا ينعف خياطه الحرير بغيره اما الحشو بالابريسم فقد حكم المحقق في المعبر بتجزيمه لعموم المنع و في الذكرى نفى البعد عن جوازه و هو اظهر لعدم ظهور شمول العمومات له لتعلق النهى في اكثرها بثوب الابريسم او ما في معناه و هو لا يصدق على الابريسم المحشو و يؤيده صحيحه الحسين بن سعيد قال قرأت في كتاب محمد بن ابراهيم الى ابى الحسن الرضا عليه السلام يسأله عن الصّلاه في ثوب حشوه قرّ فكتب قرأته و لا باس بالصّلاه فيه و مثله في روايه سفيان بن السّيمط أيضا و ما ذكره في الفقيه انه كتب ابراهيم بن مهزيار الى ابى محمّد الحسن عليه السلام في الرّجل يجعل في جيبه بدل القطن قرّا هل يصلّى فيه فكتب نعم لا باس به و ما سبق أيضا في روايه ريان بن الصّلت فان فيه نفى الباس عن الفراء المحشو وجه التأييد ان حكم القرّ عندهم حكم الابريسم كانهم يجعلونهما جنسا واحدا او لدلاله بعض الاخبار عليه كروايه عبّاس ابن موسى عن ابيه قال سألته عن الابريسم و القرّ قال هما سواء و روايه عبيد بن زراره عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا باس بلباس اذا كان سداه او لحمته مع قطن او كتان و ربما يشعر أيضا بذلك صحيحه احمد بن محمد بن ابى نصر قال سئل الحسين بن قياما ابا الحسن عليه السلام عن الثوب الملحم بالقرّ و القطن القرّ اكثر من النصف ا يصلّى فيه قال لا باس و قد كان لابي الحسن عليه السلام منه جباب و على هذا فالتجوز ليس الا- باعتبار ما ذكرنا من عدم الباس بالابريسم المحشو و حمله الصدوق على قرّ الماعز دون قرّ الابريسم و نقل الشيخ عنه في التهذيب ساكتا عليه و منه يظهر ان مذهبهما أيضا المنع من الابريسم المحشو كما نقلنا عن المحقق فتأمل

قوله اما الافتراش له فلا يعدّ لبسا

فلا- منع عنه و يدل أيضا على جوازه ما في صحيحه على بن جعفر عن اخيه عليه السلام و سألته عن فراش حرير و مثله من الديباج و مصلى حرير و مثله من الديباج يصلح للرّجل النوم عليه و التّكاه و الصّلاه قال يفرشه و يقوم عليه و لا يسجد عليه

قوله كالتدثر به

و كذا الالتحاف و في المدارك الحق التوسد و الالتحاف بالفراش و قال اما التدثر فالظاهر تحريمه لصدق اسم اللبس عليه و المحقق الاردبيلي رحمه الله احتمل التحريم في التدثر و الالتحاف كليهما لصدق اللبس على لبس اللحاف و نحوه و لا يخفى انه على تقدير شمول اللبس له يمكن ان يقال ان المتبادر من اللبس الوارد في الروايات هو الفرد الشائع منه و هو لبس الثياب على الوجه المعروف فالحكم بتحريم جميع افراده لا- يخلو عن اشكال خصوصا في الالتحاف لكن لا ريب ان الاحوط الاجتناب عن كليهما فتأمل و مما يجب التعرض له هاهنا حكم الذهب و قد اهمل هاهنا و في كثير من كتبهم و ممّن ذكره المصنف رحمه الله فانه في الالفيه جعل من شرائط السيّات ان لا- يكون ذهبا لهما اي للرّجل و الخنثى و زاد الشارح في شرحه اشتراط ذلك في

الملبوس مطلقا و قال و لا فرق في ذلك بين الخالص و المموه به و نقل نعم لو تقادم عهده حتى اندرس و زال مسماه جاز لبسه كما ذكره المصنف في الذكرى و قال في الدروس و لا يجوز في الذهب للرجل و لو خاتما على الاقرب و لو مموها به و قول ابى الصيلاح بكراهه الذهب ضعيف و الخنثى كالرجل و قال في الذكرى يجوز الصيلاه في كل ما يستر العوره عدا امور و جعل رابعها الذهب قال و الصيلاه فيه حرام على الرجال فان موه به ثوبا فصلى فيه بطلت بل لو لبس خاتما منه فصلى فيه بطلت صلاته قال الفاضل لقوله عليه السلام جعل الله الذهب جعلته لاهل الجنه فحرم على الرجال لبسه و الصيلاه فيه رواه موسى بن اكيل التميمي عنه و فعل المنهى عنه مفسد للعباده و قوى في المعبر عدم الابطال بلبس خاتم من ذهب الجاريه مجرى لبس خاتم مغصوب و النهى ليس عن فعل من افعال الصيلاه و لا عن شرط من شروطها فرع لو موه الخاتم بذهب فالظاهر تحريمه لصديق اسم الذهب عليه نعم لو تقادم عهده حتى اندرس و زال مسماه جاز و مثله الاعلام على الثياب من الذهب و المموه به في المنع من لبسه و الصلاه فيه و قال ابو الصلاح و تكره الصلاه في الثوب المصبوغ و اكده كراهيه الاسود ثم الاحمر المشيع و المذهب و الموشح و الملحوم بالحرير و الذهب انتهى و كذا العلامة رحمه الله فانه في التذكرة نقل روايه العامه عن رسول الله ص حرم لباس الحرير و الذهب على ذكور امتي و احل لاناثهم ثم ذكر في فروعه ان الثوب المموه بالذهب لا تجوز الصيلاه فيه للرجال و كذا الخاتم المموه به النهى عن لبسه و انه لا فرق في التحريم بين كونه ساترا للوره أولا لان الصيلاه فيه محرمه على التقدير الثاني و فاقد الشرط على الاول و انه لو كان في يده خاتم من ذهب او مموه به بطلت صلاته للنهى عن الكون فيه و لقول الصادق عليه السلام جعل الله الذهب حليه اهل الجنه فحرم على الرجال لبسه و الصيلاه فيه و قال في المنتهى مسئله و في بطلان الصيلاه لمن لبس خاتم ذهب تردّد اقربه البطلان خلافا لبعض الجمهور لنا ان الصيلاه فيه استعمال له و هو محرم و قد عرفت ان النهى في العبادات يدل على الفساد ثم ايده بروايه موسى بن اكيل ثم ذكر له فروعا الاول حكم المنطقه حكم الخاتم في البطلان على التردّد الثاني الثوب المنسوج بالذهب و المموه به تحرم الصيلاه فيه مطلقا على التردّد في غير السياتر الثالث يجوز افتراش الثوب المنسوج بالذهب او المموه به تردّد و اقربه الجواز و قال في التحرير يبطل الصيلاه في خاتم ذهب على اشكال و كذا المنطقه و ثوب المنسوج بالذهب و المموه به للرجال خاصه و هل يجوز افتراشه فيه اشكال اقربه التحريم و كذا المحقق رحمه الله فانه قال في المعبر لو صلى و في يده خاتم من ذهب ففي فساد الصلاه تردد اقربه انه لا يبطل لما قلناه في الخاتم المغصوب و منشأ التردد روايه موسى بن اكيل التميمي عن ابى عبد الله عليه السلام قال جعل الله الذهب حليه اهل الجنه فحرم على الرجال لبسه و الصيلاه فيه هذا ما اوردنا نقله من كلام الاصحاب و اما الروايات التي وقفنا عليها في هذا الباب فهي روايه موسى بن اكيل التي اشاروا اليها و هي ضعيفه بالارسال و جهاله بعض روايه و هو ابو حسن بن علي فان الظاهر انه ابن فضال و لم يذكروا حاله و منها هكذا عن ابى عبد الله عليه السلام في

الحديد انه حليه اهل النار و الذهب حليه اهل الجنه و جعل الله الذهب في الدنيا زينه النساء فحرم على الرجال لبسه و الصيلاه فيه و جعل الله الحديد في الدنيا زينه الجنّ و الشياطين فحرم على الرجل ان يلبسه في الصيلاه لما ان يكون قتال عدو فلا باس به الحديث و موثقه عمار بن موسى عن ابى عبد الله عليه السلام في الرجل يصلى و عليه خاتم حديد قال لا و لا يتختم به الرجل فانه من لباس اهل النار و قال لا يلبس الرجل الذهب و لا يصلى فيه انه من لباس اهل الجنه و ما رواه في الفقيه عن ابى الجارود و هو زيدي مذموم مع جهاله طريقه اليه عن ابى جعفر عليه السلام قال ان النبي صلى الله عليه و آله قال لعلى عليه السلام اني احب لك ما احب لنفسى و اكره لك ما اكره لنفسى و لا تختم بخاتم ذهب فانه زينتك في الآخرة و لا تلبس العن من فانه من ارديه ابليس و لا تركب ميسره حمراء فانها من مراكب ابليس و لا تلبس الحرير فيحرق الله جلدك يوم تلقاه و موثقه

روح بن عبد الرّحيم عن ابي عبد الله عليه السّلام قال قال رسول الله صلّى الله عليه وآله لامير المؤمنين صلوات الله عليه لا تختم بالذهب فانه زيتتك في الآخره و روايه جرّاح المدائني عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تجعل في يدك خاتما من ذهب و لا يذهب عليك ان هذه الاخبار لعدم صحتها و اشتغال اكثرها على النهي عما ليس بمحرّم عند الاكثر او الجميع لا تنهض حجه لاثبات التحريم فالتعويل فيه على الاجماع ما ثبت فيه الاجماع على تحريم لبسه فبذاك و ما لم يثبت فيه فالحكم بالتحريم بمجرد هذه الروايات لا يخلو عن اشكال و الاصل و عمومات اطلاق كل شىء و خصوص الزّينه يقتضى جوازه و اما بطلان الصّلاه فيه فبنائه اما على ورود النهي عن الصّلاه فيه و ان النهي عن العباده يوجب الفساد و لا يخفى ان النهي عن الصّلاه فيه ليس الا في الروايتين الاوليين و قد عرفت ان جميع الروايات المذكوره لا تنهض حجه في اثبات حكم مخالف للاصل فكيف باثنتين منها مع اشتغالهما على النهي عن الصّلاه في الحديد أيضا و المشهور جوازها فلا بد من حملها على الكراهه و بعد حملها عليها يضعف دلالة النهي الآخر أيضا على الحرمة لكن بعد التمسك في البطلان بهذا لا فرق في الثوب بين ما وقع الستر به و غيره بل يمكن تعميم الحكم فيما اذا استحَب شيئا من الذهب و ان لم يكن لباسا بناء على ما اشرنا اليه في حديث ابن بكير الوارد في غير الماكول من صدق الصّلاه فيه مع مطلق الاستصحاب و ان لم يكن لباسا و اما على وقوع الاجماع على حرمة لبسه فيكون منهيا عنه و هو يوجب الفساد كما ذكر و قد ظهر بما نقلنا عن ابي الصّلاح ان الاجماع في المذهب غير ظاهر و كذا في الملح فلو كان اجماع فانما هو في الثوب الذى يكون سداه و لحمته كلاهما من الذهب و بعد تخصيص الكلام به فكون النهي موجبا للفساد لو سلم فانما يسلم فيما لو وقع الستر به فيكون التّهي عن لبسه نهيا في العباده و اما اذا وقع الستر بغيره فالنهي لا يرجع الى العباده فلا يوجب فسادها و من هذا يظهر ان كلام المحقق رحمه الله هاهنا اقرب الى التحقيق ممّا نقلناه عن غيره و اما غير اللباس مما يستصحبه فلا مجال لاحتمال البطلان فيه حينئذ اصلا فتدبّر ثم على تقدير العمل بالروايتين فهل الظاهر شمول الحكم للمذهب ام لا الظاهر شموله لصدق اسم الذهب عليه عرفا و كان ما نقلنا عن الذكري مبنى عليه و يمكن منع صدق الذهب عليه حقيقه بل انما فيه ماء الذهب و ربما يؤيد ذلك روايه الفضيل بن يسار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن السرير فيه الذهب ا يصلح امساكه في البيت فقال ان كان ذهبيا فلا و ان كان ماء الذهب فلا باس هذا و عليك بالاحتياط في كل ما احتل الحرمة او البطلان و الله الموفق و المستعان ثم حكم الخنثى هاهنا على قياس ما ذكر في الحرير من احتمال المنع للاحتياط و عدمه لأصالة البراءه و اما الصّبي فلم يتعرّضوا هاهنا لما ذكروه في الحرير من احتمال ان يحرم على الولي تمكينه منه و لعله لعدم ما يدل عليه هاهنا بل ورد على خلافه صحيحه داود بن سرحان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الذهب يحلّى به الصّبيان فقال ان كان ابي ليحلّى ولده و نساءه بالذهب و الفضه فلا باس و صحيحه ابي الصّباح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الذهب يحلّى به الصّبيان قال كان على بن الحسين عليهما السلام يحلّى ولده و نساءه بالذهب و الفضه و هذا ربما يؤيد ما اخترناه هناك من عدم حرمة التمكين و لا اشكال هاهنا في صلاته أيضا لاختصاص الروايتين بالمرجل فلا يشمل الصّبي فتأمل و اما افتراض الثوب المنسوج بالذهب او المموّه به فلم اقف على دليل يقتضى تحريمه و الاصل و العمومات يقتضى جوازه و الله تعالى يعلم فرع قالوا انه لا باس بتحليه السيّف بالذهب و دليله مع الاصل و العمومات حسنه عبد الله بن سنان بإبراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السّلام قال ليس بتحليه السيّف باس بالذهب و الفضه و روايه داود بن سرحان عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس بتحليه المصاحف و السيوف بالذهب و الفضه باس و هل يجوز الصّلاه في السيّف المحلّى به يحتمل عدمه عملا بعموم الروايتين و عدم دلالة ما يدل على استثناء السيّف على جواز الصلاه

فيه فيمكن ان يكون عدم البأس فيه عن لبسه فقط لا- عن الصّلاه فيه ايضا فيبقى المنع عن الصّلاه على عمومه و الاظهر الجواز لضعف الروايتين فيشكل التمسك بهما خصوصا في السّيف الذى يجوز لبسه و فتواهم هنا بالمنع غير ظاهر فضلا عن الاجماع فالاصل و العمومات يقتضى جوازه و الله تعالى يعلم

قوله عن الأمه المحضه

سقوط ستر الراس عن الامه و الصبيه عليه اجماع علماء الاسلام عد الحسن البصرى فانه اوجب لها الخمار اذا تزوّجت او اتخذها لنفسه كذا فى المعتبر و يدل عليه أيضا فى الامه صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن ابى الحسن عليه السلام قال ليس على الاماء ان يتقنعن فى الصّلاه و لا ينبغى للمرأة ان تصلّى الا فى ثوبين و صحيحه محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام و فى آخرها قلت رحمك الله الأمه تغطى رأسها اذا صلّت فقال ليس على الامه قناع و لا يخفى ان المتبادر من نفى وجوب القناع هو ما ذكره الشارح من سقوط ستر الرقبه أيضا مع ما فى سترها بدون ستر الراس عن العسر و احتمال فى شرح الارشاد وجوب سترها اقتصارا على المتيقن

قوله و ان كانت مدبره او مكاتبه

لشمول الامه للجميع و يدل على خصوص الاولين أيضا ما رواه فى الفقيه عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال ليس على الامه قناع فى الصلاه و لا على المدبره قناع فى الصلاه و لا على المكاتبه اذا اشترط عليها مولاها قناع من الصلاه و هى مملوكه حتى تؤدى جميع مكاتبته و يجرى عليها ما يجرى على الملوكة فى الحدود كلها قال و سألته عن الامه اذا ولدت عليها الخمار قال لو كان عليها اذا هى حاضه و ليس عليها التقنع فى الصّلاه و احتمال فى المدارك الحاق امّ الولد مع حياته بالحره لصحيحه محمد بن مسلم عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له الامه تغطى رأسها فقال لا و لا على امّ الولد ان تغطى رأسها اذا لم يكن لها ولد فانه يدل بمفهومه على وجوب تغطيه الراس مع الولد و مفهوم الشرط حجه كما حقق فى محلّه و يمكن حمله على الاستحباب الا انه يتوقف على وجود المعارض انتهى و لا يخفى ان الشرط لا بدّ له من فائده و كفى لفائدته هنا الاستحباب او تاكده مع الولد و يكفى للحمل عليه اصاله البراءه مع العمومات الواردة فى الامه و خصوص روايه محمد بن مسلم المتقدمه فيما اذا ولدت الامه فان حمل هذا المفهوم على الاستحباب ليس بابعده من تخصيص الروايات العامه بغيرها و كذا تخصيص روايه محمد بن مسلم بولادتها من غير المولى او بما اذا مات ولدها عنه بل ربما يكون ذلك اقرب هذا مع عدم ظهور قائل بهذا الاحتمال و لا محتمل له غيره فتدبر

قوله و لو انعتق منها شىء فكالحره

تغليباً لجانب الحرّيه كذا فى الذكرى و شرح الارشاد و الاولى ان يعلل بعدم صدق الامه عليها فيبقى فيها الروايات المطلقه فى وجوب ستر الراس على المرأة سالمه عن المعارض و أيضا يشعر بذلك روايه محمد بن مسلم المتقدمه للتخصيص بالمشروط ثمّ فيما سقط فيه الوجوب هل يستحب لها ذلك قال فى المعتبر قال به عطا و لم يستحبه الباقر لما رواه انّ عمر كان ينهى الاماء عن التقنع و قال انما القناع للحرّاء و ضرب امه لآل انس رآها بمقنعه و قال اكشف و لا تشبّهى بالحرّاء و ما قاله عطا حسن لان السّتر نسب بالخضر و الحياء و هو مراد من الحره و الامه و ما

ذكروه من فعل عمر جاز ان يكون رأيا راه انتهى و الاستحباب بما ذكره لا يخلو عن اشكال و فى المدارك جعل الاظهر العدم لعدم ثبوت ما يقتضيه و لما رواه احمد بن محمد بن خالد البرقى فى كتاب المحاسن باسناده الى حماد اللحام قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المملوكه تقنع رأسها اذا صلّت قال لا قد كان ابى اذا رأى الخادم تصلّى مقنعه ضربها لتعرف الحرّه من الامه و لا يخفى ان المستفاد من الروايه وجوب عدم القناع او تاكد استحبابه و كانه لا يقول به احد فالروايه مع ضعفها بجهاله حماد اللّحام و ان صح باقى السّند يشبه ان تكون محموله على التقيه لما رووه عن عمر و الشارح رحمه الله فى شرح الارشاد نقل هذه الروايه عن البنزطى عن الصادق عليه السلام ثمّ قال و هو يدلّ على عدم استحباب التقنّع لها أيضا و ليس عندنا كتاب البنزطى لكن روايته عن الصادق عليه السلام بغير واسطه غير معهوده فكانه سقط الواسطه امّا سهوا او اقتصارا مخلّا و فى الذكرى نقلها عن البنزطى باسناده الى حماد اللّحام عن الصادق عليه السلام و فى علل الشرائع رواها بسند صحيح اصحّ من سند المحاسن عن البنزطى عن حماد بن عثمان عن حماد اللحام فيظهر منهما وجود حماد اللحام و فى روايه البنزطى أيضا و مع وجوده فحال السّند ما اشرنا اليه من ضعفه بجهالته و فى العلل بروايه اخرى أيضا بهذا المضمون فانه روى بسند صحيح عن حماد الخادم عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الخادم تقنّع رأسها فى الصّلاه قال اضربوها حتى تعرف الحره من المملوكه و حماد الخادم غير المذكور فى كتب الرّجال و لا- يبعد ان يكون هو اللّحام او يكون سهوا بدلا منه و كيفما كان فالكلام فيه كما فى الروايه الاولى و ذكر فى الذكرى انه روى اسماعيل بن على الميثمى فى كتابه عن ابى خالد القماط قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الامه تقنّع فقال ان شاءت فعلت سمعت ابى يقول كن يضربن فقال لا تشبّهن بالحرائر و هذه الروايه تشهد بما ذكرنا من حمل روايه اللّحام على التقيه و ظاهره فى عدم استحباب التقنّع أيضا فتدبّر

قوله و الصّيبه التى لم تبلغ

قد سبق فقل الاجماع على ذلك و لم اقف و الروايات على ما يدلّ عليه بخصوصه نعم فى موثقه عبد الله بن بكير عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا باس بالمرأه المسلمه الحرّه ان تصلّى و هى مكشوفه الراس فيمكن حملها على الصّيبه و ان كان الظاهر من المسلمه البالغه و يمكن أيضا حملها على حاله الاضطراب و عدم القدره على القناع و مثله القول فى روايه اخرى عن عبد الله بن بكير عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا باس ان تصلّى المرأه المسلمه و ليس على رأسها قناع و يمكن أيضا حمل هذه على الامه او على ما اذا ستر رأسها بغير القناع كان يكون عليها ثوب يسترها من رأسها الى قدميها هذا و بظاهرهما عمل ابن الجنيد حيث قال و لا باس ان تصلّى المرأه الحره و غيرها و هى مكشوفه الراس بحيث لا يراها غير ذى محرم لها و قد نقلنا أيضا عنه فى أوّل بحث السّتر ان الذى يجب ستره فى الصّلاه فى المرأه أيضا ليس الا القبل و الدبر و على هذا يمكن الجمع بين الاخبار بحمل ما دلّ على ستر الراس على الاستحباب لكنهما لعدم صحّتهما لا تنهض لمعارضه الاخبار الصحّيه التى اشتهر العمل لها بين الاصحاب حتى يرتكب التاويل فيها لاجلها فتدبّر و اما التعليل بعدم التكليف عليها كما قيل فهو محل تأمل اذا الصّلاه لها شرائط يستوى فيها البالغ و غيره مع عدم التكليف عليه فيمكن ان يكون ستر المرأه رأسها فيها من هذا القبيل نعم يمكن ان يقال ان الروايات العامه لا- ظهور لشمولها للصّيبه فانها وردت فى المرأه و هى تانيث المرء و هو الرّجل على ما سبق من الشارح أوّل البحث او يحتمله على ما نقلنا هناك عن القاموس محلى تقدير ان يكون بمعنى الرجل اختص المرأه أيضا بالبالغه فلا تشمل الصّيبه فافهم

قوله فيما يستر ظهر القدم

أى كله كما يظهر من تمثيلهم بالنعل السّندى و الشمشك و صرّح به فى المدارك فلا یرد ان استحباب الصّلاه فى النعل العربى یخالف ما ذكروه لأنّ له سیورا ربّما تكثرت و تستر كثيرا من ظهر القدم فافهم

قوله و مستند المنع ضعيف جدًا

نقل فى الذکرى عن المعتبر ان المستند فعل النبى ص و عمل الصحابه و التابعين و الاثمه الصّالحين و المعتمد ضعيف فانه شهاده على النفى غير المحصور و من الذى احاط علما بانهم كانوا لا يصلّون فيما هو كذلك و قال فى شرح الارشاد و استندوا فى ذلك الى فعل النبى ص و عمل الصحابه و التابعين و الاثمه الصّالحين فأنهم لم يصلّوا فى هذا النوع و لا نقله عنهم ناقل و لو وقع لنقل مع عموم البلوى به و لا يخفى عليك ضعف هذا المستند فانه شهاده على النفى غير المحصور فلا تسمع و من الذى احاط علما بانهم كانوا لا- يصلّون فيما هو كذلك و لو سلّم ذلك لم يكن دليلا على عدم الجواز لا مكان كونه غير معتاد لهم بل الظاهر هو ذلك فانه ليس لباس العرب و لو علم انهم كانوا يلبسونه ثم ينزعونه فى وقت الصّلاه لم يكن أيضا دليلا على تحريم الصلاه فيه لان نزعهم له اعمّ من كونه على وجه التحريم و الاستحباب و لان ذلك لو تم لزم تحريم الصّلاه فى كل شىء لم يصلّ فيه النبى و الاثمه عليهم السّلام انتهى و لا يخفى انه بعد ما تمسّك بانه لو وقع لنقل مع عموم البلوى لم يتوجّه عليه ما ذكره قبل و لو سلّم و انما يتجه ذلك لو اکتفى بما قرره فى الذکرى كما فعله المصنف بل الظاهر فى الجواب على ما قرره منع عموم البلوى فى مثله قال بعد تقنين الاحكام الكليه فيما يجوز الصّلاه فيه و ما لا تجوز لا جدوى فى نقل وقوع الصّلاه فى كل فرد مما تجوز الصّلاه فيه و لو سلم فوجوب النقل فيما يعم به البلوى انما هو اذا وقع فى مشهد جمع عظيم شهدت العاده بنقل بعضهم له بتّه و هكذا الى ان يصلّ الينا و امّا اذا لم يكن كذلك فلا- يجب نقله او وصوله الينا ثمّ قوله و لو علم انهم كانوا الى آخره أيضا لا- يلائم تقريره الأول فانه لا يمكن حمله عليه نعم تقرير المعتبر و الذکرى يمكن حمله عليه فكان مراده ايراد تقرير آخر لمستندهم و الجواب عنه و لك تقريره حينئذ بما يندفع عنه جوابه بان يقال انه علم من امتناعهم عن الصّلاه فيه رأسا و اجتنابهم عنه بالكليه و كمال محافظتهم على نزعهم عند الصّلاه و عدم تسامحهم فيه اصلا حرمه الصّلاه فيه اذ لا- يتفق ذلك فى المكروهات بل تشهد العاده بوقوع المسامحه فيها و لو نادرا لكن الكلام حينئذ فى اثبات ذلك و انى لهم ذلك و قوله و لان ذلك لا اتجاه له فى مقابله تقريره الاخير كما لا يخفى فكانه ليس عطفًا على قوله لان نزعهم بل هو عطف على قوله فانه شهاده على النفى و جواب آخر على التقرير الاول فلو قدّمه على قوله و لو علم الى آخره لكان اولى فتأمل

قوله و القول بالجواز قوى متين

و هو مختار اكثر المتأخرين و نسب الى الشيخ فى المبسوط و ابن حمزه و كلام الشيخ فى المبسوط لا يخلو عن تشويش فانه قال و يكره الصّلاه فى الشمشك و النعل السّندى و يستحب فى النعل العربى و تجوز الصّلاه فى الخفّين و الجر موقين اذا كان لهما ساق فان ظاهر الكراهه هو معناه المصطلح و ظاهر آخر كلامه عدم الجواز بدون السّاق فلا بد من تاويل فى احدهما و لعله فى الاخير اظهر و ان كان فى الاول اوفق الظاهر النهايه فانه قال فيها و لا يصلّى الرجل فى الشمشك و لا النعل السّندى و يستحب الصّلاه فى النعل العربى و لا باس بالصّلاه فى الخفّين و الجر موقين اذا كان لهما ساق و امّا ابن حمزه فقد صرح فى الوسيله

بكره الصلاه في الشمشك و النعل السنديه و بعدم كراهتها في الخفين و الجرموقين اذا كان لهما ساق فلا تشويش في كلامه اكن قال و روى ان الصلاه محظوره في النعل السنديه و الشمشك و ليس حديث الروايه فيما راينا من كلام غيره و على ما ذكره فالظاهر ان منشأ القول المشهور كان هو الروايه و لم تصل الى المتأخرين لكن وصول روايه اليه لم تصل الى الشيخ بعيد و مع وصولها اليه عدم تعرضه لها في التهذيب في شرح ما نقله عن المفيد انه لا يجوز ان يصلّى في النعل السندي حتى ينزعها و لا تجوز الصلاه في الشمشك و الاعراض عن الدليل عليه بالكليه و اشتغاله بنقل ما ورد من الصلاه في النعلين لا يخلو أيضا عن غرابه هذا و لا يخفى ان الحكم بالكراهه أيضا لا يخلو عن اشكال لعدم مستند له أيضا الا ان في تركه احترازا عن مخالفه أجلاء الاصحاب و الروايه أيضا على ما ادّعه ابن حمزه فيكون اولي فيمكن القول هاهنا بالكراهه بهذا المعنى فتأمل

[مستحبات الستر و مكروهاته]

قوله و يستحب الصلاه في النعل العربيه للتأسي

لصحيحه معاويه بن عمار قال رايت ابا عبد الله عليه السلام يصلي في نعليه غير مرّه و لم اره ينزعهما قط و صحيحه علي بن مهزيار قال رايت ابا جعفر عليه السلام صلى حين زالت الشمس يوم الترويه ست ركعات خلف المقام و عليه نعله لم ينزعهما و روايه محمد بن اسماعيل قال رايت يصلي في نعليهما لم يجعلهما و احسبه قال ركعتي الطواف و لا- يخفى ان التمسك للاستحباب هاهنا بالتأسي لا يخلو عن اشكال اذ ربما كان عدم نزعهما عنه عليه السلام لعدم رجحان النزاع لا لرجحان الصلاه فيه و لو سلم فغايه ما يلزم منه رجحان عدم نزعها اذا كان المصلي لا بسا له و اراد الصلاه و اما رجحان لبسه و الصلاه فيه كما هو مقتضى حكمهم باستحباب الصلاه فيها فلا فالظاهر الاستدلال لهم بصحيحه عبد الله بن المغيرة قال اذا صليت فصل في نعليك اذا كانت طاهره فان ذلك من السنه قال في المنتهى و عبد الله ثقه فاخبره بانه من السنه يدل على الثبوت و موثقه التهذيب بابان عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا صليت فصل في نعليك اذا كانت طاهره فانه يقال ذلك من السنه و روايه في الكافي باب النوادر عن بعض الطالبين يلقب براس المدري قال سمعت الرضا عليه السلام يقول افضل موضع القدمين للصلاه النعلان بقي ان قوله عليه السلام في الروايه الثانيه فانه يقال لا يخلو عن اشعار بتعدد فيه و هم عليه السلام منزهون عن شوائب التردد في الاحكام او بان الامر على خلاف ما يقال و حيثنذ ينعكس الاستدلال و يعلم ان الحكم الأول ليس بحق فيكون بضرب من التقيه فنقول لا يمكن حمل الكلام هاهنا على ذلك فان استحباب الصلاه في النعل العربي مذهب علمائنا كما نقله في المنتهى لا- المخالفين فلا- يمكن حمل الكلام على انه يقوله المخالفون بل لا بدّ من حمله على انه بقوله الأئمه و اهل الحق لكن اجزاء هذه السّياق يمكن ان يكون لضرب من التقيه حيث لم يسند الحكم الى نفسه كما هو داب الأئمه عليهم السلام بل ذكر انه هكذا يقال تبعيدا لنفسه عن مرتبه الامامه للتقيه او لانه لما لم يكن مذهب المخالفين و كان مذهب الاماميه فلم يسند الحكم به الى نفسه بل ذكر انه يقال ذلك لضرب من التقيه و يمكن ان يكون المعنى فانه يقال ذلك اي ما قلته ماخوذا عن السنه لا- عن الرأي فيجب اتباعه و لا عبره بانكار من انكره برأيه و تعبير الشخص عن كلام نفسه بهذا الوجه في مقام مدحه و ترويجه كانه اسلوب في الكلام شائع و لا- يجب حيثنذ ان يكون القائل غيره و يمكن أيضا ان يكون الراوي سمع ذلك اي استحباب الصلاه في النعل من بعض الاصحاب كما نقل في الروايه الأولى عن عبد الله بن المغيرة و كان مترددا فيه فاشار عليه

السلام بانه يقال ذلك اى يقوله من يقوله ماخوذاً عن السنه لا عن رايبهم فاعمل بقولهم و ذكر المحقق البهائي رحمه الله فى دفع الاشكال انه لعل الغرض من قوله عليه السلام يقال انى انا اقول ذلك و لا يخفى ان حمل يقال على هذا الوجه من دون التعرض لنكته توجب ذلك او تصححه لا- يدفع الاشكال ثم قال و هاهنا وجه آخر و هو ان عبد الرحمن بن ابى عبد الله لما كان من أجلأء الثقات المعروفين بكثرة الروايه عن الصادق عليه السلام كان مظنه ان يقتدى به اصحابه من الاماميه رضوان الله عليهم فى اعماله تنزيلا لما يفعله منزله ما يرويه فيمكن ان يكون غرضه عليه السلام انك اذا صليت فى نعليك و رآك الناس تصلى فيهما قالوا ان ذلك من السنه و سلكوا على منوالك من الصلاه فى نعالهم انتهى و لا يخلو عن بعد و هذه الروايه فى الفقيه أيضا و فيه فان ذلك من السنه و لا غبار عليه اصلا هذا ثم التقييد فى الروايتين الاوليين بما اذا كانت طاهره يمكن ان يكون باعتبار عدم استحباب الصلاه فيهما اذا كانت نجسه اى منتجسه لا لعدم صحه الصلاه فيهما اذا كانت نجسه فلا يشكل بانهما مما لا يتم و لا يشترط فيه الطهاره فتأمل ثم ظاهر ما نقلنا من الروايات اطلاق استحباب الصلاه فى النعل و ان لم يكن عربيا و كون المتعارف عندهم هو النعل العربى كانه لا يوجب تخصيص الحكم به نعم الروايات المشتمله على فعل الاثمه عليهم السلام كأنها لا تنهض حجه فى غيل العربى بناء على ان نعالهم عليه السلام كانت عربيه فيمكن اختصاص الحكم بها و

أمّا تلك الروايات فظاهرها الاطلاق الا- ان يثبت عدم جواز الصلاه فى بعض اقسامها كالسباير غير ذى السباق فيجب حينئذ التخصص بغيره و قد ظهر لك عدم ثبوته فتدبره

قوله و ترك السواد عدا العمامه الى آخره

استدلوا عليه بصحيحه التهذيب و الكافى عن احمد بن محمد بن رفعه عن ابى عبد الله عليه السلام قال يكره السواد الا فى ثلاثه الخفّ و العمامه و الكساء و فى الكافى أيضا عن احمد بن ابى عبد الله عن بعض اصحابه رفعه قال كان رسول الله صلى الله عليه و آله يكره السواد الا فى ثلاثه الخفّ و العمامه و الكساء و قال فى الفقيه و قال امير المؤمنين عليه السلام فى ما علم اصحابه لا- تلبسوا السواد فانه لباس فرعون و كان رسول الله عليه السلام يكره السواد الا فى ثلاثه الخفّ و العمامه و الكساء و فى الفقيه أيضا بعد ما ذكر هذا الروايه اخرى فيها انّ القباء الأسود زى ولد العباس روى عن اسماعيل بن مسلم عن الصادق عليه السلام انه قال اوحى الله عزّ و جلّ الى نبيّ من انبيائه قل للمؤمنين لا تلبسوا لباس اعدائى و لا تطعموا مطاعم اعدائى و لا تسلكوا مسالك اعدائى فتكونوا اعدائى كما هم اعدائى و لا- يخفى دلالتة على كراهه لبس السواد و قد ورد فى خصوص الممطر روايه فى و الفقيه عن حذيفه بن منصور قال كنت عند ابى عبد الله عليه السلام بالحيره فاتاه رسول ابى العباس الخليفه يدعوه فدعا بمطر احد وجهيه اسود و الآخر ابيض فلبسه ثم قال عليه السلام اما او البسه و انا اعلم انه لباس اهل النار و قد ورد أيضا النهى عن النعل السوداء فى الروايات لكن هذه الاخبار مطلقه فى كراهه اللبس و ليس فيها حديث الصلاه و انما يدل على خصوص كراهه الصلاه ما فى الكافى انه روى لا فضل فى ثوب اسود فاما الخفّ او الكساء او العمامه فلا باس و يدل أيضا على كراهه الصلاه فى خصوص القلنسوه السوداء روايه محسن بن احمد بن عمّن ذكره عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له اصلى فى القلنسوه السوداء قال لا تصلّ فيها فانها لباس اهل النار و هذه الاخبار و ان ضعف اسنادها تصلح حجه فى مقام الكراهه خصوصا مع جبر ضعفها بالشهره بين الاصحاب

قوله فلا تكره الصلاه فيها

اشاره الى ان استثناء الثلاثة باعتبار عدم كراهه الصّلاه في السّود منها لا استحبابها اذ المستفاد

من الاخبار ليس الا ذلك و اما ما فى روايه داود الرقى عن ابى عبد الله عليه السلام من اتخاذ الخف الاحمر فى الصيف لانه ابقى على الطين و المطر و أجمل له و اما فى الحضر فلا تعدلن بالسواد شيئا و فى روايه زياد بن المنذر عن ابى جعفر عليه السلام ان الخف الاسود من لباس بنى هاشم و سنه فلا يدل على استحباب الصلاه فى الخف الاسود و الكلام فيها لا فى مطلق اللبس على انه لو سلم استحبابها فيه فلا يقدر فيما ذكره الشارح اذ يكفى له عدم ظهور استحبابها فى السواد فى باقى الثلاثه فتدبر

قوله و ان كان البياض افضل مطلقا

يدل عليه موثقه ابن القداح عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله البسوا البياض فانه اطيب و اطهر و كفنوا فيه موتاكم و مثله روايه مثنى الحنيط عنه عليه السلام و فى روايه العامه عن النبى ص انه قال البسوا من ثيابكم البياض فانها من خير ثيابكم و استدلل به فى المعبر و تبعه فى الذكرى على كراهه السواد فان امره عليه السلام بهذا اللون يدل على اختصاصه بالمصطلحه الراجحه فيكون ما يصاده غير مشارك له فى المصلحه و اشد الألوان مضاده للبياض السواد و فيه انه على تقدير تمامه لا يدل الا على عدم حصول الفضل فى السواد لا على كراهته بالمعنى المصطلح فتأمل فرع

قوله قال فى المعبر و يكره للرجال المزعفر و المعصفر و استدلل له من طريق الاصحاب بروايه عبد الله بن المغيرة عن حدثه عن يزيد بن خليفه عن ابى عبد الله عليه السلام انه كره الصلاه فى المشبع بالعصفر و المضرج بالزعفران و لا يخفى انه مطلق فى الرجال و النساء نعم ما استدلل به من طرق العامه مخصوص بالرجال قال و يكره فى الاحمر لروايه حماد بن عثمان عن ابى عبد الله عليه السلام قال يكره الصلاه فى الثوب المصبوغ المشبع المقدم و المقدم بسكون الفاء المصبوغ بالحمرة انتهى و ما ذكره من تخصيص المقدم بالمصبوغ بالحمرة هو المشهور بين اهل اللغة لكن ظاهر كلام الشيخ انه المشبع من كل لون قال فى المبسوط يكره لبس الثياب المقدمه بلون من الالوان و تبعه عليه جماعه من الاصحاب كأبى الصيلاح و ابن ادريس و نقل ذلك عن ابن الجنيد أيضا و يدل على استعمال المقدم فى غير الاحمر أيضا ما فى النهايه الاثريه من حديث على عليه السلام نهانى رسول الله ص عن لبس ثياب الشهره و لا اقول نهاكم عن لباس المعصفر المقدم لكن على تقدير كونه بالمعنى الاعم أيضا حقيقه اثبات الكراهه فى المعنى العام لا يخلو عن اشكال لاحتمال الروايه للمعنى الاخص و اصاله عدمها فى غيره و روى مالك بن العين قال دخلت على ابى جعفر عليه السلام و عليه ملحفه حمراء شديده الحمرة فتبسمت حين دخلت فقال كأتى اعلم لم ضحكت من هذا الثوب الذى هو على ان الثقفيه اكرهتنى عليه و انا أحبها فاكرهتنى على لبسها ثم قال انا لا نصلى فى هذا و لا تصلوا فى المشبع المضرج الحديث و المضرج أيضا على ما فى القاموس هو المصبوغ باخره و ظاهر الخبر السابق عدم اختصاصه بها لكن على تقدير ان يكون فى الاعم أيضا حقيقه اثبات الكراهه فيه مشكل لاحتمال الخبر للأخص كما ذكرنا فى المقدم فافهم و قال الشارح فى شرح الارشاد و اعلم ان حديث السواد دلل باطلاقه على كراهه البسه فى الصلاه و غيرها و حديث حماد دل على كراهه الصلاه و كذا روايه يزيد بن خليفه و مفهومهما عدم كراهه لبسه فى غيرها و طريق الجمع تأكدا الكراهه فى حال الصلاه فان العمل بالمفهوم ضعيف و يمكن حمل المطلق على المقيّد و حمل المحقق حديث حماد على المصبوغ المشبع بالحمرة اخذا من ظاهر كلام الجوهرى فى تفسير المقدم انه المصبوغ بالحمرة مشبعا و لا منافاه حينئذ بين كراهه الاسود مط و غيره فى حال الصلاه و لا يخفى ما فيه فانه على تقدير حمل المقدم على المشبع مطلقا أيضا لا منافاه بين حديث حماد و حديث

السواد حتى يحتاج الى الجمع اذ مفهوم حديث حماد حينئذ ليس الا عدم الكراهه فى مطلق المفدم فى غير الصلاه لا فى شىء من افراده حتى ينافى كراهه لبس السواد مطلقا فتأمل

قوله و ترك الثوب الرقيق

المشهور كراهه الصلاه فى الثوب الواحد الرقيق و المصنف ترك قيد الوحده اما اختصارا او لاعتقاده الكراهه فى المتعدد أيضا اذا كانا مجتمعين رقيقا و اما اذا كان كل واحد منهما رقيقا لكن كانا مجتمعين صفيقا فلا ريب فى عدم كراهته و عدلوا الكراهه فى الرقيق بانها لتحصيل كمال الستر و لصحيحه محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام و فيها فقلت له ما ترى للرجل يصلى فى قميص واحد فقال اذا كان كثيفا فلا بأس و المرأه تصلى فى الدرع و المقنعه اذا كان الدرع كثيفا يعنى اذا كان سير او لا يخفى ان التعليل الاول يدل على ما ذكرنا من اطلاق الكراهه و اميا الروايه فلا يدل بمفهومها الا على البأس فى الثوب الرقيق الواحد فنظر المقيدين اليها و نظر المصنف لو كان غرضه ما ذكرنا من الاطلاق يمكن ان يكون الى التعليل الاول و الروايه و ان لم تدل عليه لا تنافيه أيضا بل لا يبعدان يستفاد منها اعتبار كون الثوب ستيرا سواء كان واحد او متعدد او مثلها صحيحه اخرى عن محمد بن مسلم عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل يصلى فى قميص واحد او قباء طاق او قباء محشو و ليس عليه ازار فقال اذا كان القميص صفيقا و القباء ليس بطويل الفرج و الثوب الواحد اذا كان يتوشح به و السراويل بتلك المنزله كل ذلك لا بأس به و لكن اذا لبس السراويل جعل على عاتقه شيئا و لو حبلا و لعل المراد بالقباء الطاق ما لا يكون محشوا او لا بطانه له او الواحد و الاول اوفق بمقابله المحشو و الصفيق خلاف السخيف و هو قليل الغزل و المراد بالفرج الشقوق و توشح بسيفه و ثوبه تقلد و كان المراد بقوله عليه السلام و الثوب الواحد الى آخره ان الثوب الواحد اذا تقلده و مع سراويل بتلك المنزله اى صفيق فكل ذلك لا بأس به و كان اعتبار تقلد الثوب مع وجود سراويل الصفيق اما الاستحباب ستر المنكبين كيف كان كما ذكره فى المنتهى و قال و لو لم يجد ثوبا يطرحه على عاتقه طرح عليه مهما كان استحبابا و لو حبلا و استشهد له باخبار منها ما فى آخر هذا الخبر و يمكن ان يكون المراد ان كلاً من الثوب المتوشح به و السراويل اذا كانا بتلك المنزله اى صفيقين لا بأس بايهما كان و حينئذ بحمل الثوب الواحد على ما اذا ستر العوره أيضا و على الاول يكون قوله و لكن اذا لبس السراويل تاكيذا لما ذكر اولاً- من اعتبار ثوب آخر مع السراويل مع تعميم فيه و على الثانى يكون تاسيسا محضا و فى الكافى و سراويل بدون اللام و هو اظهر فى المعنى الاول و ليس فيه قوله بتلك المنزله و لعل مفاده حينئذ ان التوشح بالثوب الواحد مع سراويل يكفى مطلقا و كانه لحصول كمال الستر بهما غالبا هذا و قد استشكل على من قيد الكراهه بالثوب الواحد الرقيق و على الصحيحين بالاتفاق على استحباب العمامه و السراويل و على كراهه الامامه بغير رداء فيكون ترك ذلك مكروها أيضا فكيف نص الكراهه بالثوب الواحد الرقيق و اجاب الشارح فى شرح الإرشاد بان المراد بالمكروه ما نص على رجحان تركه عينا فترك المستحب لا يعد مكروها بل هو خلاف الاولى فيندفع الايراد باستحباب العمامه و السراويل و كراهه ترك الرداء انما هى للامام كما سيجىء فى خص عدم الكراهه فى الثوب الواحد الصفيق بغير الامام فلا يبقى اشكال اصلا و لا يخفى انه لو لم يحمل عبارته المصنف على الاطلاق و قيد بالواحد لا يجرى فى هذا الجواب من قبله

لأنه لم يعتبر بالكراهه بل باستحباب الترك و هو عام في الثوب الواحد فافهم و قد يدفع اشكال العمامه بتخصيص الكلام بما على البدن و العمامه ليست منه بل ربّما لا تعدّ من الثوب اصلا و اجاب المحقق الأردبيلي رحمه الله في شرح الارشاد بانه اذا لم يكن رقيقا يرتفع الكراهه التي باعتبار الثوب الواحد فلا تضر الكراهه من جهه عدم العمامه و عدم الرداء و عدم السراويل و لا يخفى ان ما ذكره في دفع الاشكال عن كلام الاصحاب لا يخلو عن وجه و اما عن الزوايتين فلا اذ السائل سأل عن الصلاه في الثوب الواحد فاذا اجيب بأنه اذا كان كثيفا او صفيقا فلا بأس و الظاهر منه نفى الباس مطلقا لا نفى باس خاص اذا لم يعهد باس خاص حتى يحمل على نفه في الكثيف او الصفيق نعم يمكن دفع الاشكال على الزوايتين بانه لا يجب حملهما على ما حملوه بل يمكن حمل الكثيف و الصفيق فيهما على ما كان كذلك على الحدّ الواجب بان يكون ساتر البشريه و حيثئذ يحمل نفى الباس على مطلق الجواز و يندفع الاشكال رأسا و ان سقط الاستدلال ايضا فتأمل و روى في التهذيب عن احمد بن حماد رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام قال لا تصل فيما شفّ او صفّ يعني الثوب المصقل قال في القاموس شفّ الثوب يشفّ شفوفا و شفيفا رقّ فحكّم ما تحته و على هذا فيمكن حمل ما شفّ على الحاكي للبشريه فيحرم او الحاكي للحجم فيكره في المشهور و على التقديرين يشمل الواحد و المتعدّد و أمّا صفّ فقد فسّره الرّواي لكن مأخذه من كلام اهل اللغه غير ظاهر و النهى فيه للكراهه و في الذكري نقل الروايه هكذا فيما شفّ او وصف بوأوين ثمّ قال معنى شفّ لاحت منه البشريه و وصف حكى الحجم و في خطّ الشيخ ابي جعفر في التهذيب او صفّ بوأو واحده و المعروف بوأوين من الوصف و على ما ذكره من النهى في الأوّل للحرمة و في الثاني للكراهه على المشهور و لا يخفى أنّ التفسير المذكور في الروايه لا يلائم ما ذكره و روى في التهذيب و في عن محمّد بن يحيى رفعه قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا تصل فيما شفّ او سفّ يعني الثوب الصقيل و تفسير سفّ بالسّين أيضا بما ذكره لا يظهر مأخذه من كتب اللغه و في المنتهى نقل عن الشيخ روايه احمد بن حماد هكذا قال لا تصل فيما شفّ او يشفّ يعني الثوب المصقل قال و عن محمّد بن يحيى مثله و على هذا فالترديد من الراوي و الله تعالى يعلم

قوله الذي لا يحكى البدن

يعنى ان استحباب ترك الرقيق انما هو اذا لم يكن حاكيا للبدن اى لونه على ما صرح به في المعبر و هي و الّا لم يصح لان ستر العوره شرط للصلاه و مع حكاية اللون لم يحصل السّتر عرفا قال في المعبر و لو حكى القميص ما تحته لم تجز الصلاه لانّ ستر العوره شرط للصلاه و لم يحصل هذا اذا حكى لون العوره فان حكى الخلقه جاز لتحقق السّتر و لانّ ذلك يحصل مع الصفيق و مثله في المنتهى أيضا و يدلّ أيضا على عدم الحرمة مع حكاية الشكل و الخلقه حديث الثوره و انها ستره و هو و ان لم يرد في الصلاه لكن السّتر الواجب في الصلاه ليس الا ما يجب في غيرها و لا فرق الا في أنّ في غير الصلاه انما يجب السّتر عن الناظر و في الصلاه لا يتقيّد بذلك و في المدارك نقل قولاً باسّراط كونه ساترا للحجم أيضا تمسكا بمرفوعتى احمد بن حماد و محمّد بن يحيى المتقدمتين و هما مع ضعف سندهما و قصور متنهما كما ظهر مما تقدّم لا تنهضان حجه لذلك هذا و لم يذكروا تحديد الرقّه المكروهه فالظاهر جعل بناءه على العرف و ربما يشعر عبارته الذكري بتحديدته بما يحكى الحجم فانه قال و يكره في الرقيق الذي لا يحكى تباعدا من حكاية الحجم و تحصيلا لكمال السّتر و ما نقلنا من المعبر و هي صريح في خلافه حيث صرحا بأنّ حكاية الخلقه قد يحصل في الصفيق أيضا و بما قرّرنا ظهر أنّ الاعتبار بالرقه و الكثافه انما هو فيما هو ساتر العوره و اما في غيرها فلا- باس برقته و من ذكر من الاصحاب استحباب ستر الرّجل جميع جسده في الصلاه كالعلامة في الارشاد و فسّره

الشارح بما تعتاد تغطيته غالباً لئلا يدخل فيه الوجه و نحوه امكن ان يكون مذهبه استحباب ترك الرقيق فى الجميع و كذا من ذكر كراهه صلاته فى غير الثوب السّاتر لما يعتاد ستره من الجسد كصاحب المدارك امكن ان يكون مذهبه الكراهه فى الرقيق فى الجميع لكن العلامه فى المنتهى صرّح فى بحث ستر المنكبين انه لا- يجب ستر المنكبين اجماعاً بل يكتفى فى الاستحباب عندنا و فى الوجوب عند المخالف بوضع ثوب و ان حكى ما تحته هذا و العجب من صاحب المدارك انه استدلل على ما ادّعا بصحيحه زراره عن ابى جعفر عليه السّلام انه قال ادنى ما يجزيك ان تصلّى فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحى الخطّاف و صحيحه عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل ليس معه الا سراويل فقال يحلّ التكه فيضعها على عاتقه و يصلّى و ظاهر ان الروايتين لا تدلّان الا على استحباب وضع شىء على المنكبين و العائق لا على استحباب ستر جميع ما يعتاد ستره او كراهه عدم ستره كذلك فتأمل

قوله و المشهور انه الالتحاف بالإزار

المراد بالالتحاف ستر المنكبين به كذا فى شرح الارشاد و هذا التفسير مش بين الاصحاح و قد اخذوه من حسنه زراره بإبراهيم عن ابى جعفر عليه السلام انه قال اِيّاك و التحاف الصّماء قلت و ما التحاف الصّماء قال ان تدخل الثوب من تحت جناحك فتجعله على منكب واحد و قد اختلف اهل اللغه فى تفسيره فقال فى الصحاح نقلاً عن ابى عبيد اشتمال الصّماء هو ان تجلّل جسدك بثوبك نحو شمله الاعراب باكسيّتهم و هو ان يردّ الكساء من قبل يمينه على يده اليسرى و عاتقه الايسر ثم يردّه ثانيه من خلفه على يده اليمنى و عاتقه الأيمن فيغطّيها جميعاً و نقل أيضاً عن ابى عبيد انه ذكر ان الفقهاء يقولون هو ان يشتمل بثوب واحد ليس له غيره ثم يرفعه من احد جانبيه فيضعه على منكبه فيبدو منه فرجه فاذا قلت اشتمل فلان الصّماء كأنك قلت اشتمل الشمله التى تعرف بهذا الاسم لان الصماء ضرب من الاشتمال انتهى و فسره الهروى فى الغريبين نقلاً عن الاصمعى بان يشتمل الثوب حتى يجلّل به جسده لا يرفع منه جانباً فيكون فيه فرجه حتى يخرج منها يده ثم نقل عن ابى عبيد ما نقله من تفسير الفقهاء ثم حكم بأنّ من فسّره بهذا التفسير فكراهه للتكشّف و ابداء العوره و من فسّره تفسير اهل اللغه فانه كره ان يترمّل به شاملاً جسده مخافه ان يدفع منها الى حاله ساده لنفسه فيهلك و نقل عن القتيبى انه قال انما قيل له الصماء لانه اذا اشتمل به سدّ على يديه و رجليه المنافذ كلّها كالصخره الصماء و قال المطرزي فى المغرب لبسته الصّماء عند المغرب ان يشتمل بثوبه فيجلّل جسده كلّ به و لا- يرفع جانباً يخرج منه يده و هو موافق لما نقل عن الهروى ثم قال و قيل ان يشتمل بثوب واحد و ليس عليه ازار انتهى و لما كان مستند الحكم عندنا ليس الا الرّوايه التى نقلناها فينبغى الرّجوع فى التفسير أيضاً اليها كما فعله الاصحاح فتأمل

قوله و ادخال طرفيه تحت يده

فى عباره الا-كثر و منهم الشيخ فى المبسوط و به اللّذين هما الاصل فى هذا التفسير بافراد اليد كما هنا و هو الموافق لما فى الرّوايه من تحت جناحك بافراد الجناح كما هو فى عامه النسخ و ظاهره ادخالها تحت يد واحده و فى بعض عباراتهم تصريح بذلك كما فى الوسيله لابن حمزه لكن فى المنتهى و كره مع انه نقل التفسير عن الشيخ يديه بالتثنيه و حينئذ يفيد ادخال كلّ طرف تحت يد ثم جمعها على منكب واحد و يمكن حمل اليد فى العبارات الاخرى و الجناح أيضاً على هذا الوجه

لكن لا- يخلو عن بعد و في بعض نسخ التهذيب جناحيك و هو الموافق لما في المنتهى و كره لکنه فيهما نقل الروايه بافراء الجناح فتدبر

قوله كقول الصادق عليه السلام من تعمم

رواه الشيخ في الحسن بإبراهيم عن ابن ابي عمير عن ذكره عنه عليه السلام و مثله روايه عيسى بن حمزه عن ابي عبد الله عليه السلام قال من اعتّم و لم يدر العمامه حنكه فاصابه الم لا- دواء له فلا- يلومنّ الا- نفسه و ربما احتمل الخبر ان صحه الاكتفاء بالإداره تحت الحنك عند ما تعمم في الجملة و ان لم يبق عليها دائما فافهم

قوله حتى ذهب الصدوق رحمه الله

اي ان النصوص ورد باستحبابه و التحذير من تركه حتى ذهب الصدوق الى عدم جواز الترك و اما مع ان اطلاق النصوص لم خص الحكم بحال الصلاه فهو كلام على الصدوق لا- على الشارح و لا اختصاص له بالصّدوق بل يرد على القائلين بالكراهه أيضا و في كلام الشارح ايماء الى هذا الكلام المتوجه على الجميع فلا حجه الى التصريح به لكن لا يخفى انه يكفي للحكم بالكراهه على الخصوص فتوى اعظم علمائنا بذلك خصوصا المتقدمين منهم كالشيخ المفيد رحمه الله بل قال في المعبر ان عليه علمائنا و هو مشعر بالاجماع نعم الحكم بالتحريم على الخصوص لا بد له من دليل خاص و ليس فيما وصل الينا هذا ثم ان عباره الصدوق به في الفقيه لا تدل على ان هذا مذهبه فانه قال و سمعت مشايخنا رض يقولون لا تجوز الصلاه في الطابقيه و لا يجوز للمعتم ان يصلّى الا و هو محنك و روى عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال من خرج في سفر و لم يدر العمامه تحت حنكه فاصابه الم لا- دواء له فلا يلومنّ الا نفسه و قال الصادق عليه السلام ضممت لمن خرج من بيته معتمًا تحت حنكه ان يرجع اليهم سالما و قال عليه السلام اني لا عجب ممن يأخذ في حجه و هو على وضوء كيف لا تاخذ حاجته و اني لا عجب ممن يأخذ في حجه و هو معتم تحت حنكه كيف لا- تقضى حاجته و قال النبي ص الفرق بين المسلمين و المشركين التلحي بالعمائم و ذلك في اول الاسلام و ابتدائه و قد نقل عنه ص اهل الخلاف أيضا انه امر بالتلحي و نهى عن الاقتعاط انتهى و لا يخفى ان ظاهر هذا الكلام ان قوله و لا يجوز للمعتم الى آخره مما سمعه من مشايخه و ليس فتوى نفسه لانه بمنزله تفسير ما سبقه الذي سمعه منهم و ليس كلاما آخر حتى يقال ان المسموع منهم هو الأول و الثاني فتوى نفسه ثم ما نقله من الاخبار تأييد بقدر الامكان لما سمعه منهم بذكر ما وصل اليه من الاخبار التي تناسب ذلك و بالجملة فنسبته هذا المذهب اليه على الميت كما فعله العلماء رحمه الله في المختلف و من تأخر عنه لا- يخلو عن اشكال هذا و في الصّحاح التحلي تطويق العمامه تحت الحنك و الاقتعاط شدّ العمامه على الراس من غير اداره تحت الحنك و ذكر في الحديث ان فيهما نهى عن الاقتعاط و امر بالتحلي و في الغريبين في الحديث نهى عن الاقتعاط يقال جاء الرجل مقتعطا اذا جاء معتمًا طابقيًا لا يجعلها تحت دفنه و في المغرب في الحديث امر بالتلحي و نهى عن الاقتعاط هو اداره العمامه تحت الحنك فالاقتعاط ترك ذلك و من تأمل فيما نقلنا من الاخبار و كلام اهل اللغة يظهر له ان المعبر في التحنك هو اداره جزء من العمامه تحت الحنك كما ذكره الشارح سواء كان طرفيه ام لا- و لا يكفي اداره شىء غيرها و قد تردّد المصنف فيه في الذكرى نظرا الى مخالفه المعهود و الى احتمال ان يكون الغرض حفظ العمامه من السقوط و هو حاصل قال و لكن خبر الفرق بين المسلمين و المشركين مشعر باعتبار التحنك

بالمعهود ولا يذهب عليك ان المستفاد من الروايات المنقوله و كلام اهل اللغه كما اشرنا اليه اعتبار كونه بجزء منها فاحتمال الاكتفاء بغيرها بناء على احتمال ان يكون الغرض كذا من غير شاهد عليه من الاخبار و الآثار سخيف جداً ثم خبر الفرق ابعد الاخبار دلالة على ما ذكره لصراحه الاخبار الاخرى بوقوع الاداره بالعمامه بخلاف هذا الخبر لانه ليس بصريح فيه الاحتمال الحمل على ان عمائمهم كان مع التلحي دونهم و حينئذ فالتلحي فيه مطلق و ليس بمقيّد بوقوعه بجزء من العمامه و ان تمسك باعتبار ذلك في مفهوم التلحي كما ظهر مما نقلنا عن اهل اللغه فيساوى غيره في الدلاله فلا وجه لتخصيصه بها فتأمل

قوله و هو ثوب او ما يقوم مقامه

الظاهر اختصاص الرداء لعه بالثوب قال الجوهرى الرداء الذى يلبس و فى القاموس ملحفه معروفه و فى النهايه هو الثوب او البرد الذى يضعه الانسان على عاتقيه بين كتفيه فوق ثيابه ثم انه اشترك عبارات من حدّده من الاصحاب و غيرهم فى انه الثوب الذى يوضع على المنكبين او الكتفين على اختلاف عباراتهم فمنهم من اكتفى به قال فى المعبر هو الثوب الذى يجعل على المنكبين و مثله فى التذكرة و النهايه و فى المنتهى بدل المنكبين الكتفين و منهم من زاد عليه كما فعله الشارح هنا و الظاهر انه لم يعتبر فى مفهومه سوى القدر المشترك و الخصوصيه لو اعتبرت بدليل من خارج كما سنشير اليه و اما جعل الرداء شاملاً لما يقوم مقام الثوب كما فعله الشارح هنا فبناؤه على ان التعريف للرداء الشرعى فلما ورد الخبر باقامه غير الرداء مقامه و حصول الاستحباب به كما سنذكره فكانه داخل فى الرداء الشرعى فلذا دخل فى تعريفه اما ما يدل على كراهه ترك الرداء للامام فهو صحيحه سليمان بن خالد و ان كان فيه كلام قال سألت ابا عبد الله عليه السلام فى رجل امّ قوما فى قميص ليس عليه رداء قال لا ينبغي الا ان يكون عليه رداء او عمامه يرتدى بها قال فى المدارك و انما تدل على كراهه الامامه بدون الرداء فى القميص وحده لا مطلقاً و يؤكّد هذا الاختصاص قول ابى جعفر عليه السلام لما امّ اصحابه فى قميص بغير رداء ان قميصى كئيف فهو يجرى ان لا يكون على ازار و لا رداء انتهى و منه يظهر عدم الكراهه مع القميص الكئيف أيضاً و اما ما يدل على استحبابه مطلقاً فهو تعليق الحكم على مطلق المصلّى فى عدّه اخبار كصحيحه زراره عن ابى جعفر عليه السلام انه قال ادنى ما يجزيك ان تصلّى فيه بقدر ما يكون على منكبيك مثل جناحى خطاف و صحيحه عبد الله بن سنان قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل ليس معه الا سراويل فقال يحلّ التكه منه فيطرحها على عاتقه و يصلّى و قال و ان كان معه سيف و ليس معه ثوب فليقلّد السيف و يصلّى قائماً و صحيحه محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام انه قال اذا لبس السراويل فليجعل على عاتقه شيئاً و لو حبلاً كذا فى شرح الارشاد و فيه انها لا تدل على اطلاق استحباب الرداء لاختصاص الروايتين الاخيرتين بمن ليس معه الا سراويل او من لبس السراويل اى لم يلبس سواه و امّا الروايه الاولى فلا تدل الا على استحباب ستر المنكبين و لو بمثل جناحى الخطاف سواه كان بعنوان الرداء ام بغيره و لا يدلّ على استحباب خصوص الرداء فلو لبس قباء او قميصاً ستر المنكبين أجزأ على مقتضى الروايه مع عدم تحقق الرداء فتدبر و اما ما يقوم مقام الثوب للرداء فهو على ما اشار اليه فى شرح الارشاد ما اشير اليه أيضاً فى هذه الاخبار من نحو التكه و الحبل قال فى المدارك و انما تقوم التكه و نحوها مقامه مع الضروره كما تدلّ عليه روايه ابن سنان و اما ما اشتهر فى زماننا من اقامه غيره مقامه مطلقاً فلا يبعد ان يكون تشريعاً انتهى و لا يخفى ان صحيحه ابن سنان و ان لم يدلّ الا على حال الضروره لكن الصّحیحان الاخریان لا اختصاص لهما بحال الضروره فالظاهر فيهما تعميم الحكم و ان كان مراده ان صحيحه ابن سنان تدل على اختصاص الحكم بحال الضروره

فينبغي حمل الأخرتين أيضا عليه و ان كانتا مطلقتين ففيه انه لا دلالة لها على الاختصاص بل ليس فيها الا ان السائل فرض انه ليس معه الا سراويل و حكم عليه السلام بانه يحل التكه الى آخره و هذا لا يدل على اختصاص الحكم بهذه الصورة نعم لا يدل على الحكم الا في هذه الصورة و فرقان بينهما نعم ما ذكر في آخر الرواية من تقليد السيف قد اشترط فيه ان لا يكون معه ثوب لظاهر ان هذا ليس لعدم كفايته للزداء في غير الضرورة بل باعتبار ان المراد الاكتفاء بتقليد السيف و الصيلاه فيه وحده بدون ثوب آخر كما هو ظاهر سياف الخبر و لا ريب في اشتراط الضرورة و عدم التمكن من ثوب آخر حينئذ على انه لو سلم اشتراط الضرورة في التردى بالسيف بمقتضى هذا الخبر فلا يلزم منه اشتراطها في غيره من الحبل و نحوه مع عدم دليل عليه فتأمل

قوله ثم يرد ما على الايسر على الايمن

ذكر في شرح الارشاد انه ليس في الاخبار و اكثر عبارات الاصحاب بيان كيفية الرداء بل هي مشتركة في انه يوضع على المنكبين فيصدق اصل السية بوضعه على المنكبين كيف اتفق لكن لما روى كراهه سد له و هو ان لا يرفع احد طرفيه على المنكب و انه من فعل اليهود و روى علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل هل يصلح له ان يجمع طرفي رداءه على يساره قال لا يصلح جمعهما على اليسار و لكن اجمعهما على يمينك اودعهما تعين ان الكيفية الخالية عن الكراهه هي وضعه على المنكبين ثم رد ما على الايسر على الايمن و بهذه الهيئة فسر بعض الاصحاب انتهى و لا يذهب عليك ان ما نقله من صحيحه علي بن جعفر صريح في التخيير بين جمعهما على اليمين او تركهما اي ارسالهما و يدل أيضا على نفى الباس عن ارسال موثقه ابي بصير في الكافي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس بان يصلّي الرجل و ثوبه على ظهره و منكيه فيسبله الى الارض و لا يلتحف به فاخبرني من راه يفعل ذلك و الاسباب ارسال و موثقه عبد الله بن بكير في الفقيه انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي و يرسل جانبي ثوبه قال لا باس و اما ما روى في كراهه السدل من طرق العامه و من طرقنا أيضا كصحيحه زراره في الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام انه قال خرج امير المؤمنين عليه السلام على قوم فراهم يصلّون في المسجد قد سدّوا أرديتهم فقال مالكم قد سدّتم ثيابكم كانكم يهود قد خرجوا من نهزم يعنى بيعهم اياكم و سدّ ثيابكم فالتدّل فيه و ان امكن ان يكون بالمعنى الذي ذكره الشارح فانه قال في القاموس سدّ الشعر يسدله و يسدله و اسدله ارخاه و ارسله و قال في المغرب سدّ الثوب سدلا من باب طلب اذا ارسله من غير ان يضمّ جانبيه و قال في الغريبين في حديث علي عليه السلام انّ قوما يصلّون قد سدّوا ثيابهم اي اسبلوها من غير ان يضمّوا جوانبها و منه حديث عائشه انها اسدلت قناعها اي ارسلته و هي محرمة لكنّه غير معلوم فانه قال في نهى عن السدّل في الصيلاه هو ان يلتحف بثوبه و يدخل يديه من داخل فيركع و يسجد و هو كذلك و كانت اليهود يفعله فنهوا و هذا مطرد في القميص و غيره من الثياب و قيل هو ان يضع وسط الازار على رأسه و يرسل طرفيه عن يمينه و شماله من غير ان يجعلهما على كتفيه و منه حديث علي عليه السلام انه رأى قوما يصلّون قد سدّوا ثيابهم فقال كانهم يهود و منه حديث عائشه انها سدّلت قناعها و هي محرمة اي اسبلته انتهى و المعنى الاخير قد ذكر في المغرب أيضا فانّ فيه بعد ما نقلنا و قيل هو ان يلقى على منكيه على كراهه المعنى الذي ذكره الشارح لا يخلو عن اشكال خصوصا مع ما اشرنا اليه من الروايات الدالة على خلافها و قال ابن ادريس في السرائر و يكره السدل في الصيلاه كما يفعله اليهود و هو ان يتلفّ بالإزار و لا يرفعه على كتفيه و هذا تفسير اهل اللغة في اشتمال الصماء و هو اختيار السيد المرتضى انتهى و العلامة رحمه الله في المنتهى نقل عنه هذا الكلام و استدل بصحيحه زراره المتقدمه و لا يخفى ان ظاهر

هذا الكلام معنى آخر للسِّدَل وهو ان يتلَفَف بالازار من تحت الكفين و لا يرفعه على كتفيه اى لا يشدّه من فوقهما بحيث يشملهما الازار و لو لم يكن هذا معنى آخر للسِّدَل فيمكن التجوز فيه من السِّدَل بمعنى الارسال و للمتكلف حمله على ما ذكره الشارح اى لا يرفع شيئاً من طرفيه على كتفيه بل القاهما من الجانبين موافقا لما فى التذكرة حيث قال فيها قيل يكره السِّدَل و هو ان يلقى طرفى الرِّداء من الجانبين و لا يردّ احد طرفيه على الكتف الآخر و لا يضمّ طرفيه بيده و المصنف رحمه الله فى الذكري نقل ما فى التذكرة ثم قال و به قطع ابن ادريس و نسبه الى اليهود و ذكر انه هو اشتمال الصّماء عند اهل اللّغه و انه قول المرتضى فيظهر منه انه حمل كلام ابن ادريس على ما ذكرنا اخيرا ثم على أى وجه حمل من الوجهين فكونه هو اشتمال الصّماء بتفسير اهل اللّغه غير ظاهر فلعلّ بعض اهل اللّغه فسّر اشتمال الصّماء بهذا الوجه أيضا فانا اقتصرنا فيه على نقل تفاسير جمع

من المشهورين منهم و ما استقصينا ما قيل فيه لكثرة الاختلاف فيه و عدم زياده مبالاه به و الحق ان كلامهم فى كل من السِّدَل و اشتمال الصّماء غير منقح جدّا فتأمل

قوله فان منعوا القراءه حرما

وجه حرمتها مع المنع من القراءه الواجبه او ما فى حكمها ظاهر و اما كراهتها بدونه فاستدلوا لها بموثقه سماعه قال سألته عن الرّجل يصلّى فيتلوا القرآن فهو مثلث فقال لا باس به و ان كشف عن فيه فهو افضل قال و سألته عن المرأه تصلّى متنقبه قال اذا كشفت عن موضع السجود فلا- باس به و اذا سفرت فهو افضل و فى دلالتها على الكراهه بالمعنى المشهور تأمل الا ان يحمل كلامهم أيضا على الكراهه بالمعنى الاعم اى ما رجح تركه مع عدم المنع من نقيضه و حينئذ تصلح الرّوايه دليلا لها و يدل أيضا على كراهه اللّثام صحيحه محمد بن مسلم على الظاهر و ان كان فيه كلام باعتبار محمّد بن اسماعيل الراوى عن الفضل بن شاذان عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له ا يصلّى الرّجل و هو مثلث فقال اما على الارض فلا و اما على الدّابه فلا باس و لا يخفى ان فيه تقييدا اهمل فى كلامهم و المفيد رحمه الله فى المقنعه حكم بانه لا يجوز للرّجل ان يصلّى و عليه لثام حتى يكشف عن جهته و يكشف عن فيه لقراءه القرآن و الظاهر كما يشعر به آخر كلامه ان مراده المنع من اللثام المانع للقراءه و فى المعتبر حمل عدم الجواز فى كلامه على الكراهه و ما ذكرناه اظهر و بالجملة فالحكم باطلاق الحرمة مما لا وجه له لأصالة الجواز و عدم انتهاض الصّحاحه المذكوره حجه على خلافها لاحتمالها الكراهه خصوصا ان موثقه سماعه المتقدمه و كذا موثقه اخرى عنه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرّجل يصلّى و يقرأ القرآن و هو مثلث فقال لا باس و كذا روايه حسين بن على عمّن ذكره من اصحابنا عن احدهما عليه السلام انه قال لا باس بان يقرأ الرّجل فى الصّلاه و ثوبه على فيه الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام هل يقرأ الرجل فى صلاته و ثوبه على فيه فقال لا باس بذلك اذا سمع الهممه لكن المفهوم منه من المنع مع عدم السّماع هل هو لعدم الجواز او الكراهه اختار المحقق فى المعتبر و العلامه فى المنتهى و كره الاوّل فحكما بعدم الجواز مع المنع من سماع القراءه و استحسنه صاحب المدارك و زاد الشارح فى شرح الارشاد فحكم بحرمة لو منع القراءه او شيئاً من الاذكار الواجبه او سماعها و الاظهر هو الثانى لأصالة الجواز و عدم انتهاض المفهوم المذكور حجه على ازيد من الكراهه و لانهم لم يحكموا بوجوب

سماع القراءة فلا يظهر وجه للحكم بتحريم ما يوجب المنع من السماع و كلام العلامة رحمه الله فى التذكرة هنا ظاهر فى وجوب سماع القراءة فانه قال لا يجوز ان يصلى الرجل و عليه لثام يمنعه من القراءة او سماعها و كذلك الثقاب للمرأة ان منعها من شىء من ذلك لما فيه من ترك واجب و لو لم يمنع شيئاً من الواجبات كره و لم يحرم انتهى لكن لم قف على تصريح منهم فى بحث القراءة بوجوب السماع و الله تعالى يعلم

قوله و تكره الصلاة فى ثوب المتهم بالنجاسة او الغصب

عللوا الكراهة فىهما بانّ فيه احتياطا للعبادة و بقوله صلى الله عليه و آله دع ما يريبك الى ما لا يريبك و فى خصوص الاول بصحيحه العيص بن القاسم و فيه محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يصلى فى ثوب المرأة و فى ازارها و يعتّم بخمارها قال نعم اذا كانت مأمونه و بصحيحه عبد الله بن سنان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الذى يصير ثوبه لمن يعلم انه يأكل الجرى و يشرب الخمر فيردّه ا يصلى فيه قبل ان يغسله قال لا يصلى فيه حتى يغسله و بروايه ابى بصير المتقدمه فى بحث اشتراط كونه غير ميتة المشتمله على القاء على بن الحسين عليه السلام ما كان يلبسه من فراء العراق وقت الصّلاه معللاً بانّ اهل العراق يستحلون لباس الجلود الميتة و يزعمون ان ذكاته دباغه و يؤيده أيضا صحيحه على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن فراش اليهودى و النصرانى ينام عليه قال لا باس و لا يصلى فى ثيابهما قال و ان سألته عن رجل اشترى ثوبا من السوق اللبس لا يدري لمن كان هل تصلح الصّلاه فيه قال ان اشتراه من مسلم فليصل فيه و ان اشتراه من نصرانى فلا يصلى فيه حتى يغسله و كذا موثقه ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام قال قلت الطيلسان يعمله المجوس اصلى فيه قال ا ليس يغسل بالماء قلت بلى قال لا باس قلت الثوب الجديد يعمله الحائك اصلى فيه قال نعم و كذا صحيحه على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الصلاة على بوارى النصرارى و اليهود الذين يقعدون عليها فى بيوتهم ا يصلح قال لا تصل عليها و انما حمل المنع فيها على الكراهة للاصل و لما يعارض الروايه العامه كصحيحه عبد الله ابن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام كل شىء يكون منه حرام و حلال فهو لك حلال ابدا حتى تعرف الحرام يعينه فتدعه و كذا ما يعارض الروايات الخاصه كصحيحه عبد الله بن سنان قال سئل ابى عبد الله عليه السلام و انا حاضر انى غير الذمى ثوبى و انا اعلم انه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير و يردّ على فاغسله قبل ان اصلى فيه فقال ابو عبد الله عليه السلام صلّ فيه و لا تغسله من اجل ذلك فانك أعرته اياه و هو طاهر و لم تستيقن انه نجسه فلا باس ان تصلى فيه حتى يستيقن انه نجسه و صحيحه معاويه بن عمّار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الثياب السابريه تعملها المجوس و هم اجنات و هم يشربون الخمر و نسائهم على تلك الحال البسه و لا اغسلها و اصلى فيها قال نعم قال معاويه فقطعت له قميصا و خطته و فتلت له ازار او رداء من السابري ثم بعث بها اليه فى يوم جمعه حين ارتفع النهار و كانه عرف ما اريد فخرج فيها الى الجمعه و موثقه الحلبي بابان بن عثمان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصّلاه فى ثوب المجوسى فقال يرشّ بالماء و الرش فيه كأنه أيضا محمول على الاستحباب و روايه معلّى بن خنيس قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول لا باس بالصّلاه فى الثياب التى يعملها المجوس و النصرارى و اليهود و روايه عبد الله بن جميل قال اخبرنى ابى قال جعفر بن محمد عليه السلام عن الثوب يعمله اهل الكتاب اصلى فيه من قبل ان يغسل قال لا باس و ان يغسل احبّ اليّ و قد مر أيضا فى البحث المذكور آنفا ما يعارض روايه ابى بصير و يوجب حمله على الاستحباب فتذكر و قال الشيخ فى المبسوط و اذا عمل كافر لمسلم فلا يصلى فيه الا بعد غسله و كذلك اذا صبغه له لان الكافر

نجس سواء كان كافر اصل او كافر رده او كافر مله و اذا استعار ثوبا من مستحل شي ء من النجاسات او المنكرات فلا يصلّي فيه حتى يغسله انتهى و ظاهره التحريم و الاقوى فيما لا يعلم ملاقاته برطوبه الكراهه كما هو المشهور و عليه الشيخ أيضا في النهايه فانه قال فيها و اذا علم مجوسى لمسلم يستحب ان لا يصلّي فيه الا بعد غسله و قال ابن ادريس رحمه الله بعد نقل هذا الكلام من النهايه هذا خبر من اخبار الآحاد آورده ايراد الا- اعتقادا بل اعتقاده و فتواه ما ذكر في مبسوطه انه لا يجوز الصّلاه فيه الا بعد تطهيره و ايضا اجماع اصحابنا منعقد على ان اشار

جميع الكفّار نجسته بغير خلاف بينهم انتهى و لا يخفى ما فيه فان نجاسه الأستار باعتبار الملاقات و هاهنا لا علم بالملاقاه برطوبه فلا- وجه للحكم بالنجاسه كيف و هو نفسه قد ذكر قبيل ما نقلنا عنه انه ذهب بعض اصحابنا الى انه لا تجوز الصّلاه في ثوب اصابته نجاسه مع العلم بذلك او غلبه الظن فمن صلّى فيه و الحال ما وصفناه و جب عليه الاعاده و اعترض عليه بان هذا مع العلم صحيح و اما مع غلبه الظن فغير واضح لان الاشياء على اصل الطهاره فلا يرجع عن هذا الاصل الا بعلم فاما بغلبه ظنّ فلا يرجع عن المعلوم بالمظنون انتهى و كانه رحمه الله فرض في المسأله العلم بالملاقاه برطوبه و حينئذ فما ذكره متّجه لكن لا وجه لحمل عباره به عليه حتى يحتاج الى الاعتذار بل ينبغى حملها على عدم العلم فانه حينئذ يستحب التزّه عنه الأ بعد غسله لكونه مظنه لملاقاته فتأمل

قوله و في الثوب ذى التماثيل

استدلوا عليه بصحيحه محمد بن اسماعيل بن بزيع انه سئل الرضا عليه السلام عن الصّلاه في الثوب المعلم فكره ما فيه من التماثيل و موثقه عمار بن موسى انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الصّلاه في ثوب في عمله مثال طير او غير ذلك قال لا و عن الرّجل يلبس الخاتم فيه نقش مثال الطير او غير ذلك قال لا تجوز الصّلاه فيه و الظاهر من الكراهه في الصحيحه هو معناها المتعارف و من عدم الجواز في الموثقه هو الحرمة و الاولى التاويل في الثانيه يحملها على الكراهه لصحه الاولى و اعتضادها بالاصل و قال الشيخ في المبسوط و الثوب اذا كان فيه تمثال و صوره لا- تجوز الصّلاه فيه و جوّز في المنتهى ان يكون مراده الكراهه فانه كثيرا ما يستعمل هذه الصّايغه في هذا المعنى و قال في موضع آخر و منه و لا يصلّي في ثوب فيه تماثيل و لا في خاتم كل و لعلّ حمله على الكراهه اهون ثم لا- يخفى ان الروايه الاولى لا تدل الا على كراهه ما فيه التماثيل من العلم و كذا الثانيه لا تدل الا على المنع عن الصّلاه في ثوب في علمه بتقديم اللّام على الميم على ما راينا في النسخ المصحّحه من التهذيب و كذا في المختلف و الذكري و شرح الارشاد و المدارك فتعميم الحكم في مطلق الثوب ذى التماثيل مستندا الى هاتين الروائيتين لا- يخلو عن اشكال نعم في اكثر نسخ الفقيه عمله بتقديم الميم و فيما عندنا من هي أيضا كذلك و عليه يتجه التعميم هذا و هاهنا روايه اخرى في الكافي لم يتعرضوا لها لو استدلو بها لم يتأت عليه هذه المناقشه و هي صحيحه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام انه كره ان يصلّي و عليه ثوب فيه تماثيل و يمكن الاستدلال أيضا بمفهوم صحيحه محمد بن اسماعيل بن بزيع قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الصّلاه في ثوب ديباج فقال ما لم يكن فيه التماثيل فلا باس و يمكن المناقشه فيه أيضا بان لا يدل الا على الباس فيما فيه التماثيل من الدّيباج لا مطلقا لكن لا يخفى ان بملاحظه كلا الخبرين ربما يقوى الظنّ يكون الكراهه و الباس باعتبار مطلق التماثيل من غير اختصاص بالمعلم او الديباج و يضعف المناقشه في كل منهما فتأمل و استدل أيضا في المنتهى بروايه عمرو بن

خالد عن ابى جعفر الباقر عليه السلام و محمد بن مروان عن ابى عبد الله الصادق عليه السلام قال قال رسول الله ص ان جبرئيل عليه السلام أتانى فقال انا معاشر الملائكة لا- تدخل بيتا فيه كلب ولا- تمثال جسد ولا- اناء يبال فيه و نفور الملائكة تؤذن بالكراهيه انتهى و فى التهذيب و فى روايه محمّد بن مروان على ما نقله و اما روايه عمرو بن خالد ففيهما أنّا لا ندخل بيتا فيه صوره انسان و لا بيتا يبال فيه و لا بيتا فيه كلب هذا و روى فى الفقيه مرسلًا عن الصادق عليه السلام انه قال لا تصلّ فى دار فيها كلب الا ان يكون كلب الصّيد و اغلقت دونه بابا فلا باس فان الملائكة لا تدخل بيتا فيه تماثيل و لا بيتا فيه بول مجموع فى آنيه و لا يخفى ان دلالتها على كراهه الصّلاه اظهر ممّا اورده من الروايتين فلا تعقل

قوله اعمّ من كونها مثال حيوان و غيره

لعموم التماثيل و المثل و عدم اختصاصها بالحيوان و خصّ ابن ادريس فى السّرائر الكراهه بالثوب الذى عليه الصّور و التماثيل من الحيوان قال فأمّا صور غير الحيوان فلا- باس و لا كراهه فى ذلك كصور الاشجار و لا وجه له الا ان يدعى ان المتبادر من التماثيل و المثل عرفا هو ذلك و كانه ليس ببعيد او يكون مستنده فى الحكم بالكراهه هو ما سبق من روايه محمد بن مروان فان الظاهر من تمثال الجسد هو صوره الحيوان لكن لا- وجه للاستناد اليه دون الاخبار الاخرى نعم لو ادعى ما اشرنا اليه من التبادر عرفا يمكن ان يجعل هذا الخبر أيضا مؤيّدًا لذلك و فى شرح الارشاد استدل بالاذن فى صوره الاشجار بقوله تعالى يَعْمَلُونَ لَهُ مِمَّا يُشَاءُ مِنْ مَحَارِبٍ وَ تَمَائِيلٍ فعن اهل البيت عليهم السلام انها كصور الاشجار و ما روى عن ابن عباس انه قال للمصوّر سمعت رسول الله ص يقول كل مصوّر فى النار يجعل له بكل صوره صورها نفسا فيعدّبه فى جهنّم و قال ان كنت و لا بدّ فاعلا- فاصنع الشجر و ما لا نفس له ثمّ قال و الحق انه لا يلزم من جواز عملها عدم كراهه الصّلاه فيها فيستفاد الكراهه من عموم الاخبار كما اختاره الا- كثر و ذكر أيضا تبعا للمنتهى انه متى غيرت الصّوره زالت الكراهه لانتفاء المقتضى و لصحيحة محمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام لا باس ان يكون التماثيل فى الثوب اذا غيرت الصّوره منه و مع وجود الروايه الصحيحه لا حاجه الى الوجه الاول و لا يجدى التأمل فيه و ربما يستفاد من هذه الروايه تخصيص التماثيل بصوره الحيوان بناء على القول بظهور الصوره فيما يختصّ بالحيوان و كذا يستفاد منها تخصيصها بما له مصداق فى الخارج فلو كان صوره شجر مخترع او حيوان مخترع فلا- باس به الا ان يقال انه ليس المراد بتغيير الصوره تغييرها عن هيئتها فى الخارج بل تغييرها عن هيئتها التى صنعها عليها المصوّر و حينئذ لا- يستفاد منه الاختصاص بما تحقق الممثل فى الخارج فتأمل و ذكر فى المدارك انه لو كانت الصوره مستوره خفّت الكراهه لما رواه حماد بن عثمان فى الصحيح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الدرهم السّود فيها التماثيل ا يصلّى الرّجل و هى معه فقال لا باس بذلك اذا كانت مواراه انتهى و فيه تأمل لاحتمال اختصاص الحكم بالدرهم لعموم البلوى باستصحابها فالحكم بالتعدى منها الى غيرها مشكل ثمّ قال من اين علم ان ذلك يوجب خفّه الكراهه لا ارتفاعها رأسا مع أنّ ظاهر نفى البأس فى الروايه هو ذلك الا ان يقال مراده تخفيف الكراهه بالستر فى غير الدرهم و استفاد ذلك من حكمه عليه السلام بعدم البأس فى الدرهم مع كونها مواداه فيعلم منه الفرق بين المواراه و عدمها فليكن فى غير الدرهم أيضا كذلك و لما لم يكن الحكم بمجرد ذلك يرفع الكراهه بالمواراه فى غيرها فلم يحكم بذلك بل اقتصر على الحكم بتخفيفها و فيه بعد تأمل لاحتمال اختصاص الفرق بين صورتى المواراه و عدمها بالدرهم و اما فى غيرها فعليه لا يتفاوت الامر لان احكام الشرع مما لا يقاس و يمكن ان يقال ان حكمه بتخفيف الكراهه مع المواراه لا- يرفعها بالكلية باعتبار ظهور روايتى عدم دخول الملائكة فى

العموم فحكم بالتخفيف لئلا يحتاج الى ارتكاب تخصيص فيهما أيضا فتأمل

قوله فيه صوره حيوان

التخصيص باعتبار ان الظاهر من الصوره عنده كما يفهم من كلامه في بحث المكان و بحث التجاره هي مثال ذى الروح او باعتبار ما يذكره من قوله و الاول اوفق للمغايره و على الاول يحمل ما ذكره على انه ترجيح للاول بما ذكره مع قطع النظر من ترجيحه باعتبار ظاهر اللفظ فتأمل

قوله و يمكن ان يريد بها ما يعم المثال

اي يشمل جميع افراده بان يحمل الصوره على مطلق المثال من غير تخصيص بالحيوان و لا- يخفى ان الظاهر هو هذا او التخصيص في كل منهما و ان كان ما فعله أولا اوفق للمغايره لان مستند الحكم في المسألتين ما نقلنا و من تأمل فيه يظهر له انه لا وجه للفرق بينهما بتعميم الاولى و تخصيص الثانيه بصوره الحيوان بل ينبغي التعميم فيهما او التخصيص كذلك فتأمل

قوله على المشهور

المشهور بين الاصحاب هو المنع عن الصيلاه في القباء المشدود في غير الحرب لكن يظهر منهم اختلاف في ذلك فظاهر كلام المفيد رحمه الله الحرمة فانه قال في المقنع و لا يجوز لأحد ان يصلّى و عليه قباء مشدود الا ان يكون في الحرب فلا يتمكن ان يدخله فيجوز ذلك للاضطرار و ما نقله الشارح عن الشيخ من نسبه الى علي بن بابويه و سماعه من الشيوخ ذكره بعد هذا الكلام فالظاهر منهم أيضا الحرمة فقال في المبسوط و لا يصلّى الرّجل و عليه قباء مشدود الا بعدمه ان يحلّه الا في حال الحرب و ظاهره أيضا الحرمة و كلام ابن حمزه في الوسيله صريح في التحريم و المشهور بين من تأخر عنهم هو الكراهه فكلام الشارح هاهنا و كذا في شرح الارشاد لا يخلو عن اخلال الا ان يظهر له ان مراد الثلاثة و سائر الشيوخ الذين سماع منهم ذلك هو الكراهه و هو بعيد جدًا

قوله و هو محزّم

قال في القاموس حزم الفرس شدّ حزامه و احزمه جعل له حزاما و قد تحزّم و احتزم

قوله و هو بعيد

لكونه على تقدير تسليمه غير المدعى كذا في شرح الارشاد و هذا بناء على ان الظاهر من القباء المشدود هو ما شدّا زرارته او ما يقوم مقامها و حملة على ما شدّ الوسط عليه لا يخلو عن بعد و يمكن أيضا حمل القباء المشدود على الضيق لكنه أيضا لا يخلو عن بعد

قوله نقل في البيان عن الشيخ كراهه شدّ الوسط

ذكر الشيخ ذلك في الخلاف فانه قال فيه يكره ان يصلّى مشدود الوسط و لم يكره ذلك احد من الفقهاء دليلنا اجماع الفرقه و طريقه الاحتياط انتهى و انت خير بان مع هذا الكلام من الشيخ لا بعد في حمل القباء المشدود في كلامهم على ذلك كما اشار اليه في الذكري فاستبعاد الشارح له ليس بشىء و العجب من صاحب المدارك انه لم يكتف بالاستبعاد بل حكم بفساد ما حاوله الشهيد لان شدّ القباء غير المتحرّم فافهم

قوله و يمكن الاكتفاء في دليل الى آخره

لا حجه له الى التمسك به لما نقلنا عنه من التمسك بالاجماع و الاحتياط

[الرابع المكان]

[واجبات مكان المصلّى]

قوله و المراد به هنا

اي في بحث مكان المصلّى احترازا عن بحث المكان في الحكمه و الكلام او في بحث اشتراط اباحه مكان المصلّى احترازا عن بحث اشتراط صلاته فانّ من اشتراط طهاره جميع مكان المصلّى على ما نقل عن المرتضى رض الظاهر انه لم يرد بالمكان هذا المعنى بل ما يلاقى بدن المصلّى او ثوبه فافهم

قوله ما يشغله من التحيز او يعتمد عليه

اي

قوله و لو بواسطه او وسائط

لا- يقال اذا كان البيت الفوقاني غير مغضوب فيجوز الصّلاه فيه و ان كان التحتاني مغضوبا فكيف يصح اشتراط كون المكان بالمعنى الذى ذكره غير مغضوب اذا المراد به كما سيشير اليه كونه غير مغضوب للمصلى من حيث انه مصلّ ففى الفرض المذكور لا ضير اذا كان التحتاني مغضوبا لغير المصلّى و كذاك اذا كان مغضوبا له فأنه من حيث هو مصلّ فى البيت الفوقاني ليس بغاصب للتحتاني بل تصرّفه فيه و اعتماده عليه قد ساغ له باعتبار ملكه للفوقاني فغصبه للتحتاني لو فرض كغصبه ملكا آخر لا تعلق له بصلاته فلا يضرّ بصلاته فافهم ثم ان صاحب المدارك رحمه الله استجود هذا التعريف و نقل عن المحقق الشيخ فخر الدّين فى الايضاح انه عرّفه بما يستقر عليه المصلّى و لو بواسائط و ما يلاقى بدنه و ثيابه و ما يتخلّل بين مواضع الملاقاه من موضع الصّلاه مما يلاقى مساجده و يحاذى بطنه و صدره قال و يشكل بانه يقتضى بطلان صلاه ملاصق الحائط المغضوب و كذاك وضع الثوب المغضوب الذى لا هواء له بين الركبتين و الجبهه و هو غير واضح انتهى قلت فيما علّقناه على المدارك على قوله و كذا واضح الثوب المغضوب الى آخره و قد كتبتة فى اوائل زمن الترعّيع يعنى ان هذا التعريف يقتضى بطلان صلاه من وضع بين الركبتين و الجبهه اعنى محاذى صدره او بطنه مثلا شيئا مغضوبا من الاشياء التى لا يتبعها هواء اى غير الارض كالثوب مثلا- و ذلك لانه حكم بانّ ما ينخلل بين مواضع الملاقات مما يحاذى بطنه او صدره من حملة المكان الذى يجب اباحته و هو غير واضح و توضيحه انه لا ريب فى ان الشىء الذى استقر عليه احد اعضاء المصلّى مكان اعتبروا اباحه سواء كان ارضا او لا و كذا لا ريب فى ان الفراغ الذى يشغله المصلّى مكان اعتبروا اباحه و يلزم منه وجوب اباحه الارض التى لا يستقر عليها شىء من اعضاء المصلّى لكن يحاذى احدها كالصدر مثلا لان الارض يتبعها الفراغ الذى من سطحها الى السّماء فى الاحكام فاذا كانت الارض مغضوبه يكون فراغها أيضا مغضوبا فلا تجوز الصلاه فيه على ما بيّنا و اما غير الارض مثل الثوب فلا يتبعه الفراغ و هو ظاهر و حينئذ فاذا فرض ثوب و لم يستقر عليه احد اعضاء المصلّى لكن وضع محاذيا للصدر مثلا وقت السجود فيظهر من التعريف وجوب اباحه لانه حكم بان ما يحاذى الصدر مثلا مكان و هو يشمل الارض و غيرها و هذا الحكم فى الارض واضح كما بيّنا و فى غيرها غير واضح اذ لا فراغ يتبعه حتى يلزم اباحته بذلك الاعتبار و لا دليل غيره فقوله الذى لا هواء له للتوضيح و التبيين اعنى الثوب المغضوب الذى ليس الهواء تابعا له فى الحكم و فائده هذا التقييد التنبيه على انّ ماده النقض ما كان كذلك اى لا يتبعه الهواء فيخرج الارض فان الحكم بوجود اباحتها صحيح كما قررنا و المراد بالهواء هو الفراغ لا العنصر المعروف اذ لا يتعلّق به تبعيّة و حرمة الا بالعرض ما دام فى ملك احد فتأمل

قوله و يجب كونه غير مغضوب

تحريم الصّلاه فى المكان المغضوب مما اطبق عليه العامه و الخاصه و اما بطلانها فيه فقال فى المنتهى انه ذهب اليه علمائنا و فى الذكرى انه قول الاصحاب و فى المدارك انه اطبق عليه علمائنا و فى المعتبر انه مذهب الثلاثة و اتباعهم لكن لم ينقل فيه خلافا الا- من العامه و بالجملة فلم ار فيما رايته من الكتب نقل خلاف من الاصحاب فى هذه المسأله لكن نقل ثقة الاسلام رحمه الله فى الكافى عن الفضل بن شاذان كلاما فى تحقيق بعض مسائل الطلاق و قال فى تضاعيف ذلك انه لو دخل رجل دار قوم بغير

اذنهم فصلّى فيه فهو عاض في دخوله الدّار و صلّاته جائزه لان ذلك ليس من شرائط الصّلاه لانه منهي عن ذلك صلّى او لم يصلّ و كذلك لو ان رجلا غضب رجلا ثوبا نصب ليس او اخذه فلبسه بغير اذنه فصلّى فيه لكانت صلّاته جائزه و كان عاصيا في البسه ذلك الثوب لان ذلك ليس من شرائط الصّلاه لانه منهي عن ذلك صلّى او لم يصلّ و لو انه لبس ثوبا غير طاهر او لم يطهر نفسه او لم يتوجّه نحو القبلة لكانت صلّاته فاسده غير جائزه لان ذلك من شرائط الصلاه و حدودها لا تجب الا للصلاه و كذلك لو كذب في شهر رمضان و هو صائم بعد ان لا يخرج كذبه عن الايمان لكان عاصيا في كذبه ذلك و كان صومه جائزا لانه منهي عن الكذب صام او افطر و كذا لو ترك الغرم على الصوم او جامع لكان صومه فاسدا باطلا لان ذلك من شرائط الصوم و حدوده لا- يجب الا- مع الصوم و كذلك لو حج و هو عاق لوالديه او لم يخرج لغرمائه من حقوقهم لكان عاصيا في ذلك و كانت حجه جائزه لانه منهي عن ذلك حج او لم يحج و لو ترك الاحرام او جامع في احرامه قبل الوقوف لكانت حجه فاسده غير جائزه لان ذلك من شرائط الحجّ و حدوده و لا يجب الا مع الحجّ و من اجل الحجّ فكلما كان واجبا قبل الفرض و بعده فليس ذلك من شرائط الفرق لان ذلك اتى على حده و الفرض جائز معه و كلّما لم يجب الا- مع الفرض و من اجل الفرض فان ذلك من شرائطه لا- يجوز الفرض الا- بذلك انتهى و هو كما ترى صريح في الخلاف و هو من اعظم قدماء الاصحاب رض هذا ثم انه لم يوجد نصّ في هذا الباب و معتمد الاصحاب في حكمهم بالبطلان هو ما ذهبوا اليه من امتناع كون الواحد مامورا به و منهيّا عنه اذ لا- شكّ ان الحركات و السّيكنات الواقعه في المكان المغضوب منهي عنها لحرمة الغضب فلو صحت الصّلاه فيه لكانت مامورا بها أيضا هف و ليس ذلك نهيا عما هو خارج عن العباده حتى لا يلزم منه تعلق النهي بالعباده لان الحركات و السّيكنات من اجزاء الصّلاه بخلاف ذلك في الصوم في المكان المغضوب اذا يكون في المكان ليس جزءا منه و لا شرطا فيه فالنهي عنه لا تعلق فيه بالعباده و للتأمل فيما ذهبوا اليه من الامتناع المذكور مجال كما فصلنا القول فيه في الاصول لكن لا محيد عما عليه اعظم الاصحاب و الله تعالى اعلم بالصواب

قوله و لو جاهلا بحكمه الشرعى

اي بحرمة الصّلاه في المكان المغضوب او الوضعى و هو بطلانها فيه لا باصل الغضب او ناسيا للحكم الشرعى او الوضعى او لأصل الغضب و قد سبق تحقيق هذه الفروع في بحث اللباس فقس عليها القول هاهنا أيضا كما اشرنا اليه هناك فتذكر و تبصّر

قوله و احترزنا بكون المصلّى هو الغاصب الى آخره

و ينبغي ان يراد المصلّى من حيث هو مصلّ فلو اذن للغاصب أيضا في خصوص الصّلاه كانت صلّاته صحيحه و ان كانت صلّاته صحيحه و ان كانت في المغضوب للمصلّى لانه لا يكون من حيث انه مصلّ غاصبا فافهم

قوله فان الصلاه فيه باذن المالك

و كذا صلاه المالك فيه صحيحه بلا خلاف الا من الزيديه فلا بد من التقييد المذكور

قوله في المشهور

و مقابل الشارح قول الشيخ رحمه الله في المبسوط حيث قال فان صلّى في مكان مغضوب مع الاختيار لم تجز الصّلاه فيه و لا

فرق بين ان يكون هو الغاصب او غيره ممن اذن له في الصّلاه فيه لانه اذا كان الاصل مغصوبا لم تجز الصّلاه فيه انتهى و فيه انه لم يرد نصّ بعدم جواز الصلاه في المغصوب حتى يتجه وقوف احد على ظاهر اطلاقه و يمنع منه مطلقا بل المنع عن الصّلاه فيه باعتبار حرمة التصرّف في ملك الغير بدون اذنه فيكون حراما فلا يمكن تحقق الامتثال به على قاعدتهم و ظاهر ان هذا لا يجرى مع اذن المالك و وجه المصنف في الذكرى بان المالك لما لم يكن متمكّنا من التصرف فيه لم يعد

اذنه الاباحه كما لو باعه فانه باطل لا يلج للمشترى التصرف فيه قال فى المدارك و هو كما قال لا ريب فى بطلان هذا التوجيه لمنع الاصل و بطلان القياس هذا كله اذا كان مراده بالاذن هو المالك كما فهمه المحقق فى المعبر حيث قال بعد نقل هذا الكلام من الشيخ و الوجه الجواز لمن اذن له المالك و لو اذن للغاصب و العلامة رحمه الله فى المنتهى جعل الاذن هو الغاصب فقال بعد نقل كلامه و هو حق لان تصرف الغاصب لا يصح فيه مباشرة فلا يصح اذنه و على هذا لا مخالفه للمشهور و اعترض عليه فى الذكري بانه لا يذهب الوهم الى احتمال جواز اذن الغاصب فكيف منعه الشيخ معللا له بما لا يطاق هذا الحكم و فيه انه لا- يجب حمل الكلام على ان غرضه دفع احتمال جواز الاذن بل كانه حمله على انه لا فرق بين ان يكون هو الغاصب او غيره ممن اذن له الغاصب احترازا عن اذن له المالك و ذلك لانّ هذا الغير و ان لم يكن غاصبا لكن اذا كان الاصل مغضوبا لم يجز الصلاه فيه اى بدون اذن المالك و ان لم يكن المصلّى غاصبا و قد اجمل الكلام فى التعليل و تفصيله ما ذكرنا سابقا و حينئذ يندفع ما اورده لكن لا- يخفى ما فيه من التكلف قال فى الذكري و يجوز ان يقرأ اذن بصيغه المجهول و يراد به الاذن المطلق المستند الى شاهد الحال فان طريان المغصب بمنع من استصحابه كما صرح به ابن ادريس و يكون فيه التنبيه على مخالفه المرتضى و تعليل الشيخ مشعر بهذا انتهى و لا يخفى ان التعليل على هذا الوجه أيضا عليل فان مذهب المرتضى جواز الصلاه فى الصّيحارى المغضوبه استصحابا لما كانت عليه قبل الغصب فى مقام الرد على هذا القول دعوى انه اذا كان الاصل مغضوبا لم تجز الصلاه فيه بدون دليل عليه او شاهد له كما ترى فلا بدّ من قده فى الاستصحاب المذكور و بيان فارق بين المغضوب و غيره و ليس فى كلامه منه عين و لا اثر و ما يقال للقدح فيه ان تجوز الصلاه قبل الغصب باعتبار شهاده الحال برضا المالك فهو بمنزله الاذن الصّريح و بعد الغصب لا شهاده للحال بذلك لانّ الملاك كثيرا ما يقولون بعد غصب اراضيهم انا لا نرضى بصلاه احد فيها حتى يكون اثم ذلك كله على الغاصب و مع ذلك فلا يبقى شاهد الحال بعد الغصب و هذه أيضا دعوى لم يظهر لنا صحتها و ما اختاره المرتضى لا يخلو عن وجه و هو مختار العلامة هى ابى الفتح الكراچكى أيضا لكن كان الاحوط التجنب عنه منهما تيسر و الله تعالى يعلم

قوله او تعدّت على وجه يعنى عنه

هذا هو الظاهر كما صرح به المصنف فى الذكري حيث قال و لو كان المكان نجسا بما عفى عنه كدون الدرهم دما و يتعدى فالظاهر انه لا عفو لانه لا يزيد على ما هو على المصلّى انتهى لكن نقل فجر المحققين رحمه الله فى الايضاع عن والده رحمه الله انه قال الاجماع واقع على اشتراط خلوّ المكان من نجاسه متعديه و ان كان معفو عنها فى الثوب و البدن و لا يظهر له وجه الا ان يثبت الاجماع فيكفى دليلا و لم يظهر ذلك لنا و كلام والده رحمه الله فى المنتهى لا يفيد الاشتراط الخلو عن النجاسه المتعديه الغير المعفو فانه ادعى اجماع علمائنا على انه يشترط فى المكان ان يكون خاليا من نجاسه متعديه الى ثوب المصلّى او بدنه و علله بان طهاره و الثوب و البدن شرط فى الصلاه و مع النجاسه المتعديه يفقد الشرط و ظاهر ان تعليله لا يفيد الا ما ذكرنا و ظاهر كلامه رحمه الله فى التذكرة خلاف ما نقله فانه قال يشترط طهاره المكان من النجاسات المتعديه اليه ما لم يعف عنها اجماعا منا و به اكثر العلماء ثم لم يتعرض للمعفو عنها اصلا فالظاهر منه تخصيص اجماعنا بغير المعفو عنها كما قيده فتأمل

قوله و هو القدر المعبر منه فى السجود

اي القدر المذى اعتبر منه وضع الجبهه عليه و هذا هو المشهور و نقل عن ابى الصّلاح اشتراط طهاره مواضع المساجد السّبعه و عن المرتضى اشتراط طهاره جميع مكان المصلّى مطلقا و المعتمد ما هو الشارح اما اعتبار طهاره ما يعتبر من موضع الجبهه فلعدم الخلاف فيه ظاهرا و الا- لا- يمكن المناقشه فيه أيضا اذ لم اقف فى الاخبار على ما يدل على اعتبار طهارته بخصوصه سوى من سلمه الفقيه انه سئل الصادق عليه السلام عن الصّلاه فى بيوت المجوس و هى ترش بالماء قال لا باس به ثم قال و رايته فى طريق مكه احيانا يرش موضع جبهته ثم يسجد عليه رطبا كما هو و ربّما لم يرش الموضع الذى يرى انه نظيف و قوله و رايته الى آخره المذكور فى الخلاف أيضا فى ضمن حسنه الحلبي بإبراهيم عن ابى عبد الله عليه السلام و فيه بدل نظيف رطب و الظاهر ما فى الفقيه و اما عدم اعتبار طهاره الزائد عليه فلاصل و عدم ما يدلّ على ذلك و يدلّ عليه أيضا صحيحه زراره عن ابى جعفر عليه السلام قال سألته عن الشاذكونه تكون عليه الجنابه ا يصلى عليها فى الحمل فقال لا باس بالصّلاه عليها و مثلها روايه محمد بن ابى عمير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلى على الشاذكونه و قد اصابتها الجنابه قال لا باس و الشاذكونه على ما فى شرحى الارشاد للشارح و المحقق الاردبيلي حصير صغير و حملهما على جواز الصّلاه عليها بالقاء صلى آخر عليها يكون سقوط المصلّى مطلقا او مساجده السّبعه عليه بعيد جدا بخلاف ارتكاب تلك العنايه فى خصوص موضع الجبهه على ما نقلنا من تفسير الشاذكونه لكن قال المطرزي فى المعذب الشاذكونه بالفارسيه المذى ينام عليه و لا يخفى أنّه على هذا المعنى و كانه اظهر فى الخبرين خصوصا فى روايه الحمل الحمل على الصلاه عليها بالقاء مصلّى عليها لانه ليس بعيد جدا و قال فى القاموس الشاذكونه بفتح الدال ثياب غلاظ مصره تعمل باليمن و هو لا يناسب مما فى الخبرين فتأمل و يؤيده أيضا صحيحه على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انه سأله عن البيت و الدار لا تصيهما الشمس و يصيهما البول و يغتسل فيهما من الجنابه أ يصلى فيهما اذا جفّما قال نعم و الحكم بالتأييد لاحتمال ان يحمل على جواز الصّلاه فيه و ان كان بالقاء مصلّى عليه و صحيحه على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن البوارى يصيهما البول هل تصلح الصلاه عليها اذا جفت من غير ان تغسل قال نعم لا- باس و جعله مؤيدا باعتبار احتمال الحمل على ما كان جفافها بالشمس فيظهر بذلك و يؤيده انه حينئذ لا- حاجه الى التخصيص بما شوى موضع الجبهه بخلاف ما اذا حمل على الصّلاه عليها مع نجاستها فانه لا بد من استثناء موضع الجبهه و حملها على ان السّجود ليس عليها بل على تراب طاهر او نحوه و باقى الاعضاء عليه و موثقه عمار بن موسى انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن الباريه قيل قصبها بما قدر هل تجوز الصّلاه عليها فقال اذا جفّت فلا باس بالصّلاه عليها و الكلام فيه كما فى سابقه مع احتمال حمل القدر على غير النجس و حمل اشتراط الجفاف حينئذ على الاستحباب و اما القولان الاخيران فلم اقف فى الاخبار على ما يدلّ على واحد منهما بخصوصه بل الذى يستفاد من الاخبار اعتبار طهاره فى مكان المصلّى اعم من ان يكون فى جميعه او فى المساجد السّبعه او فى موضع الجبهه الا ان يكون يقال انه اذ استفيد ذلك و لم يعين ما يعتبر فيه الطهاره فالظاهر اعتبارها فى جميع مكانه فتكون حجه للمرتضى و تلك الاخبار مثل ما ورد فى الصّلاه فى البيع و الكنائس و بيوت المجوس حيث امر بالرش و لصلاه و صحيحه على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الصّلاه على بوارى النصارى و اليهود الذين يقعدون عليها فى بيوتهم ا تصلح قال لا تصلّ عليها و صحيحه زراره و حديد قالا

قلنا لأبي عبد الله عليه السلام السَّيِّطُح يصيبه البول و يبال عليه أ يصلى فى ذلك المكان فقال ان كان تصيبه الشمس و الريح و كان جافاً فلا بأس به الا ان يكون يتخذ مبالا و موثقه عبد الله بن بكير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الشاذكونه تصيبه الاحتلام أ يصلى عليها فقال لا لكن للجمع بين هذه الروايه و ما سبق من صحيحه زراره و روايه محمد بن ابى عمير يجب حمل هذه الروايه على المنع باعتبار خصوص موضع الجبهه او حمل تينك على الصَّيَّلاه عليها بالقاء مصلى عليها و يمكن ايضا حمل هذه على بقاء الرطوبه و حينئذ يسقط الاستدلال بها رأساً فتأمل و روايه عامر بن نعيم القمى انه سئل ابا عبد الله عن المنازل التى ينزلها الناس و منها ابوالدواب و السَّيرجين و يدخلها اليهود و النصرارى كيف يضع بالصَّيَّلاه فيها فقال صلَّ على ثوبك و اذا ظهرها ان المنع ليس باعتبار خصوص موضع الجبهه اذ الصَّيَّلاه على الثوب لا يجدى فيه لعدم جواز السجود على الثوب و اذالقى عليه تراب و نحوه فامر بالقاء ثوب و الصَّلاه عليه لذلك و ان كان لا بد معه من وضع شىء عليه يصح السجود فتدبَّر و نقل عن المرتضى رض الاحتجاج بقوله تعالى وَ الرَّجَزَ فَاهْجُرْ وَ الرَّجَزُ هُوَ النَّجَسُ وَ الْهَجْرُ هُوَ الْاجْتِنَابُ بِالْكَلِمَةِ فَيَجِبُ فِي جَمِيعِ الْاَحْوَالِ وَ الْاِزْمَانِ اِلَّا مَا خَرَجَ بِالِدَلِيلِ وَ مَكَانِ الصَّيَّلاهِ مِمَّا لَمْ يَقُمْ دَلِيلٌ عَلَى اخْرَاجِهِ فَيَبْقَى دَاخِلًا تَحْتَ عَمُومِ الْآيَةِ بَلْ هُوَ اَوْلَى الْاَحْوَالِ بِاشْتِرَاطِ الطَّهَارَةِ وَ انْسِبِهَا وَ بِمَا رَوَى عَنِ النَّبِيِّ ص انه لا تجوز الصَّيَّلاه فى سبعة مواطن المجزوره و المقبره العتيق و المعبره و المزبله و معاطن الابل و الحمام و قارعه الطَّريق و فوق بيت الله فذكر المزبله و المجزوره و المعبره لاجل النجاسه فكانت الطهاره مشروطه و بالاجماع على وجوب يجتنب المساجد عن النجاسه و ما ذلك الا لكونها مواضع الصَّيَّلاه و انما شرفت بذلك فيجب الاجتناب فى مواضع الصَّيَّلاه مطلقاً و لا يخفى ضعف الوجوه امَّا الاول فلان الرجز مشترك بين ما ذكر و بين العقاب و الغضب فمن اين علم ان المراد فى الآيه الكريمه هو الأول مع ان عملها عليهما اولى لامكان حملها حينئذ على العموم بلا ارتكاب تخصيص فيه و اما الثانى فلان الروايه مع كونها عاميه محموله فى باقى السَّبعه على الكراهه فمن اين علم ان الثلاثه على التحريم و لو حمل فيها ايضا على الكراهه فيسقط الاستدلال على ما ذكره الا ان يقال ان الكراهه باعتبار كونها مظان النجاسه و يستفاد منها اعتبار الطهاره و فيه منع كون عله الكراهه ذلك فربما كان غيره كزياده الاستقذار و الاستخبات فيها التى توجب تنفر النفوس عنها و لا يجرى ذلك فى كل نجس و ايضا يمكن ان يكون النهى فى المجزوره و المزبله سواء كان للتحريم او الكراهه لتعدى النجاسه فيهما غالباً و اما المقبره فالقول بكون المنع فيها لاجل النجاسه ليس الا الرجم بالغيب و لاعتبره به و اما الثالث فلمنع كون العله ما ذكر بل يجوز ان يكون ذلك لخصوصيه المسجد كما يتبته عليه حرمه تنجيسها فى غير حاله الصَّلاه و ليس كل مكان للصَّلاه كذلك

قوله مطلقاً

اي طاهر المسجد من النجاسه مطلقاً سواء كان متعديه ام لا

[مستحبات مكان المصلى و أحكام المسجد]

قوله فالمسجد الحرام بمائه الف

ماخوذ من روايه الفقيه عن خالد بن ماد القلانسى عن الصادق عليه السلام انه قال مكه حرم الله و حرم رسوله و حرم على بن

أبى طالب عليه السلام الصّلاه فيها بمائه الف صلاه و الدرهم فيها بمائه الف درهم و المدينة حرم الله و حرم رسوله و حرم على بن أبى طالب عليه السلام الصلاه فيها بعشره آلاف صلاه و الدرهم فيها بعشره آلاف درهم و الكوفه حرم الله و حرم رسوله و حرم على بن أبى طالب عليه السلام الصلاه فيها بالف صلاه و سكت عن الدرهم و لا يخفى ان ظاهر الخبر ان هذه المراتب للصلاه فى تلك البلدان لا بخصوص مساجدها المعروفه لكن الاصحاب حملوها على الثانى و ليس ببعيد و يشهد لهم موثقه عمار بن موسى عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الصلاه فى المدينة هل هى مثل الصلاه فى مسجد رسول الله ص قال لان الصلاه فى مسجد رسول الله ص الف صلاه و الصلاه فى المدينة مثل الصلاه فى ساير البلدان لكن ما يبقى بين الخبرين من ضرب من التنافى حيث جعل فى أوّل الصلاه فى المدينة اى مسجد النبى ص بعشره آلاف الصلاه و جعل فى الثانى الصلاه فى الف صلاه موافق للكوفه على الروايه الاولى و هذا ايضا اشكال آخر للقطع بمزيه المسجد النبوى على مسجد الكوفه و قد روى فى التهذيب فى الصلاه حجاج عن معاويه بن عمار عن الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله الصلاه فى مسجدى كالف فى غيره الا مسجد الحرام فان الصلاه فيه تعد لألف صلاه فى مسجدى و هذه الروايه فى الفقيهه ايضا مرسله عن رسول الله ص و لا يخفى ما بين هذه الروايه ايضا و الروايه الاولى من التنافى المذكور و ايضا بينهما تنافى من وجه آخر فان مقتضى الروايه الاولى كون الصلاه فى مسجد الحرام بعشره صلاه فى مسجد المدينة و قد صرح فى الثانى بان الصلاه فى مسجد الحرام تعدل الف صلاه فى مسجد النبى و ايضا قد صرح فى الاول بان الصلاه فيها بمائه الف صلاه و مقتضى الثانى كونه بالف الف صلاه فانه جعلت فيه كالف صلاه فى مسجد النبى ص و جعل الصلاه فيه كالف صلاه فى غيره و يمكن رفع الاشكالات بحمل الروايه الاولى على تضاعف الصلاه فيها بتلك المراتب اى كما تضاعف فيه الحسنات مطلقا بعشر امثالها تضاعف الصلاه بمكه بالف صلاه و حمل الخبرين الآخرين على ان الصلاه فى مسجد المدينة كالف صلاه فى غيره كما صرح به فى الخبر الاخير و هذا معنى آخر غير ما ذكر من التضاعف فى الخبر الاول و حينئذ يندفع الاشكال الأول و هو ظاهر و كذا الثانى فان ما ذكر فيه ان مقتضى الروايه الاولى كون الصلاه فى المسجد الحرام بعشره صلاه فى مسجد المدينة فم بل مقتضاها ان تضاعف الصلاه فيه اكثر من التضاعف فى مسجد المدينة بعشر و هذا لا ينافى كون الصلاه فيه تعدل الف صلاه فى مسجد المدينة فانه معنى آخر و كذا الثالث فان ما صرح به فى الأول تضاعف الصلاه فيها بمائه الف و مقتضى الثانى كون الصلاه فيها الف الف صلاه فى غير المسجدين و لا منافاه بينهما و على تقدير حمل الخبر الاول ايضا على وفق الخبرين الآخرين على ان الصلاه فيها بمائه الف صلاه فى غيرها و هكذا يمكن دفع التنافى الأول عن الروايتين بان الصلاه فى المسجد النبوى يمكن ان يكون بالف صلاه فى غيره فحينئذ ربما اخبر بذلك من غير اعتبار تضاعف فالخبر ان الاخير ان تحمّلان على ذلك و ما فى الخبر الاول من انها بعشره آلاف يمكن ان يكون باعتبار ان كل صلاه فى غيره بعشر امثالها كما فى كل حسنه فاذا كانت الصلاه فى المسجد النبوى بالف صلاه فى غيره فتكون بعشره آلاف صلاه بعد اعتبار التضاعف و بهذا يمكن دفع الثالث أيضا بان يقال ان الصلاه فى المسجد الحرام بمائه الف صلاه غير مضاعفه و بالف الف صلاه مضاعفه لا يقال انك دفعت المنافاه الاول بحمل الحكم بكون الصلاه فى المسجد النبوى بالف صلاه على غير المضاعفه فكيف تحمل ها هنا على المضاعفه لانا نحمل ها هنا هذا الالف على المضاعفه بل نحمل كون الصلاه فى المسجد الحرام بالف صلاه فى المسجد النبوى على المضاعفه فيمكن ان يكون فى الواقع بمائه صلاه فى المسجد النبوى ص ثم اذا اعتبر تضاعف كل منها فتصير بالف صلاه فيه و بهذا يندفع ما ذكر من المنافاه و بهذا يمكن دفع المنافاه الثانيه ايضا فانما ذكر ان مقتضى الروايه الاولى

كون الصلاه فى المسجد الحرام بعشره صلاه فى المسجد النبوى انما هو عند اعتبار تضاعف ما فى المسجد النبوى و عدم

تضاعف ما فى المسجد الحرام و اما اذا اعتبر تضاعف ما فى المسجد الحرام و عدم تضاعف ما فى المسجد النبوى فتصير الصّلاه فى المسجد الحرام التى هى بمائه الف صلاه على ما فى الخير الاوّل بالف

الف صلاة و تصير الصلاة في المسجد النبوي التي هي بعشره آلاف على ما في الخبر بالف فتكون الصلاة في المسجد الحرام بالف صلاة في المسجد النبوي و تطابق ما في الرواية الاخيريه هذا ما سنع لى في دفع الاشكال في خصوص هذه الاخبار و يمكن دفع امثال هذه الاشكالات هاهنا عن هذه الاخبار و عن نظائرها بتنزيل مثل هذه الاختلافات على اختلاف الاشخاص و الاحوال و الموارد و المواد فربما كان فضل شىء على آخر في مادة بعشر مثلا و فى مادة اخرى بازيد منها او انقص او تنزيل ذلك على وقوع الاختلاف فى الاخبار عن الحال المصلحه تقتضى ذلك فربما كان مثلا فضل شىء على آخر بالف مثلا و جاز اخبار جمع بذلك انهم الازعان بما سمعوا و ربما اقتضى المصلحه عدم اخبار جمع آخر بذلك لكونهم مثلا قاصرين عن مرتبه اليقين الكامل فلو اخبروا بحقيقه الحال فحملوه على المبالغه و الخبر؟؟؟ فافتضى المصلحه الاخبار بما دون ذلك فيقال ان فضله بمائه و ربما كان جماعه قاصرين عن مرتبه هؤلاء ايضا فينبغى اخبارهم بما هو دون ما اخبر هؤلاء فيقال ان فضله بعشره مثلا و لا محذور فى ذلك لان الكل حق و ليس فى ذلك شائبه كذب او جزاف الى غير ذلك من الحكم و المصالح هذا و اجاب الشارح فى شرح الارشاد عن الاشكال الاخير بان الالف الف صلاة منها الف فى مسجد النبى ص و الباقي فى غيره كما يقتضيه الكلام و المائه الف المذكوره فى الحديث الآخر ليس فيها تعيين موضع الصلاه فيمكن ان يقع فى اماكن مختلفه الفضيله بحيث يطابق العدد المذكور فى الاول فان المائه الف مع اطلاقها كما يحتمل النقصان عن الألف الف كما هو الظاهر يمكن زيادتها عليه كما لو وقعت فى مسجد النبى ص لعدم تعيين مكانها فليحمل على وجه يساوى العدد الآخر توفيقا بين الاخبار بقدر الامكان و بمثله يمكن دفع الاشكاليين الآخرين ايضا و لا يخفى ما فى قوله منها الف فى مسجد النبى ص و الباقي فى غيره فان الالف الف انما حصل بان الصلاه فيه تعدل الف صلاة فى مسجد النبوى و كل صلاة فيه تعدل بالف صلاة فى غيره فالصلاه فى المسجد الحرام تعدل الف الف صلاة ليس شىء منها فى مسجد النبى ص فكان الظاهر ان يقول ان الالف الف فى غير مسجد النبى ص و المائه الف الى آخر ما ذكر ثم لا يخفى ما فى اصل الجواب من التكلف فتأمل

قوله و منه الكعبه

لا- يذهب عليك ان اثبات تلك الفضيله للصلاه فى الكعبه ينافى كراهه الصلاه فيها كما هو المش او حرمتها كما ذهب اليه الشيخ فى الخلاف و ابن البراج و ادعى عليه فى الخلاف الاجماع الا- ان يقال ان الكراهه انما هى للصلاه المكتوبه فيها دون النافله كما هو المش و مراد المش هاهنا اثبات تلك الفضيله للصلاه فى الكعبه فى الجمله و هو فى النافله و اما الفريضه فيها فنخصيه بما ذكره و فيه ان المش بينهم تخصيص ما ورد من الفضيله فى المساجد بصلاه الفريضه دون النافله و حكموا بان صلاه النافله فى المنزل افضل من المسجد لكن الشارح يرجح فى بعض فوائده رجحان فعلها ايضا فى المسجد كما يظهر فى الاخبار فلعل بناء كلامه هاهنا عليه لكنه بعيد و الاظهر ان بناء كلامه على ما هو المش من القول بالكراهه و حمل الكراهه فيها على اقلية الثواب كما ذكره جمع فى معنى الكراهه فى العبادات و يظهر من الشارح رحمه الله ايضا فى مواضع و حينئذ فكراهه الصلاه فيها بمعنى اقلية ثوابها بالنسبه الى الخارج منها من المسجد و هذا لا ينافى ثبوت تلك الفضيله لها كما اشار اليه الشارح و لعل غرض الشارح رحمه الله ايضا الاشاره الى ما ذكرنا فى دفع الاشكال و اما ما ورد فى الاخبار من المنع مثل قوله عليه السلام لا- تصل المكتوبه فى الكعبه و لا تصلح المكتوبه جوف الكعبه فكانه ايضا لذلك اى الغرض منه تركها فيها و فعلها فى الاجزاء الاخرى من المسجد لاستدراك الفضيله الزائده هذا لكن الظاهر ان حمل الكراهه على هذا المعنى و كذا تعليل النهى و المنع فى

الاجبار بمثل ذلك تعسّف جدًّا كما فصّينا في الاصول ثمّ لو حملت الكراهه على اقلية الثواب فلا بد ان يعتبر ذلك بالنسبه الى الافراد المتوسطه التي لا تشتمل على مزايه زائده كالصّلاه في الحمام مثلا بالنسبه الى الصّلاه في البيت و هاهنا يجب ان يعتبر بالنسبه الى الصّلاه في باقى المسجد ففيه تعسّف في هذا ولا يذهب عليك انه و ان امكن تصحيح الكراهه بالمعنى المش في العباده مع القول يترتب الثواب عليها على ما فصلنا في الاصول لكن الظاهر هاهنا بعد تسليم تناول المسجد للكعبه تخصيصه هاهنا بما عداها بقرينه ما ورد من المنع فيها فيرتفع الاشكال بل لا يبعد دعوى ان المتبادر منه هو ما عداها و حينئذ فلا حاجه الى التخصيص فتأمل هذا ما كتبه على هذا المقام في سالف الزمان و لم يكن عندي في تلك الاوقات شرح الارشاد للشارح رحمه الله و في هذا الوقت راجعت اليه فقد تعرض فيه لما اشرت اليه من الاشكال و قرره هكذا مسجد الحرام مشتمل على الكعبه و قد تقدم ان الفريضه فيها مكروهه فالصّلاه فيها و فى باقى المسجد اما ان يتساويا فى الفضل او يتفاوتا و يلزم من الاول مساوات المكروه لغيره و من الثانى اختلاف جهات المسجد فى الفضيله و قد ورد الخبر بتعليق العدد المعين على الصّلاه فيه من غير تخصيص بجهه و اجاب بان مساوات الصّلاه فى الكعبه لباقى المسجد فى عدد المضاعفه لا يستلزم المساوات فى الافضليه لجواز ترتب الثواب على العدد الحاصل فى سائر المسجدان يدين الثواب المترتب على العدد الحاصل من الصلاه فى الكعبه و هذا هو شأن الصّلاه المكروهه بالنسبه الى غيرها المساوى لها فان صلاه ركعتين مثلا فى وقت او مكان مكروهين اقلّ ثوابا من ركعتين فى غيرهما مع تساويهما عددا و يقيد اطلاق المسجد بما عدا الكعبه لخروجها بامر خاص فيكون كالعام المخصوص بمنفصل مع انه لا- قاطع بكون الكعبه من جمله المسجد لجواز كونه حولها و يدلّ عليه اختصاصها باسم خاص و حكم خاص و ما الدليل على كونها من جمله و الله اعلم انتهى و ما ذكره من الجواب أولا هو ما اشرنا الى ان الاظهر ان بناء كلامه عليه و ما ذكره آخره بقوله او يقيد هو الوجه الظاهر الذى ذكرناه فى دفع الاشكال فتأمل

قوله و زوائده الحادثه

الحكم باشتراك زوائده الحادثه فى هذا القدر من الفضيله باعتبار ان الزوائد كانت فى زمن الصادق فاخباره بتلك الفضيله من غير تفصيل و تخصيص بالمسجد القديم ظاهر فى شمولها للجميع و لا يخفى ان الحكم بمجرد ذلك لا يخلو عن اشكال و حمل كلام الصادق عليه السلام على ما هو المعهود فى زمان النبى ص و ان تقدّمت الزوائد على زمانه عليه السلام ليس ببعيد بل لا يبعد دعوى انصراف الاطلاق اليه فان الزوائد بمنزله مسجد متجدد و يؤيد ذلك ما فى حسنه زراره بإبراهيم عن الباقر عليه السلام انه كان يأخذ بيدى فى بعض الليل فينتحى ناحيه ثم يجلس فيتحدّث فى المسجد الحرام فرمما نام فقلت له فى ذلك فقال انما يكره ان ينام فى المسجد الذى كان على عهد رسول الله ص فاما الذى فى هذا الموضع فليس به باس و اما ما استشكلك ان القول بمساوات الزائد للاصل يستلزم الحاق كل ما يزداد به حق لو زيد فى هذا الزمان به شىء لزم ان يكون ثوابه مثل ثوابه اذ لا مزيه للزائدين فى ذلك الوقت على غيرهم لو لم يكن الأمر بالعكس فليس بشىء لمنع الاستلزام إذ ربما كان للزائد فى ذلك الزمان خصوصيه ليست لغيره فاذا حكم بادخال تلك الزوائد فى الفضيله نظرا الى ظاهر الحديث لا يمكن الحكم بذلك فيما لا نصّ فيه باعتبار المشاركه فى المعنى ألا ترى انا

متعبدون في هذا الزمان بقراءه القرآن الذي بنينا بخلاف ما لو غير نظمه و ألف على نظم آخر مع عدم مزيه للمؤلف الاول و ايضا لا محذور في ترتب تلك الفضيله على كل زائد الى يوم القيمة بحيث ما يطلق عليه المسجد الحرام عرفا و فضل الله اوسع من ان يستبعد من امثال ذلك منه تعالى

قوله و ان اختصّ الافضل بامر آخر

اما بان يزيد فيه على ذلك العدد او يختص ما يشتمل عليه من العدد على مزيه زائده و الموافق لما نقلنا عنه في شرح الإرشاد من جواب الاشكال هو الثاني فتذكر

قوله و كل من مسجد الكوفة و الاقصى

قد سبق ما يدل على ذلك في مسجد الكوفة من روايه خالد بن مادّ القلانسي و يدل عليه ايضا روايه هارون بن خارجه عن ابي عبد الله عليه السلام في وصف مسجد الكوفة و في آخره و ان الصلاه المكتوبه فيه لتعدل بالف صلاه و ان النافله فيه لتعدل بخمسائه صلاه و ان الجلوس فيه بغير تلاوه و لا ذكر لعباده و لو علم الناس ما فيه لأتوه و لو حبوا و اما ما يدلّ عليه في الاقصى فما رواه في التهذيب عن السكوني عن جعفر عن ابيه عن عليّ صلوات الله عليه قال صلاه في البيت المقدس تعدل الف صلاه و صلاه في المسجد الاعظم مائه صلاه و صلاه في مسجد القبيله خمس و عشرون صلاه و صلاه في مسجد السوق اثنتا عشره صلاه و صلاه الرّجل في بيته وحده صلاه واحده و في الفقيه ايضا مثله مرسلا عن عليّ عليه السلام و في بعض نسخه مائه الف صلاه و كانه سهو الا ان يحمل المسجد الاعظم على المسجد الحرام و لا يلائمه ذكره بعد المسجد الاقصى و ليس في بعض نسخ الفقيه لفظ وحده و كان التقييد به للاشاره الى ان الصلاه في البيت تتضاعف باعتبار الجماعه كما سيجيء في بحث الجماعه و انما تكون واحده اذا كان الرجل في البيت وحده و التخصيص بالرجل ايضا يمكن ان يكون للاشاره الى ان صلاه المرأه في البيت وحدها ليست كذلك لأن بيتها مسجدها كما سيجيء في فربما يتضاعف لها الصلاه فيه فلا تغفل

قوله و مسجد المرأه بيتها

يدلّ عليه روايه التهذيب عن يونس بن ظبيان قال قال ابو عبد الله خير مساجد نساء كم البيوت و رواه في الفقيه ايضا مرسلا عنه عليه السلام و في الفقيه ايضا روى ان خير مساجد النساء البيوت و صلاه المرأه في بيتها افضل من صلاتها في صحن دارها و صلاتها في صحن دارها افضل من صلاتها في سطح بيتها و تكره للمرأه الصلاه في بيت غير محجّر و في الفقيه ايضا روى هاشم [هشام] بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال صلاه المرأه في مخدعها افضل من صلاتها في بيتها و صلاتها في بيتها افضل من صلاتها في الدار

قوله بمعنى ان صلاتها فيه افضل من خروجها

كانه يحتمل وجوها الاوّل ان يكون المراد ان صلاتها في بيتها تتفضل على صلاتها في المسجد كما في الرجال و لا يكون لها

فضل في الخروج الى المسجد بل لو خرجت اليها فلها فضل اصل الصلاه بدون مزيه كما في صلاه الرجل في البيت و الحاصل ان صلاه الرجل و المرأه في المسجد و في البيت يتعاكسان في الفضيله و اما ان فضل صلاتها في البيت على صلاتها في المسجد بمرتبته فضل صلاه الرجل في المسجد على صلاته في البيت فغير معلوم بل ربما كان كذلك و ربما كان ازيد او انقص و على أى تقدير فهل ترجيحه مطلقا على مسجد في الجملة او على جميع المساجد او عند ما ارادت الخروج الى مسجد على الخروج اليه او على الجميع اوجه و الذى يمكن الحكم به ترجيحه عند ما ارادت الخروج الى مسجد و تركته للتستر على ما إرادته الخروج إليه و أنه لا يكفى حينئذ ترجيحه على مسجد في الجملة له فضيله زائده فترجيح صلاتها في البيت على الصلاه في المسجد في الجملة لا- يوجب منعها عما ارادت الخروج اليه مع ان ظاهر الاخبار المنع عن الخروج مطلقا و اما ما سوى ذلك من الحكم عند عدم اراده الخروج فترجيحه على مسجد في الجملة او على جميع المساجد و عند ارادته على جميع المساجد من غير تخصيص بما ارادت الخروج اليه فهو قول بمجرد الاحتمال و الترجم بالغيب

إذ ربما اراده الخروج إلى مسجد له الثانى ان يكون المعنى ان للصلاه في المسجد فيها ايضا فضلها كما في الرجال و مع ذلك صلاتها في بيتها افضل من صلاتها في مسجدها و هل هي حينئذ افضل مطلقا من الصلاه في المسجد في الجملة او من جميع المساجد او عند ما ارادت الخروج الى مسجد على الخروج اليه او على الجميع اوجه على قياس ما ذكرنا او لا

الثالث ان يكون المراد افضل صلاتها في البيت باعتبار كراهه خروجها الى المسجد لا لمزيه زائده في الصلاه في البيت فالصلاه في البيت فيها و في الرجل سواء في عدم فضيله زائده لها و لا يكون الفرق بينهما الا باستحباب الخروج الى المسجد له و كراهته لها فتأمل

قوله او بمعنى كون صلاتها فيه كالمسجد في الفضيله

اى كالصلاه فيه و ظاهره ان المراد ان المرأه تؤتى بصلاتها في البيت من الفضل ما تؤتى بصلاتها في المسجد فلا حاجه لها الى طلب الفضل بالخروج و لا- يخفى ان ظاهر كلامهم موافقا لما نقلنا من الاخبار ترجيح صلاتها في البيت على الخروج لا مجرد عدم افتقارها الى الخروج فالظاهر هو ما ذكره اولا فتدبر

قوله و هل هو كمسجد مطلق

فيكون له فضيله اصل المسجد من غير مزيه زائده اى فضيله اقل المساجد فضلا و قد ظهر لك بما قررنا سابقا ان هذا الاحتمال لو اتجه انما يتجه عند عدم ارادتها الخروج الى مسجد او عند اراده مسجد في الجملة و اما عند اراده مسجد له مزيه زائده فكون صلاتها في البيت كالصلاه في المسجد في الجملة لا يوجب عدم افتقارها الى الخروج الى ما ارادته مع ان الغرض ذلك على ما ذكره فافهم و قد ظهر ايضا ان عند عدم اراده الخروج يحتمل عدم ثبوت الفضيله اصلا و يحتمل ايضا في الصورتين ان يكون صلاتها في البيت كصلاتها في افضل المساجد لكنه لا يخلو عن بعد

قوله او كما تريد الخروج اليه

فعند عدم اراده الخروج لا يكون لصلاتها في بيتها مزيه اصلا باعتبار ان فضيلتها باعتبار تركها الخروج و قصد الصيانه و التستر

بذلك فاذا لم يكن ذلك فلا فضل و يمكن ان يكون غرضه او كما تريد الخروج اليه عند ارادتها الخروج و اما عند فقدها فهو
كمسجد مطلق فتأمل

قوله فمن بنى مسجدا

مأخوذ من حسنه ابي عبيده الحذاء بإبراهيم بن هاشم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من بنى مسجدا بنى الله له بيتا فى
الجنة قال ابو عبيده فمرّ بى ابو عبد الله عليه السلام فى طريق مكة و قد سوّيت احجار المسجد فقلت له جعلت فداك نرجو ان
يكون هذا من ذاك فقال نعم كذا فى التهذيب و مثله فى الكافى و قال فى الفقيه و قال ابو جعفر عليه السلام من بنى مسجدا
كفحص قطاه بنى الله له بيتا فى الجنة قال ابو عبيده الحذاء و مرّ بى و انا بين مكة و المدينة اصنع الاحجار فقلت هذا من ذاك
فقال نعم

قوله تكشفه القطاه

اى تميزه عما حوله و تعدّه لان تبيّض فيه او تكشف عنه ما تلبّد عليه من التراب او وقع عليه او خالطه من غير التراب

قوله و يستحب اتخاذها مكشوفه

اى غير مسقفه كما يفهم من قول الشارح للاحتياج الى السقف و مستندهم مرسله الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام قال اولى ما
يبدأ به قائمنا سقوف المساجد فيكسرها و يأمر بها فيجعلها عريشا كعريش موسى و فى حسنه عبد الله بن سنان بإبراهيم عن ابي
عبد الله عليه السلام ثم اشتد عليهم اى على المسلمين الحر فقالوا يا رسول الله لو امرت بالمسجد فظلل فقال نعم فامر به فاقامت
فيه سواري من جذوع النخل ثم طرحت عليه العوارض و النخسف و الاذخر فعاشوا

فيه حتى اصابتهم الأمطار فجعل المسجد يكف عليهم فقالوا يا رسول الله لو امرت بالمسجد فطين فقال لهم رسول الله ص لا عريش كعريش موسى عليه السلام فلم يزل كذلك حتى قبض ص و ظاهر هذين الخبرين انه لا باس بالتظليل بالعريش و نحوه و انما يكره التسقيف و ان عند الحاجه ايضا لا تزول كراهه التسقيف بل ينبغي الاقتصار معها على التظليل فما ذكره الشارح من عدم كراهه تسقيف البعض للحاجه الى السقف فى اكثر البلاد محلّ تأمل لأن رسول الله ص لم يرض بالتسقيف مع الحاجه و هذا و ان امكن ان يكون باعتبار عدم سعه المكان يومئذ لتسقيف البعض و كشف البعض بحيث يسع كل منهما المصلين لكن لا شاهد على هذا التجويز من الاخبار و ظاهر الروايات اطلاق المنع و عمدته الحاجه اليه تندفع بالتظليل و ما لا يندفع به كوكف المطر فالامر فيه سهل على ان عند المطر لا يتأكد استحباب التردد الى المسجد كما اشتهر الروايه عنه ص اذا ابتلت الثعال فالصلاه فى الرجال و النعل فيه على ما ذكره الهروى فى الغريبين نقلا عن ابى منصور ما غلظ من الارض فى صلابه و مثله فى النهايه و زاد فيها و انما خصها بالذكر لان ادنى بلل ينديها بخلاف الرخوه فانها تنشف الماء و اما صحيحه الحلبي على ما فى المنتهى قال سألته عن المساجد المظلمه يكره القيام فيها قال نعم و لكن لا نظر كم الصلاه فيها اليوم و لو قد كان العدل لرايتم انتم كيف يضع فى ذلك فينبغى ان يحمل التظليل فيها على خصوص التسقيف جمعا بين الاخبار

قوله و الميضاه على بابها

لما فيه من مصلحه المترددين اليها و لثلا يتاذى اهل المسجد برائحته الخبيثه فى الحديثه و لروايه ابراهيم بن عبد الحميد عن ابى ابراهيم عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله جنبوا مساجدكم صبيانكم و مجانينكم و بيعكم و شرائكم و اجعلوا مطاهركم على ابواب مساجدكم

قوله على تقدير سبق إعدادها على المسجديه

و عدم اجراء صيغه المسجديه عليها بعد ذلك و الا لم ينفع السبق فى الحديثه و هو ظاهر و قال ابن ادريس فى السرائر و ينبغى ان تكون الميضاه على ابوابها و لا يجوز ان تكون داخلها و لعل مراده بعدم الجواز الكراهه بقريته قوله و ينبغى أولا او محمول على احدى الصورتين و هو سبق المسجديه او اجراء صيغتها بعد ذلك على الجميع فيخص على الاخير بالحديثه فتأمل

قوله و الحديثه ان اضرت بها

و على تقدير عدم الضرر ايضا التصرف فى الوقف بما يوجب تغييره عن وضعه و هيئته لا يخلو عن اشكال كما ستقف عليه انشاء الله تعالى فى كتاب الوقوف الا ان يكون قد اذن للمتولى فى امثال ذلك فى متن الصيغه و حينئذ فلا حرمه و لكن يكره كما صرح به فى شرح الارشاد لكراهه الوضوء من البول و الغائط فى المسجد كما ذكره الاصحاب و يدل عليه صحيحه رفاعه عن ابى عبد الله عليه السلام فلما ينفك المتوضئون فيهما و كان تتمته ان وضع الحديثه فى المسجد اعانه على المكروه لما نعلم من عدم مبالاة اكثر الناس فى المكروهات و على تقدير المبالاة فنقل فائدتها جدا و يمكن تأييد ما ذكره بمفهوم روايه عبد الحميد السابقه أيضا لكن لا يخفى انه اذا كان على الباب ايضا ميضاه ففى الحاجه الناس فتندفع مفهوم الزوايه و يشكل الحكم

بكرهته حينئذ بمجرّد أنّ فيه اعانه لبعض النَّاس ممن لا يباليون على فعل المكروه فتأمل

قوله و الآ حرم

قد اطلق الحكم بالحرمة هنا وفيه تأمل و الظاهر هاهنا تقييد الحرمة بالاضرار او بما اذا لم يكن مأذونا في الوقف في امثال هذه التصرفات و اما مع الاذن و عدم الاضرار و لا وجه للحرمة كما سبق في الميضاه الحديثه و قال الشيخ في يه لا تجوز المناره في وسطها و كأنه اراد به الكراهه او يقتيد باحد الوجهين

قوله و يمكن شمول كونها مع الحائط الى آخره

و الذى يدلّ على عدم استحباب التعليه ما روى السيكونى عن جعفر عن ابيه عن آباءه عليهم السّلام ان عليا عليه السلام مرّ على مناره طويله فامر بهدمها ثمّ قال لا ترفع المناره الا مع سطح المسجد و قد علّل ايضا بانه لثلا يشرف على الجيران و لا يبعد حمل عباره المصنف على مجرّد هذا لا ما يشمل المعنى الأوّل ايضا اذا لم اقف على روايه تدلّ على استحباب ذلك و قد علّله العلامة في يه بما فيه من التوسعه و رفع الحجاب عن المصلين لكن المصنف رحمه الله في كتبه الثلاثه صرّح بالامرين جميعا ثمّ الظاهر كما يستفاد من تعليههم ان المراد من جعل المناره مع الحائط جعلها بتمامها داخله فيه و عباره البيان نشعر بان المراد جعلها قريبه منه او متّصله به و لو بادخال بعضها فيه لا جعل جميعها فيه حيث قال فى عدّ المكروهات و المناره وسطها بل مع حائطها موازيه له انتهى و ذلك لان المواذاه اذا حملت على ظاهرها لا تتصور مع دخول جميعها فيه فتدبر

قوله تشريفا لليمنى فيهما

ظاهره كما فى المعتبر و غيره انه اشاره الى مستند الحكم و كانهم غفلوا عن روايه وردت به و هى ما رواه فى الكافى عن يونس عنهم عليه السلام قال الفضل فى دخول المساجد ان ابتداء برجلك اليمنى اذ ادخلت و باليسرى اذ اخرجت

قوله و المصنف تبع الروايه

فلعلّ الراوى هاهنا او نقل بالمعنى و غير التعهد الى التعاهد هذا مع عدم صحه الروايه فيمكن القدح فيها لذلك و لا يقدح ذلك فى حكمهم باستحبابه اذ يكفى فيه ما اشار اليه من الاحتياط للطهاره و اما لو ثبت وقوعه فى كلام المعصوم فيكون هو افصح لانهم عليه السلام افصح الفصحاء لا سيّما النبى ص الذى اسندت الروايه اليه ص و لا عبره بنصّ الجوهريّ بذلك بعد ما ذكرنا و هو ظاهر اللّهم الا- ان يجوّز وقوع غير الافصح فى كلامهم و محاوراتهم عليه السلام اما مطلقا او لعلّه و نكته و انما الممنوع منه وقوع غير الفصيح و التعاهد ليس كذلك ثمّ لا يخفى ان المفسّرين كصاحب الكشاف و البيضاوى و غيرهما كثيرا ما يحملون فاعل على معنى فعل و يجعلون النكته فى العدول ان الزنه فى اصلها للمغالبه و المباراه و الفعل متى غولب فيه فاعله جاء ابلغ و احكم منه اذا زاوله وحده من غير مغالب و لا مبار لزياده قوه الداعى اليه و لا يخفى انه يمكن اجراء مثل هذه النكته هاهنا ايضا بان يكون العدول الى زنه التفاعل الذى اصلها ان يكون بين اثنين اشاره استحباب المبالغه فى تعهده لان الشخص يبالي فى الفعل بينه و بين غيره اشدّ مما اذا زاوله وحده هذا و كيفما كان ففى عباره الشارح من الخرازه ما ترى فلا تغفل

لان المساجد مظان الاجابه و فى روايه العلا بن الفضيل عن رواه عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا دخلت المسجد و انت تريد ان تجلس فلا تدخله الا طاهرا و اذا دخلته فاستقبل القبلة ثم ادع الله و أسأله و سمّ حين تدخله و احمد الله و صلّ على النبي ص و من المنقول ما فى حسنه الفقيه عن عاصم بن حميد عن ابى عبد الله عليه السلام قال من دخل سوقا او مسجد جماعة فقال مره واحده اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له و الله اكبر كبيرا و الحمد لله كثيرا و سبحان الله بكرة و اصيلا و لا حول و لا قوه الا بالله العليّ العظيم و صلّى الله على محمّد و آله اجمعين عدلت حجه مبروره و ما فى الكافى من حسنه عبد الله بن سنان بإبراهيم عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا دخلت المسجد فصلّ على النبي و اذا خرجت فافعل ذلك و ما فى موثقه التهذيب عن سماعة قال اذا دخلت المسجد فقل بسم الله و السلام على رسول الله صلّى الله و ملائكته على محمّد و آل محمّد و السلام عليهم و رحمه الله و بركاته ربّ اغفر لى ذنوبى و افتح لى ابواب فضلك و اذا خرجت فقل مثل ذلك و فى بعض النسخ صلى الله

عليه و آله انّ الله و ملائكته يصلّون على محمّد و آل محمّد الى آخره و فى التهذيب ايضا عن عبد الله بن الحسن قال اذا دخلت المسجد فقل اللهم اغفر لى و افتح لى ابواب فضلك و هما مقطوعتان و فى الكافى عن ابى حفص العطار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول قال رسول الله ص اذا صلّى احدكم المكتوبه و خرج من المسجد فليقف باب المسجد ثم ليقل اللهم دعوتنى فاجبت دعوتك و صلّيت مكتوبك و انتشرت فى ارضك كما امرتنى فاسألک من فضلك العمل بطاعتك و اجتناب سخطك و الكفاف من الرزق برحمتك

قوله و صلاه التحيه

قال فى الذكرى فاذا دخل فليصل ركعتين تحيه المسجد لما رواه ابو قتاده عن النبى ص قال اذا دخل احدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين و ليدع الله عقيبهما و ليصل على النبى و ان لم يصل جلس مستقبل القبلة و حمد الله و صلّى على النبى ص و دعا الله و سئل حاجته

قوله لان المقصود بالتحية ان لا ينهتك الى آخره

الاولى ان يحتج بان الروايه على ما نقلنا لا يدل الا على النهى عن الجلوس قبل ان يركع ركعتين و الركعتان فيها مطلق فيفعلهما على أى وجه كان يزول المنع

قوله او مطلق النقش

يعنى او المراد بالزخرفه هاهنا مطلق النقش فيطابق ما اختاره فى الذكرى من تحريم مطلق النقش لا- انه فيها استعمل الزخرفه بمعنى مطلق النقش و صحه هذا المعنى مع ان الزخرف لغه هو الذهب باعتبار انه و ان كان اصله ذلك لكن قد يعمّم فيه و يستعمل المزخرف بمعنى المزيّن مطلقا كما هو الشائع بين الناس و نصّ عليه بعض اهل اللغه ايضا كالجوهري فى الصحاح

قوله فتصير اقوال المصنف بحسب كتبه

اى اربعة بعدد كتبه و هو غريب منه لقله الاختلافات فى الفتاوى فكيف بمثل هذا الاختلاف و فيه تأمل فانه اما ان يحمل ما ذكره فى البيان على تحريم النقش بما فيه لوان او ازيد كما ذكر فى اللغه و التصوير اعمّ منه و كذا الزخرفه بناء على انها ليست بمعنى النقش بالزخرف كما ذكره الشارح بل بمعنى التزيين به مطلقا و لو لم يكن بعنوان النقش و حينئذ فيوافق ما نقل عن الذكرى من تحريم النقش مطلقا او يخص النقش فيه بالزخرفه و التصوير بما فيه روح بقريته تخصيصها و حينئذ فيوافق ما ذكر فى هذا الكتاب و على التقديرين فلا- يصير اقواله رحمه الله الا- ثلا-ته هذا على ما نقله الشارح رحمه الله و هاهنا و هو انه رحمه الله فى الذكرى عدّ فى السنن ترك تصوير المسجد لقول ابى عبد الله الى آخره ثم قال و ترك زخرفتها و الظاهر انه حرام و كذا نقشها لان ذلك لم يفعل فى عهد النبى ص و عهد الصحابه فيكون بدعه كذا قاله فى المعتبر و حرّم بعض الاصحاب التصوير ايضا و لا يخفى ان الظاهر منه عدم حرمة التصوير فلعله جعله اعم من النقش و عبارته البيان ايضا يدل على اعميه التصوير من النقش حيث

حكم بکراهه التصوير بمثل الشجر ثم قال و الاقرب تحريم الزخرفه و النقش و التصوير بما فيه روح فلعله خص النقش بما ذكرنا كما هو الظاهر الموافق للغة و الظاهر ان الزخرفه ايضا ليست بمعنى النقش بالذهب بل مطلق التزيين به فتكون ايضا اعم من النقش و حينئذ فذكر النقش بعد الزخرفه فى عباره الذکرى محمول على ظاهره و لا يحتاج الى العنايه بانه تعميم بعد التخصيص و كذا عباره البيان جاريه على ظاهرها و لا حاجه الى القول بان فيهما تعميما بعد تخصيص او تخصيصا بعد تعميم مع بعده فيهما و الا- لكان المناسب فى الاول تاخير العام عنهما و فى الثانى تقديمه عليهما كما لا يخفى لا التوسيط كما فعله اذ اعرفت هذا فنقول حينئذ اذا حمل الزخرفه على النقش بالذهب يصير اقوال المصنف اربعة بحسب كتبه فانه هاهنا خصّ التحريم بالزخرفه و النقش بالتصوير و فى البيان عمم النقش و حرّم التصوير ايضا بما فيه روح مطلقا و فى الذکرى حرّم مطلق النقش و الزخرفه كما فى البيان فيخالف ما هنا لا- التصوير اذا لم يكن فيه نقش فيخالف ما فى البيان ايضا و مخالفه ما فى الدروس لباقي كتبه ظاهر فصار اقوال المصنف اربعة بعدد كتبه هذا بناء على ظاهر قوله نقشها بالصور فان الظاهر منه تخصيص التحريم بالنقش بها و لو قيل ان لفظ النقش مقحم و المراد تحريم مطلق التصوير بما فيه روح فمخالفه ما هنا لما فى الذکرى ظاهر فان اعتبر فى مفهوم الزخرفه هنا النقش فيخالف ما فى البيان ايضا حيث خصّ هنا بالنقش بالزخرف و فى البيان عمم النقش و إن لم يعتبر فيه النقش بل اريد مطلق التزيين به فلا مخالفه الا باعتبار ذكر تحريم النقش فى البيان و عدم ذكره هاهنا و الامر فيه هين فتأمل هذا ما كتبه فى سالف الزمان و الذى وقفت عليه من الاخبار هو روايه عمرو بن جميع قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصيلاه فى المساجد المصوره فقال اكره ذلك و لكن لا يضرکم ذلك اليوم و لو قد قام العدل رايتم كيف يضع فى ذلك و هى مع ضعف سندها لا تدل على ازيد من كراهه تصويرها ثم بينى الحكم على تفسير الصوره و ان كانت مختصه بذى الروح كما يظهر من الشارح اختص به و ان قيل بتعميمها كما حكم به فى المدارك عم الجميع نعم اذا حرم التصوير بذى الروح مطلقا كما ذكره الشارح و لم يختص ذلك بالمجسمه كما قيده بعض الاصحاب فيشمل الحكم المساجد ايضا بل يكون فيها اولى و اما ما استدل به فى الذکرى على حرمة الزخرفه و النقش من عدم فعل ذلك فى عهد النبى ص و عهد الصحابه فلا يخفى ضعفه و على تقدير صحته فكانه يجرى فى حرمة التصوير ايضا فالتفرقه التى تظهر من الذکرى كانها لا وجه لها اللهم الا ان يكون قد ثبت عنده عدم فعل الاوليين فى زمانهم و لم يثبت الثالث فتأمل

قوله دون غيرها

كان ذلك لاعتقاده انه لا يطلق على غيرها الصور حقيقه لا لانه لا يحرم النقش به فانه لا يصح بعد الحكم بتحريم مطلق النقش كما هو احد احتمالى كلام المصنف الذى ذكر الشارح ان هذا لازم منه فافهم

قوله و هو لازم من تحريم النقش مطلقا

نعم لو لم يقيّد بالنقش بل اطلق التصوير لم يكن لازما من تحريم النقش كما ظهر مما ذكرنا فى الحاشيه السابقه و لعله لا يبعد ان يكون المراد ذلك و يكون النقش مقحما فتدبر

قوله لا من غيره

و هو الاحتمال الاول المزخرفه اى النقش بالذهب اذ لا يلزم منه حرمة نقشها بالصور و هذا قرينه اخرى على اراده المعنى الاول

غير ما اشار اليه اولا- انّ ظاهر الزخرفه هو ذلك اذ التأسيس خير من التأكيد و يحتمل ان يجعل القرينه الاخرى انه على المعنى الآخر يلزم تحريم النقش بالصور ذوات الارواح و غيرها فتخصيصه بالصور الظاهر منها ذوات الارواح مخالف ظاهر الحكمه الاول فقوله و هو قوله و نقشها بالصور فتدبر

قوله و تنجيسها و تنجيس آلاتها

لا- يظهر منهم خلاف في ذلك و قال في الذكرى و الظاهر ان المسأله اجماعيه و اما ادخال النجاسه الغير المتعديه اليها ففيه خلاف فذهب العلامة في اكثر كتبه الى تعميم التحريم في المتعديه و غيرها و هو الظاهر من كلام المحقق رحمه الله و اختار جماعه من الاصحاب منهم المصنف عدم تحريم ادخال غير المتعديه و هو الاقرب احتج الاولون بقوله تعالى إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ رُتَّبَ النَّهْيِ عَلَى النَّجَاسَةِ فِيحْرَمُ تَقْرِيْبَ مُطْلَقِ النَّجَاسَةِ وَ مَتَى ثَبِتَ التَّحْرِيْمُ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ ثَبِتَ فِي غَيْرِهِ لِعَدَمِ الْقَائِلِ بِالْفَرْقِ وَ فِيهِ اِنْ النَّجَسِ لَغُهُ بِمَعْنَى الْمُسْتَقْدَرِ وَ كَوْنِهِ حَقِيْقَةً شَرْعِيَّةً فِي الْمَعْنَى الَّتِي اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْفُقَهَاءُ غَيْرَ ظَاهِرٍ وَ عَلَى هَذَا فَيُمْكِنُ اِنْ يَكُوْنُ فِي الْكُفْرَانِ اسْتِقْدَارٌ يُوْجِبُ مَنَعَهُمْ عَنِ قُرْبِ الْمَسْجِدِ لَيْسَ ذَلِكَ فِي غَيْرِهِمْ مِنَ النَّجَاسَاتِ وَ لَوْ بِمُسْلِمٍ فَلَا نَسْلَمُ تَرْتَبَ الْحَكْمِ عَلَى

مجرد النجاسة لاحتمال ان يكون مترتبا على نجاسه المشرك فانه مع نجاسته لا يؤمن منه من تنجيس المسجد اذا دخله بالملاقات بالرطوبة كما يتفق كثيرا او للعناد ولا- يجرى ذلك في كل نجس و لو سلم فالنهي في الآيه الكريمة وقع عن القرب لا- عن التقريب فلعن النجس كان ممنوعا عن القرب اليه بنفسه و لا يكون تقريب النجاسة اليه كذلك و يمكن تقريبه بما اشرنا اليه فان النجس الذي يمكنه القرب اليه بالاختيار لا- يؤمن منه بتنجيسه له بالملاقات بالرطوبة بخلاف ما لا يكون ككك او باستحقاق النجس الذي يمكنه القرب كذلك للمنع عن فضله و الحرمان منه و لا يجرى ذلك في كل نجس و لو سلم فعدم القائل بالفرق غير ظاهر نعم القائل به ايضا غير ظاهر و بمجرد ذلك لا يمكن الحكم بالتعميم في سائر المساجد و احتجوا ايضا بقول النبي ص جئوا مساجدكم النجاسة و فيه ان الروايه عاميه و كانها من مراسيلهم حيث ادعى المصنف في الذكرى عدم وقوفه على اسناد له و على تقدير صحتها فيمكن ان يقال انه يكفي في تجنبها النجاسة منعها من التعدي اليها فلا يمكن التمسك بها في منع الزائد على ذلك و هو مطلق الادخال و استدلووا ايضا بقوله تعالى و طَهَّرْنَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ مَعَ عَدَمِ الْقَوْلِ بِالْفَصْلِ و فيه ان كون التطهير فيه عن الانجاس غير معلوم لجواز ان يكون المراد التطهير يرفع الاصنام يرفع الاوثان او يكون المراد اخلصا بيتي لهم و لو سلم فيكفي في تطهيره تجنبه عن تعدي النجاسة اليه و لا- يلزم المنع عن مطلق الادخال مع انه في شريعه اخرى و المختار في مثله عدم التعدي لنا كما حقق في الاصول و قد عرفت ايضا ما في عدم القول بالفصل من الكلام و استدلووا ايضا بوجوب تعظيم شعائر الله تعالى و المساجد من شعائر الله و تجنبها من ادخال النجاسة اليها تعظيم لها و فيه ان الظاهر من تعظيم شعائر الله تعالى لاهتمام بحقوقها التي وردت في الشرع و عدم المسامحه فيها و ان يقام على حدودها التي حدّها الله تعالى لها و لا يرخص في التعدي و التفريط فيها لا- الا تيان بكل ما نتخيله تعظيما لها و الله تعالى يعلم حجّه الآخرين الاصل و عدم ثبوت ما يخالفه بل يعضد الاصل و يؤكد ما نقله الشيخ في الخلاف من الاجماع على جواز جواز الحيض من النساء في المساجد مع عدم انفكاكهم عن النجاسة غالبا و وافقه في هذه الدعوى المصنف في الذكرى ايضا فانه تمسك بالاجماع على جواز دخول الصبيان و الحيض من النساء مع عدم انفكاكهم عن النجاسة غالبا و مثله القول في الجنب ايضا لانه في الخلاف ادعى الاجماع فيه ايضا مع وروده في الاخبار أيضا و الغالب فيه ايضا عدم انفكاكه عن النجاسة و يؤكد ايضا ما ورد في صلاه المستحاضه في المسجد من صححه معاويه عمّار عن ابي عبد الله عليه السلام و فيها و ان كان الدّم لا يثقب الكرسف توضع و دخلت المسجد و صلّت كل صلاه بوضوء و ربما كان في هذا الخبر تلويح بعدم جواز ادخال النجاسة المتعديه و الله تعالى يعلم ثم ان جمعا من الاصحاب منهم المصنف و المحقق حكموا ايضا بعدم جواز ازاله النجاسة في المسجد و علّله في المعبر بان ذلك يعود اليها بالتنجيس و مثله في المنتهى ايضا و هذا انما يتم فيما استلزم الازاله فيها تنجيسها فلو وقعت الازاله في اناء او في كثير فلا يجرى فيه ذلك نعم انما يتجه اطلاق القول به على القول بالمنع من ادخال النجاسة اليها مط و استدل ايضا في المعبر بما روى من كراهه الوضوء من البول و الغائط فيها و لا يخفى ضعفه و استقرب المحقق الشيخ على رحمه الله عموم المنع و ان كانت الازاله بغسلها في اناء او فيما لا- ينفصل كالكثر لما فيه من الامتهان المنافي لقوله ص جئوا مساجدكم النجاسة و لا يخفى ما فيه فانه على تقدير حمل الحديث على وجوب التجنب عن مطلق ادخال النجاسة فلا ريب في المنع عن الازاله ايضا لاستلزامها الادخال و لا- حاجه الى ما ذكره و على تقدير عدم العمل به او حمله على تجنبها التنجيس بها فلا- يجرى ما ذكره فتأمل فرع ظاهر الاصحاب كما ذكره في المدارك القطع بوجوب ازاله النجاسة عن المساجد على الفور كفايه و لا- يظهر لهم مستند سوى الحديث السابق و قد ظهر حاله فلو لم يكن الحكم اجماعيا فللتوقف فيه مجال و قال في الذكرى لو كان في المسجد نجاسة

ملوّثه وجب اخراجها كفايه و لو ادخلها مكلف وجب عليه

عينا الاخراج انتهى و ظاهره تخصيص الوجوب الكفائي بما اذا لم يدخلها مكلف فإذا لم يدخلها مكلف فلا تجب الازاله الا عليه و له وجه لكن لا- يبعد ان يكون ذلك مراعى بامثاله فلو فرض عدم ازالته لفسق او غيره و لا- يمكن جبره عليها لعاد الوجوب كفايه و المستفاد من الحديث السابق كما ذكره الشارح فى شرح د هو وجوبها الكفائي مطلقا لعموم الخطاب نعم ربما تأكد ذلك على من ادخلها فتدبر ثم اذا وجب على احد الازاله و اخل بها و صلى فمع ضيق الوقت صحت صلاته قطعا و اما مع سعته ففيه قولان البطلان بناء على ان الامر بالشىء نهى عن ضده الخاص و النهى موجب للفساد و عدمه و ان اثم بترك الواجب المضيق بناء على عدم ثبوت المقدمتين كما حقق فى الاصول و هو اظهر و ان كان الاحوط رعايه القول الأول و عدم الاجتزاء بمثل تلك الصيلاه بل اعادتها بعد الازاله و مع بقاء ظاهر ضيق الوقت و قضائها مع خروجه فتأمل و قال الشارح فى شرح الارشاد و هل ينافى ازلتها الصيلاه مع سعه الوقت و امكان الازاله وجه اخذ من ان الامر بالشىء يستلزم النهى عن ضده و ان النهى فى العباده يقتضى الفساد فى المقدمه الاولى منع ظاهر فان الذى يقتضى الامر بالازاله النهى عنه هو الضد العام الذى هو النقيض لا الخاص كالصيلاه فان المطلوب فى النهى هو الكف عن الشىء و الكف من الامر العام غير متوقف على الامور الخاصه حتى يكون شىء منها متعلق النهى و ان كان الضد العام لا يتقوم الا بالاضداد الخاصه لامكان الكف عن الامر الكلى من حيث هو حتى ان المحققين من الاصوليين على ان الامر بالكلى ليس امرا بشىء من جزئياته و ان توقف عليها من باب المقدمه و وجوبه من هذا الباب ليس من نفس الامر انتهى قوله و هل ينافى ازلتها كذا فيما رايانه من النسخ و الصواب ترك ازلتها فترك سهوا و قوله فان المطلوب فى النهى الى قوله و ان كان الضد العام كلام مختل مشوش لا يظهر منه المراد اصلا و الصواب ان يسقط من البين و حينئذ فله وجه لكن لا بد من حمل قوله لا يتقوم الا بالاضداد الخاصه على انه لا ينفك عنه أى عن أحدها لأنه لا يتحقق إلا- فى ضمنها أو أنه معلوم لها و حينئذ فظاهر أن النهى عنه لا يستلزم النهى عما لا ينفك عنه لامكان ان يكون الغرض الكف عن الامر الكلى من حيث هو من غير نظر الى ما يقارنه من الخصوصيات و لا يكون لها وجهه توجب لمنع عنها اصلا ثم قال لا يقال وجوب الازاله على الفور ينافى وجوب الصيلاه مع سعه الوقت لان الوجوبين ان اجتماعا فى وقت واحد مع بقاء الفوريه فى وجوب الازاله لزم تكليف ما لا- يطاق و إلا- خرج الواجب الفوري عن كونه واجبا فوريا لانا نقول لا منافاه بين وجوب تقديم بعض الواجبات على بعض و كونه غير شرط فى الصحه كما فى مناسك منى يوم النحر فان الترتيب فيما واجب بالاصاله و لو خالف اجزا و لا- امتناع فى ان يقول الشارع اوجبت عليك كلا الامرين مع تضيق احدهما و توسعه الآخر و انك ان قدمت المضيق امتثلت و سلمت من الاثم و ان قدمت الموسع امتثلت و اثمت فى المخالفه فى التقديم فلزوم تكليف ما لا يطاق على هذا التقدير ممنوع انتهى و لا- يخفى ان الظاهر فى جواب لا- يقال ان يقال ان التكليف ما لا يطاق انما يلزم لو كان كلا الوجوبين فوريا و الآخر موسعا فليس فيه شائبه التكليف

ما لا يطاق واما ما ذكره الشارح فليس في مقابله نعم لو اورد انه اذا كان احد الوجوبين مضييفا فقد امر حتما به في وقته المضيق فلا معنى لوجوب الآخر ايضا فيه و لو موسِّعا فالجواب حينئذ ما ذكره الشارح و هو ان معنى الوجوب الاخر موسعا فيه انه لو فعله فيه اثم و خرج عن عهده الواجب الآخر و لا- محذور في وجوب شىء مضييفا في وقت و الحكم بانه ان لم يأت به فيه و اتى بواجب كذا كان ممثلا له و خرج به عن عهده ذلك الواجب و ان اثم بترك هذا الواجب المضيق فكان غرض الشارح رحمه الله تحقيق القول بحيث يندفع عنه الاشكال بالكلية فلذا ذكر ما ذكر فتدبر و قد اعترض المحقق الاردبيلي رحمه الله في شرح الارشاد على الشارح بوجوه و هذه عبارته و قد سلّم الشارح هنا عدم امكان حصول الضد العام الا بالخاص فيلزم النهى عنه لان ما لا- يتحقق الحرام الا- في ضمنه حرام و لان النهى عن الكلى لا يمكن الخروج عنه الا بترك جميع الخصوصيات و لهذا قيل النهى عن الكلى عام فقوله فان الذى يقتضى الى قوله لا يمكن الكف عن الامر الكلى من حيث هو هو غير جيّد لانه على تقدير الامكان ليس ذلك بمطلوب بل المطلوب الاجتناب عن الخصوصيات كما فى سائر المنهيات كالزنا و معلوم عدم التحقق الا فى ضمن الخواص و هو ظاهر و مفروض و مسلّم فهى منهية و لو لم يكن من جهة الامر صريحا فتبطل العبادات الواقعة هو فيها انتهى و هذا كله انما يتوجه على ما يستفاد من ظاهر قوله لا يتقوم الا بالاضداد الخاصة و اما على ما قررنا المراد منه فلا اتجاه له اصلا ثم لا يخفى انه على تقدير امكان الكف عن الكلى من حيث هو من اين علم ان ذلك ليس بمطلوب بل المطلوب الاجتناب عن الخصوصيات فالظاهر فى الرد عليه ابطال ما ذكره من الامكان اذ قد ظهر مما ذكره ان الكف عن الكلى لا يمكن بدون الكف عن جميع الخصوصيات فالامر بالكف عنها اذ لا وجود له الا فى ضمنها نعم امكن ان لا يكون للخصوصيات مدخل فى المنع و هو لا يضرّ بفرضه بعد ان ثبت ان النهى عن الكلى نهى عن جميع افراده و لو باعتبار تضمينها الكلى فتأمل ثم قال و ايضا سلّم وجوب الازالة و الخروج منه فوريا حين وجوب الموسعه ايضا و معلوم حينئذ عدم صحه الموسعه لانها انما تصح مع اتصافها بالوجوب و انه المجزئى و المبرئ للذمه و المسقط للقضاء و وجوبه فى ذلك الوقت الذى وجب فيه الآخر الفورى المنافى له اما يستلزم التكليف بما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه كذلك لان وقت فعله هل هو مكلف بالآخر ايضا معه فى ذلك الوقت اولى و الاول مستلزم للاول و الثانى للثانى و دليلهم على ان ما يتوقف عليه الواجب واجب اضعف من هذا مع انهم قائلون به و هو موجود هنا كما سلّمه ايضا انتهى و فيه ان وقت الفعل ايضا حكمه حكم قبل الفعل فكما ان قبل الفعل يحكم بوجوب كل منهما و ليس فيه تكليف ما لا يطاق لتوسعه احدهما و انما يكون كذلك لو كان كل منهما مضييفا فبعد التلبس بالموسّع ايضا نقول انه و المضيق كلاهما واجبان احدهما مضيق و الآخر موسع فلو ترك هذا و اشتغل بالمضيق فلا اثم عليه و ان فعل هذا قبل المضيق خرج عن عهده هذا التكليف و ان اثم بتقديمه و ليس فيه شائبه تكليف ما لا يطاق على انه بعد الشروع ربما حرم قطعه و لم يجز تركه و التلبس بالمضيق كما فى الصيلاه و بمجرد ذلك لا يخرج الواجب عن كونه واجبا كما فيما اذا تضيق وقت الصيلاه فانه لا ريب حينئذ فى وجوب ما كان موسعا و عدم جواز الآيتان بالمضيق و لا محذور فيه ثم قال و قال ان المحققين من الاصوليين على ان الامر بالكلى ليس امر بشىء من جزئياته و ان توقف عليها من باب المقدمه و وجوبه من هذا الباب ليس من نفس الامر و معلوم ان ليس هنا غرض متعلق بانه من نفس الامر فقط من دون انضمام شىء آخر و بالجمله ما يمكن القول به الا بارتكاب عدم الفوريه حين فعل الواجب او بارتكاب التكليف بما لا يطاق او جمع الواجب و الحرام فى شىء واحد شخصى باعتبارين و نحو ذلك ما يقول الاصحاب بها انتهى و فيه ان غرض بيان امكان ان يكون الغرض الكف عن العام من حيث هو

هو و لا- يكون الكف عن الخصوصيات مطلوباً فذكر في توضيح ذلك ان المحققين ذهبوا الى ان الامر بالعام ليس امراً بالخصوصيات و ان توقف عليها من باب المقدمه و ظاهر ان بمجرد هذا يظهر امكان كون الغرض الكف عن العام دون الخصوصيات و اما انه اذا وجب الخصوصيات فلا فرق بين ان يكون وجوبها اصاله او من باب المقدمه فلا دخل له بما نحن فيه اذ فيما نحن فيه ليس العام واجب بل حرام و الغرض انه يجوز ان يكون الحرام هو اصل العام لا- الخصوصيات الا ان يقال ان غرضه انه اذا كان العام حراماً فيكون الكف عنه واجباً و الكف عنه يتوقف على الكف عن الخصوصيات فيكون الكف عنها أيضاً واجباً فيكون الخصوصيات محرمة اذ لا فرق بين الواجب باصل الامر او باعتبار المقدمه فاذا وجب ترك الخصوصيات باي وجه كان يلزم منه حرمتها و فيه بعد ان عدم الفرق ممنوع اذ كما يقال الواجب باصل الامر لا يمكن ان يكون حراماً و الواجب بالمقدمه يجوز ان يكون حراماً فكذا ما وجب الكف عنه باصل الامر ربما امكن ان يدعى فيه انه لا يمكن ان يكون واجباً و اما ما وجب الكف عنه من باب المقدمه فربما لا يمتنع تحقق الواجب في ضمنه و ان حرم لكونه مستلزماً لترك واجب و اما انه لا بد من القول بعدم الفوريه حين فعل الواجب او ارتكاب التكليف بما لا يطاق فقد عرفت جوابه و اما الامر الثالث الذي ذكره رحمه الله هاهنا و هو جمع الواجب و الحرام في شيء واحد شخصي فلا يستقيم جعله جزء ثالثاً للمنفصله اذ احد الامرين الأولين لازم باعتقاده بته كما ذكره اولاً و ايضاً ان اراد به الجمع بين الواجب و الحرام في شيء واحد شخصي و ان كان الجمع باختيار المكلف فهذا الجمع لازم البتة من دون حاجه الى ترديد بينه و بين شيء آخر لكن لا- نسلم استحاله مثل ذلك و ان اراد به الجمع الذي كان من جهة الشارع بان اوجب شيئاً بعينه باعتبار و حرمة ايضاً باعتبار آخر فاستحالته مسلّم لكونه تكليفاً بما لا يطاق لكن لا- مجال لتوهم لزومه فيما نحن فيه ثم قال و اما النقض بمناسك يوم النحر و عدم المحذور في قول الشارع اوجبت عليك الامرين مع ضيق احدهما و وسعه الآخر و انك ان قدمت المضيق امتثلت بغير اثم و بالعكس امتثلت معه فالجواب بعد التسليم انه محمول على عدم تحريم الموسع في وقت فعله او بعدم المنافاه كما بين الحلق و الذبح او لامكان توكيله في غيره و بالجمله لا نسلم ان احداً ذهب الى ضديه هذه المناسك و ترك الواجب و تحقق النهي بفعل المؤخر مع وجوبه حينئذ بل لا نسلم ان ما يترتب على ترك ذلك مقدماً و لو فرض ذلك فلا نسلم انهم يقولون بالصحة حينئذ الا ان يقال ليس بعبارته محضه فالنهي لا يضره و حينئذ فلا يرد نقضا لو تم سلمنا صحه ذلك بعد تنصيصه به و لا يلزم منه الصّحه على تقدير عدم التنصيص و امكان الخلاص من المحذور و حمل الامر على وقت لا يجتمع مع النهي لظهوره مثل ان يقول اوجبت عليك الصلاه و حرمتها عليك في الدار المغصوبه و لكن ان فعلتها فيها امتثلت مع الا-ثم و ان فعلتها في غيرها امتثلت بدونه و بالجمله انما الكلام في البطلان مع ثبوت النهي عن ذلك العبارة حين فعلها و مع ذلك لا شك

في البطلان لكن النهى هنا غير لازم فتأمل و ايضا لا شك في استلزام الامر للنهى عن الضد الخاص و لو في الضمن كما قال المصنف قدس الله روحه و بين في الاصول و سلم الشارح انتهى و انت خبير بان نقض الشارح بمناسك منى بناء على ما ذهب اليه الشيخ في المبسوط و جمع كثير من الاصحاب من وجوب الترتيب فيها بتقديم الرمي ثم الذبح ثم الحلق و انه لو غير الترتيب اثم و أجزاء و لا- اعاده فيما ذكره رحمه الله من انه محمول على عدم تحريم الموسع في وقت فعله ان اراد بالموسع المؤخر الذى قدمه و بعدم تحريمه في وقت فعله ان الترتيب بينها ليس بواجب بل مستحب كما ذهب اليه الشيخ في الخلاف و جماعه ففيه مع بعده عن العبارة و ان الظاهر ان هذا الايراد في ضمن قوله بعد التسليم و ما بعده ايراد آخر انه يكفى سندا للشارح ما ذهب اليه هؤلاء اذ يظهر منه ان الحكم بعدم جواز اجتماع الوجوب و الحرمة ليس امرا تطابق عليه العقول و الازهان و لا- يلزم ان يكون ذلك جمعا عليه و ان اراد به معنى آخر فليعين حتى ننظر فيه و ما ذكره رحمه الله من عدم المنافاه او امكان التوكيل ففيه انه ليس بناء كلام الشارح على حرمة العكس باعتبار المنافاه حتى يرد ما ذكره بل على انهم يقولون بحرمة العكس مع اجزائه فيعلم منه جواز اجتماع الوجوب و الحرمة عندهم و ايضا كما امكن التوكيل هناك امكن هاهنا ايضا مع زياده امكان ان يباشر الازاله هاهنا غيره من دون توكيل و هذا لا يقدر في الفرض اذ المقصود بيان الحكم على تقدير وقوع الصلاه بدون الازاله و ان امكنه الازاله ايضا بالتوكيل و نحوه لكنه لم يفعل و كذا الفرض هاهنا انه عكس الترتيب فحلق مثلا قبل الذبح فحكموا فيه بالاثم و الا- جزاء لعدم المنافاه بين الذبح و الحلق او امكان التوكيل مما لا يصلح للاعتراض و اما ما ذكره في ذيل في الجملة من ترتب الاثم على ترك ذلك مقدما لا على فعل الواجب ففيه ان هذا الاحتمال يجرى فيما نحن فيه ايضا اذ ربما كان الاثم بترك الازاله مقدما لا- بفعل الصلاه فمن اين يحكم بالنهى عن الصلاه و فسادها و اما قوله رحمه الله سلمنا صحه الى آخره ففيه ان الشارح يكفيه الاحتمال و انه كما يجوز التنصيص بما ذكره فربما جاز بدون التنصيص ايضا فالايراد عليه بمنع الجواز مع عدم التنصيص مما لا وجه له بل لا بد من اقامه دليل عليه لا يجرى في صورته التنصيص الا ان يتمسك كما يشعر به بعض كلماته بان الظاهر من النهى عدم الصحه فلا- بد من حمل الامر الوارد به مطلقا على غير الفرد المنهى عنه حذرا من مخالفه هذا الظاهر و اما مع التنصيص بالصحه فهو تصريح بكون المراد خلاف الظاهر و لا كلام فيه حينئذ للكلام في دعوى الظهور المذكور مجال و قوله رحمه الله مثل ان يقول كانه اراد به ان في الصلاه في المكان المغصوب ايضا لورود التنصيص بذلك لكننا حكمنا فيها بالصحه و انما لم نحكم بها لعدم التنصيص مع ظهور النهى الذى استفاد من حرمة الغصب في البطلان فكذا الكلام هاهنا لا كلام مع التنصيص و انما يحكم بالبطلان بدونه ثم هذا الكلام منه و تحقيق الصيحه و البطلان في هذا المقام كانه خلط منه رحمه الله اذ الكلام كان في اقتضاء الامر بالشىء النهى عن ضده لا في اقتضاء النهى الفساد و قوله رحمه الله و مع ذلك فلا شك في استلزام الامر للنهى عن الضد الخاص كما ترى و هل الشك الا فيه كما صرح به الشارح في اول كلامه انما الذى لا شك فيه و يظهر مما بين في الاصول و سلمه الشارح هو تضمنه للنهى عن الضد العام و قول العلامة بذلك في الضد الخاص على تقديره لا يصير حجه على الشارح فتأمل و لما كان تحقيق هذا البحث مما ينفع في كثير من المسائل الفقهييه و تعرض له هذان المحققان في هذا المقام اقتضينا اثرهما و ان كان محل تحقيق امثال ذلك هو الاصول

قوله ان كانت فرشا او جزءا منها

لما فيه من اخراج الوقف عن محله بل عن الوقفيه و لا يجوز ذلك الا في موارد مخصوصه

قوله استحَبَّ اخراجها

لانهم استحبوا كنس المساجد و اخراج قمامتها لما فيه من تعظيم شعائر الله و ترغيب المترددين اليه و الاحسان اليهم و اداء ذلك الى تعمير المساجد و الامن من خرابها خصوصا يوم الخميس و ليله الجمعة لروايه عبد الحميد عن ابى ابراهيم عليه السلام قال قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله من كنس المسجد يوم الخميس و ليله الجمعة فاخرج من التراب ما يذّر في العين غفر الله له و الظاهر ان الواو بمعنى او او المراد ان فعل ذلك يوم الخميس و كذا ليله الجمعة موجب لكذا و يحتمل ان يكون ليله بيانا لسابقه و عطفًا تفسيريًا و ان تكون المغفرة مترتبة عليهما و ان كان مطلق الكنس موجبا للثواب في الجملة و ما ذكر فيه من التقدير كانه مبالغه في المحافظه على كنسه و ان كان نظيفا او الغرض ان مثل هذا الجزاء يترتب على كنسه و لو بمثل هذا القدر القليل فلا- ينبغي اهماله و لا- ان يترك قليله لتعذر الكثير بل الله يقبل اليسير و يعفو عن الكثير ثم ان جمعا من الاصحاب كالمحقق في المعتمد و العلامة في المنتهى حكموا بكراهه اخراج الحصى لروايه وهب عن جعفر عن ابيه قال اذا اخرج احدكم الحصاه من المسجد فليردها مكانها او في مسجد آخر فانها تسبّح و ينبغي حمل كلامهم على تجويز مثل هذا التصرف اليسير في الوقف او يحتمل الحصاه المكروهه اخراجها على ما لا يكون من فرش المسجد و اجزائه بل ما يكفي في المساجد بعد الوقف لدفع الوحل و نحوه او على ما اتفق القاءه فيه و يعتبر فيه العلم بذلك او يكتفى ان يكون ذلك او على ما كانت في القمامه و استثنى من استحباب اخراج القمامه ما كان فيها من الحصاه و المصنف رحمه الله في الذكرى جعل ترك اخراج الحصى مستحبًا للروايه ثم قال ذا عدّه بعض الاصحاب من المحرّم لظاهر الامر بالرد فتأمل

قوله و مثلها

اي الحصى لا القمامه

قوله فيعاد وجوبا اليها

كانّ فيه ضربا من الاستخدام فانّ مرجع الضمير هو المساجد باعتبار بعض افرادها و هو ما اخرج منه الحصى و المذكور بالاسم الظاهر جميعها ثم ما ذكره من التفصيل يتجه على القول بتحريم الاخراج بناء على ما فرضه من كون الحصى فرشا او جزء منها و اما على القول بكراهه الاخراج و حمله على توجيهه باحد ما ذكرنا من الوجوه فيستحب النقل و الظاهر انه يكفي فيه النقل الى مسجد آخر مطلقا كما هو ظاهر الروايه

قوله او اولويه الثانى

باعتبار كثره المصلين فيه او استيلاء الخراب عليه بخلاف الاول او الاستيلاء الخراب على الاول و تعذر تعميره على ما صرحوا به

قوله و يكره تعليتها

علوه بالافتداء بالنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله فقد روى ان مسجده ص كان قامه و بالتحرز عن الاطلاع على عورات المجاورين له

قوله و البصاق فيها و التنخم

مستنده روايه غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابيه عليهما السلام ان عليا عليه السلام قال البصاق في المسجد خطيئه و كفّارته دفته و روايه السيكونى عن جعفر عن ابيه عن آباءه عليهم السلام قال من وقر بنخامته المسجد لقي الله يوم القيامة ضاحكا قد اعطى كتابه بيمينه و فى روايه عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول من تنخع فى المسجد ثم ردها فى جوفه لم تمرّ بداء فى جوفه الا ابرأته و فى الفقيه و رأى عليه السلام نخامه فى المسجد فمشى اليه يعرجون من عراجين ابن طاب فحكّها ثم رجع القهقري فبنى على صلاته و قال الصادق عليه السلام و هذا يفتح من الصلاه ابوابا كثيره و ابن طاب على ما فى النهايه نوع من انواع تمر المدينه منسوب الى ابن طاب رجل من اهلها و فى بعض النسخ ارطاب على ان يكون جمع رطب و كانه سهو و بازاء هذه الروايات روايات اخرى تدل

على عدم المنع كصحيحه على بن مهزيار على ما فى الكافى و بعض نسخ التهذيب و محمد بن على بن مهزيار على ما فى بعض نسخ التهذيب قال رايت ابا جعفر الثانى عليه السلام نقل فى المسجد الحرام فيما بين الركن اليمانى و الحجر الاسود لم يدفنه و روايه عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يكون فى المسجد فى الصلاه فيريد ان يبصق فقال عن يساره و ان كان فى غير صلاه فلا يبصق حذاء القبله و يبزق عن يمينه و شماله و روايه عبيد بن زراره قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كان ابو جعفر عليه السلام يصلى فى المسجد فيبصق امامه و عن شماله و خلفه على الحصى و لا يغطيه و لعل العمل بالروايات الاولى كما نقله الاصحاب احوط و يمكن حمل هذه على بيان الجواز لكن فى رد النخامه على ما فى روايه عبد الله بن سنان اشكال لعدم صحه الروايه باعتبار عدم توثيق ابى اسحاق النهاوندى فى سنده مع ما فى الرد من احتمال الحرمه و الاحوط فيه ان لا يردھا الا- مع عدم وصولھا الى فضاء الفم و الله تعالى يعلم و رفع الصوت لمنافاته المطلوب فى المساجد و للنهى عنه فى مرسله على ابن اسباط عن بعض رجاله قال قال ابو عبد الله عليه السلام جئوا مساجدكم الشراء و البيع و المجانين و الصبيان و الاحكام و الضاله و الحدود و رفع الصوت

قوله و قتل القمل

نسبه فى الذكرى الى الجماعه قال فى المدارك و لا باس به لأن فيه استقدارا تكرهه النفس فينبغى تركه و تغطيته بالتراب مع فعله

قوله و برئ النبل

النبل السهام العرييه و هى مؤنثه لا واحد لها من لفظها و قد جمعوها على نبال و انبال كذا فى الصحاح و يريها نحتها

قوله و خصه لتخصيصه فى الخبر

و هى صحيحه محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال نهى رسول الله ص عن سل السيف فى المسجد و عن برى النبل فى المسجد و قال انما بنى لغير ذلك و يستفاد من التعليل كراهه جميع الصنائع و كانه لهذا خص المصنف برى النبل ثم اعقبه بعمل الصنائع مطلقا و ينبغى حمل كلام الشهيد رحمه الله ايضا على ما ذكرنا و ان كان ظاهره ورود الخبر بعمل الصنائع مطلقا و فى خصوص برى النبل ايضا هذا و فى صحيحه الحلبي او حسنته فى التهذيب فان فى سندها محمد بن عيسى والد احمد و حسنته بابراهيم بن هاشم فى الكافى عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته أ يعلق الرجل السيلاح فى المسجد فقال نعم و اما فى المسجد الا- كبر فلا- فان جدى نهى رجل يبرى مشقفا فى المسجد السيلاح يقال لآله الحرب مطلقا و لحديدتها و لخصوص السيف و للقوس بلا وتر و كان المراد بتعليقه تعليقه على حبل او خشب و نحوهما للعرض على البيع و نحوه او تعليقه على نفسه اى التسلح به و يحتمل ان يكون يعلق من باب الافعال من اعلق القوس جعل لها علاقته و المشقص كمنبر نصل عريض او سهم فيه ذلك النصل و المراد هنا السهم الذى يعد له و المراد بالمسجد فى آخر الخبر المسجد الاكبر اى المسجد الحرام او المسجد الا-عظم فى كل بلد و كان بناء تعليقه عليه السلام على ما علمه من ان النهى عن برى المشقص كان باعتبار كراهه التعرض فيه

للسَّيِّئِ مطلقاً من غير اختصاص برى المشقص و على هذا فمفاد هذا الخبر اختصاص كراهه برى النَّبْلِ بالمسجد الاكبر و يمكن حمله على زياده الكراهه فيه جمعاً بينه و بين ظاهر الخبر الاول من عموم الحكم كما يستفاد من تعليقه و الله تعالى يعلم

قوله و تمكين المجانين و الصَّبيان

المستند فيه روايه ابراهيم بن عبد الحميد المتقدمه فى بحث الميضاءه و كذا مرسله على بن اسباط المتقدمه آنفاً

قوله و انفاذ الاحكام

مستنده ايضاً المرسله السابقه

قوله بمسجد الكوفه خارج

فيخص الكراهه بما عدا المعصوم و لعل وجهها حيثئذ احتمال الخطاء فى الحكم فى غير المعصوم فالاولى التجنب عنه فى المساجد لشرفها بخلاف ذلك فى المعصوم

قوله او مخصوص بما فيه جدال

و نقل القول به عن الراوندى

قوله و لعله بالاخير انسب

بناء على ما علم من طريقته صلوات الله عليه من الاشتغال بالعباده فى الاكثر لا سيما فى المسجد

قوله منافره للحامل

اي الثلاثه الاخيريه اذ الظاهر من التسميه انها كانت معده للقضاء لا- انه اتفق فيها اما مطلقاً كما ذكر فى الوجه الثانى او بعد الجلوس فيها للعباده كما فى الوجه الثالث اللهم الا- ان يكون قضاؤه عليه السلام فيها قضاء غريباً فاشتهر لذلك لكن الشهره بالقضاء المطلق تنافر ذلك و قلماً تنفك الدعوى من الجدال و الخصومه و هذا وجه منافرته للاول فالأظهر هو التخصيص بغير المعصوم كما ذكر اولاً و ذهب الشيخ فى الخلاف و ابن ادريس الى عدم كراهته مطلقاً و استقر به العلماء فى المختلف و استدل عليه بان الحكم طاعه فلا- بايقاعه فى المساجد الموضوعه للطاعات و بفعل امير المؤمنين عليه السلام و قضائه فى جامع الكوفه بين الناس حتى ان دكّه القضاء مشهوره الى الآن و اجاب عن الروايه الاول بالطعن فى السند و احتمال ان يكون متعلق النهى ذا الاحكام كالحبس على الحقوق و الملازمه عليها فى المساجد و استحسنة صاحب المدارك و هو لا يخلو عن وجه لكن الروايه مع ضعفها كانها تنهض حجه على الكراهه و حملها على ما ذكر لا يخلو عن بعد فالأظهر حملها على ظاهرها و استثناء المعصوم جمعاً بين الادله و يمكن ان يكون السرّ فى كراهته فى المسجد مع كونه طاعه ما اشرنا اليه من احتمال الخطاء فيه فلا بعد فى كراهته فى المسجد و استحباب تركه فيه اظهاراً لذلك و اعترافاً به و الله تعالى يعلم

قال فى الصحاح نشدت الضاله انشدها نشده و نشدانا اى طلبتها و انشدتها اى عرفتها و قال فى الغريبن فى الحديث لا تحلّ لقطتها الا لمنشد قال ابو عبيد الا لمعرف قال و الطالب ناشد يقال نشدت الضاله انشدها نشدانا فاذا عرفتها قلت انشدتها و قال الشارح فى شرح الارشاد و تعريف الضوال و هو انشادها و كذا يكره نشداتها و هو طلبها و السؤال عنها انتهى و منه يعرف ان المعروف من التعريف هو الانشاد لا-النشدان لكن كانه يمكن حمله على ما يعمها كما فعله الشارح هنا اى تعريفها لطلب صاحبها او للاستعلام عنها لعله يخبر اخذها هذا و الحكم بكراهه الامرين فى المسجد للمرسله السابقه فان الضاله فيها يحتمل الوجهين و ان كان الظاهر منها الانشاد و روى فى الفقيه ان النبى صلى الله عليه و آله سمع رجلا ينشد ضاله فى المسجد فقال قولوا لا ردّ الله عليك فانها لغير هذا بنيت و هو صريح فى النشدان و التعليل فيه يجرى فى الانشاد ايضا

قوله و انشاد الشعر

قال فى القاموس و انشد الشعر قرأه و قال فى الغريبن و انما قيل للطالب اى لطالب الضاله ناشد لرفعه صوته بالمطلب و النشيد رفع الصوت و منه انشاد الشعر انما هو رفع الصوت به انتهى و ظاهر كلام الاصحاب عدم اعتبارهم رفع الصوت فيه بل كراهه مطلق قراءته

قوله لنهاى النبى صلى الله عليه و آله

ما وقتت عليه فى هذا الباب هو صحيحه الكافى عن عبد الرحمن بن الحجاج عن جعفر بن ابراهيم و كانه الجعفرى الهاشمى المدينى من اصحاب السجاد عليه السلام و حاله غير معلوم الا- ان يكون هو جعفر بن ابراهيم بن محمّد بن اولاد جعفر الطيار الذى ذكره فى اصحاب الصادق عليه السلام كما ظنه بعض اهل الرجال فيكون ثقّه لكنّه لا يخلو عن بعد عن على بن الحسين عليهما السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله من سمعتموه ينشد الشعر فى المساجد فقولوا له فضّ الله فلك انما نصبت المساجد للقرآن فكان مراد الشارح بالنهى النهى المستفاد من الأمر المذكور لا النهى على حده كما هو ظ كلامه

قوله فضّ الله فاه

الفضّ بالفاء و الضاد المعجمه الكسر بالتفرقه و فكّ خاتم الكتاب كذا فى القاموس

قوله و روى نفي البأس عنه

و هو روايه على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الشعر ا يصلح ان ينشد فى المسجد فقال لا باس و سألته عن الضاله ا يصلح ان ينشد فى المسجد قال

قوله على ما يقلّ منه

لا يخفى أنّ قوله صَلَّى الله عليه و آله فى روايه المنع من سمعتموه ينشد الشعر فى المساجد لا يخلو عن ظهور فيمن كان دأبه و ديدنه ذلك كبعض المدّاحين الذين اتّخذوا ذلك صنعه و يمكن اعتبار رفع الصوت ايضا فيه كما هو دأبهم و على هذا فلا يدل على كراهه مطلق انشاده سيّما ما اشتمل على حكمه و منفعه او استحَبّ لكونه مدحا او مرثيه او نحوهما و ممن عاصرناه من الفضلاء من حمل الشعر على ما فيه تخيل و تغزّل و تعشّق لا الكلام الموزون و لا يخفى بعده

قوله و ليس ببعيد

و فى شرح الارشاد و لم يرتض بما نقله من الذكري و بعض الاصحاب و اعترض بان وقوعه لا ينافى الكراهه و من سمعتموه فى الخير العامّ و حكمه صَلَّى الله عليه و آله على من فى عصره حكمه على غيرهم و كون كلّ عباده لا تكره فى المسجد فى حيز المنع فان انفاذ الاحكام و اقامه الحدود من افضل العبادات و تعريف الضّالة اما واجب او مندوب و كثير من المكروهات فى المسجد يمكن كونها عباده واجبه او مندوبه على بعض الوجوه مع الاجماع على كراهتها و يتّبه على ذلك قوله ص انما نصبت المساجد للقرآن و لم يقل ص للعباده انتهى و قد عرفت أنّ دلالة الحديث على العموم غير ظاهر و قوله ص انما نصبت المساجد للقرآن يمكن ان يكون التخصيص بالقرآن باعتبار ان الغرض ان اكثر القراءه على طريقه من ذكرناه من المدّاحين و اضرابهم لا يصلح فى المساجد الا للقرآن لا التخصيص به من جمله العبادات مطلقا كيف و اصل وضع المساجد للصّلاه الا ان يجعل القرآن شاملا لها و بالجمله فما ذكره هنا من نفى البعد عن التخصيص كأنه اقرب و يؤكّد ذلك و يقويه جدّا صحيحه على بن يقطين فى حجّ التهذيب قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الكلام فى الطواف و انشاد الشعر و الضّحك فى الفريضة او غير الفريضة أ يستقيم ذلك قال لا بأس به و الشعر ما كان لا بأس به منه و الله تعالى يعلم

قوله للنهى عن ذلك

كذا ذكره المصنف ايضا فى الذكري و انا لا اتذكر الآن روايه مشتمله عليه و لكن كفى بهما شهيدين

[مكروهات مكان المصلّى]

قوله و تكره الصّلاه فى الحمام

المستند فيه روايه الكافى عن عبد الله بن الفضل عمّن حدثه عن ابي عبد الله عليه السلام و رواه فى الفقيه ايضا مرسلا عن ابي عبد الله عليه السلام قال عشره مواضع لا يصلّى فيها الطين و الماء و الحمام و القبور و مسانّ الطرق و قرى النمل و معاطن الابل و مجرى الماء و السبخ و الثلج و قد ورد النهى عن الصّلاه فى الحمام فى اخبار العامه ايضا و قد سبق و فى صحيحه الفقيه عن على

بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام انه سأله عن الصّلاه فى بيت الحمام فقال اذا كان الموضوع نظيفا فلا باس و مثله موثقه عمار عن ابى عبد الله عليه السلام و وجه الجمع حمل الاولى على الكراهه و الاخيرتين على الجواز كما فعله الاصحاب و يمكن تخصيص الاولى بما اذا لم يكن نظيفا كما يرشد به الأخيرتان و اما حملهما على المسلخ كما فعله الصدوق فبعيد و نقل عن ابى الصّلاح انه منع من الصّلاه فى الحمام و تردد فى الفساد و هو ضعيف جدًا

قوله و هو البيت المخصوص الذى يغتسل فيه

قلت الظاهر من الحمام جميع بيوته الحاره و التخصيص بالبيت الذى يغتسل فيه لا يظهر له وجه الا ان لا يكون غرض الشارح ايضا التخصيص به بل يكون بناء كلامه على ما لعله كان المتعارف فى زمانه و بلاده من الحمامات التى لا يكون لها الا بيت حارّ واحد يغتسل فيه و حينئذ فغرضه انما هو اخراج المسلخ و غيره من البيوت الباردة هذا و امّا المسلخ و نحوه من البيوت ففيه اشكال و الظاهر عدم الكراهه فيه و به جزم ابن ادريس فى السيرائر و جزم العلامة رحمه الله فى القواعد و احتمل فى التذكرة كراهه المسلخ ايضا و بنى الاحتمال على عله النهى فان كانت كونه مظنه النجاسه لم يكرهه و ان كانت كشف العوره فيكون مأوى للشياطين كرهه قال فى المدارك و هو مبنى ضعيف لجواز ان لا يكون الحكم معللاً او تكون العله غير ما ذكره انتهى و لا يخفى ما فى التجويز الاول فلا تغفل و اما سطح الحمام فالظاهر انه ليس منه و قد صرح به فى المنتهى و المدارك ثم قلت بعد ما كتبت الحاشيه رايت انه ذكر فى شرح الارشاد ان المراد بالحمام موضع الاغتسال لان اشتقاقه من الحميم و هو الماء الحار الذى يغتسل به و لا- تتعدى الكراهه الى مسلخه و قريب منه فى شرح الشرائع ايضا و لا- يخفى ان الحميم على ما ذكره فى الصّيحاح و غيره هو الماء الحارّ و العرق ايضا و اشتقاق الحمام من كل منهما ممكن و على التقديرين الظاهر شمول الحمام لجميع بيوته الداخلة الحاره كما فى العرف لا- خصوص موضع الاغتسال و كون الاستحمام فى الاصل بمعنى الاغتسال بالماء الحار او مطلقا على ما قالوا لا يقتضى تخصيص الحمام بموضع الاغتسال و هو ظاهر بل لو اختص به لغه ايضا فلا يبعد القول بالتعميم بناء على العرف و الظاهر ان مراد الشارح رحمه الله ايضا بموضع الاغتسال هو البيوت الحاره الداخلة جميعا بناء على ما كان الشائع عندهم من الغسل الترتيبى فى أى موضع اتفق منها من غير ان يعدّ بيت خاصّ له كما هو المتعارف فى بلادنا و يؤيد هذا انه جعل مقابل ذلك المسلخ و حكم بعدم تعدى الحكم اليه لكن كلام هاهنا خال عن هذا التأييد فلا تغفل

قوله و بيوت الغائط

و فى المقنعه و لا تجوز الصّلاه فى بيوت الغائط و يمكن حمله على الكراهه كما هو المش

قوله و لأنّ الملائكه لا تدخل بيتا

ورد ذلك فى روايه محمد بن شاذروان المتقدمه فى بحث كراهه الصلاه فى الثوب ذى التماثيل

قوله فهذا اولى

ان كان المراد بيوت الغائط هى المعده لذلك كما ذكر فى المدارك فوجه الاولويه فيها ظاهر و ان كان المراد كل بيت فيه غائط كما يظهر من شرح الارشاد فوجه الاولويه ان الغائط افحش من البول فاذا كرهه فى بيت فيه بول ففى الغائط بطريق اولى و

للمنع فيه محال كيف و قد قيل بوجوب الغسل مرتين في البول دون غيره و اختاره الشارح كما سبق نعم يمكن الاستدلال عليه بما رواه الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اقوم في الصلاه فارى قدامي في القبلة العذره فقال تنح عنها ما استطعت و لا تصل على الجواد و لعل الشارح اشار بقوله للنهي عنه ما يستفاد من هذا الخبر و الا لم ينقل نهى عنه فيما راينا من الكتب المتداوله ثم في استفاده عموم الكراهه منها مناقشه اذ الامر بالتنحي ربما كان عن العذره التي كانت قدام المصلي في القبلة لا- مطلقا الا ان يقال ان احتمال الخبر للاطلاق يكفي للحكم باطلاق الكراهه بمعنى اولويه الترك هذا و قال المصنف في الذكري و خامسها اي المكروهات الى النجاسه الظاهره كالعذره لروايه الفضيل بن يسار تنح عنها ما استطعت و كذا الى حائط ينز من بالوعه البول لمرسله احمد بن محمد بن ابى نصر و كذا في بيوت الغائط للمظنه و فحوى الخبر انتهى و ظاهره ان المراد بفحوى الخبر هو احد الخبرين اللذين ذكرهما و دلالتهما بالفحوى اي القياس بطريق الاولى على ما هو مصطلحهم فيه على ما ذكره كما ترى و يمكن ان يكون الخبر هو ما اشار اليه الشارح من حديث الملئكه لا يبعد ان يكون غرض الشارح هنا الكشف عما في الذكري ايضا و حينئذ فدعوى دلالتها بالفحوى كدعوى الاولويه التي ادعاها الشارح هاهنا و قد عرفت حالها و الله تعالى يعلم

قوله و في بيوت النار

لثلا يتشبهه بعابديها قاله الاصحاب كذا في شرح الإرشاد و لا يخفى ضعف التعليل و نقل عن ابى الصلاح عدم حل الصلاه فيها و ترده في الفساد و هو اضعف و زاد سلار فحكم بالفساد و زاد في الفساد

قوله و هي المعده لإضرارها فيها

و ان لم تكن

بيوت عبادتها لجريان ما تمسكوا به من التعليل فى الجميع و احتمال فى المدارك اختصاص الكراهه بمواضع عباده التيران لأنها ليست موضع الرّحمه فلا- تصلح لعباده الله تعالى ثم انه لم يعتبر فى الكراهه وجود النار فيها حاله الصّلاه بل يكره بمجرد كونها معدّه لإضرارها فيها و ان لم توجد وقت الصّلاه كما صرّح به فى شرح الارشاد لجريان التعليل

قوله كالأتون و الفرن

الأ-تُون كَتُون و قد يخفّف اُحدود الجيار و الجصاص و نحوه و الجيار مشدّده الصّاروج و الفرن بالضمّ المخبر يخبر فيه الفرنى خبز غليظ مستدير كلّ ذلك فى القاموس

قوله لا ما وجد فيه نار

نعم انما يكره فيه اذا كانت النّار فى قبلته كما سيجى ء

قوله و بيوت المجوس للخبر

و هى صحيحه التّهذيب عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الصّلاه فى البيع و الكنائس و بيوت المجوس فقال رشّ و صلّه و هذه الرّوايه فى الكافى ايضا عن عبد الله بن سنان بسند آخر لا باس به غير ان فيه محمّد بن عيسى عن يونس و متنها هكذا سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصّلاه فى البيع و الكنائس فقال رشّ و صلّ قال و سألته عن بيوت المجوس فقال رشّها و صلّ و موثقه ابى بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصّلاه فى بيوت المجوس فقال رشّ و صلّ و عدّ سلّار فى المراسم بيوت المجوس ممّا لا يجوز الصّلاه فيه بل تفسد و هو ضعيف

قوله و لعدم انفكاكها عن النجاسه

هذا انما تقيد الكراهه اذا سجد على ارضها او على ما فرش فيها من الحصر و البوارى او مع مباشره شىء منها برطوبه لا مطلقا فافهم

قوله و تزول الكراهه برشّه

قد سبق فيما نقلنا من الاخبار ما يدلّ عليه و الشيخ رحمه الله فى المبسوط و يه اعتبر الجفاف بعد الرشّ و لم اقف فى الاخبار على ما يدلّ عليه سوى احتمال فى بعض الاخبار سنشير اليه فى بعض المربص لكن لا باس باتّباعه خصوصا مع ما فيه من التحرز عن تلطّخ المسجد

قوله و هى مبارك الابل عند الماء للشرب

اى للشرب مره ثانيه كما قال فى الصّحاح الاعطان و المعاطن مبارك الابل عند الماء لتشرب عللا بعد نهل و العلل الشرب الثانى

و النَّهْلُ الشَّرْبُ الْأَوَّلُ وَ ذَكَرَ فِي الْمُنْتَهَى أَنَّ الْفُقَهَاءَ جَعَلُوهَا أَعْمَ مِنْ ذَلِكَ وَ هِيَ مُبَارَكُ الْأَبْلِ مُطْلَقًا الَّتِي تَأْوِي إِلَيْهَا وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ مَا فَهَمَ مِنَ التَّعْلِيلِ بِكُونِهَا مِنَ الشَّيَاطِينِ أَنْتَهَى وَ التَّعْلِيلُ فِي الرَّوَايَةِ الْعَامِيَةِ كَمَا سَنَذَكُرُهُ وَ كَلَامُ بَعْضِ أَهْلِ اللَّغَةِ أَيْضًا يُوَافِقُ مَا ذَكَرُوهُ مِنَ التَّعْمِيمِ قَالَ فِي الْقَامُوسِ الْعَطْنُ مُحَرَّكُهُ وَطَنُ الْإِبْلِ وَ مُبْرَكُهَا حَوْلُ الْحَوْضِ ثُمَّ أَنَّهُ لَا- يَشْتَرِكُ فِي الْكِرَاهِيَةِ حُضُورُ الْإِبْلِ بَلْ تَكْرَهُ وَ أَنَّ كَانَتْ غَائِبَةً كَمَا صَرَّحَ بِهِ فِي شَرْحِ الْإِرْشَادِ لَصَدُقِ الْمَعْطَنِ مَعَ الْغَيْبِ وَ أَنَّ كَانَتْ الرَّوَايَةُ قَدْ تَشْعُرُ بِخِلَافِ ذَلِكَ كَذَا فِي شَرْحِ الْإِرْشَادِ وَ أَرَادَ بِالرَّوَايَةِ الرَّوَايَةَ الْعَامِيَةَ الَّتِي سَنَنْقُلُهَا أَوْلًا فَأَنَّهُ لَمْ يَنْقُلْ رَوَايَةً فِيهِ غَيْرَهَا وَ فِي أَشْعَارِهَا بِمَا ذَكَرَهُ تَأَمَّلْ أَيْضًا لَيْسَ فِيهَا إِلَّا التَّعْلِيلُ بِأَنَّهَا حَتَّى مِنْ جَنَّ وَ لَا أَشْعَارَ فِيهِ بِإِخْتِصَاصِ الْكِرَاهَةِ بِحَالِ حُضُورِهَا إِذْ يَكْفِي فِيهَا كَوْنُهُ مَأْوَى لِلْجَنَّ وَ أَنَّ لَمْ يَكُنْ فِيهِ بِالْفِعْلِ فَتَأَمَّلْ وَ مُسْتَنْدَ الْحَكْمِ صَحِيحُهُ الْحَلْبِيُّ فِي الْفُقَيْهِ وَ حَسَنَتُهُ بِإِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ فِي الْكَافِي وَ التَّهْذِيبِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَأَلْتَهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ فَقَالَ صَلَّى فِيهَا وَ لَا- تَصَلِّ فِي إِعْطَانِ الْإِبْلِ إِلَّا أَنْ تَخَافَ عَلَى مَتَاعِكَ الضَّيْعَةَ فَارْتَدَّ وَ رَشَّ بِالْمَاءِ وَ صَلَّى الْحَدِيثَ وَ صَحِيحُهُ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي إِعْطَانِ الْإِبْلِ فَقَالَ إِنَّ تَخَوَّفْتَ الضَّيْعَةَ عَلَى مَتَاعِكَ فَارْتَدَّ وَ انْضَحْهُ وَ صَلَّى وَ لَا بِاسٍ بِالصَّلَاةِ فِي مَرَابِضِ الْغَنَمِ وَ رَوَى الْعَامَهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَعْقِلٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ إِذَا ادْرَكْتُمْ الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ فِي إِعْطَانِ الْإِبْلِ فَاخْرُجُوا مِنْهَا وَ صَلُّوا فَأَنَّهَا جَنَّ مِنْ جَنَّ خَلَقَتْ أَلَّا تَرُونَهَا كَيْفَ تَشْمَخُ بِأَنْفِهَا وَ عَنِ الْبَرَاءِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ لَا تَصَلُّوا فِي مُبَارَكِ الْإِبْلِ فَأَنَّهَا مِنَ الشَّيَاطِينِ وَ نَقَلَ عَنْ أَبِي الصَّيْلَانِ أَنَّهُ ذَهَبَ إِلَى عَدَمِ جَوَازِ الصَّلَاةِ فِيهِ وَ لَا يَبْعَدُ أَنْ يَكُونَ مُرَادُهُ التَّأَكِيدَ فِي الْكِرَاهَةِ وَ كَيْفَمَا كَانَ فَالْمَعْتَمَدُ مَا هُوَ الْمَشُّ لِلْعُمُومَاتِ الدَّالَّةِ عَلَى كَوْنِ الْأَرْضِ مَسْجِدًا إِلَّا مَا أَخْرَجَهُ الدَّلِيلُ وَ النَّهْيُ الصَّرِيحُ فِي الرَّوَايَةِ الْأُولَى وَ الْمَفْهُومُ مِنَ الثَّانِيَةِ كَانَ لَا تَصْلُحُ حُجَّةٌ لِلْمَنْعِ لِشَيْعِ النَّوَاهِي التَّنْزِيهِيَّةِ فِي أَمْثَالِ هَذَا الْمَقَامِ مَعَ أَنَّ التَّجْوِيزَ عَلَى تَقْدِيرِ الْخَوْفِ عَلَى الْمَتَاعِ أَيْضًا رُبَّمَا يَشْعُرُ بِهَا وَ أَيْضًا الرَّشَّ فِي الرَّوَايَتَيْنِ مُنْبِئٌ عَنِ الْمَنْعِ بِاعْتِبَارِ النَّجَاسَةِ وَ قَدْ ثَبَتَ عَدَمُ نَجَاسَةِ أَبْوَالِهَا وَ أَرَوَاتِهَا فَعَلِمَ أَنَّ الْمَنْعَ لِلْكِرَاهَةِ لِلْإِسْتِقْدَارِ وَ اللَّهُ تَعَالَى يَعْلَمُ

قوله و مجرى الماء

المستند فيه مرسله عبد الله بن الفضل المتقدمه في بحث الحمام

قوله و ان لم يكن فيه ماء

لَصَدُقِ الْمَجْرَى بِمَجْرَدِ كَوْنِهِ مَعْدًا لِجَرِيَانِهِ وَ لِأَنَّهُ قَدْ ذَكَرَ فِي الرَّوَايَةِ الْمَجْرَى الْمَاءَ بَعْدَ أَنْ ذَكَرَ الْمَاءَ أَيْضًا فَعَلِمَ أَنَّ الْمُرَادَ مَا ذَكَرَهُ ثُمَّ أَنَّ كَوْنَ الْعَلَّةِ سَلْبَ الْخَشُوعِ بِاعْتِبَارِ عَدَمِ الْأَمْنِ مِنْ هَجُومِ الْمَاءِ غَيْرِ ظَاهِرٍ وَ أَنَّ كَانَ مُنَاسِبًا فَالظَّاهِرُ الْكِرَاهَةُ وَ أَنَّ أَمْنًا عَادَهُ مِنْ هَجُومِهِ فَتَأَمَّلْ

قوله و السَّبْحَةُ

المستند فيه مرسله عبد الله بن الفضل المتقدمه و في الفقيه و الكافي في روايه الحلبي المتقدمه قال و كره الصَّلَاةَ فِي السَّبْحَةِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَكَانًا لَيْسَ يَقَعُ عَلَيْهِ الْجِبْهَةُ مُسْتَوِيَةً وَ رَوَى فِي التَّهْذِيبِ فِي الْمَوْثِقِ أَيْضًا عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَأَلْتَهُ عَنِ الصَّلَاةِ فِي السَّبْحَةِ لَمْ تَكْرَهُهُ قَالَ لِأَنَّ الْجِبْهَةَ لَا تَقَعُ مُسْتَوِيَةً فَقُلْتُ أَنَّ كَانَ فِيهَا أَرْضٌ مُسْتَوِيَةٌ فَقَالَ لَا بِاسٍ فَالظَّاهِرُ تَقْيِيدُ الْكِرَاهَةِ بِمَا فِي الرَّوَايَتَيْنِ مِنْ عَدَمِ اسْتَوَائِهَا أَيْ الْإِسْتَوَاءَ التَّامَ إِذْ لَوْ لَمْ تَسْتَوِ بِقَدْرِ مَا أَمَكْنَ أَقْلَ الْوَاجِبِ مِنْ وَضْعِ الْجِبْهَةِ فَلَا تَصِحُّ الصَّلَاةُ إِلَّا

ان تحمل الكراهه فى الاخبار على الحرمه هذا و اما موثقه سماعه قال سألته عن الصّلاه فى السّباخ فقال لا باس فتحمل على الجواز او على ما اذا كان موضع الجبهه مستويا

قوله او بكسرها و هى الارض ذات السباخ

ذكر الخليل فى العين ان ارض السّبخه بفتح الباء فاما اذا كانت نعتا للارض كقولك الارض السبخه فبكر الباء و وجهه ما اشار اليه الشارح رحمه الله

قوله و قرى التمل

المستند فيه ايضا مرسله عبد الله المتقدمه و لعدم انفكاك المصلّى من اذاها او قتل بعضها كذا فى شرح الارشاد

قوله و فى نفس الثلج

مستنده ايضا المرسله السابقه و احتج فى المدارك بروايه الفقيه و الكافى عن داود الصّيرمى قال سألت ابا الحسن عليه السلام قلت انى اخرج فى هذا الوجه و ربما لم يكن موضع اصلى فيه من الثلج فقال ان امكنك ان لا تسجد الثلج فلا تسجد و ان لم يمكنك فسوّه و اسجد عليه و فى حديث آخر اسجد على ثوبك و هو انما يتم لو حمل السجود على الثلج على الصّلاه عليه و اما اذا حمل عليه كذا على نفس السجود عليه كما هو ظاهره و ظاهر الحديث الآخر فلا يصلح سندا لما نحن فيه بل يكون مفاده عدم جواز السجود على الثلج الا عند الضروره و يكون مفاد الحديث الآخر انه عند الاضطرار أيضا يسجد على ثوبه لا على الثلج فتأمل

قوله اما بدونها فلا

اي لا يجوز كراهه اولى لعدم جوازها حينئذ مع الاختيار

قوله و بين المقابر

المستند فيه مرسله عبد الله بن الفضل السابقه و موثقه عمار عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يصلى بين القبور قال لا يجوز ذلك الا ان يجعل بينه و بين القبور اذا صلى عشره اذرع من بين يديه و عشره اذرع من خلفه و عشره اذرع عن يمينه و عشره اذرع عن يساره ثم يصلى ان شاء و انما حكموا بالكراهه دون عدم الجواز كما ورد فى هذه الروايه لان هاتين الروايتين مع عدم صحه سندهما لا تصلحان حجه للقول بالتحريم و تخصيص العمومات على انه قد ورد بالخصوص أيضا صحيحه على بن يقطين فى التهذيب قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الصّلاه بين القبور هل يصلح قال لا باس و صحيحه على بن جعفر فى الفقيه عن اخيه موسى عليه السلام قال

سألته عن الصّلاه بين القبور هل تصلح قال لا باس به فما فى مراسم سلّار من عد المقابر مما لا تجوز الصّلاه فيه بل تفسد ضعيف جدّا

قوله و اليها و لو قبراً

القول بكراهه الصّلاه الى القبور او القبر هو المشهور بين الاصحاب و قال المفيد رحمه الله فى المقنعه و لا تجوز الصلاه الى شىء من القبور حتى يكون بين الانسان و بينه حائل و لو قدر لبنة او عتره منصوبه او ثوب موضوع و قد روى انه لا باس بالصّلاه الى قبله فيها قبر امام و الاصل ما قدمناه و ظاهره على القول بالحرمة و يمكن حمله على تأكّد الكراهه و قال فى الفقيه و اما القبور فلا يجوز ان تتخذ قبله و لا مسجداً و لا باس بالصّلاه بين خللها ما لم يتخذ شىء منها قبله و المستحب ان يكون بين المصلّى و بين القبور عشره اذرع من كل جانب و هو ايضا ككلام المفيد و نقل عن ابى الصّلاح انه قال انه لا يجوز التوجه الى النساء و السلاح المشهور و النجاسه الظاهره و المصحف المش و القبور و لنا فى فساد الصّلاه مع التوجه الى شىء من ذلك نظر انتهى و هو صريح فى التحريم و مستند المنع روايه معمر بن خلاد عن الرضا عليه السلام قال لا باس بالصّلاه بين المقابر ما لم يتخذ القبر قبله و فى سندها معاويه بن حكيم و هو و ان ذكر النجاشى أنّه ثقّه جليل القدر لكن قال الكشى انه فطحىّ فما فى شرح الإرشاد للمحقق الاردبيلى رحمه الله لعله صحيح محل تأمّل ثم ان مفهومه ليس الا-الباس اذا اتخذ القبر قبله و الباس اعتم من التحريم فالقول بالتحريم مستندا اليه ضعيف جدّا ثم كون اتخاذ القبر قبله بمعنى التوجه اليه مطلقا غير ظاهر بل يحتمل ان يكون المراد به ان يعتقد كونه قبله يجب التوجه اليه اينما كان بدلا من الكعبه او مخيرا فيهما و لو سلّم نفى دلالتة على عموم الباس ايضا الى القبر تأمل فان مفهومه ليس الا الباس فى الصّلاه بين المقابر اذا اتخذ القبر قبله لا فى الصّلاه الى القبر مطلقا لكن لا باس بالقول باطلاق الكراهه تبعا للاصحاب و لاحتمال الروايه هذا و اما الروايه التى اشار اليها المفيد رحمه الله فى الصّلاه الى قبر الامام فهى ما نقله الشيخ فى التهذيب من روايه محمد بن عبد الله الحميرى قال كتبت الى الفقيه أسأله عن الرجل يزور قبور الائمة عليهم السلام هل يجوز ان يسجد على القبر ام لا و هل يجوز لمن صلّى عند قبورهم ان يقوم وراء القبر و يجعل القبر قبله و يقوم عند رأسه و رجليه و هل يجوز ان يتقدم القبر و يصلّى و يجعله خلفه ام لا فاجاب و قرأت التوقيع و منه نسخت اما السجود على القبر فلا يجوز فى نافله و لا فريضه و لا زياره بل يضع خدّه الايمن على القبر و اما الصّلاه فانها خلفه يجعله الامام و لا يجوز ان يصلّى بين يديه لان الامام لا يتقدّم و يصلّى عن يمينه و شماله و لا يخفى ان هذه الروايه لمطابقتها للاصل و العمومات مع كونها اقوى سندا كما سيظهر اولى بالعمل و روايه معمر لا تنهض حجه لجعل الاصل عدم جواز الصّلاه الى القبر كما فعلوه و اشار اليه المفيد بقوله و الاصل ما قدمناه اى عدم الجواز الا ان يكون لهم عليه حجه اخرى لم تصلّ اليها و قال المحقق رحمه الله فى المعبر بعد ما نقل عن المفيد انه روى انه لا باس الى قبله فيه قبر امام و الاصل ما قدمناه و لا ريب ان اطراحه لهذه الروايه لضعفها و شدوذها و اضطراب لفظها انتهى و الروايه ان كانت هى ما فى التهذيب و نقلناها فلم يظهر لى شىء مما ذكره اما الضعف فسندها فى التهذيب هكذا محمد بن احمد بن داود عن ابيه قال حدثنا محمد بن عبد الله الحميرى اما محمد فقال فى الخلاصه انه شيخ هذه الطائفة و عالمها و شيخ القميين فى وقته و فقيههم حكيمى ابو عبد الله الحسين ابن عبيد الله انه لم ير احدا احفظ منه و لا افقه و لا اعرف بالحديث و امّا ابوه احمد فقال النجاشى انه كان ثقّه كثير الحديث صحب على بن بابويه و له كتاب النوادر و فى الخلاصه كان ثقّه كثير الحديث و صحب على بن بابويه و زاد فى الفهرست و له كتاب النوادر كثير الفوائد و اما محمد بن عبد

اللّه الحميرى فى الخلاصه انه كان ثقّه وجها كاتب صاحب الأمر عليه السلام و سأله مسائل فى ابواب الشريعه بقى انه لم ينقل الشيخ فى التهذيب و الاستبصار سنده الى محمد و لا ضير فيه اذ لا ريب ان كتابه كان عند الشيخ

و مع هذا فقد ذكر فى الفهرست انه اخبرنا بكتبه و رواياته جماعه منهم محمد بن محمد بن النعمان و الحسين بن عبيد اللّه و احمد بن عبدون كلهم عنه و بعد هذا فلا يظهر لى وجه للضعف اصلا و امّا الشّدوذ فلم اتحقق معناه حتى انظر فيه و امّا اضطراب لفظها فتم يظهر لى و قد نقلناها بلفظها فانظر فيها لعلّه يظهر لك شىء و امّا ما فى الفقيه من انه قال النبى ص لا تتخذوا قبرى قبله و لا مسجدا فان اللّه عزّ و جلّ لعن اليهود لانهم اتخذوا قبور انبيائهم مساجد فيمكن حمل اتخاذ القبر قبله على ما اشرنا اليه سابقا من اتخاذه قبله يتوجه اليه اينما كان فلا ينافى تلك الروايه مع ضعفها بالارسال و اما اتخاذه مسجدا فالظاهر ان المراد به ان يضع الجبهه عليه كما ورد المنع عنه فى تلك الروايه ايضا فتأمل

قوله ألا بحائل و لو عنزه

ارتفاع الكراهه او التحريم بالحائل او البعد مقطوع به فى كلام الاصحاب و لم اقف على مستند لهم فى الحائل و تحديده بما ذكره نعم لو كان حائل لا يقال معه عرفا الصّلاه الى القبر فلا ريب فى انتفاء المنع و امّا بدونه كالعنزه و نحوها فيشكل الحكم برفعه بعد تحقق اصله نعم لا يبعد القول به بناء على ضعف احتجاجهم على الاصل فيقتصر فيه على موضع الوفاق او الشهره و هو فيما اذا كان بدون الحائل على ما ذكره فتأمل

قوله و هى العصا فى اسفلها حديد

كذا فى الذكري و زاد و الاولى بلوغها ذراعا قاله الجعفى و الفاضل و زاد فما زاد انتهى و فى الصّياح انها اطول من العصا و اقصر من الرّمح و انت تعلم ان الاكتفاء بالعنزه و نحوها انما ورد فى الروايات فى السّرّه التى يستحب وضعها بين يدي المصلّى و امّا هاهنا فلم اقف على مستنده و استنباط هذا من ذاك كما ترى فتأمل

قوله مر كوزه او معترضه

صفه عنزه قال فى الذكري فى بحث السّتره يجرى القاء العصا عرضا اذا لم يمكن نصبها لانه اولى من الخط انتهى و ظاهر كلامه هاهنا التخيير بدون ترتيب

قوله او بعد عشره اذرع

المستند فيه موثقه عمّار المتقدّمه

قوله و لو كانت القبور خلفه او مع احد جانبيه فلا كراهه

اذ المستفاد من الروايتين السابقتين انما هو كراهه الصّلاه بين القبور و اليه فلو كانت خلفه او الى احد جانبيه فلا دليل على كراهه و هذا لا- ينافى انه اذا صلّى بين القبور اعتبر البعد بعشر اذرع من جميع الجوانب كما ورد فى الموثقه اذ لا بعد فى اختصاص

ذلك بحال اليّنه و على هذا فاندفع ما يترأى من المخالفه بين كلامه هنا و فى شرح الشرائع ان البعد بعشر اذرع معتبر من جميع الجوانب فلا يكفى كون القبر خلف المصلّى من دون البعد اذ يمكن تخصيص كلامه هناك بما اذا صلّى بين القبور فلا ينافى ما ذكره هاهنا لكن بقى انه هاهنا حكم ايضا بانه اذا كانت القبور مع احد الجانبين فلا كراهه و قال فى شرح الشرائع بعد قول مصنّفه و بين المقابر لا فرق فى الكراهه بين الصلاه بينها و اليها و لا بين القبر و القبرين و ما زاد و ان لم يصدق اليّنيه فى الواحد و لا- يخفى ما بينهما من التدافع و منه يظهر ان بناء ما نقل عنه اولا ايضا ليس على ما ذكرنا من التخصيص بل على ظاهره من الاطلاق و كيفما كان فالمتجه ما ذكره هنا كما ظهر مما تلونا عليك نعم ما ذكره هناك من عدم الفرق بين القبر و القبرين فما زاد انما يتجه فى صورته الصّلاه الى القبر نظرا الى ما هو مستندهم فى الحكم فتأمل

قوله و فى الطريق

المستند فيه مرسله عبد الله بن الفضل المتقدمه المشتمله على المواضع العشره التى لا يصلى فيها اذ احدها مسانّ الطرق و روايه الفضل بن يسار المتقدمه فى بحث بيوت الغائط اذ فيها و لا تصلّ على الجوادّ و حسنه الحلبي بإبراهيم عن ابى عبد الله عليه السّلام المتقدمه فى الاعطان اذ فيها على ما فى التهذيب و سألته عن الصّلاه فى ظهر الطريق فقال لا باس ان يصلى فى الظواهر الذى بين الجوادّ فاما على الجوادّ فلا- تصلّ فيها و ليس هذا فى الفقيه و فى و صحيحه معاويه بن عمّار عن ابى عبد الله عليه السلام و فى آخرها و قال لا باس بان يصلى بين الظواهر و هى الجوادّ جوادّ الطرق و يكره ان يصلّى فى الجوادّ و صحيحه أيوب بن نوح عن ابى الحسن الاخير عليه السلام قال قلت له يحضر الصّلاه و الرّجل بالبيداء قال يتنحى عن الجوادّ يمنه و يسره و يصلّى و روايه الفضل بن يسار المتقدمه فى بحث بيوت الغائط اذ فيها و لا تصلّ على الجواز و صحيحه محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الصّلاه فى السفر فقال لا تصلّ على الجادّه و اعتزل على جانبيها و روايه محمّد بن الفضيل قال قال الرّضا عليه السلام كل طريق يوطأ و يتطرق و كانت فيه جادّه او لم تكن فلا ينبغى الصّلاه فيه فقلت اين اصلّى قال يمنه و يستره و موثقه الحسن بن الجهم عن ابى الحسن الرّضا عليه السلام قال كل طريق يوطأ فلا تصلّ عليه قال قلت انه قد روى عن جدك ان الصّلاه على الظواهر لا باس بها قال ذلك ربما سايرنى عليه فى الرجل قال قلت فان اخاف الرّجل على متاعه الضّيعة قال فان خاف فليصلّ و لا- يخفى ان مفاد اكثر تلك الروايات اختصاص الكراهه بالجوادّ اى العظمى منها و هى التى يكثر سلوكها على ما فى شرح الارشاد و المدارك و مقتضى ذلك عدم الكراهه فى طريق لا تعدّ جادّه و ايضا مفاد روايتى الحلبي و معاويه اختصاص الكراهه فى الجوادّ بما انخفض منها لا ما بقى مرتفعا فى البين بل مفادهما عدم اطلاق الجوادّ على ما بقى فى البين مرتفعا و مفاد الروايتين الاخيرتين سيّما الأخيره شمول الكراهه للجميع و يمكن الجمع بينها بالقول بالكراهه فى الجميع لكن تكون فى الجوادّ اشدّ من غيرها و المفيد رحمه الله فى المقنعه و الصدوق رحمه الله فى الفقيه حكما بعدم جواز الصّلاه على جوادّ الطرق و كانه لظاهر النهى فى هذه الاخبار و المعتمد ما هو المشهور للاصل و العمومات و الشهره العظيمه بين الاصحاب و يؤيده أيضا ظاهر لفظ الكراهه فى صحيحه معاويه بن عمار فلا عبره بظاهر تلك النواهي لشيوع النواهي التنزيهيه فى هذا الباب و يمكن ان يكون مراد الصدوق و المفيد ايضا تاكّد الكراهه و الله تعالى يعلم

قوله و الآ حرم

لاشترط جواز التّصرف فى الطرق بغير السّيلوك بعدم الضرر بالسالك و هل تفدح ظاهر الاصحاب ذلك بناء على ما ذهبوا اليه من دلالة النهى على الفساد قال فى المدارك و لو فرض تعطيل المازّه بالصّلاه و جب القول بفسادها اذا كان الطريق موقوفه لاجل المرور و يحتمل عدم الفرق انتهى و كانه لا وجه لما ذكره أوّلا من الفرق بعد فرض صيرورتها محياه فافهم

قوله و فى بيت فيه مجوسى

المستند فيه روايه الكافى عن ابى جميله عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا تصلّ فى بيت فيه مجوسى فلا باس ان تصلّى و فيه يهودى او نصرانى و فى التهذيب بسند غير ما فى الكافى عن ابى جميله عن ابى عبد الله عليه السلام مثله و انت تعلم ان بين بيوت المجوس التى ذكرت سابقا و بين بيت فيه مجوسى الذى ذكرها هنا عموما و خصوصا من وجه و قد ذكرنا من الروايات الحججه لكلّ منها فلا ينبغى الخلط بينهما و يظهر من الشارح رحمه الله فى شرح الارشاد و الشرائع ضرب من الخلط فيه كما يظهر

وقود النار سطوعها و ارتفاع لهبها و اوقدتها انا و استوقدتها ايضا كذا فى تفسير النيشابورى

قوله و فى الروايه كراهه الصلاه الى المجرمه الى آخره

هى موثقه عمار عن ابي عبد الله عليه السلام حيث فيها و قال لا يصلّى الرّجل و فى قبلته نار او حديد قلت أ له ان يصلّى و بين يديه مجمره شبه قال نعم و ان كان فيها نار فلا يصلّ حتى ينحّيه عن قبلته و عن الرجل يصلّى و بين يديه قنديل معلق فيه نار الا انه بحيله قال اذا ارتفع كان شرّاً لا يصلّى بحيله كذا فى التهذيب نقلا عن محمد بن يعقوب لكن ليس فيما عندنا من نسخ الكافى قلت له ان يصلّى الى قوله و عن الرّجل و لا ضير فيه فان الظاهر ان الشيخ نقله عن اصله لا عن الكافى و النسبه الى محمد بن يعقوب لا اتصال سنده الى صاحب الكتاب به مع انه قد روى فى الفقيه هذه الزيادة باد فى تغيير فى العبارة عن عمّار و فى الكافى و التهذيب جميعا فى الصّحيح عن عليّ بن جعفر عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن الرّجل يصلّى و السّراج موضوع بين يديه فى القبله فقال لا يصلح له ان يستقبل النار و قريب منه فى الفقيه ايضا فى آخر روايه عن عليّ بن جعفر و بما نقلنا ظهر انه لو بدل الشارح رحمه الله المجرمه بالنار لكان اولى و اظهر فتدبّر ثم انه فى الكافى و التهذيب بعد نقل صحيحه على بن جعفر قال و روى ايضا انه لا باس لان الذى يصلّى له اقرب اليه من ذلك و زاد فى التهذيب روى ذلك محمد بن احمد بن يحيى عن الحسن بن الحسين بن عمرو عن ابيه عمرو بن ابراهيم الهمداني رفع الحديث قال قال ابو عبد الله عليه السلام لا باس ان يصلّى الرّجل و النار و السّراج و الصوره بين يديه ان الذى يصلّى له اقرب اليه من الذى بين يديه قال و هذه روايه شاذّه و مع هذا ليست مسنده و ما يجرى هذا المجرى لا يعدل اليه عن اخبار كثيره مسنده انتهى و فى الفقيه ايضا روى هذه الروايه مرسله عن ابي عبد الله عليه السلام ثم قال انه حديث يروى عن ثلاثه يروى من المجهولين باسناد منقطع يرويه الحسن بن عليّ الكوفى و هو معروف عن الحسين بن عمرو عن ابيه عمرو بن ابراهيم الهمداني يرفع الحديث و لكنها رخصه اقترنت بها عله صدرت عن ثقاه ثم اتصلت بالمجهولين و الانقطاع فمن اخذ بها لم يكن مخطئا بعد ان يعلم ان الاصل هو النهى و ان الاطلاق هو رخصه و الرخصه رحمه انتهى و لا يخفى ما بين كلامى التهذيب و الفقيه من المخالفه فى بيان سندها حيث جعل فى التهذيب عمرو بن ابراهيم بياناً لايه و فى الفقيه مرويا عنه له و يحتمل سقوط عن فى التهذيب ليوافق ما فى الفقيه لكن الظاهر عدم سقوطه و ان الصحيح هو ما فى التهذيب و ما فى الفقيه سهو و قول الفقيه و لكنها رخصه لا يخلو عن خفاء و الظاهر انه كانت له قرينه على صحه الروايه و أنّه منهم عليه السلام فالمراد أنّ الروايه و ان كان فى سندها جهاله و انقطاع لكنها وردت على سبيل الرخصه عن الثقات اى المعصومين عليه السلام و ذكر فيها العله ايضا و هو اشاره الى نوع تقويه لها على ما هو المشهور من ترجيح الحديث المعلل ثم عرضها الاتصال بالمجهولين و الانقطاع و لا ضير فيه فيجوز الاخذ بها على سبيل الرخصه اى على سبيل التخفيف و الترخّم بعد ان يعلم ان الاصل اى الراجح و الحكم الجارى اولا مع قطع النظر عن التخفيف و الترخّم هو المنع و بهذا يحصل الجمع بين الروايات و قد حمله سلطان العلماء طاب ثراه فى حواشى الفقيه على انها رخصه اقترنت بها عله اى مع وجود عذر و عله ثم اتصلت بالمجهولين فتركوا نقل العله و اهلوا فمن اخذ بها مع العله و الضروره لم يكن مخطئا و لا يخفى بعده هذا و بما نقلنا من الروايات ظهر ضعف قول ابي الصّلاح بعدم جواز التوجّه الى النار اذ الاصل و العمومات يقتضى الجواز مع تأييده

بالشهره العظيمة بين الاصحاب و بالروايه المعلله و ان ضعف سندها

و ما يدلّ على المنع ليس ألّا الزوايتان و هما لا تنهضان حجه على التحريم لعدم صحه الاولى و قصور الثانيه عن الدلاله على التحريم بل ظاهرها الكراهه و لكن الاحتياط فى الاجتناب و الله تعالى يعلم

قوله او الى تصاوير

المستند فيه صحيحه محمد بن مسلم قال قلت لابي جعفر عليه السلام اصلّى و التماثيل قدّامى و انا انظر اليها قال لا اطرح عليها ثوبا و لا- باس بها اذا كانت عن يمينك او شمالك او خلفك او تحت رجلك او فوق رأسك و ان كانت فى القبلة فالتق عليها ثوبا و صلّى كذا فى التهذيب و فى الكافى ايضا بسند آخر صحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قريب منه و صحيحه الحلبي قال قال ابو عبد الله عليه السلام ربما قمت فاصلّى و بين يدي الوساده فيها تماثيل طير فجعلت عليها ثوبا و صحيحه الكافى عن على بن جعفر عن ابى الحسن عليه السلام قال سألته عن الدّار و الحجره فيها التماثيل أ يصلّى فيها فقال لا تصلّ فيها و فيها شىء يستقبلك الا ان لا تجد مداً فقطع رءوسها و الا فلا تصلّ فيها و روايه ليث المرادى فى التهذيب بسند فيه محمد بن سنان و فى الفقيه بحذف الاسناد قال قلت لابي عبد الله عليه السلام الوسائد تكون فى البيت فيها تماثيل عن يمين او شمال فقال لا باس به ما لم يكن تجاه القبلة فان كان شىء منها بين يديك مما يلى القبلة فغطّه و صلّ و زاد فى التهذيب و اذا كان معك دراهم سود فيها تماثيل فلا تجعلها من بين يديك و اجعلها من خلفك و روايه التهذيب عن سعد بن اسماعيل عن ابيه قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن المصلّى و البساط عليه تماثيل ا يقوم عليه يصلّى ام لا فقال و الله انى لاكره و عن رجل دخل على رجل عنده بساط عليه تماثيل فقال أ تجد هاهنا مثالا فقال لا تجلس عليه و لا تصلّ عليه قوله عليه السلام أ تجد بالجيم و الدال المهمله و ربما قرئ بالخاء و الذال المعجمتين و على التقديرين استفهام للانكار و المراد انك لا تجد فيما عندنا و فى بيوتنا ذلك او لا- اتّخذ فى بسطى ذلك ثم صرّح بالانكار و المنع عن الجلوس و الصلاه عليه و الشيخ حمل النهى عن الجلوس عليه على الكراهه بدلاله ما ورد من الاخبار انه لا باس بالقعود عليه و الوقوف ما لم يسجد عليها كصحيحه محمد بن مسلم المتقدمه آنفا و روايه ليث المرادى المذكوره آنفا ايضا و دلالتها على ما ذكره باعتبار عموم قوله عليه السلام لا باس به مهما لم يكن تجاه القبلة و صحيحه محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال لا باس ان تصلّى على المثل اذا جعلته تحتك و الظاهر بقريته الحواله الى الاخبار انه اراد بقوله ما لم يسجد عليها ما لم يكن فى القبلة و الظاهر انه ايضا مكروه و ليس بحرام عنده فالفرق كانه باعتبار مراتب الكراهه و ان كراهه السجود عليه كراهه شديده بخلاف الوقوف و الجلوس لخفّه الكراهه فيهما فتأمل ثم انه قد سبق فى بحث اللباس نقلا عن المنتهى اطلاق كراهه الصّلاه فى بيت فيه تماثيل مستندا الى روايه عمرو بن خالد و محمد بن مروان و قد نقلنا ايضا هناك مرسله الفقيه التى هى اظهر دلالة على ما ذكره من تلك الروايتين و على هذا فيحمل نفي اللباس فى هذه الروايات اذا كانت فى غير القبلة او اذا لم يكن تجاه القبلة و اذا جعلتها تحتك على خفه الكراهه فيه و الله تعالى يعلم (و اعلم) انهم لم يصرّحوا هاهنا بان المراد بالتصاوير هل هو ما يختص بالحيوان او يعمّ صور الشجر و نحوها و قد سبق ان الظاهر من الشارح انه يجعل الصور مختصّه بالحيوان و جعل المثل اعم فلما عبّروا هاهنا بالصّور فالظاهر الاختصاص بصور الحيوان و لما كان فى الروايات بلفظ التمثال و اطلق فى غير روايه الحلبي فالظاهر عموم الكراهه و لا يبعد عندى تخصيص الحكم بصور الحيوان و دعوى انها المتبادر من التمثال عرفا كما اشرنا اليه فى بحث اللباس و يؤيد ذلك حسنه الكافى بإبراهيم عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله عليه السلام فى التمثال يكون فى البساط فيقع عينك عليه و انت تصلّى قال

ان كان بعين واحده فلا باس و ان كان له عينان فلا و رواها فى التهذيب ايضا بسند آخر عن ابن ابى عمير عن بعض أصحابه باختلاف فى الفاظه و رواها فى الفقيه ايضا مرسلا كذلك فى روايتين فتأمل و هاهنا روايه اخرى رواها فى كتاب المكاسب من التهذيب عن ابى بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انما تبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل و تفتريها قال لا باس ان

تبسطها و تفتريها و تطأ انما يكره منها ما نصب على الحائط و على السيرير و ظاهرهما كراهه ما نصب على الحائط و على السيرير و ان لم تصل اليه و لا يبعد ان يدعى ظهوره فى المجسمه و الله تعالى يعلم

قوله او مصحف او باب مفتوحين

المسند فى الاول موثقه عمار عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل يصلّى و بين يديه مصحف مفتوح فى قبلته قال لا قلت فان كان فى غلاف قال نعم و لا يخفى انها باطلاقها تشمل القارى و الامى

قوله نعم يشترط الابصار

فلا كراهه مع المانع منه كالعصى و الظلمه كما صرح به فى شرح د و هذا بناء على ما استنبطوه من العله فى المنع و هو حصول التشاغل عن العباده بالنظر اليه و للنظر فيه مجال فالاولى الاجتناب مط

قوله و الحق به التوجه الى آخره

هذا ايضا بناء على ما ذكرنا من العله المستنبطه و للمناقشه فيه مجال كما اشرنا اليه فالحكم بالكراهه بالمعنى المصطلح لا يخلو عن اشكال نعم القول بمجرد اولويه الترك لا يخلو عن وجه فتبصر

قوله و لا نصّ عليهما ظاهرا

و قال فى المعتبر انه ذكر ذلك ابو الصلاح الحلبي رحمه الله و هو احد الاعيان و لا باس باتباع فتواه انتهى و فى موثقه عمار التى سيحى ء فى بحث صلاه الرجل مع المرأه ما يدلّ بعمومه على عدم كراهه مواجهه الانسان حيث فيها و ان كانت المرأه قاعده او قائمه فى غير صلاه فلا باس حيث كانت

قوله و قد يعلل بحصول التشاغل به

هذا التعليل ذكره فى الانسان و ربما امكن اجراءه فى الباب ايضا و علل الاول ايضا بان فيه تشبها بالساجد لذلك الشخص و الثانى باستحباب الستره بينه و بين ممّر الطريق و لا يخفى ضعف الجميع

قوله او حائط ينزّ من بالوعه

النز بالفتح و الكسر ما يتحلّب من الارض من الماء و قد انزّت الارض صارت ذات نرّ كذا فى الصّيحاح و مستند الحكم روايه احمد بن محمد بن ابى نصر عمّن سئل ابا عبد الله عليه السلام عن المسجد ينزّ حائط قبلته من بالوعه يبال فيها فقال ان كان نرّه

من البالوعه فلا- تصلّ فيه و ان كان من غير ذلك فلا باس و لا يخفى ان البالوعه فى الجواب يحتمل الاطلاق و التى ذكرت أوّلا
اى التى يبالي فيها فترك التوجه الى ما ينزّ من البالوعه مطلقا كما هو ظاهر عبارته المتن اولى نعم الحكم باطلاق الكراهه كما هو
ظاهرها لا يخلو عن اشكال و ربما يستشكل الحمل على الاطلاق بان البالوعه ربما لا تدخلها النجاسه فلا يستقيم النهى فيما ينزّ
منها و الامر فيه هين لشيوع التخصيص فلا حرج فى التخصيص بغيرها مع ان الشائع فى البالوعه هو ان يدخلها المياه النجسه بل
المتبادر منها عرفا هو ذلك و لذا اختلفوا فى بحث البئر استحباب التباعد بين البئر و البالوعه بخمس او سبع فتأمل

قوله و لو نزّ بالغايط فاولى

لكونه افحش من البول و للمنع فيه مجال كما اشرنا اليه سابقا هذا مع ظهور آخر الخبر فى عموم عدم الباس فى غير ذلك
فالظاهر الحاقه بباقي النجاسات و ربما يستدل اللاحق ما ينزّ من الغائط بما سبق فى بحث بيوت الغائط من روايه الفضيل بن يسار
و فيه تأمل فان الظاهر فيها الامر بالتنحى عن العذره التى ترى فى القبله فلا تشمل حائطا ينزّ منها

قوله و فى الحاق غيره من النجاسات وجه

قال

فى شرح الارشاد و تردّد المصنّف فى التذكرة و النّهايه فيما ينزّ من الماء المتنجّس و الخمر نظر الى اتّحاد العلّه و استنادا الى قول الصّادق عليه السلام و ان كان من غير ذلك فلا باس و هذا التوجيه ينافى الاولويه التى ادّعت فى الغائط و لانه ليس افحش من الخمر فالاشكال آت فى الجميع انتهى و فيه تأمل فان من ادّعى اولويه الغائط يخصّ قوله عليه السلام و ان كان من غير ذلك فلا باس بما عدا الغائط بدلاله الاولويه المذكوره فلا منافاه فالظاهر فى الايراد عليه منع الاولويه و تأييده بظاهر آخر الخبر على ما ذكرنا لا جعل آخر الخبر منافيا لها كما ذكره ايضا ما ذكره من انه ليس افحش من الخمر فيه ما فيه لمنع عدم افحشيه منها باعتبار النجاسه كيف و قد اختلف فى نجاسه الخمر و لا خلاف فى نجاسه الغائط نعم ربما كان الخمر افحش من جهه اخرى كالحرمة و لا كلام فيه اذ عله المنع ربما كانت هى النجاسه لا الحرمة هذا ثمّ توجيه احتمال اللاحاق بما ذكره ضعيف لمنع العلّه المستنبطه خصوصا مع منافاته لظاهر آخر الخبر و ضعف استنباط كون العلّه هى مطلق النجاسه لاحتمال ان يكون هى نجاسه البول التى هى افحش فالظاهر فى توجيهه هو ما اشرنا اليه من احتمال البالوعه فى الخبر للاطلاق و للمذكوره سابقا و الاول اوفق لرعايه تعظيم المسجد و الثانى للاصل فينبغى التردّد فى غير المذكوره ثمّ على ما ذكرنا على التقديرين انما يثبت الحكم فى حائط ينزّ من البالوعه و امّا لو نزّ من غيرها بالبول او غيره من النجاسات فالحاقه لا يخلو عن اشكال و الاولى الحاق اذ بعد النزّ من النجاسه لا يظهر وجه للفرق بين ان يكون فى البالوعه او غيرها فتأمل و هاهنا روايه اخرى لم يتعرضوا لها و هى ما رواه فى الفقيه عن محمد بن ابى حمزه و هى الثمالى الثقه لكن طريق الصّيدوق اليه غير مذکور عن ابى الحسن الاول عليه السلام انه قال اذا ظهر النزّ من خلف الكنيف و هو فى القبلة ستره بشىء و هو يختصّ بما ينزّ من الكنيف و يعلم منه كفايه ستره بشىء

قوله و فى مراض الدّواب

خصّ بها الاكثر بالخيّل و البغال و زاد بعضهم الحمير و هو اولى لعدم دليل يعتدّ به على الاطلاق و امّا الثلاثه فقد علّوا كراهتها بكراهه فضلاتها و بعد انفكاكها عنها و بموثقه سماعه فى الكافى قال لا تصلّ فى مراض الخيل و البغال و الحمير و من خصّ بها بالخيّل و البغال استدّلوا بموثقه سماعه ايضا فى التهذيب قال سألته عن الصّلاه فى اعطان الابل و فى مراض البقر و الغنم فقال ان نضحته بالماء و كان يابساً فلا باس بالصّلاه فيها و امّا مراض الخيل و البغال فلا و لا يخفى ان تلك الأدلّه لا تنهض حجه على ازيد من الكراهه فالقول بعدم الجواز كما نقل سابقا عن ابى الصّلاح ضعيف جدّاً

قوله للرّوايه معلّلا الى آخره

هى ما ورد عن النّبى ص انه قال اذا ادركتكم الصّلاه و انتم فى مراح الغنم فصلّوا فيها فانها سكينه و بركه و الروايه و ان كانت عاميه لكنّها معتضده بالاصل مع عدم دليل صالح على خلافه و قد تقدم ايضا فى بحث المعاطن صحيحه الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الصّلاه فى مراض الغنم فقال صلّ فيها و صحيحه محمد بن مسلم و فيها و لا باس بالصّلاه فى مراض الغنم و انت تعلم ان مضمرة سماعه المتقدمه آنفا لا تصلح لمعارضه تلك الاخبار و لو اهتمّ احد بالجمع بين رواياتنا طرّا فله القول بالكراهه فيها كراهه اخفّ من التى فى الاعطان لكن الرّوايه العامه كأنّها لا تلائم هذا و قال فى الذكرى و لا باس بمراض الغنم اذا انضحها بالماء و كان يابساً كما فى مضمرة سماعه و ظاهره العمل بها ثمّ قوله و كان يابساً فى الروايه و فى كلامه اى قبل الرشّ فمع كونه رطباً ينبغى الاجتناب عنه و لا يكفى الرشّ او بمعنى يابساً كما نقلنا سابقا عن الشيخ فى رشّ بيت المجوس انه

يترك حتى يجفّ هذا و اما القول بعدم الجواز هاهنا ايضا كما نقل عن ابي الصّلاح ففي غايه السّقوط و الله تعالى يعلم

قوله و لا باس بالبيعه و الكنيسه

هذا هو المشهور بين الاصحاب و مستندهم مع الاصل صحيحه العيص بن القسم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن البيع و الكنائس يصلّى فيها فقال نعم و سألته هل يصلح بعضها مسجدا قال نعم و حسنه الحلبي بإبراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام و فيها في الكافي و سألته عن الصّلاه في البيعه فقال اذا استقبلت القبلة فلا باس و روايه التهذيب عن حكم بن الحكم و في بعض النسخ الحكيم قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول و سئل عن الصّلاه في البيع و الكنائس فقال صلّ فيها فقد رايتها ما انظفها قلت أ يصلّى فيها و ان كانوا يصلّون فيها فقال نعم اما تقرأ القرآن قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا صلّ على القبلة و غرّبهم و هذه الروايه في الفقيه عن صالح بن حكم هكذا و قال صالح بن الحكم سئل الصادق عليه السلام في البيع و الكنائس فقال صلّ فيها قال فقلت اصلّى فيها و ان كانوا الى آخره و لكن فيه ودعهم بدل غرّبهم و لا يخفى ان ما تقدّم من صحيحه عبد الله بن سنان التي استدلوّوا بها على كراهه الصّلاه في بيوت المجوس و قد سوى فيها بين بيوت المجوس و بين البيع و الكنائس في الحكم فلو دلّت على الكراهه في بيوت المجوس باعتبار ان الظاهر من الامر بالرش الكراهه بدونه لدلت عليها في البيع و الكنائس أيضا و ان لم تدل على الكراهه لاحتمال استحباب الرّش و ان لم تكره بدونه كما اشار اليه الشارح رحمه الله هاهنا فلا تدلّ عليها في بيوت المجوس ايضا لاحتمال ان يكون الامر بالرش فيها ايضا على الاستحباب و ان لم تكره بدونه ايضا فالتفرقه بينهما تعسّف الا ان يقال ان ظاهر تلك الروايه الكراهه فيهما لكنهم عدلوا عن ظاهرها في البيع و الكنائس باعتبار هذه الاخبار المعارضه لها و لما لم يكن لها في بيوت المجوس معارض فحملت فيها على ظاهرها هذا مع ورود موثقه ابي بصير المتقدمه ايضا موافقا لها في بيوت المجوس خاليه عن ذكر البيع و الكنائس و ذهب ابن ادريس و سلّار الى كراهه الصّلاه فيهما ايضا و نقل ذلك عن ابن البراج ايضا و ليس ببعيد اذ بعد ظهور صحيحه عيص في الكراهه على ما ذكره و يمكن حمل تلك الاخبار المعارضه على الجواز فلا ينافى الكراهه و لا بعد فيه في الروايتين الاوليين الصحيحه و الحسنه و روايه حكم و ان كان حملها عليه لا يخلو عن بعد لكن ليس بابعده مما ارتكبه في تاويل صحيحه عيص من الفرق مع ظهورها في التسويه بل ارتكاب التاويل فيها لعدم صحّه سندها اولى من التاويل أيضا في الصّحيحه فتأمل

قوله و تركه حتى يجفّ

لم اقف في الاخبار على ما يدلّ على ذلك سوى ما سبق من الاحتمال في مضمرة سماعه لكن الشارح ذكر هنا و في شرح الارشاد بتعا للشيخ رحمه الله حيث ذكر ذلك في رشّ بيت المجوس و لا باس فيهما كما اشرنا اليه هناك ايضا فتذكر

قوله تبعا لغرض الواقف و عملا بالقرينه

قال في المدارك و هو مدفوع باطلاق النصوص مع عدم ثبوت جريان ملكهم عليها و اصاله عدم احترامها مع انه لو ثبت مراعاة غرض الواقف اتجه المنع مطلقا الا ان يعلم اناطه ذلك برأى التناظر فيتجه اعتبار اذنه خاصّه انتهى و فيه تأمّل فان الظاهر من النصوص جواز الصّلاه فيها و عدم المنع عنها من حيث أنّها بيع و كنائس و معابد اليهود و النصارى و مظانّ النجاسه لا من جميع الجهات و يكفي لهذا جوازها بالاذن او فيما لا حاجه فيه منها الى اذن كالتى في بلاد اهل الحرب او التى باد اهلها و اما اذا كانت

لاهل الذمه فقد حكموا بعدم جواز التعرض لها و تحويلها مسجدا او نقضها بوجه من الوجوه فتكون محترمه فيشكل الحكم بجواز دخولها من غير جهه شرعيه و اطلاق الاذن في الصلاه لا يقتضى ذلك لما اشرنا اليه أ لا يرى ان اطلاق الاذن في الصلاه في بيوت المجوس مع الرش لا- يقتضى جوازها فيها معهم بدون اذنهم و كذا صيرورتها وقفا لا يوجب تجويز ذلك مع ظهور غرض الواقف فما احتمله المصنف لا- يخلو عن قوه كما ذكره الشارح رحمه الله فالاحوط رعايه اذن المتولى و يحتمل الاكتفاء باذن اهلها التي هي بايدهم اذا لم يعلم فساد يدهم لأصالة

صَحَّ يدهم و تصرّفاتهم الى ان يثبت خلافها و الله تعالى يعلم

قوله و يكره تقدم المرأة

بمعنى تعلق الكراهه فى الصّورتين بالشرط المذكور بصلاتيهما لا- بخصوص المرأة كما توهمه العبارة لكن هل هو مطلق او مع الاقتران فبدونه يتعلق بالمتاخره الظاهر الثانى كما سنشير اليه على القول بالتحريم فافهم

قوله على القول الأصح

و هو قول المرتضى فى المصباح و ابن ادريس فى السرائر و اكثر المتأخرين و القول الآخر للشيخين و اتباعهما و ادعى عليه فى الخلاف الإجماع و نقل فى الذكري عن الجعفى انه قال و من صلّى و حياله امرأه و ليس بينهما قدر عظم الذراع فسدت صلاته و ظاهره اطلاق الحكم من غير تخصيص بحال صلاة المرأة أيضا و ربما كان ذلك فى حال عدم صلاتها ففيها يشترط البعد ازيد من ذلك و ليس لنا كتابه حتى يظهر منه حقيقه مذهبه حجه الاولين اطلاق الامر بالصلاه فلا يتقيد الا بدليل و صحيحه الفقيه عن جميل عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا باس ان يصلّى الرّجل بحذاء المرأة و هى تصلّى هكذا احتج فى المدارك و انت تعلم ان لهذه الروايه فى الفقيه تتمه و هى هذه فان النبى ص كان يصلّى و عائشه مضطجعه بين يديه و هى حائض و كان اذا اراد ان يسجد غمز رجليها فرفعت رجليها حتى يسجد و لا يخفى ان مع هذه الزيادة لا يمكن حمل الخبر على ما هو ظاهره الذى عليه بناء الاحتجاج لعدم صحه التعليل حينئذ بل يجب جعل قوله و هو يصلّى عطفًا على مدخول لا باس اى لا باس ايضا ان يصلّى الرّجل بحذاء المرأة او يجعل عطفًا على لا- باس اى و يصلّى الرّجل ايضا بحذاء المرأة اى يجوز له ذلك فيكون التعليل على التقديرين للجزء الاخير و حينئذ لا- يتم الاحتجاج الا ان يتمسك بان اطلاق الحكم و ترك الاستفصال يدل على جواز ذلك مطلقًا و ان كانت المرأة تصلّى معه و حينئذ فالاحتجاج لا يخلو عن ضعف سيما مع اختصاص التعليل بحاله عدم صلاتها و كيفما كان فعدم ذكر صاحب المدارك للتتمه و لتوجيه الاستدلال معها و ابتدائه فى الاحتجاج بهذه الروايه كالصّريح فى ان بناء احتجاجه على ما هو ظاهر الروايه بدون التتمه فلا يبعد ان يكون فى نسخه و ان النبى ص بالواو فجعله حكاية لا تعلق له بسابقه فاسقطه فى النقل و احتج بما قبله و روى فى التهذيب و الاستبصار مثل هذه الروايه بدون التتمه عن جميل عن ابى عبد الله عليه السلام هكذا فى الرّجل يصلّى و المرأة تصلّى بحذاء فقال لا باس لكن سنده موثق و فيه ارسال و حملها فى التهذيب على ما اذا كان بينها و بينه اكثر من عشره ازرع او حائل جمعا بين الاخبار و فى الاستبصار على ما اذا كان الرّجل متقدما على المرأة بشىء يسير و يكون قوله بحذاء على ضرب من المجاز لقربها منه و لا يخفى بعدهما و الشارح فى شرح الارشاد و احتج بروايه جميل عن الصّياق عليه السلام فى الرّجل يصلّى و المرأة بحذاءه قال لا باس قال و ترك الاستفصال من كون المرأة مصلّيه او غير مصلّيه دليل العموم و لم أقف على روايه كذلك عن جميل فكانها هى ما نقلنا عن التهذيب و الاستبصار و قد سقط من نسخه لفظه تصلّى بعد المرأة فاحتاج الى التمسك بما ذكره و احتجوا ايضا بصحيحه الفقيه عن معاويه بن وهب عن ابى عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرّجل و المرأة يصلّيان فى بيت واحد فقال اذا كان بينهما قدر شبر صلّت بحذاءه و وحدها و هو وحده و لا باس قال و فى روايه زراره و طريقه اليه ايضا صحيح عن ابى جعفر عليه السلام اذا كان بينها و بينه قدر ما يتخطّى او قدر عظم الذراع فصاعدا فلا باس صلّت بحذاءه و وحدها و التقييد بالوحده فى الروايتين كأنه باعتبار ما ورد من اطلاق و قوف المرأة خلف الرّجل

إذا ائتمت به فلا تصلّى جماعه بحذاه و ان انفردت و روايه فى و التهذيب مع صحه سند التهذيب عن محمد و هو ابن مسلم كما يشهد به تتبع الاسانيد و وقع التصريح به فى روايه الكافى و بعض نسخ التهذيب ايضا فالمناقشه فيه على ما فى شرح الارشاد للمحقق الاردبيلى رحمه الله مما لا وجه له عن احدهما عليه السلام قال سألته عن الرجل يصلى فى زاويه الحجره و امرأته او ابنته تصلّى بحذاه فى الروايه الاخرى قال لا- ينبغى ذلك فان كان بينهما شبرا جزءه قال فى التهذيب يعنى اذا كان الرجل متقدّما للمرأه بشر و لا يخفى بعد التاويل فان ظاهره كفايه الشبر مع المجازاه او مطلقا و ايضا التقدم بشر ان اعتبر بالنسبه الى الموقفين فلا يكفى على ما سيجى ء من اعتبار تقدّمه بحيث يحاذى سجودها قدمه على ما ذكره المصنف او بحيث لا يحاذى جزء منها جزء منه على ما ذكره الشارح و ان اعتبر

من مسجدها الى موقفه فلا يشترط الشبر بل يكفى احد ما نقلنا من المذهبين الا ان يحمل الشبر على الاستحباب هذا مع ظهور لا ينبغى فى الكراهه لكن ذكر المحقق الاردبيلى رحمه الله فى شرح الارشاد ان الظاهر ان الشبر بالشين المعجمه و الباء الموحده على ما نقلنا تصحيف و الظاهر السّتر بالسّين المهمله و التّاء المثناه لان كون كل واحد فى زاويه من البيت يدلّ على أنّ بينهما اكثر من شبر فلا يحتاج الى ذلك التقييد بل يصير لغوا و لا يخفى انه على تقدير السّتر على ما ذكره يسقط وجه الاستدلال الا باعتبار لفظه لا- ينبغى و اورد عليه ان لفظ لا ينبغى يطلق على التحريم كثيرا و يؤيده قوله فان كان الى آخره و فيه تأمل بها اولا فلان ذلك فى قوله عليه السلام لا- ينبغى ذلك لا- يلزم ان يجعل اشاره الى خصوص ما فرضه السائل حتى يصير التقييد على تقدير الشبر بالشين المعجمه لغوا بل يمكن ان يجعل اشاره الى مطلق صلاتهما مع المحاذاه و حينئذ يستقيم التقييد و لا بعد فيه كثيرا فاحتمال التصحيف فيه مع اتفاق نسخ الكافى و التهذيب عليه و صراحه كلام الشيخ فى انه على ما تطابق عليه النسخ و وجود هذا التّحديد فى روايات اخرى أيضا كما سبق و سيجى ء ساقط جدا و العجب من صاحب المدارك انه ايضا تبعه فى ذلك و حكم بان الظاهر ان السّتر بالسّين المهمله و التّياء المثناه من فوق و اما ثانيا فلان لا ينبغى و ان كان يستعمل كثيرا فى التحريم لكن ظاهره مع ذلك الكراهه و هو يكفى فى المقام و اما ما جعله مؤيد الحمل لا ينبغى هاهنا على التحريم فانما يتم لو حمل قوله عليه السلام أجزاءه على انه أجزاء الصّلاه كذلك فان مفهومه حينئذ عدم اجزاء الصّلاه بدون البعد بالشبر فالظاهر حمل لا ينبغى على التحريم اما لو حمل على انه أجزاء هذا البعد اليسير و يرتفع به ما ذكر من عدم الانبغاء فلا تأييد و لو لم يكن حمليه على هذا المعنى اظهر فليس الأول اظهر فتدبرّ و صحيحه التهذيب عن على بن جعفر عن اخيه موسى بن جعفر عليه السلام و فيها و سألته عن الرّجل يصلّى فى مسجد حيطانه كوا كلّ قبلته و جانباه و امرأته تصلّى حياله يراها و لا تراه قال لا باس الكوا ممدودا او مقصورا جمع الكوّه و الكوّ و هى الخرق فى الحائط او التذكير للكبير و التّيانث للصّغير و لم ار احدا احتج بهذه الروايه لهم مع صحه سندها و وضوح دلالتها الا- ان يقال انه يكفى على القول بالمنع وجود حائط بينهما و ان كان له كوى لا يمنع من النظر لكن الظاهر من كلامهم خلافه كما يظهر من تقييد الشارح هنا الحائل بالمانع من نظر احدهما الى الآخر اذ الظاهر منه المنع بالكليه لا- فى الجمله فتأمل و حسنه الكافى و التهذيب بإبراهيم بن هاشم عن حريز عن ابى عبد الله عليه السلام فى المرأه تصلّى الى جنب الرّجل قريبا منه فقال اذا كان بينهما موضع رحل فلا باس و الرّجل رحل البعير و هو كالسّرج للفرس و الظاهر انه ليس بقدر عشر اذرع و روايه فى و التهذيب بسندين مختلفين مع حسن سند التهذيب بالحسن الصيقل عن ابى بصير و الظاهر انه المرادى بقرينه روايه ابن مسكان عنه قال سألته عن الرجل و المرأه يصلّيان فى بيت واحد المرأه عن يمين الرّجل بحذاه قال لا الا ان يكون بينهما شبر او ذراع كذا فى التهذيب و فى الكافى عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرّجل

الى آخره و روى مثله ايضا فى التهذيب بسند آخر عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل و المرأة يصليان جميعا فى بيت المرأة عن يمين الرجل بحذاءه قال لا حتى يكون بينهما شبر او ذراع او نحوه فهذه الروايات تدل على جواز صلاتهما معا بدون البعد او الحائل او تقدم الرجل و منه يظهر فساد القول بالبطلان بدون احدهما لكن يحكم بالكراهه تنزيلا للروايات الآتية عليها جمعا بين الاخبار و اما ما تضمنه هذه الروايات من اعتبار البعد بينهما بالشبر او قدر ما يتحظى او قدر عظم الذراع او موضع الرجل او الذراع على اختلاف الروايات فيحمل على الاستحباب لعدم القول بالفصل كذا قالوا و يشكل بما نقلنا عن الجعفى و يمكن ان يقال ان اعتبار عظم الذراع كما نسب الى الجعفى معارض بما يدل على كفايه الشبر فيجب حمله على الاستحباب جمعا و لا قائل بوجوب الشبر فتعين المصير الى حمل الجميع على الاستحباب هذا و على هذا فيصير محصّل مذهبهم القول بالجواز مطلقا لكن بكراهه شديده تضعف بالبعد بشبر و ذراع و غيرهما مما ذكر فى الروايات على اختلاف مراتبها و تزول بالكليه باحد الثلاثه التى اعتبرها القائلون بالتحريم حجه القول بالتحريم و بطلان الصلاه بدون احد الثلاثه صحيحه التهذيب عن زراره عن ابى جعفر عليه السلام قال سألته عن المرأة تصلّى عند الرجل فقال لا تصلّى المرأة بحيال الرجل الا ان يكون قدّامها و لو بصدرة و صحيحته عن محمد بن مسلم فى المرأة تصلّى عند الرجل قال اذا كان بينهما حاجز فلا باس و هما و ان كانا مطلقين فى صلاه المرأة عند الرجل لكن يجب تقيدهما بما اذا صلّى الرجل لعدم القول باطلاق المنع لكن لا يخفى ان دلالة الثانى انما هى بالمفهوم و مفهومه الباس بدون الحاجز و لا ظهور له فى الحرمه بل ظاهره الكراهه فتأمل و موثقه بابان بن عثمان عن عبد الله بن ابى يعقور و فى المدارك عدّها صحيحه و كانه باعتبار اجماع العصابة فى ابان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلى و المرأة الى جنبى و هى تصلّى فقال لا الا ان تتقدم هى او انت و لا باس ان تصلّى و هى بحذاءك جالسته و قائمه قوله عليه السلام الا ان تتقدم هى الى آخره اى الّا ان يصلّى احدكما قبل الآخر و فى المدارك جعل هذه الروايات من حجج القول الاول بناء على عدم اعتبار الحائل و التباعد بالعرض فيها و اذا انتفى ذلك ثبت الجواز مطلقا اذ لا قائل بالفصل و لا يخفى ما فيه لندور ذكر جميع ما يتعلّق بمسأله فى حديث بل السائغ استنباط احكام المسأله من اخبار مختلفه فيكفى هاهنا اشتراك الاخبار الثلاثه فى المنع عن صلاتهما معا فى الجملة و دلالة الاول على زوال المنع بتقدّم الرجل و دلالة الثانى على زواله بالحاجز اى الحائل و يبقى الامر الثالث الى ان أتى بدليله و صحيحه فى و التهذيب عن ادريس بن عبد الله القمى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّى و بحياله امرأه قائمه على فراشها جنبه فقال ان كانت قاعده فلا يضرّه و ان كانت تصلّى فلا كذا فى الكافى و فى التهذيب بدل قائمه على فراشها جنبه قائمه جنب على فراشها و كان مراده عليه السلام بالعود القعود عن الصلاه اى ان لا تصلّى فلا خدشه فى المقابله بين الشقين و صحيحه التهذيب عن محمد عن احدهما عليه السلام قال سألته عن المرأة نامل الرجل فى المحمل يصليان جميعا فقال لا و لكن يصلّى الرجل فاذا فرغ صلّت المرأة و هو موجود فى الكافى ايضا فى تتمه الروايه التى نقلناها فى احتجاجات القول الاول عن الكافى و التهذيب عن محمد عن احدهما عليه السلام و روى ايضا فى التهذيب عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام مثله و صحيحه التهذيب على ما فى المدارك عن على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن امام كان فى الظهر فقامت امرأته بحياله تصلّى معه و هى تحسب انها العصر هل يفسد ذلك على القوم و ما حال المرأة فى صلاتها معهم و قد كانت صلّت الظهر قال لا يفسد ذلك على القوم و تعيد المرأة صلاتها و قد نوقش فى صحه الروايه باعتبار ان الشيخ نقلها عن العياشى بحذف الاسناد اليه و طريقه اليه غير مذكور فى الكتابين و قد ذكره فى الفهرست و ليس بصحيح لكن الظاهر ان روايته كانت من كتب العياشى و كانت مشهوره فلا حاجه فيه الى

اليه و نوقش في دلالتها باعتبار ان الامر باعاده المرأه يمكن ان يكون بسبب الائتمام في العصر بالظهر و هي ايضا ضعيفه اذ المشهور بين الاصحاب جواز الائتمام و ان اختلف الفرضان بل قال في المنتهى انه قول علمائنا اجمع و لم ينقلوا فيه خلافا الا ما نقل عن الصدوق انه قال لا باس ان يصلّي الرّجل الظهر خلف من يصلّي العصر و لا يصلّي العصر خلف من يصلّي الظهر الا ان يتوهمها العصر فيصلّي بيّته العصر ثم يعلم أنّها كانت الظهر فتجزئ عنه و لم يذكروا له حجّه و مع ذلك فما في الروايه هو الذي استثناه و حكم بصحته و ربما يحتمل عدم صحه الائتمام مع اختلاف الفرضين عند اعتقاد خلاف الواقع على ما في الرّوايه و ان جاز مع العلم بالحال و يحتمل ان تكون الاعاده باعتبار قيامها بحياله اى محاذيا له مع ورود الاخبار بان المرأه اذ ائتمت بالرجل تقوم خلفه فيمكن ان يكون ذلك على الوجوب و كون الاعاده لذلك و على تقدير ان تكون للاستحباب كما هو المشهور عند القائلين بجواز صلاتهما معا مطلقا فيمكن ان تكون الاعاده أيضا على الاستحباب لذلك او تكون اعادتها مستحبا باعتبار تقدّمها على الرّجال مع ان المستحب لهما ان تقف خلفهم و الله تعالى يعلم و موثقه التهذيب عن عمّار السّاباطي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يستقيم له ان يصلّي و بين يديه امرأه تصلّي قال لا يصلّي حتى يجعل بينه و بينها اكثر من عشره اذرع و ان كانت عن يمينه و عن يساره جعل بينه و بينها اكثر من عشره اذرع مثل ذلك فان كانت تصلّي خلفه فلا باس و ان كانت تصيب ثوبه و ان كانت المرأه قاعده او قائمه في غير صلاه فلا باس حيث كانت و هذه الروايه مستند حكمهم بزوال الكراهه بعشره اذرع اذ ليس ذلك في روايه اخرى و اورد في شرح الإرشاد بانها مع ضعفها بعمار و كذا جماعه اخرى من الفطحيه يقتضى اعتبار ازيد من عشره اذرع و هو خلاف الاجماع و احتمال المحقق الاردبيلي رحمه الله ان يكون ذلك من باب المقدمه فيندفع ذلك لكن ردّها بضعف السند مع ركاكه في المتن من حيث التطويل و انت تعلم انه لا تطويل فيه بحيث يمكن الحكم بالركاكه باعتباره فتأمل و روايه الكافي عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلّي و المرأه بحذاء عن يمينه او يساره فقال لا باس به اذا كانت لا تصلّي و روايته عن ابن بكير عن عمّن رواه عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل يصلّي و المرأه بحذاء او الى جانبه فقال اذا كان سجودها مع ركوعه فلا باس يعني يكون متقدما عليها بحيث يحاذى موضع سجودها موضع ركوعه و روى في التهذيب ايضا عن ابن فضال عن عمّن اخبره عن جميل عن ابي عبد الله عليه السلام مثله هذا ما وقفت عليه من الاخبار من الطرفين و ما ذكر في القول الاول من وجه الجمع بينها بحمل الاخبار المانع على الكراهه و اختلاف مراتبها وجه حسن متين سيّما مع قصور اكثرها عن الدلاله على التحريم كما ترى و الله تعالى يعلم

قوله و بطلان صلاتيهما مطلقا او مع الاقتران

الاحتمال الاول هو ظاهر كثير من القائلين بالتحريم حيث اطلقوا بطلان صلاتيهما مع تقدم المرأه او محاذاتهما بدون الحائل او البعد المذكور من غير تفصيل و الثاني هو الذي صرح به جماعه من محققيهم فحكموا ببطلان صلاتيهما مع اقترانهما بالتكبير و الا تبطل المتأخره خاصّه و وجه الاول تحقق الاجتماع في الموقف المنهى عنه و هو مانع الصحه

بناء على دلالة النهى فى العبادات على الفساد فمتى تحقق ثبت البطلان كالحديث و ضعّفه فى شرح الارشاد بعدم الدليل الدالّ على ذلك و عدم تقصير السابق و انما ثبت تاثير الحدث مطلقا بالنص و هو مفقود هنا و روايه عمار التى هى مستند الحكم يشعر بتقدم المرأه فان الواو فى قوله يصلّى و بين يديه امره تصلّى للحال و قوله فى الجواب لا يصلّى حتى يجعل بينه و بينها عشره ازرع يدل على صلاتها قبل شروعه فالأ-جود حينئذ اختصاص المنع بالمتأخر و المقترن و يؤيده روايه على بن جعفر عن اخيه عليهما السلام اذا صلّت حياى الامام و كان فى الصلاه قبلها اعادت وحدها فانها صريحه فى اختصاص الفساد بالطارى انتهى و لا يخفى ان الامر فى صحيحه على بن جعفر كما ذكره من صراحتها فى اختصاص الفساد بالطارى و اما ما ذكره من اشعار روايه عمار فانما يتم لو كان قوله يصلّى ظاهرا فى ابتداء الصلاه و هو غير ظاهر اذ مع تأخر المرأه ايضا لا يبعد ان يقال انه يصدق بعد شروعه انه يصلّى و بين يديه امره تصلّى و كذا دلالة قوله لا يصلّى حتى يجعل بينه و بينها الى آخره على ما ذكره غير ظاهر الا على تقدير ظهور يصلّى فى ابتداء الصلاه و هو غير ظاهر بل لا يبعد شموله للثناء ايضا و على هذا فيمكن لهم التمسك باطلاق روايه عمار و كذا سائر الاخبار التى نقلنا فى حجه القول بالتحريم سوى صحيحه على بن جعفر فان بعد شروع الرّجل متأخرا عن المرأه يصدق على المرأه فى اثناء صلاتها انها تصلّى بحياى الرجل و قد نهى عنها فى صحيحه زراره و هو مفهوم صحيحه محمد بن مسلم ايضا و كذا بعد شروع المرأه متأخرا عن الرّجل يصدق عليه فى الاثناء انه يصلّى و المرأه تصلّى و قد نهى عنه فى صحيحه ادريس بن عبد الله القمى و موثقه ابان و ما ذكره من عدم تقصير السابق انما هو فى حاله الشروع و اما بعد شروع الآخر فعدم تقصيره بعد ما ذكرنا من اطلاق الاخبار ممنوع لكن قد عرفت ان القول بالحرمة متمسكا بجميع تلك الاخبار لا يخلو عن ضعف فكيف بها فى هذه الصوره متمسكا باطلاق ما سوى صحيحه على بن جعفر مع عدم وضوح الاطلاق و ظهوره و لزوم قطع الصلاه مع شروعه فيها صحيحه و اصاله صحتها كل ذلك مع معارضه لصحيحه على بن جعفر اللهم الا ان لا تنزل على هذه المسأله بل يجعل الاعاده فيها لفساد صلاتها بسبب آخر لا يسرى الى غيرها ممن صلّى معها كما اشرنا اليه من بعض الوجوه و فرض مع ذلك علم القوم بفساد صلاتها اذ الظاهر من مذهب من يقول بالاعاده هاهنا انه يقول بها الا مع العلم بفساد صلاه الآخر و لا- يكتفى فى سقوطها بظهور فساد صلاه الآخر بعد الصلاه و ان لم يعلم به حالتها كما سننقله فتأمل فوائد الاولى لا بدّ فى الحكم بالكراهه او التحريم من اشتراط علمهما بالحال لاستحاله تكليف الغافل و لو علم احدهما دون الآخر اختص الحكم به و هل يعتبر العلم وقت الشروع ام يكفى العلم فى الاثناء ايضا لتعلق الكراهه او التحريم حينئذ الاظهر هو الاول و يحتمل الثانى بناء على ما ذكرنا فى الفرع السابق من صدق يصلّى فى الاثناء ايضا و على التقديرين فمن لم يعلم به الا ان يتم صلاته الظاهر صحه صلاته و ان علم بعد ذلك مقارنتها لصلاه الآخر او تاخرها عنه اذ لا جبه للبطلان الا وقوع النهى فى العبادات موجب للفساد و اذا لم يتعلّق به النهى مع عدم العلم فلا- بطلان و فى شرح الارشاد ان مقتضى اطلاق كثير من الاصحاب عدم الفرق ايضا بين العلم بصلاه اخرى و عدمه و أنّ وجهه ما ذكر فى الفرع السابق من تحقق الاجتماع فى الموقف المنهى عنه و هو مانع الصيحه فمتى تحقق ثبت البطلان كالحديث و لا يخفى سقوط ما ذكره هاهنا لعدم النهى مع عدم العلم و لم يرد نصّ باطلاق البطلان مع الاجتماع حتى يكون كالحديث فالحكم باطلاق البطلان لا وجه له اصلا و كلام شرح الارشاد هاهنا لا يخلو عن تشويش كما يظهر بالرّجوع اليه و قال صاحب المدارك و لو لم يعلم احدهما بالآخر الا بعد الصلاه صحه الصلاتان و فى الاثناء يستمرّ مطلقا على الاظهر و ينبغى القطع بصحه الصلاه المتقدمه لسبق انعقادها و فساد المتأخره و مع الاقتران تبطل الصلاتان لعدم الأولويه انتهى و مراده بقوله و فى الاثناء العلم فى الاثناء بصلاه الآخر مع تقدّمها او اقترانها و اما اذا

علم بها في الأثناء مع تأخرها فهو مما ذكر انه ينبغي القطع فيه بصحة الصلاه المتقدمه لكن في القطع بما ذكره تأمل نعم ما ذكره
اظهر وربما كان اظهر من الحكم بالصحة على تقدير العلم في الاثناء بصلاه الآخر متقدما او متأخرا ايضا لكن القطع لا يخلو عن
اشكال كما ظهر مما قررنا في الفرع السابق فتأمل الثانيه يشترط في تعلق الحكم بكل منهما كراهه و تحريما صحة صلاه الاخرى
من غير كراهه فان الفاسده كلا صلاه مع احتمال عدم الاشتراط لصديق الصلاه على الفاسده لانقسام مطلقها اليها و الى الصحيحه
و حينئذ فالأ-جود رجوع كل منهما الى الآخر في ذلك و هي محموله على الصحيحه حتى يصرح فيها بخلافها فاذا صرح قبل
لعموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز و لان من اخبر بفساد صلاته قبل منه قطعاً و لان المفسد من فعله و ربما كان خفياً لا يطلع
عليه الا- من قبله لتعلقه في بعض موارد بامور قلبيه و افعال خفيه لا يعلمها الا الله تعالى و المصلّى فلو لم يقبل فيها قوله لزم اما
عدم اشتراط صحة الصلاتين لو لا المحاذات او تكليف ما لا يطاق و كلاهما باطل فالملزوم مثلهما في البطلان و الملازمه ظاهره
كذا في شرح الارشاد و الظاهر ما ذكره من الاشتراط كما حكم به في المدارك و احتمال عدم الاشتراط على ما ذكره ضعيف
جداً و الظاهر كما ذكره صاحب المدارك انه لا بد من العلم بفسادها قبل الشروع فلو وقع بعده لم يعتد به للحكم ببطلان الصلاه
ظاهرا بالمحاذات و ان ظهر خلافه بعده و ظاهر عبارات شرح الارشاد كما ترى كفايه اخباره بفسادها بعدها و ليس لشيء نعم لو
قيل بالبطلان بالمحاذات و ان لم يعلم بها المصلّى الا- بعد الصلاه كما نقلنا عن شرح الارشاد انه مقتضى اطلاق كثير من
الاصحاب فاذا صلى احد و ظهر له المحاذات بعد الصلاه اتجه حينئذ له الرجوع الى قوله بعد الصلاه لكن قد عرفت ضعف هذا
القول و سقوطه و الشارح ايضا لا يقول به فيبعد تنزيل كلامه عليه السلام ثم اذا اخبر بفساد صلاته قبل شروعه فيها كان يخبر بانه
يقصد فيها الرئاء او اخبر بانه ليس متطهر او شرع في الصلاه فهل تصح الصلاه حينئذ محاذيا له اعتمادا على اخباره يحتمل ذلك
لما ذكره الشارح من الوجوه و يحتمل عدمه لأصالة صحة صلاتها و عدم قيام دليل تمام على جواز الاعتماد على اخباره و ما
ذكره الشارح من الوجوه محلّ تأمّل لأنّ عموم اقرار العقلاء على انفسهم جائز لا يفيد الا جوازه عليهم لا لغيرهم فلا يفيد في
صحة صلاتنا و المسلم ليس الا قبول خير من اخبر بفساد صلاته فيما يتعلّق بحقه للعموم المذكور لا مطلقا لعدم دليل عليه نعم لو
كان المنع من المحاذات باعتبار حق للآخر اتجه حينئذ الحكم بسقوطه باقراره لكن كون المنع لذلك ممّا لا شاهد له اصلا و اما
الوجه الثالث فلا يخفى ضعفه لانا لا نسلم اشتراط صحة الصلاتين في نفس الامر حتى يلزم من عدم قبول قوله ما ذكره من احد
الامرین بل المسلم اشتراط عدم العلم بالبطلان و مقتضاه عدم صحة المحاذات الا مع العلم ببطلان صلاه الآخر

و ظاهر انه لا يلزم حينئذ من عدم قبول قول المصلّى محذور اصلا فتأمل

قوله الثالث هذا البحث كله انما هو فى حال الاختيار اما مع الاضطرار كما لو ضاق الوقت و المكان فلا كراهه و لا تحريم قاله الامام فخر الدّين ولد المصنف رحمه الله و ربما اشكل الحكم مطلقا بناء على ان التحاذى مانع من الصحه مطلقا و النصوص مطلقة فالتقييد بحاله الاختيار يحتاج الى الدليل كذا فى شرح الارشاد و لا يخفى ان تجويز تاخير احدهما مع الاضطرار الى ان يفوت الوقت و تقضى الصلاه مستندا بما سبق من اخبار المنع ضعيف جدّا فالاولى صلاتهما حينئذ كيفما امكنت ثم قضائهما بعد الوقت اذا تيسر فعلها بدون المحاذات

قوله و لا فرق بين المحرم و الاجنبية الى آخره

وجه عدم الفرق فى الجميع عموم الاخبار السابقة و اطلاقها فتشمل الجميع و خصوص صحيحه على بن جعفر فى المقتديه

قوله بالحائل المانع من نظر احدهما الى آخره

وجه الحكم بزوالهما مع الحائل مع الاجماع على ما حكاه فى المعبر ان المتبادر من الاخبار المانعه هو الاجتماع بدون الحائل فلا يشمل ما اذا كان بينهما حائل فيبقى على الاصل و صراحه صحيحه محمّد بن مسلم فى عدم البأس مع الحاجز و هو الحائل لكن الظاهر انه يعتبر فى الحائل ان يكون جسما كالحائط و الستر فلا اعتداد بالظلمه و فقد البصر و لا بتغميض الصّحيح عينيه بطريق اولى و فى شرح الإرشاد جعل الظاهر كفايه الاوليين و قال انه اختيار المصنف فى التحرير دون الثالث مع احتمال و الظاهر ما ذكرنا من عدم كفايه شىء منها

قوله او بعد عشره اذرع

فى بعض النسخ بدون التاء لكون الذراع مؤنثه سماعيه و فى بعضها بها كما فى روايه عمار و كانه باعتبار ذراع اليد فانه يجوز تذكيره و تانيته و الذراع الشرعى مثله و سقوطهما بالبعد المذكور أيضا اجماعى على ما حكاه فى المعبر و يدلّ عليه ايضا موثقه عمار و لا يضّرّ عدم صحتها مع مطابقتها للاصل و الاجماع لكن قد عرفت انه اعتبر فيها اكثر من عشره اذرع و لم يقولوا به و انه يمكن ان يحمل الزائد على انه من باب المقدمه فتذكر

قوله بين موقفيهما

هذا واضح مع المحازات امّا مع التقدم و التأخر فالظاهر انه كذلك لانه المفهوم من التباعد عرفا و شرعا كما تبهوا عليه فى تقديم الامام على الماموم و يحتمل اعتباره من موضع السجود لعدم صدق التباعد بين يديهما حاله السجود ذلك القدر و ليس فى كلامهم تصريح فى ذلك بشىء كذا فى شرح الارشاد و الظاهر ان مراده من الاحتمال اعتباره من موضع السجود اذ عند اعتبار الموقفين قد لا يتحقق بينهما التباعد بهذا القدر حاله السجود كما اذا كان المتقدم اطول قامه و لا يخفى ان عند اعتبار موضع السجود ايضا قد لا يتحقق بينهما التباعد بهذا القدر من الموقفين كما اذا كان المتقدم اقصر قامه فالأولى اعتبار التباعد

بينهما بهذا القدر في جميع الحالات بالنسبة الى جميع الاجزاء بان يتحقق ذلك بين الموقفين و كذا بين المسجدين و هكذا و هاهنا احتمال آخر و هو ان يعتبر التباعد بهذا القدر لجميع اجزاء المتقدم بالنسبة الى اقرب من المتأخر اليه في جميع الحالات بان يتحقق التباعد بهذا القدر حاله السجود بين رأس المتأخر و عقب المتقدم و هذا احوط و ان كان اعتبار الموقفين اظهر فتدبر

قوله فرع لو كان احدهما على مرتفع فهل يعتبر البعد الى اساس حائط المرتفع او يضم اليه الحائط ايضا او يعتبر ضلع المثلث الخارج من احد الموقفين الى الآخر قال في شرح الارشاد الظاهر اعتبار الضلع المذكور خصوصا مع ايتاره زاويه حاويه لبعد تقدير التحريف الحادث منها و لو كانت قائمه ففيه الاحتمالات و لو كانت منفرجه ضعف الاحتساب الى الاساس لا غير لزياده المسافه بما زاد و مثله القول في التباعد بين الامام و الماموم انتهى و لا يخفى ان اعتبار اساس الحائط و تقسيم الزاويه الى الاقسام الثلاثه ممّا لا وجه له بل الظاهر عند ارتفاع احدهما ان يجعل احد الاحتمالات اعتبار ما يحاذيه من الارض بحيث يكونان طرفي خطّ مستقيم فحينئذ يكون الضلع وتر زاويه قائمه البته و لا يخفى ان الظاهر اعتبار الضلع لكن ظاهر كلماتهم في بحث الجماعه الاعتبار بالموضع المحاذى عند العلوّ فانهم منعوا من تباعد الامام عن الماموم بما يكون كثير اعاده الامع تخلل الصفوف و قدره بعضهم بما لا يتخطى كما ورد في صحيحه زراره مع تجويزهم كون الماموم على بناء عال و اقل مراتبه عرفا ما لا يتخطى فيعلم منه ان لا اعتبار بموقفه فينبغي ان يكون المعبر هو ما يحاذيه من الارض فلا يبعد ان يكون هاهنا ايضا كذلك و اما الاعتبار الى الاساس او الى الموضع المحاذى ثم الى المصلّى فضعيف جدا و احتمال في المدارك سقوط المنع مع عدم التساوى في الموقف و لا يخفى عدم اختصاص اكثر الروايات الوارده بصوره التساوى فالفرق ضعيف فتأمل

قوله و المروى في الجواز كونها تصلّى خلفه

هذا في موثقه عمار المتقدمه و قد ورد ايضا في خصوص المقتديه روايه ابى العيّاس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام في الرجل عن يؤمّ المرأه في بيته قال نعم تقوم وراه و روايه عبد الله بن بكير عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام في الرجل يؤمّ المرأه قال نعم تكون خلفه و المصنف رحمه الله كانه استند الى صحيحه الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اصلّى المكتوبه بأمّ على قال نعم تكون عن يمينك يكون سجودها بحذاء قدميك و هي اقوى سندا من تلك الروايات على انها لا تآبى عن الحمل عليه لانه اذا حاذى سجودها بحذاء قدميه يصدق عرفا انها تصلّى خلفه او ورائه بل لا يبعد صدق ذلك باقل مما ذكره المصنف اذ مع تاخره في الجمله يصدق عرفا انها تصلّى خلفه او ورائه و يؤيد ذلك ما في روايه الفقيه عن ابى جعفر عليه السلام قال و قال ايما امرأه صلّت خلف امام و بينها و بينه ما لا يتخطى فليست لها تلك الصلاه قال قلت فان جاء انسان يريد ان يصلّى كيف يصنع و هي الى جانب الرجل قال يدخل بينها و بين الرجل و يتخذ و هي شيئا فان ظاهرها كفايه مسمى انحدارها و تاخرها في الجمله و بالجمله فما ذكره المصنف قوى متين و ان كان ما ذكره الشارح احوط و الله تعالى يعلم فرع قال المحقق في الشرائع لو حصل في مكان لا يتمكنان من التباعد صلّى الرجل اولا و قال في المدارك المستند فيه صحيحه محمد بن مسلم المتقدمه المشتمله على النهى عن صلاتهما مجتمعين في المحلّ قال و لو كان المكان ملك المرأه لم يجب عليها التأخر قطعا نعم يمكن القول باستحبابه و لو ضاق سقط الوجوب و الاستحباب انتهى و ينبغي ان يعنون المسأله بما اذا لم يتمكن من الصلاه مجتمعين بالبعد او الحائل او تقدّم الرجل اصلا و هو ظاهر ثم ظاهر ما نقلنا من المدارك انه حمل التقديم الرجل على الوجوب مع انه في المعبر صرّح بانه مستحبّ عندنا و نسب الوجوب الى الشيخ و مثله في المنتهى ايضا و زاد فيها انه لو عكس فصلّت المرأه اولا ثم الرجل صحت صلاتهما اجماعا و لا يخفى ان اثبات الوجوب بمجرد تلك الروايه مشكل فالاقوى

الاستحباب و انه لو لا ما نقلنا من الاجماع لكان القول بصحة صلاتيهما فى العكس على القول بالوجوب مشكل جدًا بناء على ما هو المعروف بينهم من اقتضاء النهى فى العبادات الفساد ثم ما ذكر فى المدارك من سقوط الوجوب او الاستحباب مع الضيق بناء على ما اختاره من زوال المنع مع الاضطرار اما لو قيل ببقائه مع الاضطرار ايضا كما نقلنا سابقا احتماله عن شرح الارشاد فهنا ايضا على القول بالوجوب يقال بوجوب تقديم الرجل و ان خرج الوقت للمرأة

كما صرّح به في شرح الارشاد فتأمل

[فيما يصح السجود عليه و ما يصح]

قوله و هو القدر المعتر منه في السجود

و سيجى ء تحقيق القول فيه في بحث السجود انشاء الله تعالى

قوله ان يكون من الارض او نباتها

عدم جواز السجود على ما ليس بارض و لا من نباتها مما وقع عليه اجماع الاصحاب و يدلّ عليه الاخبار المتضافره ايضا و استثناء الماكول و الملبوس من الثبات الذي يجوز السجود عليه هو المعروف بينهم و يدلّ عليه الاخبار ايضا كصحيحه هشام بن الحكم عن ابي عبد الله انه قال اخبرني عما يجوز السجود عليه و عمّا لا يجوز قال السجود لا يجوز الا على الارض او ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس الحديث و صحيحه حماد بن عثمان في الفقيه و حسنته في التهذيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال السجود على ما انبتت الارض الا ما اكل او لبس

قوله فالاقوى عموم التحريم

لمن علم باعتباره كذلك و في المدارك احتمال قويّا اختصاص كل قطر بمقتضى عاداته و كان ما قوّاه الشارح اظهر لصدق ما اكل او لبس عرفا على ما اعتيد اكله او لبسه في بعض البلاد و لا- يعتبر فيه عموم الاعتبار ينبغي ان يعتد ذلك بما اذا لم يكن ذلك نادرا بالنسبه الى سائر البلاد كما اشار اليه الشارح في اكل المخمصة و العقاقير فافهم

قوله كااكل المخمصة و هي المجاعه

اي عام الجذب و القحط

قوله لخروجها عن اسم الأرض بالاستحاله

و في صحيحه محمد بن الحسين ان بعض اصحابنا كتب الى ابي الحسن الماضي عليه السلام يسأله عن الصلاه على الزجاج قال فلما نفذ كتابي اليه تفكرت و قلت هو مما انبتت الارض و ما كان لي ان أسأل منه فكتب اليه لا تصلّ على الزجاج و ان حدثتك نفسك انه مما انبتت الارض و لكنه من الملح و الرّمّل و هما ممسوخان و لعلّ المراد بكونهما ممسوخين استحالتهما و تغير صورتها فيجربى الحكم في كل ما خرج بالاستحاله لكن يشكل ان الملح و ان كان كذلك لكن الرّمّل لبقاء اسم الارض عليه فلذا لا- خلاف بيننا في جواز التيمم به و انما نسب المنع منه الى بعض العامه كما سبق الا ان يقال ان مناط الحكم هو استحاله الملح و امّا الرّمّل فانما ذكر لتأييد الحكم لما فيه ايضا من شائبه الاستحاله و الشباهه بالمعدن و لذا حكموا بكراهه التيمم به و

عللها بالمشابهة بالمعدن كما سبق فالمسوخية في الاول حقيقه و في الثاني على سبيل المجاز و لو حمل الكلام على انهما صارا ممسوخين في الزجاج فالمنع باعتبار ما عرض من الاستحالة و تغير الصورة بعد الزجاجيه يتوجه انه يطبع حينئذ تحقيق انه من الملح و الزجاج بل يكفي تعليل المنع بمسوخه و استحالته الا ان يقال ان تحقيق اصله اشاره ايضا الى ما عرض من الاستحالة لاجزائه قبل حقيقه في البعض و مجازا في البعض فانه ايضا مما يؤكد المنع فتأمل و قد ورد النهي أيضا في خصوص بعض المعادن كروايه يونس بن يعقوب عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا تسجد على الذهب و لا الفضة و حسنه زراره المتقدمه المشتمله على المنع عن السجود على الزفت يعنى القير و حسنه محمد بن عمرو بن سعيد على الظاهر عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال لا تسجد على القفر و لا على القير و لا على الصاروج و اما ما رواه التهذيب عن معاوية بن عمار قال سئل المعلى بن خنيس ابا عبد الله عليه السلام و انا عنده عن السجود على الفقر و على القير فقال لا باس به و فقد حملها الشيخ على الضروره او التقيه و هذه الروايه رواها في الفقيه ايضا هكذا و سئل المعلى بن خنيس ابا عبد الله عليه السلام عن الصلاه على القار فقال لا باس به طريقه اليه صحيح و ما ذكره الشيخ من وجه الجمع جار فيهما ايضا مع انهما ليسا بصريحين في جواز السجود فربما كان السؤال عن مجرد القيام عليه في الصلاه و ان لم يسجد عليه فتأمل و قد سبق منا في بحث التيمم تفصيل في المعادن و ان الظاهر جواز التيمم ببعضها دون بعض و لك اجراء ذلك في السجود ايضا لكن بالاحتياط فيها مهما تيسر فتدبر و مثلها الرماد و ان كان منها اى كان رمادا حاصلًا من احتراق الارض لعدم صدق الارض عليه بعد ما صار مادا كما لا يصدق النبات على رماد الحطب و استتقرب العلماء في النهايه جواز التيمم بالرماد الحاصل من احتراق التراب بخلاف رماد الشجر و الظاهر ان السجود ايضا مثله عنده فغرض الشارح الرد عليه فافهم

قوله للاتفاق على المنع مما خرج عنها بالاستحالة

قد سبق في بحث التيمم ان المحقق في المعتبر حكم بخروج الخزف بالطبخ عن اسم الارض و حكم مع ذلك بجواز السجود عليه و ان الظاهر من كلامه القدرح في كليه عدم جواز السجود على ما خرج بالاستحالة و ان الظاهر ان جواز السجود عليه كان مسلما بينهم فلذا لم يقدرح فيه بل في الكليه المذكوره فتذكر

قوله لكن لما كان القول بالاستحالة بذلك ضعيفا الى آخره

و استدل ايضا في المدارك على الجواز بصحيحه الحسن بن محبوب عن ابي الحسن عليه السلام انه سأل عن الجص يوقد عليه بالعدره و عظام الموتى ثم يجصص به المسجد أ يسجد عليه فكتب الى بخط ان الماء و النار قد طهراه قال وجه الدلاله انها تضمنت جواز السجود على الجص و الخزف في معناه مجال المناقشه كما يظهر وجهها بالتأمل فيما نقلنا من المحقق في بحث التيمم بالنوره و الجص فتأمل و لم يظهر فيه خلاف بين الاصحاب سوى ما نقل عن المرتضى رض انه قال في المسائل الموصليه يكره السجود على الثوب المنسوج من قطن او كتان كراهيه تنزهه و طلب فضل لا انه محظور و محرّم و مثله في المسائل المصريه الثانيه منه رحمه الله مع انه في المسائل المصريه الثالثه و الجمل و الانتصار وافق المشهور في المنع و نقل في الانتصار اجماع الطائفة عليه حجه المشهور ما سبق آنفا من الصيحيحتين و حسنه زراره بإبراهيم مع اضافته محمد ابن اسماعيل عن الفضل فهى كالصحيح عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له اسجد على الزفت يعنى القير قال لا و لا على الثوب الكرسف و لا على الصوف و لا على شىء من الحيوان و لا على طعام و لا على شىء من ثمار الأرض الا القطن و الكتان و يمكن تأييده ايضا بصحيحه

زراره عن احدهما عليه السلام قال قلت الرجل يسجد و عليه قلنسوه او عمامه فقال اذا مسّ جبهه الارض فيما بين حاجبيه و قصاص شعره فقد أجزأ عنه و موثقه عبد الرحمن بن ابي عبد الله بابان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يسجد و عليه العمامه لا تصيب جبهه الارض قال لا يجزيه حتى تصل جبهه الى الارض و روايه طلحه بن زيد عن جعفر عن ابيه عن عليّ عليهم السلام انه كان لا يسجد على الكمين و لا على العمامه فان ظاهرها اطلاق عدم جواز السجود على العمامه و ما ذلك الا كونها ملبوسه و لو لا ذلك لجاز السجود على ما كان منها متخذاً من الثبات كالقطن و الكتان على ما هو الغالب فيها فتأمل و استدل ايضاً في المدارك بصحيحه عليّ بن يقطين عن ابي الحسن الاول عليه السلام انه قال لا باس بالسجود على الثياب في حال التقيه و قال دلت الروايه على ثبوت الباس في السجود على الثياب مع عدم التقيه و هي تتناول المعمول من القطن و الكتان انتهى و لا يخفى ضعف التمسك بعموم المفهوم و مع ذلك فلم اقف على مأخذ الروايه التي نقلها سوى ما في الفقيه انه سئل عليّ بن يقطين ابا الحسن الاول عليه السلام عن الرجل يسجد على المسح و البساط فقال لا باس اذا كان في حال التقيه و لا باس بالسجود على الثياب في حال التقيه و كون قوله و لا باس بالسجود الى آخره من تتمه الروايه غير ظاهر بل لا يبعد ان يكون من كلام الفقيه كما يفعل مثل ذلك كثيرا و يؤيد ذلك وجود الروايه في زيادات التهذيب و كذا في الاستبصار بدون التمه و قد وجدت الروايه في موضع آخر من التهذيب في غير موقعها قبيل ابواب الزيادات عن عليّ بن يقطين بحذف الاسناد و في عامه

نسخه

فيها التتمه و قد نقلها كذلك عن ابن بابويه و الشيخ العلامه فى المنتهى و المحقق الأردبيلي فى شرح الإرشاد و هذا و ان كان يؤيد كونها من الزوايه لا من كلام الفقيه لكن الحكم به لا يخلو عن اشكال سيما مع عدم وجودها فى بعض النسخ هناك أيضا و ان كان الظاهر سقوطها فيه من قلم الناسخ و الله تعالى يعلم و احتج أيضا فى المختلف بالاجماع قال فانه قول علمائنا اجمع فلا يعتد بقول السيد المرتضى مع فتواه بالموافقه لان الخلاف الصّادر منه ان وقع قبل موافقته لانه يكون قد انعقد الاجماع بعد الخلاف و ان وقع بعد الموافقه لم يعتد به لانه صدر بعد الاجماع و قول علمائنا حجه لأنه اجماع لا تجوز مخالفته مع أنّ السيد المرتضى استدلّ فى الانتصار على المنع بالاجماع فكيف يجوز منه بعد ذلك المخالفة انتهى و لا يخفى ان ما ذكره من التفصيل انما يناسب طريقه العامه فى الاجماع و اما على طريقتنا فان ثبت انه قول علمائنا ما عدا السيد على ما ذكره فيكفى ذلك فى عدم الاعتداد بخلافه و لا حاجه الى ما ذكره من التفصيل فتأمل احتج المرتضى رض على ما نقل عنه بانه لو كان السجود على الثوب المنسوج من القطن و الكتان محرّما محظور الجرى فى القبح و وجوب اعاده الصّلاه و استينافها مجرى السّجود على النجاسه و معلوم ان احدا لما انتهى الى ذلك قال فى المدارك و يتوجه عليه او لا- منع الملازمه و ثانيا منع بطلان اللازم و ان ادعى ان احدا لم يذهب اليه انتهى و يمكن ان يستدلّ له بروايات كروايه داود الصّرمى قال سألت ابا الحسن الثالث عليه السلام هل يجوز السجود على القطن و الكتان من غير تقيّه فقال جائز و روايه حسين بن عليّ بن كيسان الصّنعانى قال كتبت الى ابا الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن السّجود على القطن و الكتان من غير تقيّه و لا ضروره فكتب الى ذلك جائز و روايه منصور بن حازم عن غير واحد من اصحابنا قال قلت لابي جعفر عليه السلام انّا نكون بارض بارده يكون فيها الثلج أفسجد عليه فقال لا و لكن اجعل بينك و بينه قطنا او كتانا و روايه ياسر الخادم قال مرّ بى ابو الحسن عليه السلام و انا اصلّى على الطبري و قد القيت عليه شيئا اسجد عليه فقال لى مالك لا تسجد عليه اليس هو من نبات الارض و الشيخ فى التهذيب حمل الثلاثه الاول على حال الضّروه من حرّ او برد او ما اشبهه ذلك و حمل الروايه الاخيريه على التقيه و للمتكلف حمل الجميع على التقيه و لا ينافيه التصريح فى الاولين بنفى التقيه لان نفي السائل لها لا- ينافى اتقاءه عليه السلام على نفسه فى الحكم بالمنع بل ربما احتمل التقيه على المخاطب أيضا بناء على علمه عليه السلام بانه لو اخبر بالمنع بدون التقيه لاجترأ على عدم السّجود عليه فى موضع التقيه أيضا او لامتنع عن السجود عليه لظنه عدم التقيه خطأ فوصل اليه ضرر بذلك فافهم و المحقق رحمه الله فىالمعتبر استحسّن قول المرتضى رض لما فيه من الجمع بين الاخبار قال و تاويل الشيخ فى الجمع بان الجواز محمول على التقيه او الضروره منفى بروايه الصنعانى للتصريح فيها بنفى الضروره و التقيه بما نقلنا من كلام الشيخ ظهر لك دفع ايراده عليه و ظهر أيضا انه يمكن حمل الجميع على التقيه و امّا الجمع بين الاخبار بالحمل على الكراهه على ما استحسّنه فهو انما يحسن مع صلاحيه هذه الاخبار لمعارضه الاخبار السابقه من حيث السّند و امّا بدونها كما هو الواقع فيشكل الجراءه عليه خصوصا مع شهره المنع بين الاصحاب شهره عظيمه لو لا الاجماع و مع امكان حمل تلك الاخبار على التقيه فتأمل و قد استدلّ أيضا للمرتضى بحسنه ابراهيم ابن هاشم عن الفضيل بن يسار و يزيد بن معاويه عن احدهما عليه السلام قال لا باس بالقيام على المصلّى من الشعر و الصوف اذا كان يسجد على الارض فان كان من نبات الارض فلا باس بالقيام عليه و السجود عليه و انت تعلم ان هذه الروايه مطلقه و الاخبار السابقه مقّيده فطريق الجمع حمل المطلق على المقّيّد و للكلام فيه مجال اذ كما امكن الجمع بذلك امكن بحمل المطلق على اطلاقه و حمل المقّيّد على الاستحباب و ترجيح الأوّل على الثانى غير ظاهر بل الاصل و العمومات ربما يرجح الثانى و مثله القول فى حسنه حسين بن ابى العلاء عن ابى عبد الله عليه السلام قال ذكر أنّ رجلا اتى ابا جعفر عليه

السلام و سأله عن السجود على البوريا و الخصفه و الثبات قال نعم و يمكن أيضا الاستدلال بروايه محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال لا بأس بالصلاه على البوريا و الخصفه و كل نبات الا الثمره و لا خدشه في سندها غير ان فيه ابراهيم الخزاز و قد ضعفه ابن الغضائري و قال انه يروى عن الضعفاء و في مذهبه ضعف و لكن وثقه الشيخ و النجاشي و قال العلامة انه يقوى عندى العمل بما يرويه و الكلام فيه أيضا مثل ما في سابقها لكن ارتكاب التخصيص فيهما اهون منه في هذه كما لا يخفى و اما صحيحه على بن الريان قال كتبت بعض اصحابنا بيد ابراهيم ابن عقبه اليه يعنى ابا جعفر عليه السلام يسأله عن الصلاه على الخمره المدينه فكتب صل فيها ما كان معمولا بخيوطه و لا تصل على ما كان بسيوره قال فتوقف اصحابنا فانشدهم بيت شعر لتابط شرا الفهمى كأنها خيوطه ما ترى تغار و تقتل و ماري رجل حيال يفتل الخيوط فلا دلاله فيه على جواز السجود على الخيوط اذا الشائع في المعمول بالخيوط باطله لا تمنع من اصابه الجبهه للنبات بالقدر المعبر في السجود و اما المنع من المعمول بالسجود فهو اما لانه كان الشائع في المعمول بالسجود ان تكون السجود ظاهره مانعه من اصابه القدر المعبر من الجبهه للنبات او لانهم كانوا يتخذونها من الميتة لعدم مبالاتهم او لأنهم يزعمون ان دباغها طهورها فالمنع باعتبار تحريم استعمال الميتة مطلقا لا باعتبار السجود على ما لا يصح السجود عليه و في الذكري قيد الجواز في المعمول بالخيوط بما اذا كانت الخيوط من جنس ما يجوز السجود عليه و المنع في المعمول بالسجود بما اذا كانت السجود ظاهره و عليه حمل الزوايه و نقل عن المبسوط انه اطلق جواز السجود على المعمول بالخيوط هذا و اما توقف اصحابنا فكانه باعتبار ادخال تاء التأنيث على الجمع في لفظتي الخيوطه و السجود فتوقفوا في صحته لكونه غير متعارف فاستشهد بالشعر المزبور لصحته فتأمل هذه هي الروايات التي يمكن الاستدلال بها من الطرفين و لا يخفى على من نظر فيها انه لو خص احد المنع بالمنسوج من الثبات و جواز السجود في غير المنسوج و اولى من غير المغزول أيضا و جوز أيضا في المنسوج الذي لا يصلح لباسا و قال ان الطبرى لعله كان كذلك لكان وجها حسنا للجمع بين الاخبار لكن الشهره بين الاصحاب على خلافه و الاحتياط في فتابعهم و ان لم يظهر عليه اجماع بل العلامة رحمه الله في يه و كره جعل الاقرب جواز السجود على القطن و الكتان قبل الغزل و جعل في يه الاقرب في المغزول المنع لانه عين الملبوس و الزيادة في الصفة و في التذكرة استشكل فيه و جعل منشأ الاشكال انه عين الملبوس و الزيادة في الصفة و انه حينئذ غير ملبوس هذا و لا- يخفى انه على القول بما ذكرنا لا حاجه في تصحيح ما وقع في صحيحه على بن الريان من اطلاق جواز السجود على المعمول بالخيوط الى التمسك بما ذكرنا من الشيعه بل يمكن حمله على اطلاقه لكن اذا كانت الخيوط من القطن و نحوه كما هو الغالب و كان ما نقلنا من الذكري من تقييد الخيوط بما يجوز السجود عليه انما يتجه على هذا الاحتمال او على قول المرتضى بجواز السجود على القطن و الكتان مطلقا و الا فالخيوط من جنس ما يجوز السجود عليه لو كانت لكان نادرا جدا يبعد حمل الخبر عليه فتأمل هذا كله مع عدم التقيه او الضروره اما مع احدهما فلا منع كما نقلنا عن الشيخ و ظاهره هي الاجماع عليه و يدل أيضا

على الاموال و الاخبار العامه فى التقيه و كذا الخاصه بما نحن فيه و على الثانى أيضا روايات كروايه عتبه بئاع القصب قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام ادخل المسجد فى اليوم الشديد الحر فأكره ان أصلى على الحصى فابسط ثوبى فاسجد عليه فقال نعم ليس به باس و روايه ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام قال قلت له اكون فى السفر فتحضر الصلاه و اخاف الرضاء على وجهى كيف اصنع قال تسجد على بعض ثوبك قلت ليس على ثوب يمكننى ان اسجد على طرفه و لا على ذيله قال اسجد على ظهر كفك فأنها احد المساجد و روايه القسم بن الفضل قال قلت للرضاء عليه السلام جعلت فداك الرجل يسجد على كفه من أذى الحر و البرد قال لا بأس به و روايه أحمد بن عمر قال سألت أبا الحسن عليه السلام عن الرجل يسجد على كم قميصه من أذى الحر و البرد و على رداءه اذا كان تحته مسح او غيره ممّا لا يسجد عليه فقال لا باس به و روايه محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار قال كتب رجل الى ابى الحسن عليه السلام هل يسجد الرجل على الثوب يتقى به وجهه من الحر و البرد و من الشىء يكره السجود عليه فقال نعم لا باس به و هذه الاخبار لكثرتها تصلح حجه و ان ضعف اسنادها و لا يخفى ان الضروره المستفاده من هذه الروايات اعم من الضروره التى يسقط معها التكليف كما صرح به الشيخ فيما نقلنا عنه فاستدلال العلماء رحمه الله فى المنتهى على عدم المنع فى حال الضروره ثم تأييده بطرف من تلك الروايات لا يخلو عن قصور و اعلم أيضا ان فى صوره الضروره يقدم الثوب المتخذ من النبات كالقطن و الكتان على غيره من المتخذ من الصوف و نحوه كما ظهر وجهه مما تلونا عليك و كان فى الروايتين الاخيرتين ما يرشدك اليه فافهم و اما الثلج و نحوه ممّا ليس بارض و لا من نبات الارض فلا ريب أيضا فى تقديم القطن و الكتان و نحوه مما يظهر وجهه أيضا من روايه منصور بن حازم المتقدمه و اما ما ليس بارض و لا من نباتها كالصوف و نحوه فيحتمل ان يكون معه الثلج فى مرتبه واحده لاشتراك الجميع فى انه ليس بارض و لا من نباتها فلا ترجيح و يحتمل تقديم غير الثلج عليه مطلقا لروايه داود الصيرمى قال سألت ابا الحسن عليه السلام قلت له انى اخرج فى هذا الوجه و ربما لم يكن موضع اصلى فيه من الثلج فكيف اصنع قال ان مكنك ان لا تسجد على الثلج فلا تسجد عليه و ان لم يمكنك فسوه و اسجد عليه فان ظاهرها تقديم غير الثلج عليه مطلقا هذا ان حملت الروايه على ظاهرها من السجود على الثلج و يمكن حملها على السؤال عن القيام و الصلاه عليه باعتبار عدم استقراره و حينئذ يكون مفادها انه ان امكنك القيام على موضع آخر يكون له استقرار فلا تصل عليه و الا سره حتى يحصل له استقرار و صل عليه فتأمل

قوله غير الماكول و الملبوس عاده حمل الماكول و الملبوس على العاريين منهما لانه المتبادر منهما فلا منع فيما يؤكل او يلبس نادرا و هذا فيما لم يعمل ثوبا بالفعل ظاهر و اما اذا عمل ثوب من نبات الارض و لم يكن بمجرى العاده ملبوسا فقد تردّد فيه العلماء فى المنتهى و جعل الاقرب الجواز و لا يخلو عن وجه و اما التعميم بالنسبه الى ما بالفعل و ما بالقوه فقد علله الشارح فى شرح الارشاد بأنه لو اعتبر الفعل لزم جواز السجود على الثوب غير المخيط او المفصل على وجه لا يصلح للبس عاده و غير ذلك مما هو معلوم البطلان و فيه تأميل فان الظاهر مما اكل او لبس المتّصف بها بالفعل فعلى تقدير العلم بعدم اختصاص المنع به يجب الاقتصار على التعميم بحيث يشمل على ما علم المنع منه أيضا و اما التعميم ازيد من ذلك فلا وجه له و دعوى العلم بشمول المنع فى الملبوس لنحو القطن و الكتان غير ظاهر كما فصّلنا القول فيه بل غايه ما علم دخوله المنسوج بحيث يصلح اللباس و لو بعد قطعه و خياطته او المغزول مطلقا كما اختاره فى يه فينبغى الاقتصار على احدهما و اما قبل الغزل فلا و كذا فى شمول المنع فى الماكول لنحو الحنظله و الشعير تأميل بل يحتمل الاقتصار على غيرهما و نحوه او التعميم بحيث يشمل ما طحن

منهما مطلقا و اما الحكم بشموله لهما مطلقا مع عدم صدق الماكول العادى عليهما كذلك لغه و عرفا فشكل جدًا و لهذا ذهب
العلامه رحمه الله فى المنتهى الى جواز السجود على الحنطه و الشعير قبل الطحن و علله بانهما غير ماكولين فى تلك الحال و فى
النّهايه و كرهه ايضا ذهب الى الجواز و علله بان القشر حاجز بين الماكول و الجبهه و هو غير مأكول و فيه تأمل لجريان العاده
باكلهما غير منخولين خصوصا الحنطه و سيّما فى الصدر الاول مع ان النخل لا يأتى على جميع الاجزاء فانّ الأجزاء الصغيره تنزل
مع الدقيق فتؤكل و ان كان بالتبع فيصدق عليها الماكول عرفا فان كثيرا من الماكولات العاديه لا يؤكل الا تبعا كما ذكره الشارح
فى شرح الارشاد فتأمل

قوله و يجوز السجود على القرطاس

بضم القاف و كسرهما فى الجملة اجماعا و دعوى الاجماع مما ذكره الشارح هنا و فى شرح الشرائع و مثله المحقق الشيخ على فى
شرح القواعد حيث ادعى اطباق الاصحاب و لم ارنى كلام غيرهما لكن لم اقف على ما يخالفه ايضا سوى ما سينقله الشارح من
الذكرى من ان فى النفس من القرطاس شىء فانه يشعر بتردده فيه و اما النص فهى صحيحه على بن مهزيار قال سئل داود بن
يزيد ابا الحسن عليه السلام عن القرطاس و الكواغذ المكتوبه عليهما هل يجوز السجود عليها فكتب يجوز كذا فى التهذيب و
فى الفقيه بحذف الاسناد و سال داود بن يزيد و طريقه اليه صحيح على ما هو فى الخلاصه و كانه الصواب فان داود بن يزيد غير
مذكور فى كتب الرجال و انما المذكور فيها داود بن ابي يزيد الثقه و داود بن فرقد الثقه أيضا و ذكروا فيه ان فرقد يكنى ابا
يزيد و الظاهر اتحادهما فالسائل هو داود بن فرقد و لعله لهذا نقل الروايه فى المعبر و الذكرى عن داود بن فرقد و مثله فى شرح
الإرشاد للشارح رحمه الله و فى المنتهى نقل الروايه عن الشيخ و نسبها الى على بن مهزيار و مع ذلك فيه سئل داود بن فرقد و
مثله فى المدارك لكن ليس فيه التصريح بنسبتها الى الشيخ و كيفما كان فلا مجال للمناقشه فى صحه الروايه فى الكتابين و ان
فرض صحه داود بن يزيد و جهالته فان العبره على ما فى التهذيب بعلى بن مهزيار لا بدادود كما لا يخفى فهذه الروايه نصّ فى
الجواز و يؤكده أيضا صحيحه جميل بن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام انه كره ان يسجد على قرطاس عليه كتاب فان الظاهر
من الكراهه معناها المشهور و أيضا ظاهرها تخصيص الكراهه بما عليه كتاب فلا كراهه فى غيره اصلا و صحيحه صفوان الجمال
قال رايت ابا عبد الله عليه السلام فى المحمل يسجد على قرطاس و اكثر ذلك يومئ ايماء فان سجوده عليه السلام عليه يدلّ
على جوازه فى الجملة و ايماءه فى الاكثر فقال فى المنتهى انه يحتمل ان يكون لعدم تمكنه من السجود لكونه فى المحمل و
يكون ذلك فى النافله او الفريضه مع الضروره فتأمل

قوله لانه مرّكب من جزءين لا يصح السجود عليهما

هذا على ما هو المشهور بينهم و الاعدم جواز السجود على الثوره محل كلام كما ظهر وجهه مما سبق فى بحث التيمم فكذا
عدم جوازه على القطن و الكتان و ما فى حكمهما و قد فصلنا القول فيه فتدكر

قوله و المصنف خصّه هنا بالقرطاس الى آخره

و مثله العلامه فى التذكره حيث اعتبر فيه كونه ماخوذا من غير الابريسم لانه ليس بارض و لا من نباتها

قوله و القنب

القنب كتتم و سكر نوع من الكتان كذا فى القاموس و فى المغرب الكرخى لا شىء فى القنب لانه لحاء خشب و يحب فى حبه و هو الشهدانج قال الدينورى فى كتاب النبات القنب فارسى و قد جرى فى كلام العرب و هو نبات يدق سوقه حتى يتقشر حثاه اى تبته و يخلص لحاءه و يقال حثاله القنب انتهى

قوله و هذا انما بينى على القول باشتراط الى آخره

قلت اى تخصيص القرطاس بالمتخذ من النبات انما بينى على القول باشتراط كون هذه الاشياء اى القطن و الكتان و القنب التى اتخذ منها القرطاس غير ملبوسه بالفعل اى غير صالحه للبس بالفعل بان لم تنسج سواء كانت مغزوله ام لا حتى يصح السجود عليها فيصح على ما اتخذ منها أيضا او على اشتراط كونه غير

مغزول اصلا بناء على القول بجواز السجود على ما دون المغزول و عدم جوازه على المغزول و ان لم ينسج و كلاهما لا يقول به المصنف اى لم يقل المصنف بشىء من الاشتراطين بل يجوز السجود على المتخذ من الثبات مطلقا و ان اتخذ من القطن الملبوس مثلا- و حينئذ فالتخصيص الذى ذكره لا وجه له لانه جَوِّز كون المتخذ منه مما لا يجوز السجود عليه مع جوازه على المتخذ منه فلم لم يجوّز ذلك فى الحرير و يمكن دفعه بان الثوب اذا جعل قرطاسا فقبل ان يصير قرطاسا ينخلع عن الملبوسيه و يتخلع بما لبسه اولا قبل الغزل و النسج من خلقه القطيّه السّازجه مثلا و حينئذ فلعله لا يتفاوت الحال فى كون المتخذ منه ملبوسا ام لا- اذا كان من جنس الثّبات و اما اذا كان من الحرير فلا- يزيد عن ان يصير ابريسما و هو لا يجوز السجود عليه هذا نعم التخصيص بالمتخذ من الثبات انما يبنى على القول بجواز السجود على هذه الاشياء قبل النسج او الغزل و اما اذا لم يجوّز السجود عليها اصلا كما هو المشهور فى القطن و الكتان و لعله مختار المصنف أيضا فكانها مع الحرير من رأس كرباس واحد اذ لم يصح فى شىء منها السجود على المتخذ منه اصلا فلم يصح على المتخذ منه أيضا فلا وجه للتفرقه و كان حمل كلام الشارح على هذا اى التخصيص المذكور انما يبنى على القول باشتراط كون القطن و الكتان و القنب مما لا- يلبس بالفعل فى جواز السجود عليها حتى يكون المتخذ منها أيضا غير ممنوع او كونه غير مغزول اصلا ان جَوِّزنا فيما دون المغزول و لم نجوّزه فى المغزول و كلاهما لا يقول به المصنف اى لا يقول بجواز السجود على ما دون الملبوس او المغزول بل منع من السجود عليهما مطلقا بعيد جدا نعم فى قوله على تقدير جواز السجود على هذه الاشياء اشاره الى ما ذكرنا هذا و فيه بعد تأمل فانه يمكن ان يقال ان هذه الاشياء اذا جعل قرطاسا يصير بحث لا يصلح للملبوسه و اتخاذا ملبوس منها عاده فيصح السجود عليها بخلاف ذلك قبله لاستعدادها للملبوسيه فى الجملة فالقول بعدم جواز السجود عليها اصلا انما هو اذا لم يطرأ عليها ما يخرجها من استعداد اللبس و حينئذ فالفرق بين المتخذ منها و المتخذ من الحرير ظاهر لا ستره به فتدبر انتهى ثم قلت بعد ما كتبت الحاشيه رايه ان المصنف رحمه الله قال فى الذكري الاكثر اتخاذا القرطاس من القنب فلو اتخذ من الإبريسم فالظاهر المنع الا ان يقال ما اشتمل عليه من اخلاط الثوره مجوّز له و فيه بعد لاستحالتها عن اسم الأرض و لو اتخذ من القطن و الكتان امكن بناءه على جواز السجود عليهما و قد سلف و امكن ان المانع اللبس حملا- للقطن و الكتان المطلقين على المقيّد حينئذ فيجوز السجود على القرطاس و ان كان منهما لعدم اعتبار لبسه و عليه يخرج جواز السجود على ما لم يصلح للبس من القطن و الكتان انتهى و على هذا فيمكن ان يكون مختاره هاهنا حيث خصّ القرطاس بالمتخذ من الثبات احد ما ذكر من الوجهين فى الذكري من جواز السجود على القطن و الكتان مطلقا كما هو مذهب المرتضى او ان الاعتبار باعتبار اللبس و لا يعتاد جعل القرطاس ملبوسا فيصح السجود عليه بخلاف اصل القطن و الكتان حيث يصلحان له و حينئذ فلا ايراد عليه فتأمل و لا يخفى ان الوجه الثانى الذى ذكره هو ما ذكرنا فى وجه التأمل فى آخر الحاشيه السابقه و ربما يحمل ما لا يلبس بالفعل فى كلام الشارح على ما ذكر فيه اى ما لا يصلح للبس و اتخاذا الملبوس منه عاده و يحمل الكلام على ان هذا الاشتراط مبنى على تجويز السجود على هذه الاشياء اذا لم يصلح للبس عاده حتى يكون المتخذ منها اى القرطاس غير ممنوع لكونه مما لا يصلح للبس عاده و التعبير عن القرطاس بالمتخذ منها تبعا لعباره المصنف لا- لتفريع التجويز فيه على التجويز فى اصله كما ذكرنا فى الوجهين السابقين و لا يخفى ما فيه من التعسف و أيضا لا- وجه حينئذ لاقحام قوله ص فى قوله غير مغزول اصلا كما لا يخفى و أيضا عدم قول المصنف على هذا بالاحتمال الأول غير ظاهر و قوله فى كتبه باطلاق المنع عن السجود على القطن و الكتان لا يفيد ذلك فان شمولها لنحو ما يجعل قرطاسا و يخرج عن استعداد اخذ الملبوس منه غير ظاهر سيما بعد ما نقلنا عنه فى الذكري من تجويز الاحتمال المذكور فلا

يعدان يكون

ذلك مذهبه في هذا الكتاب فتأمل

قوله لأنه تقييد لمطلق النص

إشاره الى صحيحه جميل أو تخصيص لعامه إشاره الى صحيحه علي بن مهزيار و اما صحيحه صفوان فلا عموم فيه و لا اطلاق كما لا يخفى

قوله فان اجزاء النوره المنبثه فيه الى آخره

قلت نقل بعض الثقات من الفضلاء انه لما كنت حضرت على سبيل الاتفاق الموضع الذي يصنعون فيه القرطاس و شاهدت انهم يلقون اجزائه في حوض كثير مملو من الماء فكنت يخالج قلبي انه لا يبقى شىء من اجزاء النوره في اجزاء القرطاس حتى استفسرت ذلك عن الذين يصنعونه من مهره الصّيناع فقالوا لا يبقى شىء من اجزاء النوره اصلا في القرطاس فانا اذا لقينا اجزاء النوره في اجزاء القرطاس تغسل الاجزاء في الماء الجارى مرارا و تضرب بعضها على بعض حتى لا يبقى شىء من النوره فيها ثم تلقى الاجزاء في الحوض المملو من الماء الكثير و تضرب الأجزاء بعضها على بعض فيه فكل ما يعلو الماء من الاجزاء فاخذه بالغالب و نضع منه القرطاس قال و يؤيد ذلك انا اذا القينا القرطاس الكثيره المقطعه في الماء مدّه مديده بحيث نفذ الماء في جميع ثم عصرناه عصرا شديدا لا نشاهد في الماء اجزاء النوره و لا نشم منه رائحتها و اذ اذقناه لا بخد منه طعمها و لو فرض انه يبقى منه شىء لكان مستهلكا جدا لا يمنع من وصول البشره الى جوهر القرطاس قال نعم الاشكال في القرطاس من وجه آخر و هو ان القرطاس يطلى عليه النشا غالبا بحيث يستوعب سطحه و هو غليظ يمنع من وصول البشره الى جوهر القرطاس و هو مأكول عادة و لم يتعرضوا لذلك و لم يخصّصوا جواز السجود على القرطاس بما اذا كان خاليا عنه مع ندوره جدا سيما المكتوب منه انتهى و يمكن دفع اشكال النشا بأنه بعد طليه على القرطاس و جموده يخرج عن الصّلاحيه للاكل فيرتفع المنع فتأمل

قوله و فى الذكرى جواز السجود عليه الى آخره

عباره الذكرى ما نقلنا سابقا من قوله الأكثر اتخاذ القرطاس من القنب الى آخر ما نقلنا و لا يخفى دلالتها على التجويز المذكور

قوله و بنى المتخذ من القطن و الكتان الى آخره

ظاهره الاقتصار على نقل الوجه الأول الذى ذكره و يمكن حمله على ما يشمل الوجهين اى بناء على جواز السجود عليهما اما مطلقا كما فى الوجه الاول او بعد الخروج عن الصّلاحيه للبس عادة كما فى الوجه الثانى فيكون اشاره الى الوجهين لكن لم يفصّلها لعدم تعلّق غرضه بذلك فان غرضه هاهنا ليس الا ايراد الاشكال على ما ذكره فى القنب و انما اورد ما بعده للاشاره اجمالا الى تمام ما ذكره لئلا يبقى النقل ابتر فتدبر

قوله و يشكل تجويزه القنب على اصله

اي اصل المصنف وقاعدته فانه حكم فى الذكرى بكون القنب معتاد اللبس فى بعض البلدان و ان ذلك يوجب عموم التحريم فالمراد باصله هو ما ذكره من الحكم الكلى بان اعتياد اللبس فى بعض البلاد يوجب عموم التحريم و يمكن ان يكون المراد به ما اصله من انه جعل حكم القرطاس حكم ما اتخذ منه و لم يحكم بخروجه عنه بالنص و الاجماع و حينئذ فيشكل عليه ان الماخوذ من القنب ايضا ينبغى ان لا يجوز السجود عليه بناء على ما نقلنا عنه من الحكمين و هذا اوفق بالعباره كما لا يخفى

قوله و ان ذلك يوجب عموم التحريم

و أيضا فلو لم نقل به فلا- اقل من التحريم فى البلاد التى اعتيد لبسه فيها فكيف حكم باطلاق الجواز هذا و الظاهر ان نظر المصنف الى ان الاعتبار فيما وقع النهى عنه باعتبار الاكل

او اللبس بكونه مأكولا او ملبوسا عاده بالفعل او بالقوه و لو فى بعض البلاد فمتى خرج عن صلاحيه ذلك بوجه فلا منع و القنب بعد ما يصير قرطاسا كك فلا- وجه للمنع فيه و اميا القطن و الكتان و قد ورد فيهما زائدا على روايات المنع عن الماكول و الملبوس الزوايه المطلقه فى المنع و أيضا نقلوا فيهما الاجماع على المنع من غير تقييد فلذا اشكل عليه الامر فيهما لظهور ان المنع عن القطن و الكتان لا يختص بهما ما داما كذلك ساذجين بل يشمل جميع ما اتخذ منهما اذا بقى على حقيقه القطن و الكتان و حينئذ فينبغى المنع من القرطاس المتخذ منهما أيضا فلذا بنى الجواز تاره على القول بالجواز فيهما و تاره على حمل المنع الوارد فيهما ايضا بالنص و الاجماع على ما اذا اعتيد لبسهما لما ذكرنا له سابقا من القرائن و حينئذ فيكون حكمهما حكم القنب من جواز السجود على القرطاس المتخذ منهما لعدم صلاحيته للبس عاده و على هذا فيندفع عنه ما اورده الشارح من الاشكال و كذا ما ذكرنا فتأمل

قوله من حيث اشتماله على التوره

قد عرفت حال الاشتمال المذكور و قد سبق أيضا ان عدم جواز السجود على النوره محل كلام

قوله و كون جمود التوره الى آخره

كانه لم يرد ان جمود التوره مطلقا يرد اليها اسم الأرض بل القليله منها بعد امتزاجها بغيرها و القائها مدّه فى الماء كما فى القرطاس اذ حينئذ لا بعد فى خلعا صورتها النوعيه و عودها الى الارضيه المحضه فافهم

قوله لو شك فى جنس المتخذ منه الى آخره

كانه اراد بالشك مقابل القطع و لا مجال حينئذ للمناقشه فى الحكم باغلبيته و اما اطلاق الحكم بعدم صحه السجود عليه حينئذ فكانه لعدم دليل على الاكتفاء بالظن فيه و فى امثاله و فتواهم بصحه السجود على المشتبه بالنجس اذا كان غير محصور ليس باعتبار الاكتفاء بالظن فى امثاله بل لأصالة الطهاره هناك بخلافه هاهنا اذ لا يمكن دعوى اصاله اتخاذه مما يصح السجود عليه و هو ظاهر و اميا لو حمل الشك على معناه الظاهر فيشكل الحكم باغلبيته بما نقلنا عن الذكري من ان الغالب اتخاذا القرطاس من القنب اذ الظن تابع للاعم الاغلب فالمظنون فيما لا يعلم حاله اتخاذه من القنب فليس مشكوكا الا ان يوجد فيه قرينه تعارض الا- كثره و توجب الشك و ظاهر ان ذلك ليس بالاغلب كما ادّعا الشارح الا ان لا يسلم ما ادّعا المصنف و حمل ذلك على انه كان الغالب فى ذلك الوقت فى بلاده لا مطلقا فتأمل

قوله و يكره السجود على المكتوب منه

يدل عليه صحيحه جميل المتقدمه فان الظاهر من الكراهه معناها الحقيقى على انه لا بد من حملها فيها عليه جمعا بينها و بين صحيحه على بن مهزيار السابقه ثم ان المستفاد منها كراهه السجود على المكتوب مطلقا بدون تقييد بما ذكره الشارح و لذا اشكل فى الذكري اولًا- فى القرطاس مطلقا بما نقله الشارح من قوله فى النفس الى آخره و ثانيا فى خصوص المكتوب بقوله و

يختص المكتوب بأن اجرام الحبر مشتمله غالبا على شىء من المعادن قال الا ان يكون هناك بياض يصدق عليه الاسم انتهى و ظاهر الاكثر الحكم بالاطلاق و لا بعد فيه بعد ورود النص فيه كذلك كما ذكره الشارح فى اصل القرطاس لكن ما ذكره من التقييد احوط و يمكن ان يقال انه على المشهور من الاكتفاء بوضع مسمى الجبهه على ما يصح السجود عليه يتحقق ذلك بالسجود على الكواغذ المكتوبه عليها غالبا و الذى كتب عليه بحيث لا يبقى منه بياض يحصل مسمى السجود بوضع الجبهه عليه نادر جدا و شمول النص له غير ظاهر فيشكل تخصيص الروايات العامه به نعم على القول بوجوب وضع مقدار الدرهم كما استقر به فى الذكري اتجه ما ذكرنا من اطلاق الحكم بالكراهه فى الكواغذ المكتوبه عليها و ان لم يكن بياضها بقدر ذلك تمسكا باطلاق النص الصحيح فتأمل ثم ان الظاهر عدم الفرق فى ذلك بين القارى المبصر و غيره كما ذكره صاحب المدارك رحمه الله لإطلاق النص و فى الذكري جعل عله الكراهه الاشتغال بقراءته و خص الكراهه بالقارى الذى لا مانع له من البصر فلا يكره فى حق الأُمى و لا القارى اذا لم يكن مبصرا او كان فى ظلمه ثم نسب ذلك الى الشيخ فى المبسوط و ابن ادريس و هو ضعيف لما اشرنا اليه من اطلاق النص و عدم ظهور كون العله ما ذكره و انحصارها فيه تأمل

قوله و ضعفه ظاهر

فان المدارك جسم و ليس بعرض فيحول بين الجبهه و جوهر القرطاس نعم اذا لم يبق منه ألما اللون فهو عرض و لم يكن حائلا حينئذ لكن الغالب فى الكواغذ المكتوبه بقاء جسم المدارك و بما ذكرنا يظهر حال كل مصبوغ مما يصح السجود عليه اذا صبغ بما لا يصح السجود عليه فلا يصح السجود عليه الا مع زوال الجسم و بقاء مجرد اللون و دعوى امتناع ذلك بناء على امتناع انتقال العرض كما يظهر من الذكري ضعيف لان اللون قد يحدث بالمجاوره و يمكن ان يكون هذا وجه النظر الذى ذكره فى آخر كلامه و اهمل وجهه و كذا القول باغتفار الصبغ مطلقا قياسا على المداد كما احتمله عبارته الذكري ضعيف لانه قياس محض و يمكن ان يكون نظره رحمه الله فيه تأمل

[السادس ترك الكلام]

قوله ترك الكلام فى اثناء الصلاه الى آخره

غير ما استثنى من القرآن و الذكر و الدعاء المباح و لا خلاف على ما فى شرح الارشاد و غيره فى وجوب ترك الكلام على هذا الوجه و بطلان الصلاه بتعمده و يدل عليه بالمنطوق او المفهوم أيضا روايات كصحيحه الكافى فى باب ما يقطع الصلاه من الضحك و غيره و التهذيب فى باب كيفية الصلاه و صفتها من الزيادات عن محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يأخذه الرعاف و القى فى الصلاه كيف يصنع قال ينفلت فيغسل انفه و يعود فى صلاته و ان تكلم فليعد صلاته و زاد فى الكافى و ليس عليه وضوء و حسنه الكافى بإبراهيم بن هاشم فى الباب المذكور و التهذيب فى باب احكام السهو فى الصلاه عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يصيبه الرعاف و هو فى الصلاه فقال ان قدر على ماء عنده يمينا او شمالا بين يديه و هو مستقبل القبلة فليغسله عنه ثم ليصل ما بقى من صلاته و ان لم يقدر على ماء حق ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلاته و صحيحه التهذيب فى الباب الاول عن اسماعيل بن عبد الخالق قال سألته عن الرجل يكون فى جماعه من القوم يصلى المكتوبه فيعرض له رعاف كيف يصنع قال يخرج فان وجد ماء قبل ان يتكلم فليغسل الرعاف ثم ليعد فليبين على صلاته و صحيحته أيضا فى اواخر ذلك الباب عن فضيل بن يسار قال قلت لابي جعفر عليه السلام اكون فى الصلاه فاجد غمزا فى بطنى

او اذى او ضربا فقال انصرف ثم توضحاً و ابن على ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاه متعمدا فان تكلمت ناسيا فلا شىء عليك فهو بمنزله من تكلم فى الصلاه ناسيا قلت فان قلب وجهه عن القبلة قال نعم و ان قلب وجهه عن القبلة و روايته أيضا فى آخر باب احكام السيهو من الزيادات عن ابى سعيد القمط قال سمعت رجلا يسأل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل وجد غمزا فى بطنه او اذى او عصرا من البول و هو فى صلاه المكتوبه فى الركعه الاولى او الثانيه او الثالثه او الرابعه قال فقال اذا اصاب شيئا من ذلك فلا باس بان يخرج لحاجته تلك فيتوضأ ثم ينصرف الى مصلاه الذى كان يصلى فيه فيبنى على صلاته من الموضع الذى خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصلاه بكلام الحديث و روايته أيضا فى الباب الاول عن اسماعيل بن ابى زياد عن جعفر عن ابيه عن على عليه السلام انه قال فى رجل يصلى و يرى الصبي يحبو الى النار او الشاه تدخل البيت لتفسد الشىء قال فلينصرف و ليحرز ما يتخوف و يبنى على صلاته ما لم يتكلم و روايه الفقيه فى باب صلاه المريض و المغمى

عليه عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه ان تكلمت او صرفت وجهك عن القبلة فاعد الصلاه و ما فى الفقيه أيضا فى باب احكام السهو فى الصلاه انه روى ان من تكلم فى صلاته ناسيا كبر تكبيرات و من تكلم فى صلاته متعمدا فعليه اعاده الصلاه و من ان فى صلاته فقد تكلم و يؤيده ما ورد أيضا من الروايات الكثيره فى سجدتى السهو انه يسجدهما قبل ان يتكلم او قبل الكلام و كذا ما ورد من الروايات المتضافره فى النهى عن التكلم اذا اقيمت الصلاه و فى الاقامه و انه اذا اقيمت الصلاه حرم الكلام على الامام و اهل المسجد الا فى تقديم امام و نحوه و انه اذا قال المؤذن قد قامت الصلاه فقد حرم الكلام على اهل المسجد الا ان يكونوا قد اجتمعوا من شىء و ليس لهم امام فلا باس ان يقول بعضهم لبعض تقدم يا فلان و انه اذا اقام المؤذن فقد حرم الكلام الا- ان يكون القوم ليس يعرف لهم امام هذا و اميا ما استدلل به فى المنتهى من مفهوم ما سيجىء فى بحث استثناء الدعاء من روايه الفقيه عن الصادق عليه السلام قال كلما ناجيت به ربك فى الصلاه ليس بكلام قال و اراد بذلك انه ليس بكلام مبطل و هو يدل على البطلان بما لا يناجى به الرب تعالى ففيه تأمل اذ كون المراد ذلك غير ظاهر لجواز ان يكون المراد فليس بكلام محرّم فلا يفهم منه الا تحريم غيره و المحقق الاردبيلى فى شرح الإرشاد بعد ما نقل الاستدلال بهذه الروايه نقل أيضا ما سيجىء فى البحث المذكور أيضا من روايه الفقيه عن ابي جعفر الثانى عليه السلام قال لا باس ان يتكلم الرجل فى صلاه الفريضة بكل ما يناجى ربه قال و مثله صحيحه فى التهذيب و كانه اشار الى ما سيجىء فى صحيحه على بن مهزيار قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يتكلم فى صلاه الفريضة بكل شىء يناجى ربه قال نعم و لا يخفى ان الاستدلال بهما اضعف مما فى المنتهى لان مفهوم الروايه الاولى ليس الا الباس فى غير ما يناجى به ربه و هو لا يدل على البطلان و مثله القول فى الصحيحه مع زياده ان المفهوم منها الا- يفهم من كلام السائل لا من كلامه عليه السلام نعم بمنزله اعاده كلامه و تقريره له منطوقا و مفهومه لا- يخلو عن ضعف اذ كثيرا ما يصدق كلام الرجل باعتبار صحه منطوقه من غير اعتبار مفهومه نعم لو كان الكلام كلامه عليه السلام فلا بد من اعتبار مفهومه أيضا هذا و استدلل أيضا فى المنتهى بروايه الجمهور عن النبى صلى الله عليه وآله انه قال ان هذه الصلاه لا يصلح فيها شىء من كلام الناس انما هى التسبيح و التكبير و قراءه القرآن و الفاضل الاردبيلى رحمه الله جعل تلك الروايه مؤيده و كذا روايه الشيخ فى الباب المذكور عن طلحه بن زيد عن جعفر عن ابيه عن على بن عليهم السلام انه قال من ان فى صلاته فقد تكلم ثم قال و فى دلالتها على البطلان تأمل خصوصا الاولى و هو كما قال ان الامر فى الروايات السابقه أيضا كذلك كما فى ذكرنا فليت شعرى لم يورد ذلك فيها أيضا فتأمل و انما قيد الحكم بالتعمد لان التكلم ناسيا لا يبطل الصلاه اجماعا على ما ادعاه جماعه من الاصحاب منهم الشارح رحمه الله فى شرح الارشاد و ذكر فى المنتهى و كره ان عليه علماؤنا و فى موضع آخر من هى و لو تكلم سهوا لم تبطل و يسجد للسهو و عليه علماؤنا اجمع و يدل عليه أيضا صحيحه فضيل بن يسار المتقدمين أنفا و صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج فى الكافى باب من تكلم فى صلاته و فى التهذيب باب احكام السهو فى الصلاه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يتكلم ناسيا فى الصلاه اقيموا صفوفكم قال يتم صلاته ثم يسجد سجدتين فقلت سجدتا السهو قبل التسليم هما او بعد قال بعد و روايه الفقيه باب نواذر الصلاه آخر كتاب الصلاه عن عقبه بن خالد انه سأله اى ابا عبد الله عليه السلام عن رجل دعاه رجل و هو يصلى فهى كذا فاجابه بحاجته كيف يصنع قال يمضى على صلاته و هذه الروايه فى التهذيب أيضا باب احكام السهو من الزيادات و فى آخرها و يكبر تكبيرا كثيرا

قوله ذكر فى الذكرى انه ان طال الكلام ناسيا التحق بالفعل الكثير و مثله فى شرح الارشاد أيضا فمن قال ببطلان الصلاه بالفعل

الكثير سهوا فينبغي ان يقول بذلك فيه أيضا و من لم يقل به هناك فينبغي ان لا- يقول به هاهنا أيضا و ذكر في المنتهى انه لا فرق بين قليل الكلام و كثيره في الابطال مع العمد و عدمه مع السهوه خلافا للشافعي فانه ابطال بالكلام الكثير و ان صدر عن سهو لنا عموم رفع السهوه و ما رواه الشيخ عن عمّار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام و الرجل يذكر بعد ما قام و تكلم و مضى في حوائجه انه انما صلى ركعتين في الظهر و العصر و المغرب قال يبنى على صلاته فيتمها و لو بلغ الصين و لا يعيد و لانه سهو فكان معفوًا عنه كالقليل احتج الشافعي بالقياس على الفعل الكثير و الجواب منع الحكم في الاصل و الفرق بانّ الفعل اكد كما ان عتق الجنون لا ينفذ و افعاله من الجنايات تنفذ و لان القليل من الفعل معفو عنه مع العمد بخلاف الكلام و هو كاف في ابطال القياس انتهى و لا- يخفى ان منع الحكم في الاصل متجه كما سنفضّل القول فيه انشاء الله تعالى و امّا الفرق فلا- فانّ الحكم بالبطلان في الفعل الكثير و لو قيل به ليس مستندا الى نصّ ورد فيه حتى يمكن ابانه الفرق بل الى انه يخرج به عن كونه مصليًا عرفا و انه يوجب انحاء صورته الصلاه رأسا و لو تمّ ذلك يجرى في الكلام أيضا فالتفرقه تحكم فيها فقلنا من الذكرى و شرح الارشاد من الالتحاق متجه و يرد أيضا على ما ذكره من الفرق ثانيا انه عليه لا له فانه يدلّ على كون الكلام اقوى في الابطال فاذا قيل بالبطلان بالفعل الكثير سهوا فينبغي ان يقال به بالكلام كذلك بطريق اولي فتأمل

قوله الأوّل قال في شرح الارشاد و لا فرق مع العمد بين كونه لمصلحه الصلاه و غيرها و اشار به الى الرّد على ما نقل من مالك و بعض آخر من العامه من تجويز الكلام المصلحه الصلاه و عن بعض آخر منهم كأحمد و بعض الشافعيه من تجويزه لمصالح لا يتعلق بالصلاه كتنبيه الأعمى او من يدركه الحرق او الغرق او الحيه و نحوها و كان نائما او غافلا و لا يمكنه التنبيه بالتسييح و وجه الرّد مضافا الى اجماع اصحابنا كما نقل في هي عموم ما يدلّ على الابطال و ما ذكر من المصالح اذا فرض توقّفها على الكلام لا يفيد ذلك الا جواز الكلام و قطع الصلاه به لا الحكم بعدم القطع به و هو ظاهر و قال أيضا و لا بين الجاهل بالتحريم و العالم لوجوب العلم و مثله في الذكرى أيضا الا انه حكم بان الظاهر عدم الفرق بين العالم و الجاهل لانه مكلف بترك الحرام و جهله تقصير منه و كذا الكلام في جميع منافيات الصلاه لا يخرجها الجهل بالحكم عن المنافاه انتهى و ظاهر هي عدم الخلاف بين اصحابنا في ذلك فانه لم ينسب الخلاف فيه الا الى الشافعي و هذه عبارته لو تكلم في الصلاه جاهلا بتحريم الكلام في الصلاه بطلت صلاته خلافا للشافعي انتهى و بالجملة فالظاهر عدم الفرق لعموم ما يدل على الاعاده او اطلاقه مضافا الى الشهره و يمكن تأييده أيضا بحسنه ميسر في التهذيب الباب الأوّل عن ابي جعفر عليه السلام قال شيثان يفسد الناس بهما صلاتهم قول الرجل تبارك اسمك و تعالى جدك و لا اله غيرك و انما هو شىء قالته الجنّ بجهاله فحكى الله عنهم و قول الرجل السّلام علينا و على عباد الله الصّالحين و هذه الروايه الفقيه أيضا بالجماعه و فضّلها هكذا و قال الصادق عليه السلام افسد ابن مسعود على الناس صلاتهم بشيئين بقوله تبارك اسمك و تعالى جدك و هذا شىء قالته الجنّ بجهاله فحكاه الله تعالى عنها و بقوله السّلام علينا و على عباد الله الصّالحين يعنى

في التشهد الاول فاما في التشهد الثاني بعد الشهادتين فلا باس لان المصلى اذا شهد الشهادتين فقد فرغ من الصلاه انتهى وجه التأيد ان الظاهر ان القولين من الناس بجهاله و مع هذا حكم عليه السيلا بفساد الصلاه بهما فتأمل و وجه الفرق الاصل و عموم ما رووا في بعض الاخبار من وضع تسعه اشياء من تلك الامه منها ما لا يعلمون و هو عام و فيه انه على تقدير تسليم عموم ما لا يعلمون لما لا يعلمونه من الاحكام الشرعيه و عدم ظهوره فيما لا يعلمونه من الاحوال التي تترتب عليها الاحكام كنجاسه شىء او غصبه فقول ان الظاهر من وضعه هو رفع الاثم عليه لا مطلق التلافي و التدارك و حينئذ فلا يفيد عدم البطلان هاهنا فتأمل و الشيخ رحمه الله في التهذيب باب احكام السيه هو في الصلاه اورد صحيحه على بن النعمان الرازي قال كنت مع اصحاب لي في سفر و انا امامهم فصلت بهم المغرب فسلمت في الركعتين الاوليين فقال اصحابي انما صليت بنا ركعتين فكلمتهم و كلموني فقالوا اما نحن فنعيد فقلت لكنى لا اعيد و اتم بركعه و اتممت بركعه ثم سرنا فاتيت ابا عبد الله عليه السلام فذكرت الذي كان من امرنا فقال لي انت كنت اصوب منهم فعلا انما يعيد من لا يدري ما صلى ثم قال ان ما تضمنه هذا الحديث من قوله فكلمتهم و كلموني لا يناقض ما نذكره من ان من تكلم في الصلاه عامدا و جب عليه اعاده الصلاه لشيئين احدهما انه ليس في الخبر انه قال كلمتهم و كلموني عامدا او ناسيا و اذا لم يكن ذلك فيه حملناه على السيه و الثاني انه لو كان فيه تصريح بالعمد لجاز ان يكون المراد به من سلم في الصلاه ناسيا و ظن ان ذلك سبب لاستباحه الكلام كما انه سبب لاستباحته بعد الانصراف من الصلاه فلم يجب عليه اعاده الصلاه لجهله به و لارتفاع علمه بانه لا يسوغ ذلك النهي و لا يخفى ان ما ذكره من الوجه الاخير مصيرا الى القول بكون الجاهل معذورا فيه و في الذكرى حمل الروايه على انه اضمر ذلك في نفسه اى اضمر انه لا يعيد و انه يتم و يكون القول عباره عن ذلك انتهى و هذه التاويلات انما يحتاج اليها لما في الروايه من التكلم بعد العلم بالنقيص كما يظهر من قوله فقلت لكنى لا اعيداه و اميا ما وقع فيه من التكلم قبل العلم بالنقيصه فالمش كما ذكره في الذكرى انه لو تكلم عمدا لظنه كمال الصلاه ثم تبين النقصان لم يبطل و على هذا فلا حاجه الى تاويل فيه و الاظهر ما هو المشهور للاصل و لصحيحه التهذيب باب احكام السيه هو في الصلاه عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في رجل صلى ركعتين من المكتوبه وسلم و هو يرى انه قد اتم الصلاه و تكلم ثم ذكر انه لم يصل غير ركعتين فقال يتم ما بقى من صلاته و لا شىء عليه و للروايات الوارده في تسليم رسول الله ص في ركعتين و بناءه عليهما عند ما ظهر الحال بعد ما تكلمه لاستعلامها كصحيحه سعيد الأعرج و موثقه سماعه و غيرهما و لصحيحه التهذيب باب احكام السيه هو في الصلاه عن زراره عن ابي جعفر عليه السلام في الرجل يسهو في الركعتين و يتكلم قال يتم ما بقى من صلاته تكلم او لم يتكلم و لا شىء عليه وجه الدلاله ان الظاهر ان المراد منه انه يسهو في الركعتين و يسلم ظنا تمام الصلاه و يتكلم فاجاب عليه السلام بانه يتم ما بقى من صلاته سواء تكلم بعد السلام او لم يتكلم و حينئذ يكون دليلا لما ذكرنا و اما حمل السؤال على ما يتوهم من ظاهره من انه يتكلم سهوا في الركعتين و حمل الجواب على انه يتم ما بقى و لا لغير التكلم سهوا بل التكلم سهوا و عدم التكلم سواء فكانه مما يابى عن الذوق السليم و ظاهر المحقق رحمه الله في المعبر حمل الخبر على الوجه الثاني فانه استدلل به على ان الكلام سهوا لا يبطل الا ان يكون مراده من المدعى ما يشمل السلام لظن تمام و ما يتكلم بعده فالخبر على ما حملناه دليل على بعض مدعا فافهم و لموثقه التهذيب الباب المذكور عن ابي عبد الله عليه السلام فيها و الرجل يذكر بعد ما قام و تكلم و مضى الى حوائجه انه انما صلى ركعتين فالظهر و العصر و العتمه و المغرب قال يبنى على صلاته فيتمها و لو بلغ الصين و لا بعيد الصلاه و حجه القول بوجوب

الاعاده مطلقا كانه عموم ما يدل على الاعاده بالكلام او اطلاقه و بعد ما تلونا عليك من الاخبار فلا يخفى عليك ضعفه و فى ط
افتى بما هو المشهور ثم نسب ما فى يه الى روايه قال و الامول احوط و الروايه التى اشار اليها فى لم تقف عليها كما حكم به
المصنف أيضا فى الذكرى ثم فى الحكم باحوطيه ما ذكره تأمل ألا ان يضاف الى الاتمام و البناء الاعاده و القضاء أيضا فالأولى
جعله اقوى كما فعله فى الموضوع الآخر و أمّا حجه القول بالتفصيل فلم نقف عليها و ينبغى رعايه الاحتياط بما اشرنا اليه من
الاتمام و الاعاده او القضاء فى كل ما لم يمكن الحكم بالصّحه و لا البطلان فيه قطعيا فتأمل

قوله لو علم حرمة الكلام فى الصّلاه لكن كان جاهلا بكونه مبطلا فهو اولى بعدم العذر من الجاهل بالتحريم و احتمال العذر فيه
أيضا مستند الى الحديث المذكور فى غايه الضعف فتدبر الثّانى قال فى الذكرى لو تكلم مكرها فىى الابطال وجهان نعم لصديق
تعمد الكلام و لا- لعموم ما استكروها عليه نعم لا يأثم قطعا و قال فى التذكرة يبطل لانه منافع للصّلاه فاستوى فيه الاختيار و
عدمه كالحديث و هو قياس مع الفارق بان نسيان الحديث مبطل لا الكلام ناسيا قطعا انتهى و ما نقله عن كره من البطلان لا يخلو
عن قوّه كما استقر به فى المنتهى أيضا و ليس بناؤه على القياس كما زعمه المصنف بل على ان ظاهر الاخبار بل ما نقل من
اجماعهم أيضا كون الكلام مبطلا للصّلاه ناقضا لها مطلقا بغير ما استثنى من النسيان فيستوى فيه الاخبار و عدمه كما فى الحديث
نعم لو استفيد منها مجرد المنع من الكلام فى الصّلاه اتجه الفرق اذ لا منع مع الاكراه فالتمثيل بالحديث ليس للقياس بل لبيان ان
من المنافيات ما هو منافع فى صورته الاختيار و الاكراه جميعا كالحديث و ظاهر الادله كون الكلام أيضا كذلك هذا و المحقق
الاردبيلي رحمه الله جعل الاقرب البطلان كما قلنا لعموم الأدله و ان الاكراه لا يخرج الكلام عن العمد و وصف الابطال كما فى
غيره من المبطلات مثل زياده الركوع ثم تأمل فيه للاصل و لحديث عمّا استكروها و لان الظاهر انه اقرب الى الصّحه من النسيان
و الاكراه يخرج من التعمد فكانه من غير قصده بفعله فهو كالا- فعله و أيضا يلزم المحذور اذ قد يفعل به مرادا فيشقّ العود و
بالجملة عمده الادله هو الاجماع هنا و لعلّ ما قاله احوط فى الجملة انتهى و لا يخفى ان ما ذكرنا من عموم الادله كانه يصلح
حجه للعدول عن الاصل و أمّا حديث عمّا استكروها فقد عرفت ان الظاهر منه ليس الا عدم الاثم مع الاكراه لا عدم ترتب الاثر
مطلقا و أمّا الوجهان اللّذان بعدهما فلا- يخفى ضعفهما فان احكام الشرع ممّا لا سبيل للعقل اليه فكيف يحكم بانه اقرب الى
الصّحه من النسيان او ان فعله مع الاكراه كلافعله و كذا ما اورده آخر من المحذور اذ غايته ان يكون حكمه حكم من منع من
الصّلاه مطلقا و أيضا ما ذكر من المحذور يلزم أيضا فى الصّوره التى ذكرها من الاكراه على زياده الركوع فلا بعد فى ان يكون
حكم الصّورتين واحدا و أمّا ما ذكره من ان عمده الادله هى الاجماع و لا اجماع هنا ففيه انه ليس كذلك اذ الاخبار ايضا فيه
كثيره كما نقلنا فهى عمده أيضا و هى بعمومها او اطلاقها تشمل الاكراه أيضا و أيضا عدم تحقق الاجماع هذا غير ظاهر بل ما
نقل من الاجماع بظاهره يشمل الاكراه أيضا قال المحقق فى المعتبر و الكلام بحرفين فصاعدا يبطل الصّلاه عمدا لا سهوا و عليه
علمائنا و العمده بظاهره يشمل صورته الاكراه

ايضا و لم يتعرّض بعد ذلك للفرق بين الاختيار و الاكراه اصلا فظاهره وقوع الاجماع فى الجميع و هذا لا ينافى تردّد بعضهم كالعلامة رحمه الله و بعض من تاخر عنه فى صوره الاكراه اذ الاجماع المنقول من العلماء الّذين قبلهم فيجوز وقوع الاجماع فى الجميع كما هو ظاهر ما نقله لكن لما لم يكن ما نقل نصيا فى الجميع احتمال المتردّدون وقوع الاجماع فى خصوص صوره الاختيار دون الاكراه مستندا الى الحديث المذكور و بالجمله ما نقلوه من الإجماع ظاهر أيضا فى عدم التفصيل و يصلح من محاله و اما ما ذكره من أنّ ما قاله لعله احوط ففيه ان القول بالبطلان و قطع الصّلاه مع احتمال صحتها ليس احوط بل الاحوط هو اتمامها و الاعاده او القضاء أيضا كما اشرنا اليه سابقا و كأنّ قوله فى الجمله اشارة الى ما ذكرنا ان العمل به احوط فيما اذا عمّ الصّلاه بان لا يعتدّ بها فيأتى بالإعاده او القضاء او احوط فى مجرد عدم الاعتداد بها لا فى قطعها أيضا فتأمل التّالث ما استثنى من القرآن و الذكر و الدّعاء لا شكّ فى استثنائها فى الجمله و حكم العلامة فى المنتهى بانه يجوز الدّعاء فى احوال الصّلاه قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا او متشهّدا او فى جميع احوالها بما هو مباح سواء كان للّدين او الدّنيا بغير خلاف بين علمائنا انتهى و المحقق الاردبيلي رحمه الله فى شرح الارشاد تاميل فى جوازه فى اثناء القراءة من غير ان يكون سؤال الرحمة و الاستعاذه من النقمه عند آتيهما و الاحتياط يقتضى العدم و الظاهر عندى جوازه فى اثائها أيضا احيانا اذا لم يبلغ الى حدّ يخرج به عن كونه قاريا اذ لا دليل على وجوب الموالاه فى القراءة زائدا عمّا ذكرنا و يدلّ على جواز الدّعاء مطلقا مضافا الى العمومات الواردة فيه نحو قوله تعالى اذعوني أسئّجّب لكم و قوله عز و جل قلّ ما يعبؤا بكم ربّي لو لا دُعَاؤُكُمْ صحيحه التهذيب باب كيفيه الصّلاه من الزّيارات عن على بن مهزيار قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرّجل يتكلم فى صلاه الفريضة بكلّ شىء ى يناجى ربّه قال نعم و قد اشار الى هذه الروايه فى الفقيه أيضا حيث استدللّ بجواز القنوت بالفارسيه بقول ابى جعفر الثّانى لا- باس ان يتكلم الرّجل فى صلاه الفريضة بكلّ شىء ى يناجى ربّه و صحيحه الكافى باب السّجود و التّسبيح و الدّعاء فيه و التهذيب الباب المذكور عن محمّد بن مسلم قال صلّى بنا ابو بصير فى طريق مكّه فقال و هو ساجد و قد كانت ضاعت ناقه لهم اللّهم ردّ على فلان ناقه قال محمد فدخلت على ابى عبد الله عليه السلام فاخبرته فقال و فعلت نعم قال فسكت قلت أ فأعيد الصّلاه قال لا كذا فى التهذيب و فى الكافى لهما بدل لهم و بعد قوله نعم قال و فعلت نعم تكرار السّابقه و فاعيد بدون حرف الاستفهام و حسنه الكافى بإبراهيم باب البكاء و الدّعاء فى الصّلاه و التهذيب الباب المذكور عن حمّاد بن عيسى عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله عليه السلام قال كلما كلّمت الله به فى الصّلاه الفريضة فلا- باس و زاد فى التهذيب و ليس بكلام و حسنه الكافى أيضا بإبراهيم فى الباب المذكور عن الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرّجل يكون مع الامام فيمّر بالمسأله او بآيه فيها ذكر فيه او نادى قال لا باس بان يسأل عند ذلك و يتعوّذ من النار و يسأل الله الجنّه و مرسله الفقيه باب وصف الصّلاه من فاتحتها الى خاتمتها قال قال الصّادق عليه السلام كلّما ناجيت به ربّك فى الصّلاه فليس بكلام و روايه الفقيه أيضا فى الباب المذكور عن منصور بن يونس بزرج و طريقه اليه صحيح لكن منصور واقفى ثقّه انه سئل الصّادق عليه السلام عن الرّجل يتباكى فى الصّلاه المفروضه حتى يبكى قال قرّه عين و الله و قال اذا كان ذلك فاذا كرني عنده و موثقه الكافى بابان فى الباب الاول و التهذيب الباب المذكور عن عبد الرحمن بن سبابه و هو على ما فى القاموس اسند عنه قال لابي عبد الله عليه السلام ادعو و انا ساجد فقال نعم فادع للدّنيا و الآخره و روايه الكافى الباب الأوّل عن عبد الله هلال قال شكوت الى ابى عبد الله عليه السلام تفرق اموالنا و ما دخل علينا فقال عليك بالدّعاء و انت ساجد فان اقرب ما يكون العبد الى الله عز و جلّ و هو ساجد قال قلت فادعوا فى الفقيه و اسمى حاجتى

فقال نعم قد فعل ذلك رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَدَعَا عَلَى قَوْمِ بَاسْمَائِهِمْ وَاسْمَاءِ آبَائِهِمْ وَفَعَلَهُ عَلَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بَعْدَهُ وَاسْتَدَلَ أَيْضًا فِي الْمُنْتَهَى وَشَرَحَ الْإِرْشَادَ لِلْمُحَقِّقِ الْإِرْدَبِيلِيِّ رَحِمَهُ اللهُ بِرَوَايَةِ الْكَافِيِ الْبَابِ الْأَوَّلِ وَالتَّهْذِيبِ فِي الْبَابِ الْمَذْكُورِ عَنْ أَبِي حَرِيرَةَ الرَّوَاسِيِّ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَهُوَ يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الرَّاحَةَ عِنْدَ الْمَوْتِ وَالْعَفْوَ عِنْدَ الْحِسَابِ يَرُدُّوهُمَا وَأَنْتَ خَيْرٌ بِنَانِهِ لَا شَاهِدَ فِي رَوَايَتِهِ عَلَى كَوْنِ ذَلِكَ فِي الصِّيَاحِ وَنَقْلُهَا فِي الْكُتَابِينَ فِي الْبَابِينَ لَا يَصْلِحُ حُجَّةً لِذَلِكَ فَيَشْكَلُ الْإِحْتِجَاجُ بِهَا هَذَا وَأَمَّا الذِّكْرُ فَالظَّاهِرُ أَنَّ حُكْمَهُ حُكْمُ الدَّعَاءِ لَوْ لَمْ يَكُنْ أَقْرَبَ إِلَى الْجَوَازِ وَكَفَى مَتَّبِعًا عَلَيْهِ لِصِحِّحِهِ التَّهْذِيبِ فِي الْبَابِ الْمَذْكُورِ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كُلَّمَا ذَكَرْتَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ وَالتَّبِيَّ صَ فَهُوَ مِنَ الصِّيَاحِ الْحَدِيثِ وَ مِنَ الدَّعَاءِ أَوْ الذِّكْرِ أَوْ هُمَا الصِّيَاحُ عَلَيْهِ نَبِيِّ صَ وَ يَدُلُّ عَلَيْهَا بِخُصُوصِهَا صِحِّحُهُ الْحَلْبِيِّ الْمُنْقُولُهُ آفَنَاءُ وَ صِحِّحُهُ التَّهْذِيبِ الْبَابِ الْمَذْكُورِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَذْكُرُ النَّبِيَّ صَ وَهُوَ فِي الصِّيَاحِ الْمَكْتُوبَةِ أَمَّا رَاكِعًا وَ أَمَّا سَاجِدًا فَيُصَلِّيُ عَلَيْهِ وَهُوَ عَلَى تِلْكَ الْحَالِ فَقَالَ نَعَمْ إِنَّ الصِّيَاحُ عَلَيْهِ نَبِيِّ اللَّهِ صَ كَهَيْئَةِ التَّكْبِيرِ وَالتَّسْبِيحِ وَهُوَ عَشْرُ حَسَنَاتٍ يَبْتَدِرُهَا ثَمَانِيَةَ عَشْرِ مَلَكًا إِيَّاهُمْ يَبْلِغُهَا إِيَّاهُ وَهَذِهِ رَوَايَةُ فِي الْكَافِيِ أَيْضًا الْبَابِ الْأَوَّلِ لَكِنْ فِيهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلِيمَانَ وَحِينَئِذٍ يَخْرُجُ الْخَبْرُ عَنِ الصَّحِيحِ لِاشْتِرَاكِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلِيمَانَ بَيْنَ جَمَاعَةٍ غَيْرِ مُوثِقِينَ وَ مُوثِقَهُ التَّهْذِيبِ الْبَابِ الْمَذْكُورِ عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَصَلَّى عَلَى النَّبِيِّ وَ أَنَا سَاجِدٌ فَقَالَ نَعَمْ هُوَ مِثْلُ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ اللَّهُ أَكْبَرُ وَ مَرْسَلُهُ الْكَافِيِ فِي الْبَابِ الْأَوَّلِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَنْ قَالَ فِي رُكُوعِهِ وَ سُجُودِهِ وَ قِيَامِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ كَتَبَ اللهُ لَهُ مِثْلَ الرُّكُوعِ وَالتَّسْبِيحِ وَ الْقِيَامِ وَ رَوَى التَّهْذِيبُ فِي الْبَابِ الْمَذْكُورِ بِسَنَدٍ مُوثِقٍ حَسَنٍ عَنِ الْحَلْبِيِّ قَالَ قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اسْمِي الْإِثْمَةُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الصَّلَاةِ قَالَ أَجْمَلُهُمْ وَ هَذِهِ رَوَايَةٌ فِي الْفَقِيهِ أَيْضًا فِي الْبَابِ الْمَذْكُورِ عَنِ الْحَلْبِيِّ بِحَذْفِ الْإِسْنَادِ وَ سَنَدُهُ إِلَيْهِ صَحِيحٌ وَ لَعَلَّ الْمُرَادَ الْأَمْرَ بِذِكْرِهِمْ أَجْمَالًا كَانَ يَقُولُ آلُ مُحَمَّدٍ وَ أَيْمَةُ الْمُؤْمِنِينَ أَوْ الْمُسْلِمِينَ وَ لَا يَبْعَدُ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ لِلتَّقِيَةِ أَوْ الْمُرَادَ ذِكْرَهُمْ ذِكْرًا جَمِيلًا بِالتَّعْظِيمِ وَ التَّبْجِيلِ وَ اللهُ تَعَالَى يَعْلَمُ وَ أَمَّا الْقُرْآنُ فَذَكَرَ صَاحِبُ الْمَدَارِكِ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُ لَا خِلَافَ فِي جَوَازِ الْقُنُوتِ بِبَعْضِ الْآيَاتِ وَ أَجَابَهُ الْمُسْلِمُ بِلَفْظِ الْقُرْآنِ وَ الْأِذْنَ لِلْمُسْتَاذِنِ بِقَوْلِهِ ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمَنِينَ وَ نَحْوَ ذَلِكَ وَ يَظْهَرُ مِنْ كَلَامِ الْمُحَقِّقِ الْإِرْدَبِيلِيِّ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّهُمْ يَجُوزُونَ قِرَاءَةَ الْقُرْآنِ فِي الصِّيَاحِ مِثْلَ مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْقُرْآنِ وَ يَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْضًا كَلَامُ الْعِلَامَةِ فِي الْمُنْتَهَى فَانَّهُ قَالَ فِي بَحْثِهِ أَنَّهُ إِذَا عَرَضَ لِلْمُصَلِّيِّ حَاجَةٌ فَلَهُ التَّنْبِيهُ عَلَيْهَا بِالتَّسْبِيحِ وَ التَّكْبِيرِ وَ أَنْ يَتْلُو شَيْئًا مِنَ الْقُرْآنِ مَجْبِيًا لغيرِهِ أَوْ مُبْتَدَأًا لَهُ بِالْخُطَابِ وَ قَالَ أَنَّ التَّنْبِيهِ بِالتَّسْبِيحِ وَ قِرَاءَةِ الْقُرْآنِ لَا يَخْرُجُهُ مِنْ كَوْنِهِ قِرَانًا وَ تَسْبِيحًا فَيَكُونُ سَابِقًا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ صَلَاتَنَا هَذِهِ تَسْبِيحٌ وَ دُعَاءٌ وَ قِرَانٌ وَأَنْتَ خَيْرٌ بَضْعُفٍ دَلَالَةُ الرَّوَايَةِ عَلَى مَا رَأَيْتُ مَعَ أَنَّ الظَّاهِرَ أَنَّهَا عَامِيَةٌ لَكِنْ مَا يَدُلُّ مِنَ الْإِجْمَاعِ

و الروايات على النهى عن الكلام فى الصلاه كانه لا يشمل القران اما الاجماع فظاهر لانه لو لم يكن على خلافه فليس عليه و اما الروايات فلان ظاهر التكلم فيها لا يشمل قراءه القران بل بعضها صريحا فى غيرها و على هذا فالاصل يعطى جوازه الا ما ثبت فيه منع بخصوصه كالقران و سيجى ء تحقيق القول فيه و تفصيله انشاء الله تعالى و لم اقف فى هذا الباب على روايه سوى ما رواه العامه عن علي عليه السلام انه قال له رجل من الخوارج و هو فى صلاه الغدا فناداه لئن اشركت ليحبطن عملك و لتكونن من الخاسرين قال فانصت له حتى فهم فاجابه و هو فى الصلاه فاصبر إن وعِد الله حق و لا يشيخفك الذين لا يؤقنون و من طريق الخاصه الحكايه المذكور فقد روى الشيخ فى التهذيب باب احكام الجماعه من الزيادات فى الصحيح عن معاويه بن عمار و هو مشترك بين الثقه و غيره عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال كان عليا عليه السلام كان فى صلاه الصبح فقرأ ابن الكواء و هو خلفه و لقد أوحى إليك و إلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك و لتكونن من الخاسرين فانصت علي عليه السلام تعظيما للقرآن حتى فرغ من الآيه ثم عاد عليه السلام فى قراءته ثم اعاد ابن الكواء الآيه فانصت علي عليه السلام أيضا ثم قال فاصبر إن وعِد الله حق و لا يشيخفك الذين لا يؤقنون ثم اتم السوره ثم ركع و أيضا من طريق الخاصه موثقه فى الباب الثانى و التهذيب الباب المذكور سابقا عن عبيد بن زراره قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن ذكر السوره من الكتاب تدعو بها فى الصلاه مثل قل هو الله أحد فقال اذا كنت تدعو بها فلا باس و كان المراد بالدعاء فيه ما يشمل التمجيد و منطوقه نفى الباس فيما دعى به و يفهم منه الباس فى الجمله فى غيره ففعل ذلك فى القرآن فتدبر

قوله قال فى الذكرى لو تكلم بالقرآن قاصدا افهام الغير و التلاوه جاز كقوله للمستاذنين ادخلوها بسلام آمين و لمن يريد التحظى على الفراش بنعله اخلع نعليك إنك بالواد المقدس طوى و لنهى من اسمه يوسف يوسف اعرض عن هذا الى غير ذلك و لو قصد مجرد الافهام فيه و جهان البطلان و الصيحه بناء على ان القران هل يخرج عن اسمه بمجرد القصد ام لا و قال الشارح فى شرح الارشاد و عدم البطلان لا يخلو عن وجه لان القرآن لا يخرج عن موضعه غيره به لان معجزه فى نظمه و اسلوبه الخاص و لا مدخل للقصد فى ذلك نعم لو اتى بكلمه واحده منه بحيث يحصل الغرض و لا يتم التظم أتجه اعتبار القصد و عدمه انتهى و حكم المحقق الأردبيلي رحمه الله باستثناء القران بقصده قال و اما بغيره مع قصد غيره اولا لا يبعد الصحه خصوصا فى الثانى بشرط كونه مما يسمى قرانا لان القران مستثنى و المبطل هو كلام الانسان و ليس هو كذلك انتهى ما ذكره من اعتبار كونه مما يسمى قرانا مع عدم قصده اظهر مما ذكره الشارح من التفصيل بكلمه واحده و غيرها لأن ما زاد على كلمه واحده أيضا كقوله فاخلع نعليك اذا لم يقصد به القرآن ان اشكل الحكم بكونه قرانا خصوصا اذا لم يعلم أيضا كونه قرانا و الله تعالى يعلم الزايع اذا ظهر لك اطلاق الأذن و الدعاء فى الصلاه ظهر أيضا انه اذا عطس المصلى استحب له ان يحمده الله تعالى كما هو قول علمائنا و اكثر العامه لعموم ما ورد فيه و عدم منافاه وضع الصلاه له و يدل عليه أيضا خصوص صحيحه التهذيب فى الباب المذكور عن الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا عطس الرجل فى الصلاه فليقل الحمد لله و مثلها حسنه الكافى بإبراهيم باب التسليم على المصلى و العطاس فى الصلاه عن الحلبي عنه عليه السلام و كذا يستحب له الحمد و الصلاه على النبي ص اذا عطس غيره لخصوص روايه ابى بصير فى التهذيب فى الباب المذكور عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له اسمع العطسه فاحمد الله و اصلى على النبي ص و انا فى الصلاه قال نعم و ان كان بينك و بين حاجتك اليم و مثلها فى الكافى أيضا فى الباب المذكور و فى الفقيه باب صلاه المريض و المغمى عليه و كذا اذا عطس غيره استحب له تسميته و هو بالسئين و الشين جميعا

الدعاء له بقوله يرحمك الله كذا في شرح الارشاد للشارح رحمه الله كانه تفسير بالفرد الشائع الغالب و الا فهو مطلق الدعاء للعاطس عندها و قال في الصيحاء كل داع لأحد بخير فهو مسمت و يظهر من المعتبر اطلاقه أيضا على الحمد و الصيلاه عند سماع العاطس و هو غير متعارف و كذا استحب له جواب التسميه اذا كان هو العاطس و سمته غيره لعموم ما ورد فيهما و عدم منافاه الصيلاه لهما كما ذكرنا و قد تردّد المحقق في المعتبر في جواز التسميه و قال و الجواز اشبه بالمذهب و لم يتعرّض لجوابه و كان وجه التردّد و عدم النصّ عليه بالخصوص و وجه الاشبهيه ما اشرنا اليه من كفايه العمومات مع عدم ما يدل على المنع عنه في الصيلاه ربّما احتل في جواب التسميه وجوبه بناء على انه تحيته لكن سنذكر ان شمول التحيه لغير السلام غير ظاهر و على تقدير ثبوت معنى عام كون المراد في الآيه الكريمه هو ذلك العام لا الخاص غير ظاهر أيضا الا انه ينبغي رعايه الاحتياط بقى امور ينبغي التنبيه عليها اولها قيد في المنتهى جواز تسميت المصلّى للعاطس بما اذا كان مؤمنا و مثله في المعتبر أيضا حيث جعل محلّ التردّد و هو تسميته بالدعاء له اذا كان مؤمنا و كان بناؤه على اختصاص بعض روايات التسميه بالمؤمن او اعتقاد منع الدعاء لغير المؤمن لظنّ دخوله في مودّه من حاد الله و امثالها و يمكن تعميم الحكم لمطلق المسلم كما هو مورد بعض اخبار التسميه و ربما احتل تعميم بحيث يشمل غير المسلم أيضا لورود بعض الروايات في مطلق الرجل و بعضها في الانسان بل وورود بعضها في غير المسلم بخصوصه و هو مرسله ابو على الأشعري في الكافي باب العاطس و التسميه في كتاب العشره عن ابي عبد الله عليه السلام قال عطس رجل نصرانيّ عند ابي عبد الله عليه السلام فقال له القوم هلاك الله فقال ابو عبد الله عليه السلام يرحمك الله فقالوا له انه نصرانيّ فقال لا يهديه الله حتى يرحمه و لا ريب ان الاحوط هو

الاقتصار على المؤمن و ثانيها روى في الكافي الباب المذكور في الحسن بإبراهيم عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه قال عطس رجل عند ابي جعفر عليه السلام فقال الحمد لله فلم يسمته ابو جعفر عليه السلام قال نقصنا حقنا ثم قال اذا عطس احدكم فليقل الحمد لله ربّ العالمين و صلّى الله على محمّد و اهل بيته قال فقال الرجل فسمته ابو جعفر عليه السلام و انت خير بانه على هذه الزوايه يمكن اختصاص استحباب التسميه بما اذا احمد الله العاطس و صلّى على النبي و آله صلوات الله عليهم او بما اذا لم يحمد بدون الصيلاه و يمكن القول بعموم الاستحباب كما هو مفاد اكثر الروايات لكن يكون تأكده عند الحمد و الصلاه او عند ما لم يؤت بالحمد بدون الصيلاه و يحتمل أيضا تخصيص هذا الخبر بالائمه صلوات الله عليهم فلا يستحب لهم التسميه اذا لم يصلّ العاطس عليهم اما مطلقا او اذا حمد الله و لم يصلّ عليهم و يكون الحكم في غيرهم مطلقا و لا يخفى انه على تقدير عدم عموم الاستحباب أيضا يمكن القول باطلاق جوازه في الصلاه و ان لم يكن من الموضع المستحبّ بناء على ما تمسك به العلامة في جواز اصل التسميه في الصيلاه من انه دعاء فكان سائغا و الله تعالى يعلم و ثالثها الروايات في جواب التسميه مختلفه ففي حسنه في بإبراهيم الباب المذكور عن سعد بن ابي خلف قال كان ابو جعفر عليه السلام اذا عطس فليل له يرحمك الله قال يغفر الله لكم و يرحمكم و اذا عطس عنده انسان قال يرحمكم الله تعالى و في موثقه بابان في الباب المذكور عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا عطس

الرَّجُل فليقل الحمد لله لا شريك له و اذا سَمَّت الرجل فليقل يرحمك الله و اذا اردت فليقل يغفر الله لك و لنا فى روايته فى الباب المذكور عن جرّاح المدائنى عن ابى عبد الله عليه السلام يقول انّ العاطس يقول الحمد لله ربّ العالمين لا شريك له و المسَمّت يقول له يرحمك الله و المجيب يقول له يهديكم الله و يصلح بالكم و الكل حسن و ان كان اتّباع احد الاوّلين اولى و لا باس فى التّسميه ان يقول يرحمك الله بضمير الجمع بل ربما كان اولى لحسنه الكافى باب التسليم من الكتاب المذكور عن منصور بن حازم عن ابى عبد الله عليه السلام قال ثلاثه يردّ عليهم ردّ الجماعة و ان كان واحدا عند العطاس يقول يرحمكم الله و ان لم يكن معه غيره و الرّجل يسلم على الرّجل فيقول السّلام عليكم و الرّجل يدعو للرّجل يقول عافاكم الله و ان كان واحدا فانّ معه غيره الخامس فى روايه التهذيب باب احكام السّيهو من الزّيادات عن ابى جرير عن ابى الحسن موسى عليه السلام قال قال ان الرجل اذا كان فى الصّلاه فدعاه الولد فليسبّح فاذا دعته الوالده فليقل لبيك و لم أر فى كلامهم التعرّض لاستثناء ذلك من الكلام و يشكل ذلك بمجرد هذه الروايه سيّما مع جهاله بعض روايتها فان فى سندها على بن ادريس بن محمّد عن اخيه ابى جرير و فى بعض النسخ بدل ابن محمّد عن محمّد و على التقديرين فعلى مجهول الحال و محمّد أيضا على النسخه الثانيه كذلك و اما ابو جرير فهو مشترك بين زكريّا بن ادريس و زكريا بن عبد الصّمد و كلاهما معتمدان و قد صرح فى الثانى بالتوثيق أيضا و ربما يتوهم ان الظاهر صحه النسخه الاولى بان يكون ابو جرير هو الأوّل فيكون على بن ادريس هذا اخاه و لكن فيه ان المذكور فى كتب الرجال هو زكريّا بن ادريس بن عبد الله لا محمّد على ما يقتضيه النسخه الاولى فهذا قرينه على النسخه الثانيه فيزيد جهاله السند كما ذكرنا و هاهنا شىء آخر و هو انه قد ورد فى روضه الكافى فى بعض الاسناد ابو جرير القمى و قد صرح فيه بأنّه هو محمّد بن عبد الله و فى بعض النسخ عبد الله و هو غير ما ذكرنا من المعتمدين و مجهول الحال و على هذا فكلما اطلق فيه ابو جرير فيحتمل ذلك المجهول أيضا و يزيد جهاله هذا السند باعتباره أيضا بوجه ما فتأمل و الله تعالى يعلم السادس السلام فى غير محلّه كلام خارج و لا كلام فى عدم البطلان به سهوا و لا فى البطلان عمدا بدون ظنّ تمام الصّلاه و اما اذا سلّم لظنّ تمامها فكانه لا خلاف أيضا فى عدم البطلان به بل انما اوجبوا عليه سجدة السهوه كما سيجى ء و يدل أيضا على عدم البطلان ما سبق من الزّوايات التى استدللنا به فى الفرع الاول للمشهور و يدلّ عليه أيضا صحيحه التهذيب باب احكام السّيهو فى الصّلاه عن ابى بكر الخضرى قال صلّيت باصحابى المغرب فلما ان صلّيت ركعتين سلّمت فقال بعضهم انما صلّيت ركعتين فاعدت فاخبرت ابا عبد الله عليه السلام فقال لعلك اعدت فقلت نعم فضحك ثمّ قال انما كان يجزيك ان تقوم و ترقع ركعه ان رسول الله ص سها فسلم فى ركعتين ثمّ ذكر حديث ذى الشمالين فقال ثمّ قام فاضاف اليها ركعتين و صحيحته أيضا فى الباب المذكور عن الحارث بن المغيرة التّضرى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انا صلّينا المغرب فسها الامام فسلم فى الركعتين فاعدنا الصّلاه فقال و لم اعدتم أليس قد انصرف رسول الله ص فى ركعتين الا اتممت السّابع نقل فى المنتهى اجماع علمائنا على أنّه يجوز للمصلّى ردّ السلام اذا سلّم عليه و على هذا فيكون مستثنى من الكلام الممنوع عنه و لا يخفى انه يمكن جعله داخلا فى المستثنيات السابقه لانه دعاء للغير او لانه قران على القول بانه متحمّم فى الردّ سلام عليكم و لا ينافى ذلك المنع منه فى الجملة كما فى ابتداء السّلام اذ ربما منع من بعض الدعاء او القرآن لخصوصيته فيهما و يمكن ان يقال انه غير المستثنيات السابقه لكنه قد تسومح اولا فى الافتقار على استثنائها و المراد ما استثنى فى موارد مطلقا هذا و استدّلوا بجواز درّ السلام مضافا الى الاجماع بعموم قوله تعالى فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا ^۱ او ردّوها اذ الظاهر ان المراد بالتحية فيها هى السلام و لو لم يختص به فلا ريب فى شمولها له و يدلّ عليه أيضا فى الاخبار صحيحه التهذيب باب كيفيه الصلاه

و صفتها من الزيادات عن محمد بن مسلم قال دخلت على ابي جعفر عليه السلام و هو فى الصلاه فقلت السّلام عليك فقلت كيف اجتمعت فسكت فلما انصرف قلت له أ يردّ السلام و هو فى الصلاه فقال نعم مثل ما قيل له و موثقه فى باب التسليم على المصلّى عن عثمان بن عيسى عن سماعه عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرّجل يسلمّ عليه و هو فى الصلاه قال يردّ يقول و عليكم السّلام فإنّ رسول الله ص كان قائما يصلى فمرّ به عمّار بن ياسر فسلمّ عليه فردّ عليه النّبى ص هكذا و هذه الزّوايه فى التهذيب أيضا فى الباب المذكور بحذف سماعه عن السّند و كأنه سقط من العلم و موثقه التهذيب الباب المذكور عن عمار السّبابطى قال سألته عن المصلّى فقال اذا سلمّ عليك رجل من المسلمين و انت فى الصلاه فردّ عليه فيما بينك و بين نفسك و لا ترفع صوتك و هذه الروايه فى الفقيه أيضا هكذا و سأل عمار السّبابطى ابا عبد الله عليه السلام عن التسليم على المصلّى فقال الى آخره و هو اظهر و روايه منصور بن حازم فى التهذيب فى الباب المذكور عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سلمّ عليك الرّجل و انت تصلى تردّ عليه خفيّا كما قال هكذا فى كثير من نسخ التهذيب موافقا لما نقله العلّامة رحمه الله فى المنتهى و المحقق الاردبيلى رحمه الله فى شرح الإرشاد و بخط الشيخ رحمه الله على ما نقل و هو كما ترى و فى طرف من نسخ التهذيب و انت تصلى و لا غبار عليه لكن الظاهر أنّه من اصلاح النّاطرين و هذه الروايه فى الفقيه أيضا بحذف الاسناد عن منصور و طريقه اليه صحيح على ما فى الخلاصه او موثق على ما قيل بسيف بن عميره و فيه هكذا و روى عنه منصور بن حازم انه قال اذا سلمّ على الرّجل و هو يصلى يردّ عليه خفيّا كما قال و لا غبار عليه أيضا و منه يعلم ان السّيهو فى التهذيب بتبديل على بعليك لا انت بهو كما اصلح فى النسخ الاخرى و فى الفقيه أيضا و سأل محمد بن مسلم ابا جعفر عليه السلام عن الرّجل يسلمّ على القوم فى الصلاه فاذا سلمّ عليك سلمّ و انت فى الصلاه فسلمّ عليه تقول السّلام عليك و اشر بأصابعك و طريقه اليه صحيح او مجهول و فيه أيضا و قال ابو جعفر عليه السلام سلمّ عمّار على رسول الله ص و هو فى الصلاه فردّ عليه ثمّ قال ابو جعفر عليه السلام ان السّلام من اسماء الله عز و جلّ هذه هى الاخبار الوارده فى هذه الكتب الثلاثه فى هذا الباب و ينبغى التنبه لأمر الاول قوله عليه السلام فى الزّوايه الاولى مثل ما قيل له و كذا قوله عليه السلام كما قال فى روايه منصور يحتمل وجوها احدها وجوب الاتيان بالمماثل من كل وجه فلا يجوز التغيير اصلا و ربما كان هذا ظاهر لفظ المثل و ما هو مثله و يشكل حينئذ فيما اذا اتى المسلم بلحن فهل يجب متابعتة فيه متابعه لفظ الخبرين او يحمل ذلك على ما اذا لم يأت بلحن و اما معه فيقتصر فى تغييره اقل ما يمكن تصحيحه به و ربما احتتمل فى بعض الملحونات عدم جواز الرد اصلا بناء على عدم صدق السلام عليه حقيقه و بالجمله فالأمر مع اللحن لا يخلو عن اشتباه خصوصا فى بعضها الذى اشرنا اليه و ثانيها ان يكون المراد الاقتصار على رده ما اتى به المسلم و عدم الزيادة عليه بما يفيد تحيّه زائده و هذا لا ينافى التفاوت بين العبارتين بما لا يفيد ذلك من اصلاح لحن او تقديم و تاخير او تعريف

و تنكير ثم على هذا الوجه يحتمل أيضا ان يكون المراد وجوب الاقتصار على المثل و عدم جواز التعدى الى الزائد و ان يكون المراد وجوب اداء المثل بلا نقص و هذا لا ينافى جواز الزيادة و بالجملة فيكون اشاره الى ما هو اقل الواجب المذكور فى الآيه من التحية بالاحسن او ردوها و لعل الاول اظهر و قال فى المدارك و قد قطع الاصحاب بانه يجب الرد فى الصلاه بالمثل لقوله عليه السلام فى صحيحه محمد بن مسلم نعم مثل ما قيل له و لا يبعد جواز الرد بالاحسن أيضا لعموم الآيه و عدم دلالة الروايه على الحصر انتهى و منه يعلم ان حمل الروايه على الوجه الثانى و ما نفى عنه البعد كانه على الاحتمال الثانى الذى ذكرنا فيه و الاول لا يخلو عن وجه لكن الاظهر بعد حمله على ذلك هو ما ذكرنا من الاحتمال الأول كما اشيرنا اليه فالاحوط الاقتصار على المثل و الثانى و ان كان ما ذكره من جواز الرد بالا-حسن لا- يخلو عن قوه لما ذكره من عموم الآيه و عدم صلاحية الخبرين للتخصيص سيما مع عدم صراحتهما او ظهورهما ظهورا بيّنا و فيه بعد تسليم عموم الآيه نظرا الى العرف و ان كان اذا الاهمال لغه ان دلالتها على التخيير مطلقا غير مسلم بل يمكن ان يكون المراد وجوب الرد باحد الوجهين حتما و ان اختص بعض الموارد باحدهما فتأمل و ثالثها ان يكون المراد موافقا لما فى موثقه سماعه ان لا يقول عليكم السلام بل يقول سلام عليكم كما قيل له بناء على ان الشائع فى ابتداء السلام هو سلام عليكم لا العكس قال الشيخ فى المبسوط و اذا سلم عليه و هو فى الصلاه و مثل ذلك فيقول سلام عليكم حكم آخر غير الرد بالمثل لا يخلو عن بعد و كلام الشارح رحمه الله هاهنا فى شرح الارشاد كما يظهر بالمراجعه اليه لا- يخلو عن تشويش حيث يظهر منه تاره المثل على هذا الوجه و تاره على الوجه الثانى الذى ذكرنا هذا ثم لا يخفى انه بعد حمل المثل على هذا الوجه يمكن ان يحمل على اطلاق الحكم بانه يقول فى الرد سلام عليكم لا عليكم السلام و يمكن ان يحمل على الحكم به فيما اذا قال المسلم سلام عليكم و كانه لا- ظهور له فى الاطلاق لكن روايه سماعه و اطلاق الحكم فيها يؤيد الحمل عليه فتأمل الثانى ما وقع فى موثقه سماعه من انه يقول سلام عليكم و لا يقول و عليكم السلام مما اعتبره اكثر الاصحاب للروايه المذكوره و خالف فيه ابن ادريس فحكم بانه اذا قيل له سلام عليكم او سلام عليك او السلام عليكم او عليكم السلام فله ان يرد عليه باى هذه الالفاظ كان لانه رد سلام مأمور و ينوى به رد السلام لا قراءه القرآن قال و ان سلم بغير ما ذكر فلا يجوز للمصلّى الرد عليه لانه ما تعلق بدمته الرد لانه غير سلام انتهى و ما ذكره من تجويز مطلق الرد لا يخلو عن وجه عملا- باطلاق الآيه و اكثر الروايات روايه سماعه مع عدم صحتها يمكن حملها على الاستحباب مع ان الخبر الواحد لا ينهض حجه عليه لكن الاحتياط فى متابعه ما عليه الاصحاب الا انه يشكل رعايه الاحتياط فيما اذا سلم المسلم بقوله عليكم السلام اذا لا يمكن العمل حينئذ بروايه سماعه مع الجواب بالمثل الذى ورد فى صحيحه محمد بن مسلم و بروايه منصور بن حازم اذا حملتها على الوجه الاول من الوجوه التى ذكرنا فى توجيهها فتدبر الثالث يظهر من المعبر و غيره ان السير فيما وقع فى موثقه سماعه من انه يقول سلام عليكم و لا يقول و عليكم السلام ان سلام عليكم من القرآن المرخص فيه فى الصلاه بخلاف العكس و لا يخفى انه لو كان الوجه ذلك فينبغى الاقتصار فى الرد على سلام عليكم من دون تغيير اصلا حتى بتعريف السلام او افراد الضمير مع ان فى صحيحه محمد بن مسلم وقع التغيير بهما حيث اجاب عليه السلام بقوله السلام عليك فالظاهر حمل الخبر على الاستحباب اما مطلقا او اذا سلم المسلم بقوله سلام عليكم او حمله على مجرد انه يقدم السلام لا الظرف و عمل قوله بقوله سلام عليكم على انه التمثيل بالفرد الشائع لا- انه يعتبر خصوص هذه العبارة و حينئذ لا يكون السير مجرد ما ذكر و ان امكن ان يكون له دخل فى الحكم فتأمل ثم الظاهر كما حكم به المصنف فى الذكرى انه يكفى فى الرد قوله سلام عليكم و ان لم يقصد به القرآن قال فى الذكرى و

يظهر من الشيخ اعتماده اى قصد القرآن و انا لم اقف فى كلام الشيخ فيما راينا من كتبه على ما يظهر منه ذلك لنا عموم الآيه و الروايات و ما اشرنا اليه من ان صحيحه محمد بن مسلم يدل على تجويز السّلام عليك الذى ليس بلفظ القرآن كما هو بلفظه اولى بذلك و ان لم يقصد به القرآن و ما يمكن ان يحتج به لما يظهر من الشيخ هو عموم المنع عن الكلام فى الصّلاه بغير ما استثنى من القرآن و الذكر و الدعاء فاذا امكن ردّ السّلام الواجب بما يكون من القرآن المستثنى فلا- يجوز بغيره مما يكون خارجا عن المستثنى و حينئذ لا بدّ من قصده ليتحقق كونه من القرآن و أيضا موثقه سماعه و ما ذكر من السّر فيها و فيه ان الآيه الكريمه و الاخبار تنهض باستثناء ردّ السلام أيضا من الكلام الممنوع عنه و لا حاجة الى ردّه الى احد المستثنيات المذكوره و أيضا يمكن ردّه الى الدعاء لتجويزهم الدعاء فى الصّلاه لنفسه و لغيره و اما روايه سماعه و ما ذكر من السّر فيها فالظاهر بقريته صحيحه محمد بن مسلم حملها على الاستحباب او حملها على مجرد اعتبار تقديم السلام دون الطرف و حينئذ فلا يدل على اعتبار كونه من القرآن و لا يكون السّر فيه ما ذكرنا كما اشرنا اليه و على تقدير حملها على اعتبار خصوص سلم عليكم فيمكن ان يقال انه لعله فى تجويزه دون غيره انه بصوره القران دون غيره كما ذكره بعض الاصحاب و لا- يلزم منه اعتبار قصد القرآن أيضا فتدبرّ الرابع الظاهر من موثقه عمار و روايه منصور انه لا يلزم عليه استماع الجواب المسلمّ و يمكن ان يكون الوجه فيما ورد فى روايه الفقيه عن محمّد بن مسلم من الاشاره بالاصابع هو ذلك أيضا فيكون الاشاره لاعلام المسلمّ بإتيانه بالجواب حيث لا يسمعه و كان هذا اظهر مما ذكره سلطان العلماء فى حواشى الفقيه الاشاره الى تعيين المسلمّ عليه حيث لا يمكن الالتفات اليه بالوجه و مما قيل انه لتدارك الاقبال عليه اى بملاطفه و تواضع و يمكن ان يكون غرضه ما نقلنا عن سلطان العلماء رحمه الله بعينه و قد اختلف الاصحاب فى وجوب اسماع ردّ السلام فقليل بوجوب اسماعه تحقيقا او تقدير العدم صدق التحية عرفا و لا الرّد بدونه و قيل لا و هو ظاهر اختيار المصنف فى المعتمد و قواه شيخنا المعاصر كذا فى المدارك و ما نسبه الى المعتمد كانه استفاده من أنّه نقل فيه روايتي عمار و منصور و قال و هذه الروايات محموله على الجواز لعدم الرجحان فيعلم منه تجويزه عدم الاسماع و انت خبير بان حمل الروايتين على مجرّد الجواز بعيد جدّا و ما ذكره من عدم الرجحان ان اراد به عدمه فى غير الصّلاه فهو مسلمّ و لا يلزم منه عدم رجحانه فى خصوص الصّلاه و ان اراد به عدم رجحانه مطلقا حتى فى الصّلاه فهو ممنوع و أى دليل عليه و لم لا يجوز ان يجب اخفاؤه و كذا عدم رفع الصّوت به او يستحب ذلك باعتبار انه ليس عرفا من جنس الكلام المط فى الصّلاه و لذا منع من الابتداء به فى الصّلاه نعم الحكم بالوجوب بمجرّد هاتين الروايتين مع اطلاق الآيه و باقى الروايات لا يخلو عن اشكال و اما القول بالاستحباب فلا باس به لكن يחדشه احتمال ورودهما مورد التقيه كما حملهما عليه العلامه رحمه الله فى المنتهى لان الحنفية منعوا من ردّ

السلام فى الصلاه نطقا و اشاره و الشافعيه منعوا منه نطقا و حكموا بانه يرده اشاره بيده او رأسه و وافقهم المالكيه و الحنبلية أيضا فلا يبعد حمل الخبرين على التقيه و ذكر المحقق الاردبيلي رحمه الله فى شرح الارشاد ان المفهوم من كلام المصنف فى المنتهى و غيره هو وجوب اسماعه تحقيقا او تقديرا و كأنه المشهور و لعل دليله انه المتبادر من الجواب و ان مقصود الشارع جبر خاطره و العوض له و انه [و إنما] قصد المسلم و هو انما يتم مع الاسماع و هو معذور مع العذر فيكتفى بالتقدير فلا يعذر بدونه و قد يمنع المتبادر و المقصود فانه غير ظاهر لاحتمال قصده دعاء و تحية و الوجوب انما يكون لدليل شرعى لان مقصود المسلم العوض و لصدق الرد المفهوم من الآيه و الاخبار لغه و عرفا و ما نعرف له شرعا معنى يكون الاسماع داخل فيه و الاصل ينفيه و عدم الامر به فى الآيه و الخبر كذلك و يؤيده روايه عمار و كذا صحيحه منصور و حملها فى المنتهى و غيره على التقيه مع عدم ذكر دليل يدل على وجوب الاسماع جزما حتى يحتاج الى هذا التأويل لعل عندهم دليل ما رايانه من اجماع و نحوه انتهى و ما ذكره من المناقشه فى دلائل الوجوب لا يخلو عن وجه و يقوى المناقشه جدا فى الحكم بوجوب الاسماع التقديرى كما لا يخفى لكن فى تأييد الروايتين لما ذكره تأميل لما ذكرنا من عدم الاستبعاد فى الفرق بين الصلاه و غيرها فى هذا الحكم و لا يخفى التنافى بين ما ادعاه هذا المحقق من صدق الرد لغه و عرفا بدون الاسماع و بين ما نقلنا من صاحب المدارك من عدم صدق التحية و الرد بدونه عرفا و كان الصديق اصدق هذا ثم ما جعله مفهوما من هى كانه باعتبار ما نقله من حمل الروايتين فيه على التقيه اذ لم يذكر فيه شىء آخر يفهم منه ذلك و فيه ان حملهما على التقيه يمكن ان يكون باعتبار ما اشرنا اليه من بعد الحمل على الجواز و ظهور عدم الرجحان فى ترك الاسماع و ان قيل بجوازه فلذا حملها على التقيه لكن فيه ما اشرنا اليه من احتمال الفرق بين الصلاه و غيرها و وجود رجحان فى عدم الاسماع فى خصوص الصلاه فتدبر ثم وصفه رحمه الله روايه منصور بالصحيحه اما باعتبار سند الفقيه و ترجيح صحته كما نقلنا عن الخلاصه او تبعا للعلامه رحمه الله فى المنتهى حيث نقل الروايه عن الشيخ و وصفها مع ذلك بالصحه لكن فيه ان فى سندها فى التهذيب محمد بن عبد الحميد و لم يوثقه الشيخ و انما توثيقه فى جش و صه و ما فى الخلاصه عباره جش بعينها فالظاهر انه تبع ما فى جش و عباره هكذا محمد بن عبد الحميد ابن سالم العطار ابو جعفر روى عبد الحميد عن ابى الحسن موسى عليه السلام و كان ثقه من اصحابنا الكوفيين انتهى و انت خير بان ظاهر هذه العبارة توثيق عبد الحميد لابنه حتى يفيد صحه الخبر الا ان يقال ان وصف العلامة رحمه الله الخبر بالصحه قرينه علمه بان الوصف وصف الابن لبعده الاشتباه منه رحمه الله و فيه تأميل فان الشبهه من الانسان ليست بغريزه و ان صار علامه او شبهه فتدبر الخامس لو سلم عليه بغير قوله سلام عليكم فقيل لا يجوز اجابته الا ان يقصد الدعاء و يكون مستحقا كذا نقله فى المنتهى و القائل هو المحقق فى الاعتبار و كان وجهه الاقتصار فى جواز الرد على ما هو من القرآن و هو سلام عليكم و عدم امكان الرد هنا كذلك لروايتى المثل فلا يبقى الا عدم جواز الرد ثم قال و عندى فيه تردد ينشأ من قول الباقر عليه السلام يقول مثل ما قيل له و ذلك عام لا يقال ان مقصوده عليه السلام قوله سلام عليكم لانه منطوق القرآن لانا نمنع ذلك لان كيفية التسليم عليه فى صلاته السلام عليكم و به اجاب عليه السلام و هو ليس من القرآن انتهى و الاقرب عندى وجوب الرد لعموم الآيه الكريمه لكن فى غير ما قدم فيه الظرف له الرد بالمثل عملا بالروايتين من كل وجه مع عدم صراحه موثقه سماعه فى خلافه اذ يمكن ان يكون قوله عليه السلام فيها يقول سلام عليكم ورد على سبيل التمثيل بالفرد الشائع و يكون الغرض مجرد النهى عن تقديم الظرف كما هو صريح ما بعده لا يتحتم خصوص هذه العبارة و يشهد بذلك ما ورد فى صحيحه محمد بن مسلم من رده عليه السلام بقوله السلام

عليك و له الرد بقوله سلام عليكم لكونه من القرآن و وروده بخصوصه في موثقه سماعه مع ما في المثل من الاحتمالين الآخرين كما ذكرنا و في ما قدّم فيه الظرف يشكل الامر للتعارض فيه بين روايتي المثل و موثقه سماعه و الروايتان و ان تر حجتنا من حيث السند و معاضده احدهما بالاخرى لكن للموثقه أيضا ترجيح باعتبار الاحكام معناها بخلاف الروايتين لا فيهما من الاشتباه باعتبار ما ذكرنا من احتمالهما لوجهين آخرين و الأولى الاتيان بسلام عليكم ترجيحاً للموثقه لأحكامها مع كونه من لفظ القرآن و لو اقتصر مع ذلك على اداء اقل الواجب كما هو احتمال الوجه الثاني لتوجيه المثل لكان أولى فتأمل السادس قال في المنتهى لو حيا بغير السلام فعندى فيه تردد اقربه لجواز ردّه لعموم الآيه انتهى و انت خبير بانه اذا كان الاقرب فيه جواز الرد ففي المسأله السابقه أيضا يكون الاقرب ذلك بطريق أولى فلا ينبغي الاقتصار هناك على ذكر التردد و كان كلامه هاهنا اشارته الى ما هو الأقرب هناك أيضا هذا ثم فيما جعله الاقرب هاهنا تأمل لأن كثيرا من المفسرين و اهل اللغه فسروا التحية بالسلام و على هذا فلا عموم للآيه الكريمة بحيث يشمل ما نحن فيه نعم ذكر بعضهم انها مشتقه من الحياه و حياك الله بمعنى ابقاك الله على الاخبار عن الحياه ثم استعملت في الدعاء بذلك ثم قيل الكلّ دعاء و غلب في السلام فلو ثبت ذلك و ان خصوص السلام ليس من معانيها لغه يتم ما ادّعه من العموم و أنّي ذلك مع ان بمجرد غلبتها في السلام أيضا يشكل الحكم بالعموم فقول ابن ادريس بعدم جواز الرد في غير ما كان كلفظ السلام كما نقلنا عنه في الامر الثاني لا يخلو عن قول نعم يتأتى هناك أيضا ما نقلنا من المعبر في الامر السابق من تجويز قصد الدعاء به اذا كان مستحقا و به افتى العلامة رحمه الله أيضا في به حيث قال و لو سلم عليه بغير هذا اللفظ اى سلام عليكم فان سميت تحية جاز ردّه مثله لعموم فحيوا باحسن منها فان لم يتم تحية و تضمن الدعاء جاز مع قصده لا قصد ردّ التحية و لا يخفى ان الحكم بما ذكره من الشرطين متجه لكن كان العمده تحقيق ما يسمى تحية و ما لا يسمى و لم يفعل فتأمل السابع وجوب ردّ السلام كفاي كما ادّعوا عليه الاجماع و وردّ به الاخبار أيضا يكون انه اذا سلم على جماعه اجزاهم ان يردّ واحد منهم فلا يكفي ردّ من لا يكون منهم و على هذا فلو اشترك المصلّى مع غيره في كون السلام عليهما و ردّ الغير فلا ريب في سقوط تحتم الوجوب عن المصلّى لكن هل له أيضا ان يردّه بعده قال في الذكري و لو ردّ بعد قيام غيره به لم يضرّ لانه مشروع في الجملة و هل هو مستحبّ كما في غير الصلاه او تركه أولى فيه نظر من شرعيته خارج الصلاه مستحبّا و من انه تشاغل بغير الصلاه مع عدم الحاجه و قال الشارح في شرح الارشاد بعد نقل مجمل ما في الذكري و الاجود جوازه و استحبابه لعموم الاوامر اذ لا شكّ انه مسلم اليه مع دخوله في العموم فيخاطب بالردّ استحبابا ان لم يكن واجبا و زوال الوجوب الكفائي لا يقدح في بقاء الاستحباب

كما في غير الصِّيَلاه فان استحباب ردّ الثاني متحقق اتفاقا ان لم يوصف بالوجوب معلّلا بالامر و لو اشترطنا في جواز الرّد قصد القرآن كما يظهر من الشيخ او علّنا جوازه في الصِّيَلاه بانه قران صوره و ان لم يقصد به كما ذكره بعض الاصحاب فلا اشكال في جواز ردّ المصلّى بعد سقوط الوجوب انتهى و ذكر المحقق الاردبيلي رحمه الله في شرح الارشاد انه ان قيل يجوز الدعاء بالصِّيَلام للمسلم مع استحقاقه فيجوز بعد ردّ الغير أيضا من ذلك الباب و هو غير بعيد لما مرّ من جواز الدّعاء بكل لفظ و ان كل ما كلّمت به الرّب فليس بكلام مبطل و ان قلنا بعدم جوازه لغير الرّد كما هو ظاهر عبارتهم لانه محلّل الآ ما اخرج بدليل مثل الرّد و الصِّيَلام على الانبياء فالظاهر عدم جوازه بعد ردّ الغير لان تجويزه كان باعتبار وجوبه و كونه مخاطبا به بمثل حيّوا و قد سقط ذلك و لا- نعلم خطابا آخر لا- وجوبا و لا استحبابا اما الوجوب فظاهر لسقوطه و عدم امر آخر و اما الاستحباب فلعدمه اوّلا فيستصحب للاصل و لأنّ الكلام مع عدم وجوب و امر دالّ عليه و معلوم عدم استلزام رفع الوجوب ثبوت الاستحباب و الجواز أيضا نعم لو ثبت كون كل واجب كفائي مستحبّا عينيّا بعد فعله أيضا يثبت الاستحباب هنا و ليس ذلك لظاهر الدليل ولى تأمل في غير السلام في الصِّيَلاه أيضا و قد مرّ مثله في الصِّيَلاه على الميت بعد فعلها و معلوم عدم جواز غسله مرّه اخرى انتهى كلامه ملفّقا و انت خبير باتجاه ما اورده في مقابل ما نقلنا من المصنف و الشارح من الحكم بعدم الضرر او الاستحباب لكن يحتمل عندى تجويزه بقصد الوجوب الكفائي فان المسلم في الواجب الكفائي هو سقوط الدم بفعل احدهم و هذا لا يقتضى سقوط الوجوب بعد فعل احدهم اذ الواجب عندهم ما يذم تاركه بوجه ما فبعد فعل احدهم أيضا يمكن قصد الوجوب بهذا المعنى فانه يصدق عليه انه يذم تاركه عند عدم إتيان احد المكلفين به فيذمّ تاركه بوجه ما لا يقال لا بدّ لوجوب فعل في حاله من تعلق الدم بتركه في تلك الحاله امّا مطلقا ان كان واجبا عينيّا او بوجه ما ان كان واجبا كفائيا و لا يكفى لوجوبه فيها تعلق الدم بتركه في حاله اخرى غير الحاله التي يفعل فيها و الا لزم جواز ان يقصد الوجوب في حال حرمة الفعل باعتبار وجوبه في حاله اخرى لتعلق الدم بتركه في الجملة على ما ذكرت لانا نقول انا لا نكتفى في قصد الوجوب بفعل في حاله ما نفعله بمجرد تعلق الدم بتركه في الجملة و ان كان في غير تلك الحاله حتى يلزم ما ذكرت بل نقول انه لا بدّ من رجحان فعله في تلك الحاله مع تعلق الدم بتركه في الجملة و ان لم يكن في تلك الحاله و ذلك لانه يكفى في الفعل رجحانه الذي هو مشترك بين الواجب و الندب و في الواجب زياده تأكّد لذلك ففي العيني منه يتأكد ذلك بان رجحانه بحيث يذم تاركه مطلقا و في الكفائي بتأكد ذلك بان رجحانه بحيث يذم تاركه بوجه ما و لا يتأتى ذلك الوجه في تلك الحاله التي نفعله فيها بل يكفى لتأكده كون تاركه مذموما في الجملة و ان كان في غير تلك الحاله فان مجرّد هذا تأكيد في فعله زائدا على ما يترجّح فعله من غير تعلق الدّم بتركه اصلا على انه لو لم يسلمّ تاكّد ذلك بالنسبه الى الندب فلا ضير فيه فانا نقول ان الواجب باصطلاحهم اعم من العيني و الكفائي و الكفائي اذا حقق ليس الا ما يسقط الدم على تركه عند فعل البعض لا انه يسقط وجوبه بفعل البعض فيجوز بقاء الوجوب بعد فعل البعض و ان كان الوجوب في تلك الحاله لا مزّيّه له عند التحقيق على الندب اذا عرفت هذا فنقول فيما نحن فيه مثلا انّ الآيه الكريمة تدلّ على اطلاق الوجوب و الذي يستفاد من الخارج بالاجماع او النصّ ليس الا ان الوجوب ليس عينيّا بل هو كفائي و قد عرفت انه لا- يلزم منه الا سقوط الدّم بتركه بعد فعل البعض و لا يلزم منه سقوط الوجوب بعده فيمكن لنا قصد الوجوب بذلك الامر من غير حاجه الى امر آخر ايجابيّ او ندبي حتى يقال ان الاصل و الفرض عدمه كما ذكره هذا المحقق و قس على ما ذكرنا القول في سائر ما يقال انه واجب كفائي فان الظاهر من الجميع نظرا الى الاوامر الواردة بها بقاء الوجوب بعد فعل البعض و هذا لا ينافي

ان يعلم من خارج في بعضها سقوط الوجوب بل الجواز أيضا بعد قيام البعض كما ذكره هذا المحقق من مثال غسل الميت هذا لكن الاحوط فيما نحن فيه عدم الرد في هذه الصورة خروجاً من الخلاف سيما مع ما عرفت في كيفية الرد في بعض الصور من الاشكال فتأمل الثامن اذا كان ممن قصد بالسلام مع المصلّي صبّي فان لم يكن مميّزا فالظاهر انه لا عبره به و يردّه و ان كان مميّزا فهل للمصلّي ان يكتفي برّدّه و جهان اظهرهما العدم اما على القول بان عبادته الصّبي ليست شرعيه اى مستنده الى امره من الشارع متوجه اليه بل هي تمرّيته و انما امر الشارع تعلق بوليّه فلانه حينئذ لا يكون داخلا في الفرد الكفائي فلا يتحقق الامتثال بفعله و يشكل ذلك مع حضور الولي و كون ردّه بامرّه اذ الامر برّد السلام حينئذ اذا كان كفاثيا يرجع الى امر المكلفين برّدّه و وليّ المميّز يأمره برّدّه فاذا ردّه المميز و كان ذلك بامر الولي فقد تحقق الامتثال فلا بعد في سقوط التكليف بل لا يبعد سقوطه و ان كان لم يحضر الولي اذا كان ردّ الصبي له بتاديب الولي له على هذا الوجه اذ يكفي في امتثال الولي امره الصّبي بكل ما يمرّنه به كلياً بحيث يطمئن بإتيانه بكل منها في وقته و لا يلزمه امره بخصوص كل منها في وقته و اما على القول بكونها شرعيه فلانه لا يستقيم القول بكونها بمعنى امر الشارع له بها على سبيل الوجوب لرفع القلم عنه فلا بد ان يكون امره به لو كان على سبيل الندب و حينئذ لا يصح ادخاله في الواجب الكفائي الا ان يقال ان الوجوب الكفائي فيه يرجع الى وجوب شرطي بالنسبه الى المكلفين اى انهم مكلفون بالرد حتما على تقدير عدم ردّ الصّبي و يسقط عنهم بفعله و ان لم يكن الصّبي داخلا في المخاطبين بذلك الخطاب و فيه تعسف او يقال انه على القول بكونها شرعيه الظاهر أيضا تعلق الامر بالولي على سبيل الوجوب و قد عرفت انه يمكن تصحيح الوجوب الكفائي بادخاله و الاظهر ان يقال ان ظاهر الآيه الكريمه التكليف الحتمي بالرد فلا يعدل عنه الا- بما يوجب صرفها عن ظاهرها و ليس ذلك الا- مع اشتراط البالغ العاقل للاجماع على كون الوجوب معه كفاثيا و اما الصّبي المميّز فلا- اجماع فيه على ذلك فليحمل الآيه حينئذ على الظاهر على ان كون الصّبي مكلفا بكل واجب تكليفا شرعيّا او تمرّيتيا غير ظاهر و ما رايت التصريح به الا في عبادات خاصه كالصّلاه و الصوم و كون السلام منها أيضا غير ظاهر لى و حينئذ فلا- وجه لصرف الامر في الآيه عن ظاهره و جعل الوجوب فيه كفاثيا باعتبار ادخاله هذا ما سنح في هذا الفرع و كلام صاحب المدارك فيه لا يخلو عن اجمال و اخلال و كلمات الفاضل الاردبيلي رحمه الله في شرح الارشاد و آيات الاحكام عن ضعف و خلل كما يظهر بالتأمل فيهما فتأمل التاسع لو كان المسلم صبيا مميّزا ففي وجوب الرد عليه

وجهان اظهرهما ذلك تميكا بظاهر الامر كذا في المدارك وفيه تأمل فان اذا لغه للاهمال غايه الامر انه يقال انها للعموم عرفا وحينئذ فدعوى استفاده العموم منها عرفا بحيث يشمل ما اذا كان المحيى صبيا أيضا لا يخلو عن اشكال و حينئذ فالحكم بجواز الرد عليه في الصلاه مع القول بالمنع من التسليم فيها الا ان يثبت جوازه بدليل من خارج كما هو ظاهرهم كما سبق مشكل جدا فتدبر العاشر لا فرق في هذا الحكم وهو وجوب رد السلام بين ما اذا كان المسلم رجلا او امراه و كذا المسلم عليه مع جواز رؤيه احدهما للآخر و اما اذا كان المسلم او المسلم عليه امرأه لا يجوز رؤيتها للآخر فالظاهر أيضا وجوب رد سلامها و كذا ردّها سلام الآخر عملا- بعموم الآيه الكريمة و ان قالوا ان صوت الاجنبيه عوره يحرم عليها اسماعه للاجنبي الا لضروره اذ يمكن ان يقال ان وجوب رد التحية ضروره و أيضا لا منافاه بين حرمة تسليمها و وجوب رد جوابه على المسلم عليه و يحتمل بناء على ما نقلنا عدم وجوب رد السلام عليها ح الا خفيا بحيث لا يسمعه الاجنبي و كذا عدم وجوب رد سلامها لكونه حراما فلا يكون تحيته شرعيه يستحق الجواب لكن فيما نقلنا عنهم من كون صوتها عوره فتأمل كما اشار اليه المحقق الاردبيلي رحمه الله بل المفهوم من تتبع الاخبار و الآثار شيوع تكلم النساء مع الرجال في عهد النبي صلى الله عليه و آله و ما قاربه كما نقل من تكلم فاطمه عليها السلام مع سلمان وغيره و غير ذلك من دون ضروره تلجى اليه ظاهرا و سيجى ء تفصيل الكلام في ذلك انشاء الله تعالى في كتاب النكاح هذا في غير الصلاه و اما فيها فلو كان المسلم امراه فيحتمل عدم وجوب الرد سواء كان المسلم عليه رجلا ام امرأه بناء على ما نقلنا من المعتبر من الاقتصار في الرد على ما هو بلفظ القرآن و هو سلام عليكم و كذا على احتمال وجوب الرد بالمثل من كل وجه و كان لفظ المسلم هو ذلك اذ لا يصح خطابها به لكن الظاهر كما يظهر مما تلونا عليك عدم وجوب الاقتصار على لفظ القرآن و كذا رعايه المثل من كل وجه فلا يتفاوت الحكم بهذا الاعتبار فتأمل الحادى عشر لو ترك الرد فيما يجب فيه الرد فلا- كلام في اثمه و هل تبطل الصلاه به قيل نعم للنهي المقتضى للفساد و ضعفه الشارح في شرح الارشاد بان النهى عن امر خارج عن الصلاه فلا يؤثر فيها قال و ربما قيل انه ان اتى بشى ء من الاذكار في زمان الرد بطلت لتحقق النهى عنه و هو ممنوع لان الامر لا يقتضى النهى عن الاضداد الخاصه بل عن مطلق النقيض و هو المنع من الترك و قد تقدم الكلام فيه فالمتجه عدم البطلان مطلقا انتهى و التخصيص بالاذكار لعدم المنافاه بين باقى افعالها غير الذكر و بين الرد فهى ليست باضداد له فانحصر ضده في الاذكار فلو اقتضى الامر بالشى ء النهى عن ضده الخاص لتّم ما قيل بناء على النهى في العبادات موجب للفساد فيكون ذكره فاسدا مبطلا- للصلاه لكن الحق كما يشهد به من حقق الاصول ما ذكره الشارح من ان الامر لا يقتضى النهى عن الاضداد الخاصه بل عن الضد العام الذى هو الترك فلا يؤثر في بطلان الاذكار و لا الصلاه ثم الظاهر ان المراد بزمان الرد الذى ذكره هو تمام الوقت الذى امكنه الرد فيه و اسماعه للمسلم لكونه حاضرا فيه فاما اذا غابت بحيث لا يمكنه اسماع الرد الا بترك الصلاه و الذهاب عقبيه ليصل اليه و حينئذ يسقط وجوب الرد لمنافاته للصلاه و عدم دليل على جواز قطع الصلاه لرد السلام اذ الاخبار كما نقلنا لا يدل الا على تجويز رد السلام في الصلاه لا على تجويز قطعها للرد و الامر في الآيه الكريمة كما انه مطلق في وجوب الرد كذلك الاجماع على ما نقلوه مطلق في تحريم قطع الصلاه الواجبه و لا ترجيح لقطع الصلاه على ترك الرد سيما ان توقف الرد على قطعها انما حصل بفعله و تقصيره حيث لم يرده حيث يمكنه الرد بدون ابطال الصلاه فالظاهر ترجيح اتمام الصلاه الذى كان واجبا بالاصاله و عدم تجويز قطعها باعتبار انه صار مقدمه لواجب آخر يفعله و تقصيره هذا و على هذا فلو فرض ان المسلم ذهب سريعا و كان المصلّى في وقت حضوره ساكتا و لم يبلغ ذلك الى حد السكوت الطويل المبطل للصلاه ثم شرع بالذكر بعد ما غاب المسلم بحيث لا يمكنه اسماع الرد بدون

فعل المنافي فحينئذ يتم الصَّلاه ولا يؤثر تركه الرَّد في صحه صلاته اصلاً إلا ان وجوب الاسماع على القول به انما هو مع امكانه واما اذا لم يمكنه ذلك فيجب عليه اصل الرَّد ولا يسقط ذلك بعدم كان الاسماع فحينئذ يبطل صلاته بالاشتغال بالذكر و ترك الرَّد بالكليه و انت خبير بانه حينئذ يشكل الامر في هذه الصوره في تركه الرَّد احتمال البطلان كما ذكرنا و كذا في فعله احتمال ان يكون جواز الرَّد انما هو مع امكان اسماعه فاذا لم يمكن ذلك يسقط وجوب الرَّد و جوازه فيكون الرَّد كلاماً منهياً عنه مبطلاً للصَّلاه ثم لا يخفى انه على القول باقتضاء الامر النهى عن الضد الخاص لا اختصاص للفساد بالصَّلاه التي مسلم عليه فيها بل يسرى الفساد ايضاً الى كل صلاه يصليها بعد ذلك قبل ما وجب عليه من رد السلام و اسماعه إلا ان يتضح وقت الصلاه و لا يقدح في الفساد فيها توقف الاسماع على الحركة و الذهاب اذ لا مانع عنه هاهنا بخلاف ذلك في الصَّلاه التي مسلم عليه فيها كما ذكرنا نعم لو تعذر عليه الوصول اليه بالكليه فحينئذ يسقط وجوب الاسماع لكن يبقى احتمال وجوب اصل الرد و كون الاحتمال به موجبا لفساد ما صلاها بعد ذلك و امر الاحتياط في هذه الصوره واضح بين فتأمل الثاني عشر حكم علامه في المنتهى بانه لا يكره لمن دخل على المصلّى ان يسلم عليه محتجا بعموم ما يدل على استحبابه مثل قوله تعالى فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَيَّ أَنْفُسِكُمْ أَيُّهَا أَهْلُ دِينِكُمْ أَوْ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ وَ نَقَلَ الْقَوْلَ بِالْكَرَاهَةِ عَنْ جَمْعٍ مِنَ الْعَامَّةِ مُحْتَجِّينَ بِأَنَّهُ غَلَطَ الْمَصَلِّي وَ اجاب بانه قد كان ينبغي ان يكره له الدخول عليه لأنه ربما اشتغل خاطره فغلط و لما لم يلحظ ذلك هنا فكذا ثم و انت خبير عليه لا يوجب مزيد اشتغال به ينافي الاقبال على الصَّلاه الا ان يكون المصلّى من اهل الوسواس الذين يشوشهم او فى شىء و اما السَّلام فلا ريب انه يشوش اكثر الناس و يقلقهم مع ما يتطرق فى اكثر الامر فى رده و كفيته من الاشكالات و الشبهات كما ظهر مما تلونا عليك فى الفروع السَّابقه فلا يبعد ان يكون الاولى ترك السَّلام عليه الا اذا كان المصلّى فقيها و يكون عباره السَّلام مما لا اشتباه فى صحه ردها بمثلها كسلام عليكم لكن الحكم بالكراهه شرعا بمثل هذه الوجوه لا يخلو عن اشكال قال فى المدارك و يمكن القول بالكراهه لما رواه عبد الله جعفر الحميرى فى كتابه قرب الاسناد عن الصادق عليه السلام انه قال كنت اسمع ابي يقول اذا دخلت المسجد و القوم يصلّون فلا تسلم عليهم و صلّ على النبى ص ثم اقبل على صلاتك و اذا دخلت على قوم جلوس و هم يتحدثون فسلم عليهم و لا يخفى ان تلك الروايه تصلح سنداً للقول بالكراهه كما ذكره لكن مع الوقوف فيها على ما هو منطوق الروايه و اما الحكم الكلى بها فلا يخلو عن اشكال لكن الروايه معارضه بما نقله فى الذكري عن البنزطى انه روى فى سياق احاديث الباقر عليه السَّلام اذا دخلت المسجد و الناس يصلّون فسلم عليهم و اذا سلم عليك فارد فانى افعله و انّ عمار بن ياسر مرّ على رسول الله ص و هو يصلّى فقال السلام عليك

يا نبي الله ورحمه الله وبركاته فردّ صَلَّى الله عليه وآله ولا يخفى ان الجمع بينهما يحمل روايه البنظي على مجرّد الجواز فلا ينافي الكراهه التي حمل عليها روايه الحميري لا يخلو عن بعد لكن مع تعارض الروايتين لا يبعد القول بالاولويه التي اشرنا اليها والله تعالى يعلم

قوله و ان لم يكن كلاما لغه و لا اصطلاحا

قلت ذكر نجم الاثمه رض ان الكلام في اللغه موضوع جنس ما يتكلم به سواء كان كلمه على حرف كو او العطف او على اكثر او كان اكثر من كلمه و سواء كان مهملا او مستعملا مفيدا او غير مفيد ثم قال و انتهى الكلام لغه اي في العرف اللغوي على ما ذكره بعض المحققين في المركب من حرفين فصاعدا و انت خبير بانه حينئذ لا تحقق لمركب من حرفين لا يكون كلاما لغه اما بحسب اصل اللغه فظاهر و اما بحسب عرفهم الطاري فلان الظاهر من اطلاق كلامه كما ترى انه اشتهر في المركب من حرفين مطلقا بلا تقييد كونه موضوعا او مهملا او غير ذلك فلا اعم منه هذا و من هنا ظهر ان ما ذكره في الاشكال من ان النصوص خاليه عن هذا الاطلاق فلا بد فيه ان يرجع فيه الى الكلام لغه ليس على ما ينبغي اذ هذا الاطلاق مستند الى اللغه بل ينبغي ان يقال ان مع الحكم بهذا الاطلاق لا وجه لجعل حرف المد من الكلام لانه ليس حرفين بل حرفا واحدا الا ان يكون غرضه ان هذا الاطلاق ليس من الشرع حتى يحتمل ثبوته على وجه يتناول حرف المد أيضا لكونه بمنزله الحرفين بل لا بد ان يرجع فيه الى اللغه و الاصطلاح و ظاهر ان حرف المد لا يدخل فيه لغه و لا اصطلاحا او يكون مراده بالاطلاق هو اطلاق الكلام على حرف المد او كون الكلام هو المركب من حرفين مطلقا حقيقه او حكما فافهم و ظهر [يظهر] أيضا انه لا تعجب منهم في جزمهم بالحكم الاول مطلقا او بناؤه على اللغه الا ان يكون مراده بالاطلاق الشمول لحرف المد أيضا و يرد عليه حينئذ انه لا جزم لهم بذلك بل منهم من لم يتعرض لذلك و منهم من تردّد فيه و من حكم بكونه كلاما حكم في الحرف المفهم أيضا فلا تعجب و ظهر أيضا ان جزمه بكون الحرف المفهم كلاما لغه محل كلام فتأمل و اما الكلام الاصطلاحى فكانه اراد به اصطلاح اهل العربيه اي ما يشتمل على الاسناد و بعد ما كتبت الحاشيه رايت كلام الشارح رحمه الله في شرح الارشاد يظهر منه ان الكلام الاصطلاحى هو الكلمه و قد اعتبر فيها الوضع اصطلاحا و انه ليس في المعنى اللغوي ما يدل على خلاف ذلك فالمصير اليه متعين و حينئذ فالمركب من حرفين اعم من وجه من الكلام اللغوي و الاصطلاحى و يندفع عنه ما اوردنا من الوجوه لكن ما نقلنا عن نجم الاثمه مناقضه فتأمل انتهى و لا يخفى ان كون الكلام بمعنى الكلمه على ما ذكره في شرح الارشاد و ان كان ليس ببعيد لكن الظاهر من الكلمه أيضا لغه و عرفا يشمل المهملات لا المعنى المصطلح الذي اعتبر فيه الوضع نعم اعتبار الوضع في الكلام ربما كان اصطلاح بعضهم كما نقل في الشرح العضدي لمختصر الحاجبي عن ابي الحسين انه عرف الكلام بانه المنتظم من الحروف المتميزه المتواضع عليها احترازا عن المهملات و لا عبره بتعريفه في مقابل ما نقله نجم الاثمه و ربما كان ذلك اصطلاحا منه على ان القيد المذكور ليس في كلام ابي الحسين على ما نقل عنه [منه] في المشهور و انما زاده الشارح المذكور فكلام ابي الحسين أيضا مؤيد لما نقلنا عن نجم الاثمه و ما زاده الشارح المذكور فهو بمعزل عن الاعتبار في مقابل كلامهما سيما مع نسبتته الى ابي الحسين و خلوّ كلامه عنه على ما هو المشهور على انه يمكن ان يكون اضافيه لبيان معنى المتميزه و تفسيرها بان يكون من الحروف الموضوعه لغرض التركيب لا مثل ما يخرج من التنحج و نحوه و حينئذ فيشمل الموضوع و المهمل و هذا و ان كان لا يخلو عن بعد لكن عدم صحه النقل على تقدير الحمل على ظاهره على ما نقل في المشهور بما يؤيد

الحمل عليه فتأمل و قد يقال ان من القاموس ما يدلّ على تردّده في أنّ معنى الكلام هو الاول مما ذكره الرّضى او بعد اعتبار الوضع فيه فيكون مرادفا للكلمه في مصطلح النحو و ما ذكره الشارح رحمه الله هاهنا و في شرح الارشاد مبنيّ عليه و فيه تأمل فانه ذكر في القاموس ان الكلام القول او ما كان مكتفيا بنفسه و قال في القول الكلام او كل لفظ تدلّ به اللسان تاما او ناقصا و انت خبير بان المعنى الثانى الذى ذكره للكلام لا- يحتمل الاول الذى ذكره الرضى و لا ما ذكر من معنى الكلمه النحويه بل الظاهر انه اراد بكونه مكتفيا بنفسه ان يشتمل على الاسناد كما هو المعنى الاصطلاحى و

لعل ما ذكره اما لأنّ غرضه الاقتصار على ذكر المعانى اللغويه فقط بل ذكر بعض ما شاع من المعانى الاصطلاحيه أيضا او باعتبار ظنّه او احتمال كونه ذلك أيضا معنى لغويّا و يحتمل ان يريد به كونه دالّما على معنى فى نفسه فيكون معنى ثالثا اخصّ من الكلمه النحويه لخروج الحرف منه دونها و اما المعنى الاول الذى ذكره ففيه اشتباه فانه لما عرفت كلّا من الكلام و القول الآخر و ذكر لكل منهما معنى آخر فظاهره ان المعنى الذى تراد فاعليه غير المذكور فى كلامه و انما لم يتعرض لبيان كونه معروفا و حينئذ فالحكم بانه هو المعنى الاول الذى ذكره الرضى رجم بالغيب لم لا يكون هو الثانى مما ذكره او غيرهما ان ثبت معنى غيرهما و يحتمل ان يكون غرضه مجىء كل من القول و الكلام بكلّ من المعنيين اللذين فسرهما فيهما فحيث فسر القول بالكلام ان اراد به المعنى الثانى الذى فسر الكلام به لا المعنى الاول الذى عبّر عنه بالقول للزوم الدور و كذا حيث فسر الكلام بالقول اراد به المعنى الثانى الذى فسّر القول به لا المعنى الاول الذى عبّر عنه بالكلام للدور و حينئذ فتردّده فى كلّ منهما بيّن ما فصله من المعنيين و قد عرفت حال ما فصله فى الكلام انه اما المعنى الاصطلاحى للكلام او معنى اخصّ من الكلمه النحويه و اما المعنى الذى فصّله فى القول فالظاهر مما يدلّ به اللسان اذا كان ما له من المهمله كما هو الظاهر الدلاله باعتبار الوضع فحينئذ ينطبق على ما ذكره الشارح من اعتبار الوضع فى الكلام لكن نصّ صاحب القاموس مما لا يصلح للتعويل بعد مناقضته لكلام نجم الاثمه فكيف بما يحتمله عبارته احتمالا مع تردّده فيما يحتمله و يمكن ان يكون بالذال المعجمه كما وقع فى بعض النسخ التى لا- تخلو عن صحه و يكون المراد بما يدلّ به اللسان ان يجرى به فينطبق على المعنى الاول ذكره الرضى لكن لا- يلائمه الاقتصار على ما ذكره من التعميم بقوله تاما او ناقصا اى مشتملا على الاسناد ام لا او دالّما على معنى فى نفسه ام لا بل ينبغى ان يضاف احتمال كونه مهملا أيضا بل هو اولى بالذكر الا ان يجعل هذا التعميم منه قرينه على ان المراد جرى اللسان به مع كونه موضوعا و حينئذ فيوافق نسخه الدال المهمله و ينطبق أيضا على ما ذكره الشارح من اعتبار الوضع لكن قد عرفت انه لا يصلح للتعويل فى مقابله كلام الرضى و كيفما كان فلا يستقيم ما نقلنا من تردّد صاحب القاموس بين المعنى الاول الذى ذكره الرضى و بين كونه مرادفا للكلمه فى مصطلح النحو و هو ظاهر فليت شعرى على ما حمله كلام القاموس فنقل فيه منه ما نقل فتأمل

قوله و فى حكمه الحرف الواحد المفيد

يعنى انه و ان لم يصدق عليه الكلام بالمعنى الذى عرفوه به لكنّه فى حكمه فى وجوب تركه

لاشتماله على مقصود الكلام و هو التعبير عما فى الضمير باللفظ و فيه ان كون عله الحكم هى ذلك المقصور غير ظاهر فلعلها كانت امرا لا- يتحقق فى غير الكلام و ان كان على مقصود و فى شرح الارشاد حكم بالحاقه بالكلام بالمعنى المذكور لصدق اسم الكلام عليه لغه و عرفا قال بل هو كلام عند اهل العربيه فضلا عن الكلمه لتضمينه الاسناد المفيد فدخل فى مدلول الاخبار الوارده بابطال الكلام و ربّما احتمل عدم الابطال به بناء على ما اطلق من تقييد الكلام بتركيبه من حرفين فصاعدا و الموجود منه صورته حرف لا غير و يضعف بما مرّ من وجود صورته الكلام المقتضى للبطلان و التقييد بالحرفين من كلام الفقهاء خرج فخرج الغالب او أنّ المحذوف فى هذه الأوامر بمنزله المذكور فيكون المجموع حرفين فصاعدا انتهى و لا يخفى ان بعد ثبوت صدق الكلام عليه لغه و عرفا و اصطلاحا كما ادّعاها هناك و فى هذا الكتاب أيضا بحذف الثانى الحقّ ما ذكره من الحكم بالبطلان به و ينبغى توجيه تعريف الاصحاب باحد ما ذكر من الوجهين و عند ذلك يظهر انه داخل فى الكلام حقيقه و ليس ملحقا به فحكمه أولا- باللاحاق باعتبار ظاهر تعريفهم لكن الكلام فى ثبوت تلك الدعوى اذ ما نقلنا عن نجم الاثمه من معناه لغه بظاهرة ينادى بخلافه و التاويل فى كلامه أيضا باحد ما ذكره الشارح من الوجهين من دون شاهد من كلام معتمد اللغويين ممّا لا وجه له نعم ان ثبت صدق الكلام عليه عرفا تماما اتجه حينئذ بناء الحكم على تقديم اللغه او العرف و الاظهر تقديم العرف ان ثبت توافق عرفهم عليهم السلام لعرفنا و ألما الاصل تأخر تغيير العرف و الحمل على اللغه و لا- يخفى أنّ اثبات ذلك فيما نحن فيه مشكل جدّا و يمكن ان يقال ان بعد ثبوت شمول الكلام له عرفا ينبغى بناء الحكم عليه بناء على اصاله عدم التغيير و كلام نجم الأئمه بمجرد مع قبوله لما ذكر من التاويلين لا يصير حجه للعدول عن الاصل و فيه ان الشاهد على كون المعنى اللغوى ما ذكر ليس مجرد كلام نجم الاثمه بل كلام معظم الاصحاب أيضا شاهد له اذ الظاهر ان تقييدهم بالمركب من حرفين بناء على رعايه اللغه لعدم ظهور وجه آخر و ما نقلنا عن نجم الاثمه يحقق ذلك و يؤيّد و حينئذ فالتاويل فى الجميع بناء على اصاله عدم تغيير العرف مشكل جدّا مع ان شموله له عرفا غير ظاهر أيضا عندنا و الاولى رعايه الاحتياط فى ذلك باتمام ما تكلم فيه كك ثمّ الاعاده او القضاء و اللّهمّ تعالى يعلم و امّا الحرف الواحد غير المفهم فلا- يبطل الصيلاه به اجماعا على ما نقله فى المنتهى و المذكورى و غيرهما و لعدم انفكاك الصوت عنه غالبا فالحكم باجتنابه يؤدى على العسر و الحرج المنفيين و لعدم صدق الكلام عليه بالمعنى المشهور و يضرّ صدقه عليه بالمعنى الذى نقلنا عن نجم الاثمه لأصاله عدم البطلان و احتمال كون الكلام الوارد فى الروايات بالمعنى الآخر فيقتصر فيما هو خلاف الاصل على ما هو المتيقّن بل الظاهر حملة فى الروايات على المعنى الآخر لشهرته و الشارح رحمه الله فى شرح الارشاد لما فسّر الكلام بالكلمه استشكل بان الكلمه كما تطلق على ما تركّب من حرفين مثل من و عن تطلق أيضا على الحرف الواحد كالباء او الكاف و اللام الموصوله لمعاني مخصوصه فانها احد اقسام الكلمه كما ان الاسم احد اقسامها و اجاب أنّ الحرف الواحد خرج من ذلك بالاتفاق على عدم ابطاله الصيلاه فلو لا- ذلك امكن القول بابطال الحروف الداله على معنى فى غيرها كما ذكر فتدبر

قوله و ان اخطأ بحذف هاء الشكك

فان الحاقها لازم فى محاورات العرب فيق قه و أمّه و اما مع الاتيان به فلا ريب فى صدق الكلام عليه بلا اشكال و لا حاجه الى جعله فى حكمه و هو ظ

قوله و حرف المدّ

عطف على الحرف الواحد المفيد اى و فى حكمه أيضا حرف المدّ اى الحرف الذى يمدّ باشباع ضمّه او فتحه او كسره بحيث يحصل بعده حرفا و اكثر و المشهور التعبير عنه بالحرف الذى بعده مدّه و هو اولى فان حرف المدّ فى اصطلاحهم هو الالف او الواو او الياء السّياكنه التى حرّكه ما قبلها من جنسها و لا- كلام فيه اذ لا- بدّ فى التكلم به من تحقق حرفين قطعاً الا ان يكون الحرف الأوّل من الصّلاه و حينئذ لا يبقى الا حرف واحد فلا وجه للابطال به و على التقديرين فلا اشتباه فيه فتدبّر

قوله لاشتماله على حرفين فصاعدا

حتى يستقيم حكمه بانه فى حكمه او المراد اشتماله على ذلك حقيقه الا انه جعل فى حكمه باعتبار انه يعدّ عرفاً حرفاً واحداً و من ان المدّه اما واو او الف او ياء و تسميتها مدّه لا تخلّ بكونها حرفاً

قوله فلا اقلّ من ان يرجع فيه

اى فى الكلام او فى الاطلاق اى اطلاق الكلام او هذا الاطلاق على ما ذكرنا سابقاً فى توجيه كلامه فى حاشيته فى قوله و ان لم يكن كلاماً لغه و لا اصطلاحاً

قوله و حرف المدّ

الظاهر انه من تتمه السابق و قد اشرنا سابقاً الى ما فيه من الاشكال مع توجيه و اشرنا أيضا هناك فى الحاشيه الى ان يمكن جعله وجهاً آخر للاشكال غير ما سبقه و الى انه حينئذ لا كلام فيه و انما الكلام معه فى الوجه الأوّل فتدبّر

قوله و العجب انهم جزموا بالحكم الاول مطلقاً

مع انه كلام لغه و اصطلاحاً قد ذكرنا فى الحواشى السابقه ما يتعلّق بهذا كلّ وجه لإعادته

قوله و فى اشتراط كون الحرفين موضوعين لمعنى

قلت الظاهر منه ان كلّاً من الوجهين يجرى بعد ما ذكر من اطلاق الكلام على المركب من حرفين فصاعداً و ان لم يكن كلاماً لغه و لا- اصطلاحاً و حينئذ فعلى القول باشتراط ان يكون الكلام هو ما تركّب من حرفين موضوعين لمعنى و ان لم يكن كلاماً لغه و لا اصطلاحاً و ليت شعرى فالكلام اللغوى ما هو و أى امرء اعتبر فيه زياده على الموضوعيّيه و بالجمله فلا وجه لهذا الكلام بناء على ما نقلنا من شرح الارشاد أيضا و أيضا فلا وجه لتخصيص ظهور الفائده بصوره التنحنح و نحوه بل يظهر الفائده فى جميع صور التلفظ بحرفين مهملين الا ان يكون غرضه ان العمده فى هذه حيث يتفق التنحنح و نحوه كثيراً فى الصّلاه و لعلّه لم يرد به كون مجموع الحرفين موضوعاً لمعنى بل اراد به كون كل منهما من الحروف الموضوعه لمعنى و اراد به ما يتناول غرض التركيب اى هل يشترط كون الحرفين من حروف الهجاء الموضوعه لغرض التركيب بان يكون متميزه فى النطق بحيث يصلح لان يركّب و يدلّ به على معنى ام لا- يشمل الحروف الحادثه حال الانين و التّأوّه و النفخ و التنحنح و نحوها مما لا يتميّز فيه

الحروف و فى كلام المصنف فى الذكرى اشعار بما ذكرنا حيث قال لا يبطل بالنفخ الذى يتميز فيه الحروف و كذا التنحنح فانه لا يعدّ كلاما انتهى و حينئذ لا يتوجه عليه شىء من الايرادين لكن فيه مع بعده من العبارة جدّا ان ما نقله من قطع المصنف بعدم اعتباره حينئذ ليس بمطابق لما نقلنا من المصنف و لو نظر الى قوله فى الدروس و الكلام بحرفين و لو فى النّفخ و الانين و التّأوّه فيقول يجب ان يختصّ ذلك بما اذا تميّز فيهما الحرفان بقريته انه فى الذكرى أيضا حكم أوّلا بانه لو نفخ بحرفين او تاوّه بهما بطل ثمّ ما ذكر ما نقلنا بل ربما اشعر كلامه فيها بان التنحنح غير مبطل مطلقا و غيره مقيد بما ذكر من التفصيل و فى البيان صرح بالتفصيل فى الجميع و بالجملة فما

نقله من المصنف دليل على ان مراده بكونهما موضوعين لمعنى هو ظاهره و حينئذ فنقله عن المصنف مطابق فظاهر كلامه فى شرح الارشاد أيضا هذا حيث يظهر منه ان عدم البطلان بالتنحج و نحوه باعتبار ان الحرفين الخارجين ليسا موضوعين لمعنى و لا دالين عليه بل ان دلا على شىء فانما هى دلالة طبيعیه لا وضعیه كدلاله اح على وجع الصدر مع ان الكلام بالمعنى المصطلح عليه يعتبر فيه الوضع و ليس فى المعنى اللغوى ما يدل على خلافه و على هذا فلا بد من حمل هاهنا على ان ما ذكره أولا من التعميم انما هو بناء على احد الاحتمالين اللذين ذكرهما هاهنا و هو عدم الاشتراط و فيه من البعد ما لا يخفى ثم انه رحمه الله قال فى شرح الارشاد فان قيل يلزم من اعتبار الكلام الصيناعى عدم بطلان الصيلا بالثلفظ بالكلمات المهملة المشتملة على عدة حرف كثير مثلا- لعدم تحقق الدلالة و الوضع فيها قلنا هذه الالفاظ تسمى كلاما فى العرف العام و ان لم يكن كلاما عند اهل الصنعة و هو العرف الخاص و اطلاق الكلام عليها فى ذلك كاف فى البطلان بها انتهى و لا يخفى ان فائده اعتبار الوضع حينئذ لا يظهر الا فى التنحج و نحوه مما لا يسمى كلاما فى العرف و حينئذ يندفع عنه ما ذكرنا من الايراد الاخير لكن لا يخفى ما فى اعتبار الوضع و المعنى الاصطلاحى حينئذ من التعسف بل الظاهر ان يبنى الكلام على العرف العام اذا لظاهر انه اعم مطلقا من المعنى الاصطلاحى لا- من وجه حتى يعتبر الاعم منه و من المعنى الاصطلاحى و أيضا يتوجه حينئذ ان ما نقله من المصنف حينئذ غير مطابق أيضا اذ هو لم يحكم الا ببطلان الصيلا فى صورته التنحج و نحوه اذا تميز فيه الحرفان و ان كانا مهملين و لا نزاع فيه لصدق الكلام عليهما عرفا الا ان لا يسلم صدق الكلام عرفا على الحرفين الحادثين بالتنحج و نحوه و ان كانا متميزين او لا يسلم صدق عرفا على الحرفين المهملين اصلا بل على ما زاد عليهما لكنه حينئذ لا يندفع ما ذكرنا من الايراد الاخير و بعد هذا كله فعدم تعريفه فى هذا الباب لكفايه صدق الكلام عرفا أيضا و اكتفاؤه بما ذكره من تعريف الكلام مع احتمال اشتراط الوضع مختل جدا بل لا- بد من الاشارة الى ان احد الوجهين اشتراط الوضع او صدق الكلام عرفا الا ان يقال على الاحتمال الاخير ان اشتراط الوضع الذى ذكره هاهنا انما هو فى المركب من حرفين فقط لا فيما زاد عليهما أيضا و يؤيده عدم ذكر قوله فصاعدا هاهنا و حينئذ فما زاد على الحرفين داخل فى التعريف مطلقا على الوجهين فلا اخلال و يندفع أيضا حينئذ الايراد الاول الذى اوردنا فى اول الحاشية اذ ما لم يكن كلاما لغه و لا اصطلاحا على احتمال اشتراط الوضع هو ما زاد على الحرفين اذا كان مهملًا بناء على جعل المعنى اللغوى ما نقلنا عن شرح الارشاد و حينئذ لا يبقى عليه سوى ما اوردنا على تخصيص ظهور الفائده بصوره التنحج و نحوه و الامر فيه هين كما اشرنا اليه لكن لا يخفى ان التفرقة بين المركب من حرفين و ما زاد كانه تعسف و كذا حمل الكلام على الاعم من اللغوى و العرفى على ما لزم فى الوجه الثانى تعسف اذا لظاهر حمل الالفاظ فيما اذا لم يظهر فيه حقيقه شرعيه كما فيما نحن فيه على اللغوى او العرف العام لا- الاعم منهما هذا و قد ظهر مما تلونا عليك ان احتمال اشتراط الوضع مما لا وجه له بل الظاهر ما اطلقه الاصحاب من الابطال بالمركب من حرفين و ان كان مهملًا اذ المتبادر من الكلام عرفا كانه ذلك و كذا فى اللغة أيضا على ما نقلنا عن نجم الاثمه نعم فى صورته التنحج و نحوه اذا تميز فيه الحرفان اشتباه لصدق الكلام لغه على ما نقلنا من نجم الاثمه و عدم صدقه عرفا فلذا اختلفوا فيه بناء على ترجيح اللغة او العرف فتأمل

قوله و قطع المصنف بعدم اعتباره

قد ظهر مما نقلنا عن المصنف فى الحاشية السابقة انه ليس فى كلامه التعرض لحديث اعتبار الوضع و عدم اعتباره اصلا بل لما حكم ببطلان الصيلا بحرفين و لو فى النسخ و الأنين و التياؤه و الحرفان فيها غير موضوعين فحكم الشارح بانه لم يعتبر الوضع

فيهما و اما العلامه فليس في كلامه أيضا حديث اعتبار الوضع كما يوهمه كلام الشارح بل صرح في يه ببطلان الصلاه لحرفين و ان كان من المهملات و ما نسبه الشارح اليه من قطعه بكونهما غير مبطلين حينئذ انما هو بناء على ما اشار اليه الشارح من اعتقاده عدم صدق الكلام على الحرفين الحادثين في الصور المذكوره لكن ليس ذلك لاعتبار الوضع فيه كما يظهر من كلام الشارح لمنافاته لما نقلنا عن صريح النهايه بل كانه لعدم تميّز الحرفين فيها فلا يصدق عليهما الكلام او لعدم صدق الكلام عليهما حينئذ عرفا و ان تميز الحرفان لكن هذا مذهبه في التذكره و يه قال في التذكره التنحج جائز لانه لا يعدّ كلاما و هو يحتمل ما ذكرنا من الوجهين و قال في يه و لا- باس بالتنحج و ان بان منه حرفان لانه ليس من جنس الكلام فلا يبيّن منه حرف محقق فاشبه الصوت و هو ينادى بانّ نظره الى ما ذكرنا من الوجه الاول و مراده بقوله و ان بان منه حرفان بينونه اصل الحرفين و ان كان بدون الامتياز و التحقيق اذ لا- يتفق ذلك فيها عاده فلا- يتوهم التنافي بين اول كلامه و آخره و اما في المنتهى فظاهره خلاف ذلك حيث قال لو تنحج بحرفين و سمى كلاما ابطل الصلاه و الا فلا و نقل عن بعض الجمهور انه لا تبطل الصلاه به مطلقا لانّ عليا عليه السلام قال كانت لى ساعه في السحر ادخل فيها على رسول الله صلى الله عليه و آله فان كان في الصلاه تنحج و كان ذلك اذنى و ان لم يكن في الصلاه اذن لى ثم قال و الوجه عند اعتبار اسم الكلام و لا يخفى ان ما اعتبره لا يخلو عن وجه لكن الظاهر عدم صدق اسم الكلام عليه اللهم الا في تنحج خارج عن المعتاد و ما اختاره في الكتابين مبنى على هذا الظاهر فلا منافاه بين مذهبه و يؤيد أيضا اطلاق القول بعدم البطلان بالتنحج موثقه الفقيه باب المصلّى يريد الحاجه عن عمار بن موسى انه سألته اى الصادق عليه السلام كما هو ظاهر سياقه عن الرّجل يسمع صوتا بالباب و هو فى الصلاه فيتنحج لىسمع جاريتة او اهله لتأتيه فيشير اليها بيده يعلمها من الباب لتنظر من هو فقال لا باس به مع ان الغالب فى التنحج ان يخرج عنه حرفان هذا ثم على ما ذكرنا من عدم صدق الكلام على الحرفين الخارجين منه غالبا لو فرض التنحج على وجه خرج منه حرفان متميزان يصدق عليهما الكلام فلا وجه للحكم بالبطلان به أيضا بل الظاهر انه فى حكم الكلام سهوا لانه عامد فى اصل التنحج و هو لا يستلزم الكلام غالبا بل انما خرج منه اتفاقا فيكون فيه بمنزله الساهى و قد عرفت اجماعهم فيه على عدم البطلان فالوجه الحكم فيه أيضا بما حكموا به فى الكلام سهوا من سجدتى السهو نعم لو علم ان تنحجه مستلزم لخروج الحرفين و كان عامدا فى التنحج فهو عامد فيه أيضا و لا- يخفى ندور الفرض فتدبر و اما نحو التنحج الذى ذكره الشارح فالظاهر انه على ما ذكره الشارح عن البناء على اشتراط الوضع و عدمه كل ما اوجب خروج حرفين غير موضوعين كالنفخ و الأفين فانه على القول بعدم الاشتراط يكون مبطلا بخلاف القول بالاشتراط و قال العلامه رحمه الله فى النهايه بعد ما نقلنا عنه فى التنحج و كذا البكاء و النفخ اما الانين بحرف واحد فلا باس و لو كان بحرفين بطلت صلاته و فى التذكره بعد ما حكم فى التنحج

بالجواز كما ذكرنا قال فى مسئلة اخرى النفخه بحرفين يوجب الاعاده و كذا الأئين و التأوّه و لو كان بحرف واحد لم يبطل و فى المنتهى حكم ببطلان الصّلاه بالنفخ بحرفين معلّلا بانه كلام فكان مبطلا و كذا فى التأوّه و الأئين و لم ينقل خلافا فيهما الا عن بعض العامه و الظاهر عندى ان النفخ كالتنحیح فى عدم تميز الحرفين فيه غالبا و عدم البطلان به لعدم صدق الكلام عليه و لو تميّزهما بحيث يصدق الكلام عليهما فينبغى الحكم بالبطلان اذا كان عامدا فيه من حيث هو كذلك و اما اذا كان عامدا فى اصل النفخ قاصدا اليه على الوجه المتعارف فاتفق تميّز حرفين فيه فحكمه ما ذكره فى التنحیح من الحاقه بالكلام سهوا و يؤيد ما ذكرنا من عدم البطلان بما يظهر من الحرفين فى النفخ روايه التهذيب باب كيفيه الصّلاه من الزيادات عن اسحاق بن عمار عن رجل من بنى عجل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المكان يكون فيه الغبار انفخه اذا أردت السّجود فقال لا باس و روايته أيضا فيه عن ابى بكر الخضرى عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا باس بالنفخ فى الصّلاه فى موضع السجود ما لم يؤذ احدا فان اطلاق عدم البأس مطلقا او ما لم يؤذ احدا مع ظهور حرفين غالبا يشعر بعدم البأس بهما و فى الفقيه أيضا باب ما يسجد عليه و باب ما لا يسجد عليه نقل الروايتين فانه قال و سأل رجل الصّادق عليه السلام عن المكان يكون فيه الغبار فانفخه اذا اردت السّجود فقال لا باس و فى رساله ابى رض الرّضى و لا تنفخ موضع سجودك فاذا اردت النفخ فليكن قبل دخولك فى الصّلاه و روى عن الصّادق عليه السلام انه قال انما يكره ذلك خشيه ان يؤذى من الى جانبه انتهى و امّا ما رواه التهذيب فى الباب المذكور عن محمد بن مسلم بسند لا باس به غير أنّ فيه محمّد عن الفضل و الظاهر انه محمّد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان كما فى الحديث السّابق عليه و فيه كلام مشهور و الظاهر صحته عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له الرّجل ينفخ فى الصّلاه موضع جبهته فقال فيحمل على الكراهه كما حملها الشيخ اما مطلقا كما اطلقه فى التهذيب او اذا اودى من الى جانبه كما ذكره فى الاستبصار بقريته روايه الخضرى و فى الفقيه باب وصف الصّلاه من فاتحتها الى خاتمتها و لا تنفخ موضع سجودك فاذا اردت النفخ فليكن قبل دخولك فى الصّلاه فانه يكره ثلث نفخات فى موضع السجود و على الرمى و على الطعام الحارّ و ظاهره انه من تتمه روايه ارسلها قبله عن الصّادق عليه السلام او مضمون روايه اخرى و هو ظاهر فى الكراهه فيشيد ما ذكرنا و لا يحتاج الى تاويل فتأمل و امّا الأئين و التأوّه فالغالب مميّز الحرفين فيهما و صدق الكلام فينبغى الحكم بالبطلان و يؤيد ذلك فى الأئين ما سبق من روايه طلحه بن زيد و مرسله الفقيه من ان فى صلاته فقد تكلم و تحمل على ما خرج حرفان للاتفاق على عدم البطلان لحرفان الواحد لكن هل الحكم فيهما مطلق كما اطلقه جماعه من الاصحاب او مقيد بما اذا كان للمتأوّه او الأئين لا لم و نحوه او لشيء من امور الدنيا فلو كان للخشيه من الله تعالى عند ذكر المخوفات فلا باس به نقل ذلك فى المعبر عن ابى حنيفه و استحسنة قال و قد نقل عن كثير من الصّلاه التأوّه فى الصّلاه و وصف ابراهيم عليه السلام بذلك يؤذن بجوازه و فى المنتهى أيضا نقل ذلك عنه و نقل انه احتجّ بأنّ الله تعالى وصف ابراهيم عليه السلام بالأوّه فكان ذكرا و الذكر غير مبطل و اجاب عنه بان المدح لا يقتضى جواز فعله فى الصّلاه كالمدح على الافعال الكثيره الحسنه المنافيه للصّلاه كالكلمه الطيبه و لا يخفى أنّ ما نقله عن ابى حنيفه و ان كان فاسد الظاهر لأنّ مدحه عليه السلام به لا يقتضى كونه ذكرا جائزا فى الصّلاه كما ذكره فى المنتهى لكن ما فعله من التقييد لا يخلو عن وجه لان التأوّه و الأئين من خشيه الله لا يبعد دخولهما فى ذكر الله و مناجاه الربّ و التكلّم مع الله المستثناه فى الاخبار السّابقه و الله تعالى يعلم و اما ما يخرج من الحرفين بالبكاء فقال العلامة فى نهايه الإحكام البكاء ان كان لأمر الآخره فلا باس به و ان ظهر منه حرفان و ان كان لأمر الدنيا بطلت صلاته و ان لم ينطق بحرف و لا يخفى

اتجاهه فانه اذا اطلق جواز البكاء للآخره بل فضله و استحبابه كما سيجى ء و كان الغالب ان يخرج به حرفان كالتنحج فالظاهر استثناءهما أيضا هذا مع عدم صدق الكلام عليهما لعدم تميزهما كما فى التنحج و من هذا يظهر ان ما نقلنا عن النهايه سابقا من جعل البكاء و النفخ كالتنحج لا بد ان يخص بما اذا كان البكاء للآخره هذا مع عدم تميز الحرفين و اما اذا خرج منه حرفان متميزان محققان لا- يدخل فيما استثنى من الذكر و نحوه فالظاهر عدم استثنائه لانه كلام ليس ممّا لا ينفكّ البكاء غالبا عنه فالمتجه فيه حينئذ ما ذكرنا سابقا فى مثلهما من الحرفين فى التنحج من انه ان كان قاصدا اليهما كان مبطلا و الا فكالكلام سهوا غير مبطل بل انما يوجب سجدة فى السهو فتذكر

قوله فان الشرط يعتبر كونه متقدما على المشروط الى آخره

قلت و ذلك كالتّهاره و التّير و الاستقبال فانها متقدمه على الصّلاه و مقارنه لها و الامر هاهنا ليس كذلك اذ التّروك المذكوره لا يتقدم على المشروط و انما يقارنه و اعلم ان هذا اى اشتراط التقدم فى الشرط مما اعتبره بعضهم فى تفسير الشرط و فى وجوب تقدّم الاستقبال و التّير تأمل و الاظهر كما ذكره بعضهم ان يفسر الجزء بما اشتمل [يشتمل] عليه الماهيه او تلتئم منه من الافعال الوجوديه المتلاحقه و الشرط بما سواه ممّا اعتبر فى الماهيه سواء كانت متقدمه ام لا و حينئذ تدخل تلك التروك فى الشروط بما سواه مما اعتبر فى الماهيه سواء كانت من غير تجوّز و قيل الشرط ما يساوق جميع ما اعتبر فى الصّلاه و الجزء ما يكون معتبرا فيها لا بمساوقه فان الطّهاره و الاستقبال تساوق الركوع و السجود و سائر افعال الصّلاه بخلاف الركوع مثلا فانه لا يصاحب جميع الافعال و على هذا أيضا فلا تجوّز فى ادخال التّروك المذكوره فى الشروط فتدبر

قوله و ترك الفعل الكثير عاده

ذكر فى المنتهى انه يجب عليه ترك الفعل الكثير الخارج عن افعال الصّلاه فلو فعله عامدا بطلت صلاته و هو قول اهل العلم كافه لأنّه يخرج به عن كونه مصليا و القليل لا يبطل الصّلاه بالاجماع ثم نقل طرفاهما و ردّ من تجويز بعض الافعال القليله فى الصّلاه و لم يحدّد الشارع القلّه و الكثره فالمرجع فى ذلك الى العاده و كلما ثبت ان التّبي ص و الاثمه عليه السلام فعلوه فى الصّلاه او امروا به فهو من غير القليل كقتل البرغوث و الحبّه و العقرب و كما روى الجمهور عن التّبي ص انه كان يحمل امامه بنت ابى العاص فكان اذا سجد وضعها و اذا اقام رفعها انتهى و لا يخفى ان الاجماع يكفى حجه للحكم و اما ما علّله به من انه يخرج به عن كونه مصليا ففيه تأمل لانه ان اريد به ان التوالى يعتبر عرفا فى فعله كل شىء فمع تخلّل الفعل الكثير بين اجزاء فعل لا يصدق عرفا أنّه فعل ذلك الفعل بل ينسب اليه فعل كلّ جزء فى وقته فالمنع عليه ظاهر بل الظاهر فى اكثر الافعال صدق الفعل سواء وقع متواليا ام بفاصله ام فواصل الا اذا انمحي صورته بالكلية كما سنذكره و ان اريد عدم اطلاق خصوص المصلّى عرفا على من تخلّل الفعل الكثير بين اجزاء صلاته ففيه ان حقيقه الصّلاه ممّا لا يعرفه اهل العرف انه هل يعتبر فيها التوالى ام لا فربما لم يعتبر فيها التوالى كالغسل فكيف يحكمون بخروجه عن كونه مصليا بتخلّل الفعل الكثير بين اجزاء صلاته

و ربما يقوى الاحتمال المذكور ما روى أنّ من سلّم في الركعتين ثم ذكر فليبن على صلاته و لو بلغ بالصّين و لا اعاده عليه اذ مع ملاحظه التجويز المذكور من اين لنا الحكم بوجوب التوالى فيها بلا دليل و ان اريد به خروجه عن كونه مصليا عرفا حين اشتغاله بذلك الفعل قليلا بين اجزاء الصلاه يطلق عليه المصلى عرفا حين اشتغاله بذلك الفعل أيضا بخلاف ما اذا كان كثيرا ففيه انه من اين علم ان عدم صدق المصلى عليه في اثناء الصلاه يوجب بطلانها لم لا- يجوز ان يكون الصلاه أيضا مثل الغسل في جواز تفريق اجزائه و عدم صدق الغاسل عليه فيما بينها سيما اذا جاز فيها البناء و لو بلغ بالصّين و أيضا الفعل الكثير يمكن ان يجتمع مع الاشتغال بالصلاه كان يشتغل في اثناء قراءته و اذكاره بفعل لا ينافى القراءه و الذكر فحينئذ عدم صدق المصلى عليه عرفا غير ظاهر مع ان ظاهره اختلافهم المنع عن الفعل الكثير عاده و بطلان الصلاه به يشمله فالتعليل لا يفي بتمام المدعى و بما فررنا ظهر ان ما ذكره المحقق الازديلى من ان دليل الحكم كانه الاجماع و الفعل الدال على ان فى الصلاه اذا اشتغل يفعل يخرج في العرف عن كونه مصليا و لا- يقال معه انه مصل يبطلها و قيل بمثله فى القراءه و السكوت و رفع الصوت و غيرها فيه ما فيه و يمكن أيضا ان يعلل الحكم مع الاجماع بانّ النبى صلى الله عليه و آله صلى بدون اشتغاله بفعل يعتد به خارج عنها و الا العاده بنقله ثم قال صلى الله عليه و آله صلوا كما رأيتموني اصلى فيجب علينا مثله الا ما ثبت جواز الاشتغال به بدليل خارج من نص او اجماع و فيه أيضا تأمل و الاولى الاكتفاء بالاجماع و الله تعالى يعلم و اما الروايات فلم اقف على شىء منها يصلح حجه فى هذا الباب و لكن فيها ما ربما يناسب نقله كموثقه التهذيب باب كيفيه الصلاه و صفتها من الزيادات و الفقيه باب المصلى تعرض له السبب و الهوام عن عمّار الساباطى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون فى الصلاه فيرى حيه بحاله يجوز له ان يتناولها فيقتلها فقال ان كان بينه و بينها خطوه واحده فليخط و ليقتلها و الا فلا و لا يخفى ان المنع فى صورته الزيادة عن الخطوه الواحده يمكن ان يكون باعتبار استلزام الفعل الكثير حينئذ بخلاف ما اذا لم يزد لكن ينبغى ان يقيد حينئذ بعدم الخوف كما قال فى المعتبر بعد نقل الزوايه يعنى اذا لم يخف اذ لا منع مع الخوف و ان اوجب قطع الصلاه و يمكن ان يحمل الخبر فى الصورتين على ما اذا استلزم قتلها الفعل الكثير و يقال ان مع قربها بما يتخطى يشتد الخوف غالبا فيجوز معه قتلها اما باعتبار تجويز الفعل الكثير حينئذ فى الصلاه و استثناء هذه الصوره من قاعده المنع عن الفعل الكثير فيها او يحمل الكلام على انه فليقطع الصلاه و ليخط و ليقتلها و فيه بعد و اما مع بعدها بما لا يتخطى فلا يشتد الخوف فلا يكون مجوزا لقتلها باحد الوجهين فلا يجوز قتلها اص و يمكن أيضا ان لا- يخص الخبر بما اذا استلزم القتل الفعل الكثير بل يقال ان مع قربها بما يتخطى له قتلها مطلقا اما مع ايجابه الفعل الكثير فظاهر و اما مع ايجابه له فلهذا الخوف فله ذلك على احد ما ذكرنا من الوجهين و اما مع بعدها بما لا يتخطى فيحمل المنع على تعميم الكراهه فيكون فى صورته ايجابه للفعل الكثير محمولا على الحرمة لعدم شدّه الخوف الموجه لتجويز احد ما ذكرنا من الوجهين و فى صورته عدم ايجابه له محمولا على الكراهه و لا بعد فى كراهه الاشتغال فى الصلاه مع بعدها كذلك و عدم شدّه الخوف و ان لم يوجب الفعل الكثير و بما ذكرنا ظهر انه يمكن أيضا تنزيل الخبر فى الصورتين على ما اذا لم يستلزم قتلها الفعل الكثير و حمل المنع فى الصوره الثانيه على الكراهه فتدبر و منها صحيحه التهذيب فى الباب المذكور على الظاهر و كذا الكافى باب المصلى يعرض له شىء من الهوام عن حريز عمّن اخبره عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا كنت فى صلاه الفريضة فرأيت غلاما لك قد ابق او غريما لك عليه مال او حيه تخافها على نفسك فاقطع الصلاه و اتبع الغلام او غريما لك و اقتل الحيه و هذه الزوايه رواها فى الفقيه أيضا باب المصلى تعرض له السبب و الهوام عن حريز بحذف

السَّيِّدُ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِدُونِ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ وَطَرِيقَهُ إِلَيْهِ صَحِيحٌ فِيهِ لَكِنْ كَانَهُ لَا تَعْوِيلَ عَلَيْهِ مَعَ وَجُودِ عَمَّنْ أَخْبَرَهُ فِي الْكُتَابِينَ وَلَا يَخْفَى أَنْ أُطْلِقَ الْحُكْمَ بِقَطْعِ الصَّلَاةِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ الظَّاهِرِ أَنَّهُ بِاعْتِبَارِ اسْتِزْجَامِ الْإِسْتِغَالِ بِأَحَدٍ مَا ذَكَرَ فِيهَا الْفِعْلَ الْكَثِيرَ غَالِبًا لَكِنْ يَشْكَلُ الْإِسْتِدْلَالَ إِذَا الْكَثْرَ أَنَّهُ لَا يَنْفَكُّ عَنْ بَعْضِ الْمَنَافِيَةِ الْآخَرَى أَيْضًا كَالْإِسْتِدْبَارِ وَالْكَلامِ فَيُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ بِذَلِكَ الْإِعْتِبَارِ وَمِنْهَا مَا فِي صَحِيحِهِ الْفَقِيهِ بِأَبِ مَا يَصَلِّي فِيهِ وَمَا لَا يَصَلِّي فِيهِ وَفِي التَّهْذِيبِ بِأَبِ مَا تَجُوزُ الصَّلَاةُ فِيهِ مِنَ اللَّبَاسِ وَالْمَكَانِ مِنَ الزِّيَادَاتِ عَنْ عَلِيِّ بْنِ جَعْفَرٍ عَنْ أَخِيهِ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَفِيهَا وَسَأَلَهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي صَلَاتِهِ فَرَمَاهُ رَجُلٌ فَشَجَّهَ فَسَالَ الدَّمُ فَانصَرَفَ فغَسَلَهُ وَ لَمْ يَتَكَلَّمْ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى الْمَسْجِدِ هَلْ يَعْتَدُّ بِمَا صَلَّى أَوْ يَسْتَقْبِلُ الصَّلَاةَ قَالَ يَسْتَقْبِلُ الصَّلَاةَ وَلَا يَعْتَدُّ بِشَيْءٍ مِمَّا صَلَّى وَالظَّاهِرُ فِيهِ أَيْضًا أَنْ الْإِسْتِقْبَالَ بِاعْتِبَارِ الْفِعْلِ الْكَثِيرِ وَأَنْ أَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ بِاعْتِبَارِ بَعْضِ الْمَنَافِيَةِ الْآخَرَى الَّذِي يَلْزَمُ فِي الْآكْثَرِ كَمَا ذَكَرْنَا فِي الْحَدِيثِ السَّابِقِ وَرَبَّمَا كَانَ الْإِحْتِمَالُ الْمَذْكَورَ هَاهُنَا إِبْعَدَ إِذَا أَكْثَرِيَهُ الْزُّومُ هَاهُنَا غَيْرَ ظَاهِرٍ بِخِلَافِهَا هُنَاكَ سَيِّمًا مَعَ التَّصْرِيحِ هُنَا بِعَدَمِ التَّكَلُّمِ فَافْهَمْ وَمِنْهَا مَوْثِقَةُ التَّهْذِيبِ وَفِي الْبَابِينَ الْمَذْكَورِينَ عَنْ سَمَاعِهِ وَرَوَاهَا فِي الْفَقِيهِ أَيْضًا الْبَابَ الْمَذْكَورَ عَنْ سَمَاعِهِ بِحَذْفِ الْإِسْنَادِ وَسَنَدُهُ إِلَيْهِ مَوْثِقٌ حَسَنٌ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ قَائِمًا فِي الصَّلَاةِ الْفَرِيضَةِ فَيَنْسِي كَيْسَهُ أَوْ مَتَاعًا يَتَخَوَّفُ ضَيَعَتَهُ أَوْ هَلَاكَهُ قَالَ يَقْطَعُ صَلَاتَهُ وَيَحْرُزُ مَتَاعَهُ قَالَ يَسْتَقْبِلُ الصَّلَاةَ قَلْتُ فَيَكُونُ فِي الصَّلَاةِ الْفَرِيضَةِ فَتَفَلَّتْ دَابَّتُهُ فَيَخَافُ أَنْ تَذْهَبَ أَوْ يَصِيبَ مِنْهَا عَنَتًا فَقَالَ لَا بَأْسَ بِنِهَا يَقْطَعُ صَلَاتَهُ وَ لَيْسَ فِي الْفَقِيهِ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ يَسْتَقْبِلُ الصَّلَاةَ وَزَادَ فِي آخِرِ الْحَدِيثِ وَيَتَحَرَّزُ وَيَعُودُ إِلَى صَلَاتِهِ وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ عَلَى مَا فِي الْكُتَابِينَ الْحُكْمَ بِالْقَطْعِ فِيهِ أَيْضًا كَمَا ذَكَرْنَا فِي الْحَدِيثَيْنِ السَّابِقَيْنِ لَكِنْ ظَاهِرُ قَوْلِهِ فِي الْفَقِيهِ وَيَعُودُ إِلَى صَلَاتِهِ هُوَ الْبِنَاءُ لَا الْقَطْعُ فَلَا بَدَّ مِنْ ارْتِكَابِ خِلَافِ ظَاهِرِ أَمَّا فِي الْعُودِ أَوْ فِي الْقَطْعِ فَعَلَى الْأَوَّلِ بِحَمْلِ الْقَطْعِ عَلَى ظَاهِرِهِ وَيَحْمِلُ الْقَطْعَ عَلَى قَطْعِهَا بِالْإِسْتِغَالِ فِي إِثْنَائِهَا بِشَيْءٍ خَارِجٍ عَنْهَا وَأَنْ لَمْ يَبْطُلْهَا وَحِينَئِذٍ يَحْمِلُ عَلَى مَا إِذَا لَمْ يَسْتَلْزَمْ مَا يَنْفَى الصَّلَاةَ مِنَ الْفِعْلِ الْكَثِيرِ أَوْ الْإِسْتِدْبَارِ أَوْ غَيْرِهِمَا فَتَأْمَلُ وَمِنْهَا بَعْضُ الرُّوَايَاتِ الْمَتَقَدِّمَةِ فِي بَحْثِ الْكَلَامِ كَصَحِيحِهِ مُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَأْخُذُ الرَّعَافَ وَالْقَى ءَ فِي الصَّلَاةِ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يَنْفُتِلُ فَيَغْسِلُ أَنْفَهُ وَيَعُودُ فِي صَلَاتِهِ وَأَنْ تَكَلَّمَ وَرَوَاهُ إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَبْدِ الْخَالِقِ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي جَمَاعَةٍ مِنَ الْقَوْمِ يَصَلِّي الْمَكْتُوبَةَ فَيَعْرِضُ لَهُ رِعَافٌ كَيْفَ يَصْنَعُ قَالَ يَخْرُجُ فَإِنْ وَجَدَ مَاءً قَبْلَ أَنْ يَتَكَلَّمَ فَلْيَغْسِلِ الرَّعَافَ ثُمَّ لِيَعِدْ فَلْيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ وَمِنْهَا رَوَاهُ السَّكُونِيُّ عَنْ جَعْفَرٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ عَلِيِّ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ فِي رَجُلٍ يَصَلِّي وَيَرَى الصَّبِيَّ يَجِبُ إِلَى النَّارِ أَوْ الشَّاهِ تَدْخُلُ الْبَيْتَ لِتَفْسُدَ الشَّيْءُ قَالَ فَلْيَنْصَرَفْ وَ لِيَحْرُزْ مَا يَخَوْفُ وَيَبْنِ عَلَى صَلَاتِهِ مَا لَمْ يَتَكَلَّمَ وَلَا يَخْفَى أَنْ ظَاهِرَهَا الْبِنَاءُ وَأَنْ أَوْجِبَ الْفِعْلَ الْكَثِيرَ فَمَا أَنْ يَقَالَ بِاسْتِثْنَاءِ امْتِثَالِ هَذِهِ

من قاعده المنع عن الفعل الكثير او يخصّ بما اذا لم يوجب ذلك كما وجب تخصيصها بما اذا لم يحدث هنا فى آخر أيضا كالاستدبار فتدبّر و منها الاخبار الواردة بجواز المشى فى الصّلاه للحقوق بالصّف او فيما اذا وجد ضيقا فى الصّف كصحيحه التهذيب باب احكام الجماعه و اقلّ الجماعه عن محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام انه سئل عن الرّجل يدخل المسجد و يخاف ان تفوته الركعه فقال يركع قبل ان يبلغ القوم و يمشى و هو راكع حتى يبلغهم و موثقه بابان باب فعل المساجد و الصّلاه فيها من الزيادات عن الفضيل بن يسار عن ابى عبد الله عليه السلام قال اتّموا الصّفوف اذا وجدتم خلا و لا يضرك ان تتاخر اذا وجدت ضيقا فى الصّف و تمشى منحرفا حتى يتم الصّف و مثلها صحيحته عن الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام الى غير ذلك من الاخبار الكثيره الواردة فى هذا الباب و منها روايه سعيد الأعرج الآتيه فى بحث جواز الشرب فى الوتر لمريد الصيام و هو عطشان هذا و قد ظهر لك بما تلونا عليك ان ما نقلنا عن المنتهى ان كلما ثبت ان التّبى ص و الاثمه عليهم السّلام فعلوه فى الصّلاه او امروا به فهو من حيز القليل محلّ تأمل فان كثيرا منها يشمل بعمومها او اطلاقها ما اشتمل على الفعل الكثير أيضا و منها قتل الحيّه الذى [التى] ذكره هو أيضا فى امثله الا- ان يحمل كلامه على انه يخصّ بما يكون فى حيز القليل بقريته الاجماع المذكور و لا يخفى ان التخصيص فى بعضها لا يخلو عن بعد و قد عرفت انه يمكن القول بالاستثناء أيضا و لعل هذا هو الظاهر فى بعضها كما نقلنا من روايات المشى و روايه الوتر و امّا فى بعضها فالقول باستثناءها مطلقا مع وجود احتمال التخصيص و ان كان بعيدا لا يخلو عن اشكال خصوصا فيما قصر من حيث السّند أيضا عن معارضه الاجماع و الاحوط فيها فيما لا يضطرّ اليه و لا مفسده فى تركه شرعا تركه و امّا مع الاضطرار او المفسده الشرعيه كاحتمال ضرر بنفس محترمه او مال يعتدّ به فالاحوط الاشتغال بما رخص فيه ثمّ اتمام الصّلاه و اعادتها بقى شىء و هو أنّه قد ورد اخبار فيمن احدث فى اثناء الصّلاه أنّه ينصرف و يتوضّأ و يبنى على صلاته كصحيحه فضيل بن يسار و روايه ابى سعيد القمط المتقدمتين بحث الكلام و غيرهما و الظاهر ان الوضوء يعدّ فى العرف كثيرا و ان حضر الماء و لم يحتج الى خروج و عود فكيف مع الحاجه اليهما مع اطلاق تلك النصوص بل التصريح فى بعضها بالخروج و الانصراف فعلى تقدير العمل بذلك الزوايات كما اختاره الشيخ و ابن ابى عقيل و قواه فى المعبر كانه لا بد من القول بكونه مستثنى من القاعده لا حمل الكثير على ما زاد على امثال ذلك و الله تعالى يعلم

قوله و هو ما يخرج به فاعله عن كونه مصليا عرفا

قد ظهر بما نقلنا فى الحاشيه السّابقه عن النفلية ان الاجماع انما يدل على ترك الفعل الكثير و انهم جعلوا بناء الكثره على العرف و العاده لعدم تحديدها شرعا لكنها علّوا المنع بانّه يخرج به عن كونه مصليا و يدل على ذلك كلّ كلام المعبر أيضا فانه قال الفعل الكثير الخارج عن افعال الصّلاه يبطلها و عليه العلماء لانه يخرج به عن كونه مصليا و هى ما سمى فى العاده كثيرا انتهى و على هذا فتفسير الشارح الفعل الكثير بما ذكره مأخوذ من التعليل الذى ذكره و قد عرفت ان مرادهم منه غير واضح فالظاهر اعتبار الكثره العرفيه من غير نظر الى التعليل المذكور ثمّ الحكم بانّ ذلك يختلف باختلاف الافعال فان حركه الأصابع و نحوها و ان كثرت لا- تعدّ فعلا- كثيرا عرفا الا- اذا كانت متفاحشه و فى الذكرى اعتبر الأمر ان الكثيره مع الخروج فقال يحرم الكثير الخارج عن الصّلاه اذا خرج به عن كونه مصليا لسلب اسم الصّلاه فلا يبقى حقيقتها و فيه أيضا ما اشرنا اليه من الاشتباه فى الحدّ المخرج ثمّ ان الشارح رحمه الله لمّا رأى جريان التعليل فى بعض الافعال التى لا- تعدّ كثيرا باعتبار أنّه يعدّ عرفا منافيا لوضع الصّلاه فيخرج به أيضا عن كونه مصليا كالوثبه الفاحشه فصّرح بشمول الفعل الكثير بالمعنى الذى اراده و فسّره به لتلك الافعال

ايضا و ان لم تعدّ كثيره عرفا و لا يخفى ان حكم العرف بذلك غير ظاهر لعدم معرفه لهم بما يعتبر في الصّلاه و ما ينافيها سوى ما بين و حدّد في الشرع فما لم يثبت منافاه شىء لها شرعا لا يحكمون بمنافاته لها و لا دليل على منافاه مثل تلك الافعال لعدم نصّ في هذا الباب و الإجماع المنقول أيضا لا يشملها لانه وقع في الفعل الكثير و هذا لا يدخل فيها و على تقدير حكم العرف بذلك فالاعتبار بحكمه في امثال هذه الامور غير ظاهر اذ الصّلاه حقيقه شرعيّه يجب ان يراعى فيها ما اعتبر فيها في الشرع و لا عبره بحكم العرف و اهله و انما يعتبر حكمهم فيما لم يبين حقيقته و حدوده شرعا و يؤيّد ما ذكرنا انه قد ورد في النصوص بتجويز بعض الافعال التي لو لا النصوص لظنّ فيها أيضا كونها منافيه لوضع الصّلاه كالوثبه الفاحشه و ذلك كما نقله الشارح من حمل امامه و حسنه التهذيب باب كيفيه الصّلاه من الزيادات عن مسمع قال سألت ابا الحسن عليه السلام فقلت اكون اصلى فتمّر بي الجاربه فربما ضمتها الى قال لا باس و كموثقته في الباب المذكور عن عمار الساباطي عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا باس ان تحمل المرأه صبيتها و هى تصلى و ترضعه و هى تشهّد و بالجمله فعندى ان الاعتبار في امثال هذه بحكم العرف و اهله ممّا لا وجه له و العلّامه رحمه الله أيضا فى يه حكم بما حكم به الشارح لكنه على اشكال فقال و الفعله الواحده اذا فرطت ابطلت على اشكال كالوثبه الفاحشه و كذا المحقق الشيخ على رحمه الله مع الاشاره الى تردّد حيث قال و قد يفحش الفعل كالظفره الفاحشه فيكون كثيرا مبطلا على تردّد اظهره الابطال لانتفاء صدق الصّلاه معه و قد ظهر بما ذكرنا ان الاظهر عدمه لكن ينبغى رعايه الاحتياط فى كلّ باب و الله الموقّ للصواب

قوله و يعتبر فيه التوالى

لا يخفى انه لا وجه لهذا التحقيق على ما ذكره من تفسير الفعل الكثير و هو ما خرج فاعله به عن كونه مصليا عرفا فان كلما كان سببا للخروج المذكور يجب ذكره سواء كان متواليا ام لا و ما لم يكن كذلك فلا منع عنه و ان كان متواليا نعم انما يتجه ذلك على اعتبار الكثره العرفيه على ما نقلنا من هى و المعتبر اذ حينئذ يمكن الاتيان بالفعل الكثير عرفا فى جميع الصّلاه من غير ان يكون منافيا لها كما نقل من حمل امامه فانه اذا اعتبر جميع مرّات حملها و وضعها فلا شكّ انه يعدّ كثيرا عرفا فلا بدّ من اعتبار التوالى ليتحرّز عنه و لا يخفى انه حينئذ و ان حصل الاحتراز المذكور لكن يشكل بانه يمكن فرض الفعل الكثير بحيث يخرج به عن الصّلاه مع عدم التوالى أيضا كان يكثر الافعال الخارجه كثره بالغه بحيث لا يطلق عليه المصلى معها عرفا و ان تخلل بين كل اثنين او ثلاثه منها شىء من افعال الصّلاه فالظاهر انهم لا يجوزون مثل هذا الفعل مع عدم التوالى فعلى اعتبار التوالى لا يعلم المنع منه من كلامهم بل يظهر منه تجويزه فالأولى ان ملاك الامر هو اطلاق الكثره عرفا و يتبه على أنّ ذلك قد يختلف باعتبار توالى الأفعال و تفريقها فربما تعدّ كثيره عرفا مع التوالى و لا تعدّ كثيره مع التفريق و هذا لا ينافى ان يعدّ بعضها كثيره مع التفريق أيضا كما فى الصّوره التى فرضناها

و يمكن ان يحمل التوالى عرفا و حينئذ فكانه يرجع الى ما ذكرنا فان الافعال الكثيره مع تواليها حقيقه او قربها من التوالى يعدّ فى العرف متواليه و يطلق عليها الكثير بخلاف ما اذا تخلّل بينها فصل يعتدّ به من اجزاء الصّلاه اذ لا تعدّ كثيره لعدم تواليها عرفا فتفظن

قوله ثم ان المصنف رحمه الله فى الذكرى تردّد فى اعتبار التوالى فانه قال لو كان الفعل الكثير متواليا ابطال قطعا و لو تفرّق بحيث حصلت الكثره باجتماع اجزائه و كل واحد منها لا- يعدّ كثيرا ففى ابطال الصلاه به وجهان من وجود ما ينافى الصّلاه مجتمعا فكذا متفرقا و من خروجه بالتفرق عن الكثره عرفا و حديث حمل امامه يقوى اشتراط التوالى انتهى و لا يخفى قوّه الوجه الثانى و ضعف الاول جدّا و الاظهر ان توجه الاول بان الاجماع وقع على المنع عن الفعل الكثير فى الصّلاه و هذا منه و هذا و ان كان لا- يخلو عن وجه لكن الثانى اقوى منه أيضا و يمكن ان يقال أيضا انهم و ان اطلقوا الفعل الكثير لكن يظهر من تعليلهم اعتبار الخروج به عن الصّلاه عرفا و مع التفرق لا- يتحقق ذلك فتحقق الاجماع فيه غير ظاهر و لا دليل على المنع غيره فيبقى الاصل سالما عن المعارض فتأمل

قوله فى المجتمع منها

اي التوالى منها و ما اجتمع منها فى نفس الامر لا- مع تقدير الاجماع فكلامه ليس على سياق ما نقلنا عن الذكرى فانه فرض بالاجماع اجزائه اي على تقدير اجتماعها فافهم

قوله و من هنا كان النبى صلّى الله عليه و آله

هذه الروايه من طرق الجمهور كما نقلنا عن هى و كانه من هذا القبيل ما رواه فى الفقيه باب ما يصلّى فيه عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام انه صلّى الحسين بن علىّ عليهما السلام فى ثوب قد فلص عن نصف ساقه و قارب ركبته ليس على منكبىه منه الا قدر جناحى الخطاف و كان اذا رقع سقط عن منكبىه و كلما سجد يناله عنقه فردّه على منكبىه بيده فلم يزل ذلك دأبه مشتغلا به حتى انصرف

قوله يحمل امامه و هى ابنه ابنته

امامه بنت ابى العاص بن الزبيح بن عبد العزى بن عبد الشمس امها زينب بنت رسول الله ص زوجها علىّ بن أبى طالب عليه السلام بعد فاطمه عليها السلام و هى بنت اختها امرته بذلك فاطمه عليه السلام زوجها منه الزبير بن العوام لان اباها اوصى بها اليه لها ذكر فى الصّلاه كذا فى جامع الاصول لابن الأثير

قوله و لا يقدر القليل

و ذلك للاصل خرج منه الكثير بالاجماع فيبقى الباقي و يدلّ عليه ايضا روايات وردت فى افعال خاصّه كحسنه الحلبي بإبراهيم فى الكافى باب المصلّى يتعرّض له شىء من الهوام و فى التهذيب باب كيفية الصّلاه من الزيادات عن ابى عبد الله عليه السلام

فى الرجل يقتل البقه و البرغوث و القمله و الذباب فى الصلاه أ ينقض صلاته و وضوءه قال لا- و رواها فى الفقيه أيضا باب المصلّى تعرض له السباع عن الحلبي و طريقه اليه صحيح و صحيحه الكافى أيضا فى الباب المذكور و ان كان فيه كلام باعتبار محمد بن عيسى عن يونس عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال ان وجدت قمله و انت تصلى فادفنها فى الحصى و روى مثله فى التهذيب الباب المذكور عن ابي حمزه مقطوعا قال ان وجدت قمله و انت تصلى فادفنها فى الحصى و فيه أيضا حسنه الحسين بن ابي العلا او صحيحته قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يقوم فى الصلاه فيرى القمله قال فليدفعها فى الحصى فانّ عليا عليه السلام كان يقول اذا رايتها فادفنها فى البطحاء و فى الفقيه أيضا الباب المذكور سأل محمد بن مسلم ابا جعفر عليه السلام عن الرجل تؤذيه الدّابة و هو يصلى قال يلقها عنه ان شاء او يدفنها فى الحصى و فيه أيضا سأل الحلبي ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحنك و هو فى الصلاه قال لا بأس و فيه أيضا باب ما يصلى فيه و ما لا يصلى فيه فى صحيحه على بن جعفر عن اخيه عليه السلام و عن الرجل تحرك بعض اسنانه و هو فى الصلاه هل ينزعه قال ان كان لا يدميه فلينزعه و ان كان يدمى فلينصرف و فيها أيضا و عن الرجل يكون به الثالول او الجرح هل يصلح له ان يقطع الثالول و هو فى صلاته او ينتف بعض لحمه من ذلك الجرح و يطرحه قال ان لم يتخوف ان يسيل الدّم فلا بأس و ان تخوف ان يسيل الدم فلا يفعل و فيها أيضا عن الرجل يرى فى ثوبه خرق الطير او غيره هل يحكه و هو فى صلاته قال لا- بأس و فى الفقيه أيضا باب المصلّى يريد الحاجه روايه زكريا الاعور قال رايت ابا الحسن عليه السلام يصلى قائما و الى جانبه رجل كبير يريد ان يقوم و معه عصا له فاراد ان يناوله فالحظ ابو الحسن عليه السلام و هو قائم فى صلاته فناول الرجل العصا ثم عاد الى موضعه الى صلاته و هذه الروايه فى التهذيب أيضا الباب المذكور و فيه أيضا روايه ابي الوليد و كانه ذريح المحاربي الثقه فالخبر صحيح قال كنت جالسا عند ابي عبد الله عليه السلام فسأله ناحيه ابو حبيب فقال له جعلنى الله فداك انّ لى رحال اطحن فيها فربما قمت فى ساعه من الليل فاعرف من الرحا انّ الغلام قد نام فاضرب الحائط لأوقفه فقال نعم انت فى طاعه الله عزّ و جلّ تطلب رزقه و حكى فى الفقيه أيضا مرسلا فى الباب المذكور سؤال ابي حبيب و جوابه عليه السلام بهذا المضمون بعينه و ان كان بينهما بعض الاختلافات فى اللفظ و فيهما أيضا فى الباين المذكورين روايه محمد بن يحيى قال رايت ابا عبد الله عليه السلام يصلى فمرّ به رجل و هو بين السجدين فرماه ابو عبد الله عليه السلام بحصاه فاقبل اليه الرجل و فى التهذيب فى الباب المذكور صحيحه معاويه بن وهب الجلى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرّعاف أ ينقض الوضوء قال لو أنّ رجلا رعى فى صلاته و كان عنده ماء او من يشير اليه بماء فيناوله براسه فغسله فليبين على صلاته لا يقطعها و مثلها حسنه الحلبي بإبراهيم المتقدّمه بحث الكلام عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يصيبه الرّعاف و هو فى الصلاه فقال ان قدر على ماء عنده يمينا او شمالا بين يديه و هو مستقبل القبلة فليغسله عنه ثم ليصل ما بقى من صلاته و ان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلاته و كذا صحيحه عمر بن يزيد فى الفقيه باب صلاه المريض و المغمى عليه عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يرفع و هو فى الصلاه و قد صلى بعض صلاته فقال ان كان الماء عن يمينه او عن شماله او عن خلفه فليغسله من غير ان يلتفت و ليين على صلاته فان لم يجد الماء حتى يلتفت فليعد الصلاه قال و القى ء

مثل ذلك و فى التهذيب أيضا الباب المذكور صحيحه على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يكون فى صلاته فيستأذن انسان على باب فيسبح و يرفع صوته و يسمع جاريته فتأنيه فيريها بيده انّ على الباب انسانا هل يقطع ذلك صلاته و ما عليه فقال لا- بأس لا يقطع ذلك صلاته و فيه أيضا الباب المذكور و فى الكافى أيضا باب ما يقطع حسنه الحلبي بإبراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل يريد الحاجه و هو فى الصلاه فقال يومئ براسه و يشير بيده و المرأه اذا

ارادت الحاجه و هى تصلى تصفق بيدها و زاد فى الكافى بعد قوله بيده و يسبح و هذه الروايه فى الفقيه أيضا عن الحلبي باب المصلى يريد الحاجه مع قوله و يسبح و فيه أيضا مثلها عن عبد الله بن ابي يعفور بدون و يسبح و طريقه اليهما صحيح و فيه أيضا بعد روايه الحلبي و سأله حنان بن سدير و طريقه اليه صحيح و موثقه واقفي أ يؤمى الرجل فى الصلاه فقال نعم قدار ماء النبي ص فى مسجد من مساجد

الأَنْصَار بِمُحَجَّن كَانَ مَعَهُ قَالَ حَنَّانٌ وَ لَا أَعْلَمُ إِلَّا مَسْجِدَ ابْنِ عَبْدِ الْأَشْهَلِ الْمُحَجَّنِ بِتَقْدِيمِ الْحَاءِ الْمَهْمَلَةِ عَلَى الْجِيمِ عَصَا مَعُوجِ الرَّاسِ كَالصُّوْلُجَانِ وَ فِيهِ أَيْضًا بَعْدَ رَوَايَةِ حَنَّانٍ وَ سَأَلَهُ عِمَارُ بْنُ مُوسَى عَنِ الرَّجُلِ يَسْمَعُ صَوْتًا بِالْبَابِ وَ هُوَ فِي الصَّيْلِ لَاهُ فَلْيَتَنَحَّحْ لِيَسْمَعْ جَارِيَتَهُ وَ أَهْلَهُ لِتَاتِيَهُ فَيُشِيرُ إِلَيْهَا بِيَدِهِ لِيَعْلَمَهَا بِالْبَابِ لِيَنْظُرَ مِنْ هُوَ فَقَالَ لَا بَأْسَ بِهِ وَ عَنِ الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةِ يَكُونَانِ فِي الصَّيْلِ لَاهُ فَيُرِيدُ أَنْ شَيْئًا أَوْ يَجُوزَ لَهُمَا أَنْ يَقُولَا سُبْحَانَ اللَّهِ فَقَالَ نَعَمْ وَ يُؤْمِيَانِ إِلَى مَا يُرِيدَانِ وَ الْمَرْأَةُ إِذَا أَرَادَتْ شَيْئًا ضَرَبَتْ عَلَى فِخْذِهَا وَ هِيَ فِي الصَّيْلِ لَاهُ وَ فِيهِ أَيْضًا بَابُ أَحْكَامِ السَّيِّئِ هُوَ فِي الصَّيْلِ لَاهُ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمَغِيرَةِ وَ طَرِيقُهُ إِلَيْهِ حَسَنُ بِيْرَاهِيمِ بْنِ هَاشِمٍ وَ يَقْوِيهِ أَيْضًا طَرِيقُ آخَرَ أَنَّهُ قَالَ لَا بَأْسَ أَنْ يَعِدَّ الرَّجُلُ صَلَاتَهُ بِخَاتَمِهِ أَوْ بِحَصِيٍّ يَأْخُذُ بِيَدِهِ فَيَعِدُّ بِهِ وَ فِيهِ أَيْضًا بَابُ دَعَاءِ قَنُوتِ الْوَتْرِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي يَعْفُورٍ وَ طَرِيقُهُ إِلَيْهِ صَحِيحٌ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ اسْتَغْفِرُ اللَّهُ فِي الْوَتْرِ سَبْعِينَ مَرَّةً وَ تَنْصَبُ يَدَكَ الْيَسْرَى وَ تَعِدُّ بِالْيَمْنَى الْاسْتِغْفَارَ وَ فِيهِ أَيْضًا مَا يَسْجُدُ عَلَيْهِ وَ مَا لَا يَسْجُدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ رَوَى عَنْ عَلِيِّ بْنِ يَحْيَى أَنَّهُ قَالَ رَأَيْتُ جَعْفَرَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ كُلَّمَا سَجَدَ فَرَفَعَ رَأْسَهُ أَخَذَ الْحَصِيَّ مِنْ جِهَتِهِ فَوَضَعَهُ عَلَى الْأَرْضِ وَ فِيهِ أَيْضًا وَ قَالَ يُونُسُ بْنُ يَعْقُوبٍ رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَسُورُ الْحَصِيَّ فِي مَوْضِعِ سَجُودِهِ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ وَ رَوَاهُ فِي التَّهْذِيبِ أَيْضًا الْبَابُ الْمَذْكُورُ عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ بَسْنَدٍ مُوثِقٍ وَ فِي الْكَافِي بَابُ وَضْعِ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ رَوَاهُ عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرٍو قَالَ رَأَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَوَّى الْحَصِيَّ حِينَ أَرَادَ السَّجُودَ وَ فِي التَّهْذِيبِ بَابُ أَحْكَامِ السَّيِّئِ هُوَ مِنَ الزِّيَادَاتِ رَوَاهُ حَبِيبُ الْخُثَعَمِيِّ قَالَ شَكُوتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ كَثْرَةَ السَّيِّئِ فِي الصَّلَاةِ فَقَالَ احْصِ صَلَاتَكَ بِالْحَصِيِّ أَوْ قَالَ احْفَظْهَا بِالْحَصِيِّ هَذِهِ هِيَ الزِّيَادَاتُ الَّتِي وَقَعَ عَلَيْهَا نَظَرِي فِي هَذَا الْبَابِ فِي الْكُتُبِ الثَّلَاثَةِ وَ رُبَّمَا كَانَ فِيهَا غَيْرُهَا أَيْضًا وَ لَكِنْ كَانَ فِيهَا نَقْلَانَا كَفَايَةً وَ لَا يَبْعُدَانِ يَسْتَنْبِطُ مِنْ جَمَلَتِهَا الْمَنْعُ عَنِ الْأَفْعَالِ الْخَارِجَةِ عَنِ الصَّلَاةِ فِيهَا فِي الْجَمَلَةِ وَ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ لِلْمَصَلِّيِّ أَنْ نَفْعَلَ فِيهَا مَا يَشَاءُ وَ هَذَا رَبَّمَا يَشِيدُ مَا أَجْمَعُوا عَلَيْهِ مِنَ الْمَنْعِ عَنِ الْفِعْلِ الْكَثِيرِ فَتَأْمَلْ

قوله و مسح الجبهه

هَذَا أَيْضًا مِنَ الْمَنْصُوعِ إِذَا نَصَّ بِهَا التَّرَابَ فَفِي التَّهْذِيبِ فِي الْبَابِ الْمَذْكُورِ صَحِيحُهُ الْحَلْبِيُّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ سَأَلْتُهُ أَوْ يَمْسَحُ الرَّجُلُ جَبْهَتَهُ فِي الصَّلَاةِ إِذَا لَصِقَ بِهَا تَرَابٌ فَقَالَ نَعَمْ قَدْ كَانَ أَبُو جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَمْسَحُ جَبْهَتَهُ فِي الصَّلَاةِ إِذَا لَصِقَ بِهَا التَّرَابُ وَ أَمَّا النُّصُوعُ الْوَارِدُ فِي قَتْلِ الْحَيَّةِ وَ الْعَقْرِبِ فَقَدْ تَقَدَّمَ مِنْهَا أَوَّلُ الْبَحْثِ مُوثِقُهُ عَمَّارٌ فِي جَوَازِ قَتْلِ الْحَيَّةِ إِذَا كَانَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَهَا خَطْوَةٌ وَ كَذَا مَرْسَلُهُ حَرِيْزُ الْمُشْتَمَلَةِ عَلَى قَطْعِ الصَّلَاةِ وَ قَتْلِ الْحَيَّةِ وَ قَدْ تَكَلَّمْنَا عَلَيْهِمَا هُنَاكَ وَ لَا يَخْفَى أَنْ مَنْ أَطْلَقَ جَوَازَ قَتْلِ الْحَيَّةِ فِي الصَّيْلِ لَاهُ وَ حَكَمَ بِكَوْنِهِ مَنْصُوعًا كَالشَّيْءِ رَحِمَهُ اللَّهُ لَيْسَ نَظَرُهُ إِلَى تَيْنِكَ الزَّوَايِتَيْنِ بَلْ إِلَى رَوَايَاتٍ أُخْرَى كَصَحِيحِهِ التَّهْذِيبِ فِي الْبَابِ الْمَذْكُورِ وَ فِي بَابِ الْمَصَلِّيِّ تَعَرُّضَ لَهُ شَيْءٌ مِنَ الْهُوَامِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يَكُونُ فِي الصَّيْلِ لَاهُ فَيُرَى الْحَيَّةُ أَوْ الْعَقْرِبُ يَقْتُلُهُمَا أَنْ آذِيَاهُ قَالَ نَعَمْ وَ حَسَنُهُ التَّهْذِيبُ أَوْ صَحِيحَتُهُ فِي الْبَابِ الْمَذْكُورِ وَ الْفَقِيهُ بَابُ الْمَصَلِّيِّ تَعَرُّضَ لَهُ السَّبَاعُ وَ الْهُوَامُ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنِ الرَّجُلِ يُرَى الْحَيَّةَ وَ الْعَقْرِبَ وَ هُوَ يَصَلِّيُ الْمَكْتُوبَةَ قَالَ يَقْتُلُهَا وَ فِي الْفَقِيهِ بَضْمِيرُ التَّشْبِيهِ وَ رَوَاهُ الْفَقِيهُ بَابُ مَا يَصَلِّيُ فِيهِ وَ مَا لَا يَصَلِّيُ عَنْ زُرَّارَةَ وَ طَرِيقُهُ إِلَيْهِ صَحِيحٌ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ رَجُلٌ يُرَى الْعَقْرِبَ وَ الْفَاعِيَّ وَ الْحَيَّةَ وَ هُوَ يَصَلِّيُ أَوْ يَقْتُلُهَا قَالَ نَعَمْ أَنْ شَاءَ فَعَلَ وَ لَا يَخْفَى أَنَّهُ لَيْسَ فِي شَيْءٍ مِنْ تِلْكَ الزَّوَايَاتِ التَّصْرِيحُ بِعَدَمِ فَسَادِ الصَّيْلِ لَاهُ رَبَّمَا كَانَ الْمُرَادُ تَجْوِيزَ الْقَتْلِ لَمَّا يَعْضُرُ لَهُ مِنَ الْخَوْفِ وَ أَنْ لَزِمَ مِنْهُ قَطْعُ الصَّيْلِ لَاهُ وَ عَلَى هَذَا فَيَبْنِي فَسَادَ الصَّلَاةِ وَ عَدَمَهُ عَلَى مَا يَقْتَضِيهِ حُكْمُ الشَّرْعِ فِيهِ وَ أَنْ أَوْجِبَ فَعَلًا كَثِيرًا أَوْ

غيره من المنافيات يبطل الصّلاه و الّا فلا و كان في الرّوايتين المتقدمتين لا سيّما الثانيه ما يؤيّد هذا و امّا اذا حملت على جواز ذلك مع صحه الصّلاه و أنّه بينى عليها كما هو ظاهر الجماعه فالظاهر ان يقال باستثناء ذلك من قاعده الفعل الكثير لا ادخال ذلك مطلقا في القليل كما هو ظاهرهم لما عرفت أنّهم جعلوا بناء القله و الكثره على العرف و كأنّه لا مجيد أيضا عنه و لا شكّ ان قتل الحيه قد يحتاج الى فعل كثير عرفا و يمكن حمل كلامهم على ان قتلها من حيث هو قتلها اذا لم يحتاج الى فعل كثير خارج لتحصيل آله او نحوه فعل قليل و على هذا فيتّجه ما ذكروه و الاحوط فيما اذا احتاج قتلها الى فعل كثير مع عدم الخوف قتلها و البناء ثمّ الاعاده و الله تعالى يعلم

قوله و ترك السكوت الطويل

قد سكت الاكثر عنه و ذكره جماعه قال العلّامه رحمه الله في القواعد و السّكوت ان خرج به عن كونه مصليًا مبطل و الّا فلا و قال في يه و كما ان الكلام مبطل و كذا السكوت الطويل اذا خرج به عن كونه مصليًا و ذكر المصنف في الذكري ان ظاهر الاصحاب انه كالفعل الكثير و انت تعلم أنّ الاجماع فيه غير ظاهر فلا- يمكن الاحتجاج به هاهنا هو ما ذكره هناك أيضا من التعليل و هو الخروج به عن كونه مصليًا و قد عرفت ما فيه او ما ذكرنا هناك ايضا من حديث صلاه النّبي صلّى الله عليه و آله و كوننا مامورين بان نصليّ مثله مع ظهور أنّ صلاته صلّى الله عليه و آله لم يكن فيه سكوت طويل و الّا لنقل و فيه أيضا تأمل كما اشرنا اليه هناك أيضا و لكن الاحتياط واضح مع عدم داع فيه الى خلافه غالبا

قوله و لو خرج به عن كونه قارئًا

قال في الذكري بعد ما حكم بوجوب الموالاه في القراءه و لو سكت في اثنائها بما يزيد عن العاده فان كان لانه ارتج عليه فطلب التذکر لم يضّر الا ان يخرج عن كونه مصليًا و ان سكت عمدا لا لحاجه حتى خرج عن كونه قاريا استأنف القراءه و لو خرج عن كونه مصليًا بطلت انتهى و كلامها كما ترى يدلّ على ان للسكوت حدّا يخرج به عن كونه مصليًا و حدّا يخرج به عن كونه قاريا و لا- يخرج به عن كونه مصليًا كلّ ذلك ممّا لم يتّضح لي كما يتّضح لك وجهه بعد التأمل فيما حققنا في الفعل الكثير ثمّ الحكم باستيناف الصّلاه في الحدّ الاول و القراءه في الحدّ الاخير هل هو مقيد بالعمد كما قيده في الذكري في الاخير او يجب الاستيناف مطلقا سواء كان عمدا او سهوا الكلام فيه كما في الفعل الكثير و سيجى ء تحقيقه فانتظر

قوله بطلت القراءه خاصه

و يحتمل بطلان الصّلاه أيضا مع التعميد على رأى من حكم بحرمة القران و كونه مفسدا للصّلاه كالشيخ في النهايه لو عمّم فيه بحيث يشمل زياده بعض سورته على السّوره الواحده و لو كانت من تلك السّوره او الفاتحه بدون غرض صحيح كالاصلاح كما فعله المحقق الشيخ على رحمه الله و كذا الشارح رحمه الله لتحقق القران حينئذ بدون غرض صحيح و فيه ان القراءه ثانيا بعد السّكوت المبطل للاولى لها غرض صحيح لوجوب القراءه عليه مع بطلان الاولى فلا بدّ من الاتيان بها ثانيا و ان لم يكن لابطالها و اعادتها غرض صحيح فافهم

قوله و ترك البكاء

هذا الحكم اى وجوب ترك البكاء للامور الدنيويه فى الصَّيَّلاه و بطلان الصَّيَّلاه بها ذكره الشيخ و جماعه من الاصحاب و لم ار فيهم مصرّحا بالخلاف و قال فى المدارك ظاهرهم أنّه مجمع عليه فان ثبت الاجماع فذاك و الا فالتأمل فيه مجال لانهم استدلوا عليه بانه ليس من افعال الصَّيَّلاه فكان قاطعا كالكلام و بروايه ابي حنيفه الآتيه رواها التهذيب باب كيفيه الصَّيَّلاه من الزيادات و الاول قياس محض و الروايه ضعيفه جدّا باشمالها على عدّه

من الضّعفاء فيشكل التّعويل في هذا الحكم المخالف للاصل عليهما و ذكر في الفقيه أيضا باب وصف الصّلاه من فاتحتها الى خاتمتها انه روى ان البكاء على الميّت يقطع الصّلاه و البكاء لذكر الجنّه و الثّار من افضل الاعمال و الظاهر انه اشار به الى روايه ابي حنيفه و على تقدير ان يكون غيرها أيضا فلا يصلح للتّعويل و مع ذلك فالرّوايتان مخصوصتان بالبكاء على الميّت فلا يدلّان على تمام المدعى لكن ينبغي رعايه الاحتياط في كلّ باب و الله الموقّ للصواب

قوله و هو ما اشتمل منه على صوت

قلت نقل في شرح الارشاد عن الجوهري انه قال البكاء تمدّد و تقصر فاذا مدّت اريدت الصّوت الذي يكون مع البكاء و اذا قصرت اريدت الدّموع و خروجها قال الشاعر بكت عيني و حقّ لها بكاهها و ما يفنى البكاء و لا التّعويل انتهى و لا يخفى ان المستفاد من كلام الجوهري انّ البكاء بالمدّ هو الصّوت الذي يكون مع البكاء المشتمل على الصوت كما ذكره الشارح الا- ان يحمل كلام الشارح على بيان المراد بالبكاء لا اصل المعنى اللغوي ثمّ لا يخفى ان ضمير منه في كلام الشارح ينبغي ان يرجع الى البكاء مقصورا ففيه نوع من الاستخدام فلا تغفل

قوله مع احتماله لانه البكاء مقصورا

فيحتمل حمل النّصّ عليه فهذا دليل لقوله مع احتماله و قوله و الشّك مبتداء و قوله و اصاله عطف عليه و قوله معارض خبر المبتدأ و المراد كما افاده سلطان العلماء انه لو قيل من جانب الاحتمال المرجوح و هو حمل البكاء على المقصور انّ الوارد في النّصّ مشكوك فيه انه مقصور او ممدود و الاصل عدم المدّ فيحكم بالمنع و البطلان في المقصور أيضا قلنا هذا معارض باصالة صحه الصّلاه الى آخره و يمكن ان يقرأ الشّك بالجرّ عطفًا على المجرور في لانه و يكون من تتمه دليل الاحتمال و يكون

قوله و اصاله

بالرّفع على الابتداء الى آخره اشاره الى السّؤال و الجواب المذكورين و فيه بعد و الاظهر على تقدير الخبر ان يجعل قوله لانه دليل على ما فسّره أوّلا لا لقوله مع احتماله مهملا محالا على ما يستنبط من كلامه و يكون حاصل الدليل ان خروج الدّمع هو البكاء مقصورا و ما ورد منه في النّصّ مشكوك انه مقصور او ممدود فلا يحكم بالمنع و البطلان الا في الممدود اقتصارا على المتيقن و يكون قوله و اصاله عدم المدّ الى آخره اشاره الى المعارضه من جانب الاحتمال المرجوح مع جوابها و على الوجوه قوله فيبقى الشك الى آخره من تتمه جواب السّؤال لكن يظهر منه على الاولين دليله على تفسيره المختار فلذا لم يتعرّض له قبله و على الثالث يظهر منه دليل آخر لان ما قبل السّؤال و الجواب بضميمه ما ذكرنا بقولنا فلا يحكم بالمنع و البطلان الى آخره و دليل تامّ له و قوله فيبقى الشك اشاره الى دليل آخر له و يمكن على الوجه الاخير ان لا يجعل قوله فيبقى الشك من تتمه جواب السّؤال بل يقال انّ جوابه قد تم عند قوله معارض باصاله صحه الصّلاه و قوله فيبقى الشك الى آخره متفرّعا على ما سبقه من الشكّ و السّؤال و الجواب تتمه الدليل و حينئذ فلا يحتاج في توجيه كلامه الى الضميمة التي ذكرناها و لعل هذا التوجيه ادقّ و اولي و ان كان الاول اظهر فتدبر

قوله و الشك في كون الوارد منه في النص قلت النص

هو ما روى عن ابي حنيفة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن البكاء في الصلاه أ يقطع الصلاه قال ان بكى لذكر جته او نار فذلك هو افضل الأعمال في الصلاه و ان كان ذكر ميتا له فصلاته فاسده و لا يخفى انه ليس في كلامه عليه السلام لفظ البكاء حتى يقال اصاله عدم المد الا ان يقال ان وجوده في كلام السائل كاف في المرام و ذلك لان الظاهر انه مراد السائل او يقال ان الاصل عدم اراده الزائد عن خروج الدمع لكن لا- يخفى ضعف التمسك بمثل هذا الاصل نعم يمكن ان يقال ان الظاهر من البكاء عرفا هو اخراج الدمع مطلقا فحملها على خصوص ما كان من الصورة بعيد بل هذه التفرقة و حديث الصوت و عدمه لم يشتهر بين اللغويين ايضا و لذا لم يتعرض لها في القاموس فالظاهر منها لغه أيضا هو الاطلاق الا انه لما كانت الروايه ضعيفه السند جدا فلا يبعد الاقتصار في البطلان المخالف للاصل على موضع الاجماع او الشهرة العظيمه و هو ما كان مع الصوت لم يوجد الا في كلام الشارح و من يحذو حذوه من المتأخرين لا في كلام القدماء الذين يعتد بفتاواهم الا ان يقال ان المتيقن من فتاواهم أيضا ليس الا ما كان مع الصوت لاحتمال المد في كلامهم أيضا و ان بعد فيقتصر على المتيقن و الاحوط التحرز عنه مطلقا في الصلاه ما امكن و اذا وقع مقصورا ان يتم الصلاه و يعيدها و لو فعل ذلك في الممدود أيضا لكان احوط و الله تعالى يعلم

قوله فيبقى الشك في عروض المبطل الى آخره

قلت لا- يخفى ان اصاله صحه الصلاه ليست الا- باعتبار الشك في عروض المبطل و كون المقصور مبطلا و ذلك لانه اذا اتى بافعال امر بها الشارع و لم يتعرض ما يعلم كونه مبطلا بل ما يحتمل ذلك فالأصل صحتها و عدم كون ذلك الامر مبطلا و اذا تعارض هذا الاصل مع اصاله عدم المد تساقطا و لا يبقى اصل آخر يرخح جانب الصحه و يقتضى بقاء حكمها و لو وجه بما افاده سلطان العلماء من ان الاصل الآخر هو اصاله بقاء الصحه السابقه على عروض البكاء فانما يتم في بعض الصور و هو ما اذا كان عروض البكاء بعد سبق بعض افعال الصلاه و اما اذا عرض في اولها فلا و هو ظاهر بل يمكن ان يقال حينئذ باصاله بقاء عدم الاتيان في الصلاه بعد فتدبر

قوله و انما يشترط ترك البكاء للدنيا

قد عرفت ان النص الذي جعلوه مستند الحكم مخصوص بالبكاء لذكر ميت له لكنهم اطلقوا البكاء للدنيا فرما كان لهم في الابتداء مستند آخر لم يصل الينا او انهم زعموا امكان قياس غيره من الامور الدنيويّه عليه بطريق اولى و ان كان فيه ما فيه و ذكر المحقق الاردبيلي رحمه الله في شرح الارشاد ان الظاهر ان البكاء لفقد الميت لا يطلق عليه الامر الدنيويّه الا ان يضم اليه شىء و يبعد كونه مطلقا كذلك فانه نقل عنه صلى الله عليه و آله البكاء على ابراهيم و كذلك عن الائمة و يبعد ارتكابهم عليهم السلام امرا يكون محض دنيويّ و لا- يحصل عليه الثواب مع اننا نجد ان الاخبار داله على حصول الثواب للبكاء و الا لم يفقد المحبوب خصوصا الولد فكونه مجرد امر دنيويّ مستبعد نعم لو ضم اليه امر دنيويّ كما يوجد في كثير من الناس انه ما بقى له احد بعينه و يعاونه فلا يبعد و الله يعلم انتهى و لا يخفى ان الأشكال في دخوله في الامر الدنيوي مع صراحه مستند الحكم فيه بل اختصاصه به مما لا يجدى اصلا و كان نظره رحمه الله الى ضعف المستند و عدم صلاحيته للحكم به و احتمال ان يكون الحكم اجماعيا او يكون هو المستند فحينئذ ينبغي تحقيق دخول ذلك في الامر الدنيوي اذ الاجماع لو وقع فقد وقع في البكاء للامور الدنيويّه او للدنيا كما وقع في عبارات الاصحاب فلا بد حينئذ من تحقيق ما يدخل فيه ما ذكره من استبعاد كونه مطلقا كذلك

لما نقل عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالأئِمَّةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنَ البِكَاءِ لَذلكَ وَ لا يَبعدُ ارْتِكابُهُمَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ امرا يَكُونُ مَحضَ دَنيوِيٍّ وَ لا- يَحصلُ عَلَيْهِ الثَّوابُ فِيهِ تَأمَلِ اذِ يَكفِي فِي فَعَلِهِمُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ لَذلكَ كَونَ ذلكَ امرا جَليلاً وَ أَنَّهُمُ لَم يَأْمُرُوا بِالمَنعِ عَنهُ وَ لا حَاجَةَ فِيهِ اِلى حَصولِ ثَوابِ بَذلكَ وَ ما ذَكَرَهُ أَيضاً مِنَ وَجَدانِ الاِخبارِ دَالَّةً عَلى حَصولِ البِكَاءِ وَ الأ

لم نكونه مجرد امر دنيويّ مستبعد محلّ تأمل أيضا فان ما وجدنا من الاخبار في ذلك لا يدلّ على حصول الثواب بذلك باعتبار حسن صدور ذلك و فعله حتى يستبعد كونه امرا دنيويّا بل انما تدل على حصول الثواب بذلك باعتبار أنّه مصيبه و محنت و مشقّه و صلّت اليه فالله سبحانه يتفضّل عليه بتداركها في الآخرة و هذا لا يفيد استبعاد كونه امرا دنيويّا نعم لو منع على تقدير وقوع الإجماع في البكاء للدنيا او للامور الدنيويه كون مطلق البكاء للولد و بعض الأحبّه منه بناء على ان المتبادر منه ما يكون لفقد مال و جاه و نحوهما الذي يشعر بخسّه النفس و دناءه الهّمّه لا ما حبل عليه الطبع عند فقد الاحبّه لكان له وجه و اما الوجوه التي ذكرها فلا يصلح سندا لذلك فتأمل ثمّ قال رحمه الله بعيد ذلك و أيضا يدلّ على عدم كون البكاء لفقد المحبوب من الامور الدنيويه ما ذكر من الثواب للبكاء على رسول الله و اهل بيته عليهم السلام سيّما على الحسين عليه السلام مع عدم النظر الى الامور الاخرويّه بل لمجرد فقد شفقه و محبّه لهم عليهم السلام فتأمل انتهى و الظاهر ان المحبوب الذي مثل البكاء للدنيا بالبكاء عليه اريد به المحبوب الذي يكون حبه باعتبار قرابه او صداقه او انس و نحوها و لو كان باعتبار وصول نفع دنيويّ منه اليه او اعتقاد امكان وصوله فالامر اظهر و اما ما كان حبه للدّين بل عينه كرسول الله و الأئمّه عليهم السلام فالبكاء عليه للدّين لا للدّنيا و ان وقعت لمجرد حبهم عليهم السلام من غير التفات الى كونه مندوبا اليها و لو وقعت بسبب ذلك فالأمر اظهر و لا يخفى أنّ ميّتا له الوارد في الروايه أيضا ظاهره ما ذكرنا و لا يشمل الانبياء و الأئمّه عليهم السلام و كلّ من كان من هذا القبيل و امّا بعد حمل الميّت على ما ذكرنا فلا حاجه الى ضمّ شىء آخر كما ذكره أولا مستند الى ما ذكره من الوجوه لما ذكرنا من ضعفها و كأنّ صاحب المدارك رحمه الله أيضا تبعه فيه حيث مثل البكاء لشيء من الامور الدّنيا بذكر ميّت او ذهاب مال ينفع بهما في دنياه فتأمل

قوله و ان وقع على وجه قهريّ

قلت اي و ان وقع البكاء على وجه القهر و الغلبه بحيث لا يمكن دفعه و هذا على احتمال و الاحتمال الآخر عدم البطلان اذا كان كذلك قال في الذكريّ و لو كان مغلوبا على البكاء لأمر الدّنيا فالظاهر الفساد أيضا لإطلاق النصّ و ان زال الاثم قال و لو بكى ناسيا لم يبطل لعموم رفع الخطأ عن الناس انتهى و كان وجه الاحتمال الآخر توهم ان رفع الاثم يوجب عدم الفساد أيضا و هو كما ترى او أنّه يمكن ادخاله فيما اكرهوا عليه الوارد أيضا في روايه الزّفع فيكون مرفوعا عنهم كالنسيان و له وجه لكن قد عرفت أنّ الظاهر من الرفع فيهما هو رفع المؤاخذه و الاثم لا رفع الاثر مطلقا فلا يدلّ على عدم الفساد فيهما الا أنّ الحكم لما كان على خلاف الاصل و النصّ لا يصلح للتعويل و انما التعويل فيه على الاجماع او الشهره فيقتصر فيه على ما تحقق قولهم بالفساد فيه و مع النسيان بل مع الغلبه أيضا ليس كذلك فالظاهر بناء الحكم فيهما على الاصل و العمل بالاحتياط

قوله و احترز بها عن الآخرة فإنّ البكاء لها لذكر الجنّه و النار الى آخره

و في النصّ السابق التصريح به و يدلّ عليه أيضا روايه التهذيب باب كيفية الصّلاه و صفتها من الزّيارات عن سعيد يباع السّابريّ قال قلت لابي عبد الله عليه السلام أيتباكي الرجل في الصّلاه فقال بخّ بخّ و لو مثل رأس الدّباب و روايه الفقيه باب وصف الصّلاه من فاتحتها الى خاتمتها عن منصور بن يونس بزرج و طريقه اليه أنّ منصورا واقفى ثقّه انه سأله اي الصادق عليه السلام عن الرجل يتباكي في الصّلاه المفروضه حتى يبكي فقال قرّه عين و الله و قال اذا كان ذلك فاذا كرني عنده و يؤيده أيضا ما رواه

العامه عن مطرف عن ابيه قال رايت رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وهو يصلى و يصدره ازيز كأزيز المرجل من البكاء الأزيز
بالزائين هو الغليان وقيل صوته و المرجل قدر من نحاس وقيل كل قدر كذا في المغرب هذا مع الروايات العامه في البكاء لله
قال في الفقيه في الباب المذكور و روى انه ما من شىء الا و له كيل او وزن الا البكاء من خشيه الله عز و جل فان القطره منه
تطفئ بحارا من النيران و لو ان باكيا فى امه لرجموا و كل عين باكيه يوم القيمه الا ثلاثه اعين عين بكت من خشيه و عين غضت
عن محارم و عين ماتت ساهره فى سبيل الله قال فى المدارك و قد صحح عن النبي صَلَّى الله عليه وآله انه قال لامير المؤمنين
عليه السلام فى جملة وصيته له و الزابعه كثره البكاء لله بينى لك بكل وسعه الف بيت فى الجنه

قوله من افضل الاعمال

بل يستحب التباكى و هو تكليف البكاء لمن لا يقدر عليه كذا فى شرح الشرائع

قوله و لو خرج منه حرفان فكما سلف

بقوله و فى اشتراط كون الحرفين موضوعين لمعنى فعلى ظاهر ما حققه الشارح ان اعتبر الوضع فى الكلام فان كان الحرفان غير
موضوعين فلا- عبره بهما و ان كانا موضوعين ابطلا- الصيلاه و ان لم يعتبر الوضع فيه ابطلا- مطلقا و على ما حققنا سابقا لا عبره
بالوضع بل ان كانا غير متميزين فلا- عبره بهما و ان كانا متميزين احتمل البطلان لانهما حرفان فيكون كلاما بناء على اطلاق
تفسيره بالحرفين و يحتمل عدمه بناء على عدم صدق الكلام عليهما عرفا فتدبر ثم ان الشارح رحمه الله فى شرح الارشاد بعد ما
ذكر جواز البكاء لأمر الآخره بل انه افضل الأعمال قال هذا اذا لم يشتمل على كلام ليس بقرآن و لا دعاء و لا ذكر و الا لا بطل
أيضا و لو خرج منه حرفان بحيث لا يصدق عليهما اسم الكلام فكما مر فى التنحج و قطع المصنف هنا أيضا بعدم البطلان بهما
انتهى و ذكر المحقق الاردبيلي رحمه الله انه يفهم من الترتيب على البكاء لأمر الآخره بالآيه العامه و الاخبار كذلك عدم
البطلان به و لو كان مع صدور الحرفين و يسمى كلاما أيضا ينبغى الإشعار فى الأخبار مع ان ظاهر الاخبار العموم و انه مطلوب
على أى وجه كان و أيضا نقل عن اللغه انه قد يكون مع الصوت و لا- شك انه مراد التخصيص فى الصوت غير ظاهر مع ادله
البطلان به كان مجملا- لا- عاما بحيث يظن الشمول لما نحن فيه و العمده الاجماع و هو غير ظاهر فيما نحن فيه لا بالعموم و لا
بالخصوص فقول الشارح هذا اذا لم يشتمل على كلام ليس بقرآن و لا دعاء و الا لا بطل أيضا الى آخره غير ظاهر الدليل فكانه
خصيص هذه الأدله بتلك فيق على تقدير التساوى فهو ليس باولى من العكس بل الاصل يرجح انتهى و لا يخفى ان كلام
الشارح رحمه الله يحتمل وجهين احدهما ان يكون مراده بقوله هذا اذا لم يشتمل الى قوله و الا لا بطل أيضا بيان ان تجويز البكاء
و عدم بطلان الصيلاه بها انما هو اذا لم تكن مع كلام خارج عنها غير جائز فى الصيلاه و اما اذا تكلم بكلام كذلك كما قد شاع
فى البكاء انه يتكلم معها بكلمات فتبطل الصيلاه باعتبار ذلك الكلام و يكون مراده بقوله و لو خرج منها حرفان الى آخره بيان
حكم الحرفين اللذين قد يظهر بسبب البكاء فى الصوت الذى اشتملت البكاء عليه كما فى التنحج و الظاهر ان حكمه الاول
حينئذ ميا- لا- غبار عليه اذ تجويز البكاء لا يستلزم تجويز الكلام الممنوع عنه فى الصيلاه اذا لم يكن حدوثه بسبب البكاء و لا
البكاء مستلزما له بوجه و ان فرض شيوع مقارنته مع البكاء لكن حكمه بالابطال ينبغى ان يخص بصوره العمده و اما مع السهو فلا
يوجب الا سجدة السهو نعم قد ظهر مما سبق منا انه يمكن القول باستثناء التأوه و الأنين لأمر الآخره

و ان لم يكونا مع البكاء باعتبار دخولها في ذكر الله و مناجاه الرب و التكلم مع الله المستثناه في الأخبار السابقه و هذا لا يصلح اعتراضا على الشارح هاهنا لان كلامه كما صرح به في أوّله انما هو فيما لا يدخل في الدعاء و الذكر فاذا دخل التأوّه او الأنين في احدهما فلا كلام له فيه و على هذا فما اورده هذا المحقق عليه ان كان على هذا الحكم كما هو ظاهر سياقه حيث اكتفى في نقل كلام الشارح بهذا القدر فهو ممّا لا وجه له كما يظهر بالتأمل فيما ذكره من الوجوه بعد ما حصلت خبرا بما حقّقنا لك فينبغي حينئذ ان يحمل ايراده على انه ايراد على ما ذكره ثانيا من انه لو خرج منه حرفان بحيث لا يصدق عليهما اسم الكلام فكما مرّ في التنحج بانه لا يبغي التردّد فيه بل يبغي الحكم لجوازه بناء على ما ذكره من الوجوه و حينئذ فله وجه لأنّ البكاء كثيرا ما توجب خروج حرفين كما في التنحج فالترغيب فيهما ظاهر في تجويزهما و الّا لكان يبغي الأشعار و الثاني ان يكون كلامه في الموضوعين فيما يصدر بسبب البكاء و التفصيل فيه بانه ان صدر بها ما يصدق عليه الكلام عرفا و لا يكون بقرآن و لا دعاء و لا ذكر فتبطل الصيلاه باعتبار ذلك الكلام و ان جوّز البكاء الموجه له و ان صدر بها حرفان لا يصدق عليهما الكلام اما لعدم كونهما موضوعين على زعمه او لعدم تميزهما فكما مرّ في التنحج و حينئذ يكون ايراد هذا المحقق على الموضوع الأوّل أيضا و على هذا أيضا الاقرب عندى ما ذكره الشارح فان صدور حرفين متميزين يصدق عليهما الكلام عرفا بسبب البكاء ان فرض تحققه فلا شكّ انه يكون نادرا و مع ندرته فجعل تجويز البكاء بل الترغيب اليه دليلا لتجويزه و استثنائه عن المنع الكلى عنه بعيد جدّا بل الظاهر حينئذ ابقاء عموم المنع بحاله نعم لو كان استلزامه له غالبا او كان لا اقل شائعا كثيرا توجه ما ذكره هذا المحقق من ان المنع عن الكلام كما انه عامّ كذلك تجويز البكاء فتخصيص هذا بذاك ليس اولى من العكس بل العكس اولى لموافقته للاصل و اما ما نقله عن اللغه عن انه قد يكون مع الصوت ففيه ان اشتمال البكاء على الصوت امر شائع لا مجال لإنكاره لكن الصوت اللانزم له لا يستلزم الكلام لا كليا و لا غالبا او شائعا فتخصيصه بما لا يكون كلاما بقرينه عموم المنع عن الكلام ليس امرا غير ظاهر و ما ذكره من اجمال أوّله البطلان لا عمومه فليس كذلك فان ما نقلوه من الاجماع ظاهر في غير ما استثنوه و كذا ظاهر الاخبار الكثيره كما نقلنا العموم و ليس عموم ما ورد في جواز البكاء للآخره باظهر منها كما يظهر بالتأمل في الجميع ثمّ انه رحمه الله في جمله الادله على جواز البكاء ما رواه الصدوق في الفقيه قال الصادق عليه السلام كلّما ناجيت به ربك فليس بكلام قال و لا شكّ ان البكاء مع أيّ كلام كان فهو افضل المناجاه و لا يظهر منه مراده فان المناجاه لا يعتبر فيها البكاء بوجه و كون البكاء مع أيّ كلام كان من افضل المناجاه انما يعلم بعد ما ثبت جواز البكاء للآخره و حسنهما فالتمسك به في مقام اثبات جوازه و ورد ان كان غرضه منه اثبات جوازه في خصوص الصيلاه بعد ما ثبت عموم فضلها بان المناجاه مع البكاء افضل المناجاه بالادله العامه على فضل البكاء فاذا دلّ هذا الخبر على جواز المناجاه في الصيلاه فيدلّ على جوازه مع البكاء أيضا لانه افضل المناجاه فمع بعده عن سياق كلامه لانه ذكر في الادله الاخبار الخاصه و العامه جميعا فيظهر منه انه لم يجعل في هذا المقام فضل البكاء امرا مسلّمًا يتوجّه عليه ان الصيلاه حقيقه لا سبيل للعقل الى معرفه ما يصحّ فيها و ما ينافيها فربما كان البكاء امرا منافيا لها بخلاف المناجاه فتجويز المناجاه فيها لا يدلّ على تجويز البكاء أيضا و ان كانت المناجاه مع البكاء افضل في غيرها و ان اراد أنّ البكاء نفسها لذكر الآخره مناجاه فيظهر من الخبر جوازه ففيه بعد تسليم كونها مناجاه ان ظاهر الخبر ان المناجاه التي من جنس الكلام ليست بكلام ممنوع عنه في الصيلاه و لا يدلّ على جواز كل مناجاه فيها حتى يستدلّ به على جواز البكاء أيضا فيها باعتبار أنّها مناجاه على ان قوله مع أيّ كلام كان على هذا التوجيه لغو محض لا دخل له في المقصود اصلا كما لا يخفى و ان كان غرضه رد

آخر على الشارح حيث منع من الكلام مع البكاء بان البكاء مع أى كلام كان افضل المناجاه فلا وجه للمنع عنه ففيه انه ان اراد به أى كلام كان مطلقا فلا يخفى فساده و ان اراد به أى كلام كان ممّا شاع مع البكاء من التّأوّه و الأّنين و ح كونه من المناجاه و افضلها ممّا لا استبعده لكن قد عرفت ان الظاهر ان كلام الشارح ليس فى مثله فانه فرض الكلام ممّا ليس بقراءه و لا دعاء و لا ذكر فاذا كان الأّنين و التّأوّه داخلا فى الذكر و المناجاه فلا كلام له فيه و ان اراد به أى كلام كان الذى حدث بسبب البكاء و الصوت المشتمله هى عليه ففيه أنّ البكاء لذكر الآخره بنفسها هب انها مناجاه لكن الكلام الحادث بسببها اذا لم يكن من جمله الدعاء و الذكر ليس بمناجاه و ليس أيضا للزومه للبكاء دائما او اكثرّيّا او شائعا فتجوز المناجاه فى الصّلاه لا يدلّ تجوزها أيضا فتأمل

قوله و ترك القهقهه

قال فى المعبر القهقهه عمدا تبطل الصّلاه و عليه الاتفاق و قال فى المنتهى و يجب عليه ترك الضحك فى الصلاه لا التّبسم فلو قهقهه عمدا بطلت صلاته سواء بان حرفان او لا و هو مذهب اهل العلم كافه و كذا الاتفاق وقع على ان التّبسم لا يبطل الصلاه عمدا و سهوا و فى الذكري و شرح الإرشاد أيضا ادعى الاجماع فى الموضوعين و فى المدارك بعد ما نقل الاتفاق فى التّبسم و لا-ريب فى كراهه لمنافاته الخشوع المط فى العباده و فى شرح الارشاد اقتصر على الحكم بكراهته و فى الذكري جعل الاقرب كراهته و يدلّ عليه أيضا مع الاجماع روايات كموثقه الكافى باب ما يقطع الصّلاه بطريقين عن سماعه و رواها فى التهذيب أيضا باب كيفيه الصّلاه من الزّيادات باحد الطريقين قال سألته عن الصّحك هل يقطع الصّلاه قال اما التّبسم فلا يقطع الصّلاه و اما القهقهه فهى مقطوع الصّلاه و حسنه الكافى و التهذيب بإبراهيم فى البابين المذكورين عن زراره عن ابى عبد الله عليه السلام قال القهقهه لا- تنقض الوضوء و تنقض الصّلاه و صحيحه التهذيب الباب الاول من كتاب الطهاره عن ابن ابى عمير عن رهط سمعوه يقول ان التّبسم فى الصّلاه لا- ينقض الصّلاه و لا ينقض الوضوء انما يقطع الصّحك الذى فيه القهقهه اى الصّلاه دون الوضوء بقريته ان القطع لا- يقال الا- فى الصّلاه لانه لم تجر العاده بان يقال انقطع وضوئى و انما يقال انقطعت صلاتى كذا فى التهذيب و مرسله الفقيه باب صلاه المريض و المغمى عليه قال قال الصادق عليه السلام لا يقطع التّبسم الصّلاه و يقطعها القهقهه و لا تنقض الوضوء و فى روايات العامه أيضا عن النبى صلّى الله عليه و آله انه قال من قهقهه فليعد صلاته و عن جابر بن عبد الله ان النبى صلّى الله عليه و آله قال القهقهه تنقض الصّلاه

قوله و ان لم يكن فيه ترجيع و لا شدّه

قلت لما ذكر بعض اللّغويين كصاحب القاموس أنّ القهقهه هى الترجيع فى الضحك او شدة الضحك اشار الشارح الى ان المراد هاهنا هو مطلق الضحك المشتمل على الصوت و لم يشترط فيه احد الامرين و لعله استفاد ذلك من وقوعها فى الاخبار مقابل التّبسم

و هو ما لا صوت له على ما فسره العلماء رحمه الله في يه و المصنف رحمه الله في الذكرى و في شرح الإرشاد بعد ما ذكر أنها لغه هي الترجيع في الضحك او شدة الضحك قال و المراد هاهنا مطلق الضحك كما صرح به المصنف رحمه الله في غير هذا الكتاب انتهى و لعله اراد بالضحك فيه مقابل التبسم موافقا لما نقلنا عن هي و هاهنا اطلق الضحك على ما يشمل التبسم أيضا كما وقع في ظاهر بعض الاخبار أيضا انتهى و على ما وجهنا فيكون القيد في التعريف احترازا كما هو ظاهره و يمكن جعله وصفا كاشفا فيطبق ما في شرح الارشاد فتأمل ثم ان الروايات التي اشرنا الى وقوع القهقهه فيها مقابل التبسم هي الروايه الاولى و الثالثه و الرابعه مما نقلناها و الاولى منها اقوى دلالة على ما استفادناه فان ظاهرها مع تلك المقابلة انحصار الضحك في القهقهه و التبسم و انت خبير بان القهقهه اذا كانت في اللغة اخص من الضحك الذي فيه الصوت كما نقلنا و في العرف أيضا كذلك فانها انما تطلق عرفا على ما اشتمل على قه قه موافقا لتفسير بعض اللغويين أيضا قال في الصحاح القهقهه معروف و هو ان يقول قه قه فالحكم بالبطلان في الصوت المشتمل على الصوت لمجرد وقوع القهقهه في الاخبار مقابل التبسم مشكل جدا اذ اثبات حكم مخالف للاصل بمجرد تلك الاخبار على تقدير صراحتها لا يخلو عن اشكال لعدم صحه الاولى و اضمارها و اضمار الثالثه و ارسال الرابعه فكيف مع عدم صراحتها فالتعويل فيه على الاجماع و الاجماع انما نقل في القهقهه فالحكم في غيرها مما لا يدخل في التبسم محل اشكال و الأولى فيه رعايه الاحتياط باتمام الصلاه و اعادتها و الله تعالى يعلم و يكفي فيها و في البكاء مسأهما اى لا يعتبر فيهما الكثرة كما صرح به فيهما في الذكرى و شرح الارشاد لإطلاق النص

قوله و استقرب المصنف في الذكرى البطلان

قال في الذكرى لو وقع القهقهه على وجه لا يمكنه دفعه فالاقرب البطلان و ان لم يأت عموم الخبر انتهى و وجه عدم البطلان ما اشرنا اليه في البكاء من الوجهين و هو توهم استلزام عدم الاثم لعدم البطلان او امكان دخوله فيما اكرهوا عليه و قد عرفت حالهما و يمكن ان يقال ان الحكم مخالف للاصل فيقتصر فيه على المتيقن و مع عدم امكان الدفع لا يقين لان شمول الإجماع له غير ظاهر و التمسك بمجرد عموم الاخبار مع عدم صحيح فيها لا يخلو عن اشكال فتأمل و لو وقعت القهقهه ناسيا فحكم في الذكرى بانها لا تبطل اجماعا و كذا في شرح الارشاد و شرح القواعد و لو لا الاجماع لا يكون القول بالبطلان فيه أيضا لعموم النص و ما في التمسك بخبر رفع السيهو و النسيان من المناقشه التي مرت مرارا لكن قد عرفت ان اثبات مثل هذا الحكم المخالف بمجرد عموم تلك الاخبار مع عدم صحيح فيها لا يخلو عن اشكال فالتعويل فيه على الاجماع و ظ انه لا اجماع عليه مع النسيان لو لم يثبت ما نقلنا من الاجماع على خلافه فتأمل

قوله لما روى من النهى عنه

لم اقف على روايه في هذا الباب سوى ما روته العامه عن مصعب بن سعد بن ابى وقاص قال صليت الى جنب ابى فطيفت يدي و جعلتهما بين ركبتي فضرب ابى في يدي فلما انصرف قال يا بنى انا كنا نفعل ذلك فامرنا ان نضرب بالاكف على الركب و جعل الروايه في كلام الشارح اشاره الى هذه الروايه لا يخلو عن شىء ثم انه لا نهى فيها الا النهى الفعلى الذى فعله سعد و لا حجه فيه فان الظاهر ان سنده ليس الا ما نقله من الامر لا نهى ورد عنه فان كان ذلك الامر للوجوب كان ذلك نهيا عما سوى الضرب المذكور و لا اختصاص له بخصوص التطبيق و اذا كان للتدب كما هو المعروف بين اصحابنا بل عند العامه أيضا فلا

يلزم منه ألا يكون التطبيق خلاف الأفضل لا حرمة او كراهته بالمعنى المصطلح و لعل فعل سعد أيضا لا يدل على ازيد من ذلك فافهم

قوله و المنافاه به من حيث الفعل منتفيه

قلت اى ليس فعله مما ينافى وضع الصلاه حتى يجب تركه بتلك الجبهه على ما قيل فى الاكل و الشرب و قوله عليه المصنف فى الذكري عدّ فى الذكري من مكروهات الركوع التطبيق قال لما روى ان سعد بن ابى وقاص قال كنا نفعل ذلك فامرنا بضرب الكفّ على الركب و هو يدل على شرعيته ثم نسخه و لعل ذلك خفى على بن مسعود صاحبه و الاسود بن يزيد و عبد الرحمن بن اسود فقالوا باستحبابه و لا يحرم على الاقرب اذ ليس فيه اكثر من ترك وضعها على الركبتين الذى هو مستحبّ و هو قول ابى الصلاح و الفاضلين و ظاهر الخلاف و ابن الجنيد التحريم و حينئذ يمكن البطلان للنهى عن العباده كالكتف و يمكن الصحه لان النهى عن وصف خارج انتهى و فيه ما اشرنا اليه من انه اذا كان ليس فيه اكثر من ترك وضعها على الركبتين الذى هو مستحب فلا وجه للحكم بكراهته أيضا بالمعنى المصطلح بل لا يلزم منه ألا كونه خلاف الأفضل الا ان يحمل الكراهه فى كلامه أيضا على ذلك و يمكن أيضا تعليل كراهته بانّ فى تركه خروجا من خلاف من حرّمه لكن الظاهر انه أيضا لا يفيد الا اولويّه تركه و كونه احوط لا الكراهه بالمعنى المصطلح فتأمل و لقد احسن المحقق رحمه الله فى المعبر حيث لم يحكم بتحريم و لا كراهه بل اقتصر على أنّ من السنّه وضع الكفّين على عيني الركبتين مفترجات الاصابع و قال و هو اتفاق العلماء عدا ابن مسعود فانه قال يطبق احدى يديه على الاخرى و يجعلهما بين ركبتيه ثم استدل بالاخبار الوارده بما جعله من السنّه من العامه و الخاصه ثم قال و لان خلاف ابن مسعود منقرض فلا عبره به و فى الشرائع أيضا اقتصر على انه جعل من المسنون ان يضع يديه على ركبتيه مفترجات الاصابع و منه يظهر ان نسبه المصنف رحمه الله القول بالكراهه اليه لا يخلو عن شىء و اما الفاضل الآخر و هو العلامه رحمه الله فكلامه فى المنتهى قريب مما نقلنا عن المعبر و ظاهره فى يه التردّد بين الحرمة و الكراهه لانه بعد ما حكم باستحباب وضعهما حاله الركوع على عيني الركبتين مفترجات الاصابع لانه عليه السلام كذا فعل و ركع قال و منع بعض علمائنا من جواز التطبيق و فسّره ثم قال و يحتمل الكراهيه فما نسبه اليه أيضا ان كان من الكتابين لا يخلو عن شىء هذا و الشيخ رحمه الله فى الخلاف صرح بعدم جواز التطبيق و ظاهره كما ذكر المصنف التحريم ثم قال و به قال جميع الفقهاء و قال ابن مسعود ذلك واجب دليلنا اجماع الفرقه بل اجماع المسلمين فان هذا الخلاف قد انقرض و روى حماد بن عيسى و زراره عن ابى عبد الله عليه السلام فى خبر كيفية الصلاه انتهى و لا يخفى ان دعوى الاجماع على التحريم مشكل جدّا و أيضا دلالة الروايتين عليه كما ترى فالظاهر حمل عدم الجواز على ما يعمّ الكراهه بل ما ذكرنا من كونه خلاف الأفضل أيضا فانه حينئذ لا استبعاد فيما ادّعا من الاجماع و لا مناقشه فى دلالة الروايتين على ما ذكره و لعل مراده من الوجوب الذى نسبه الى ابن مسعود هو ما يعم الاستحباب فلا منافاه بينه و بين ما نقله عنه فى الذكري من الاستحباب فتأمل

قوله و الكتف

كتف شدّ يديه الى ما خلف اكتافها من باب ضرب كذا فى المغرب و جاء أيضا كما فى الصّيحاح و القاموس بمعنى شدّ احد رجبوى؟؟؟ الرجل الى جانبيه على الآخر و المراد هاهنا ما ذكره الشارح كأنه ماخوذ من المعنى الثانى بالكفّ عليه اى على الكفّ لإطلاق النهى عن التكفير الشامل بجميع ذلك تكفير الذى و العليج

للملك أن يطأ رأسه و ينحني واضعا يده على صدره تعظيما له كذا في المغرب و قال في الصّيحاح التّكفير ان يخضع الانسان لغيره و انت خير بان التّكفير المنهى عنه ليس هو مطلق الخضوع فلا بدّ من تحقيقه و توضيح ما هو المراد به فنقول الشارح رحمه الله هاهنا جعل المنهى عنه هو وضع احدى اليدين على الاخرى مط على ما فصله و مثله في شرح الإرشاد أيضا فأنه قال هو لغه الخضوع و وضع اليد على الصدر متظامنا و شرعا وضع احدى اليدين على الاخرى سواء كان بينهما حائل ام لا و سواء وضعهما مع ذلك فوق السرّه كما يفعله العامه ام تحتها و سواء وضع اليمنى على الشمال و احدى الكفين على الاخرى ام لا حتى لو وضع الكفّ على الرّند و نحوه بطلت الصلاه مع التعمّد انتهى و قريب منه كلام الشيخ في الخلاف فانه قال لا يجوز ان يضع اليمين على الشمال و الشمال على اليمين في الصلاه لا فوق السرّه و لا تحتها ثمّ نقل عن الشافعي و ابى حنيفه و سفيان و احمد و اسحاق و ابى ثور و داود انهم جعلوا وضع اليمين على الشمال مستويا مستحبّا الا ان الشافعي قال بذلك فوق السرّه و ابو حنيفه قال به تحتها و هو مذهب ابى هريره و بما نقلنا يظهر ان تخصيص الشارح فعل العامه بما فوق السرّه لا يخلو عن شىء و قريب منهما أيضا كلام ابن ادريس في السّرائر فانه قال و لا يجوز التّكفير في الصلاه و هو ان يضع يمينه على يساره او يساره على يمينه في حال قيامه فمن فعل ذلك مختارا في صلاته فلا صلاه له فان فعله للتقيه و الخوف لم يبطل صلاته و كذا العلامه في القواعد فانه قال و التّكفير و هو وضع اليمين على الشمال و بالعكس و كذا المصنف في الذكري فانه قال لا يجوز للمصلّى وضع اليمين على الشمال و لا بالعكس فوق السرّه و لا تحتها فيبطل لو تعمّد فعله لكن جماعه من الاصحاب خصّوا المنع بوضع اليمين على الشمال و منهم الشيخ رحمه الله في المبسوط فانه قال لا يضع يمينه على شماله على حال الا من حال التقيه فان استعمل التقيه وضعهما كيف شاء سواء كان فوق السرّه او تحتها و قال المحقق في المعبر في وضع اليمين على الشمال حال القراءه قولان احدهما حرام و يبطل الصّلاه و به قال الشيخان و علم الهدى و ابنا بابويه و اتباعهم و قال ابو الصلاح بالكراهيه قال في الشرائع الثاني ما لا يبطلها الا عمدا و هو وضع اليمين على الشمال و فيه تردد قال العلامه في المنتهى و يجب عليه ترك التّكفير في الصّلاه و هو وضع اليمين على الشمال حال القراءه فلو فعله بطلت صلاته و ذهب اليه اكثر علمائنا و قال ابو الصلاح هو مكروه و هو قول مالك و ابن الزبير و الحسن البصرى و قال الشافعي و احمد و اصحاب الرأى هو مستحبّ ثمّ ذكر في الفروع أنّه لا فرق في التحريم بين وضعها فوق السرّه و تحتها لعموم الأدله و ان التحريم يتناول حال القراءه و غيرها لروايه محمّد بن مسلم مع انه في تفسيره كما نقلنا قيده بحال القراءه و انه لا فرق بين وضع الكفّ على الكفّ و وضع الكفّ على الذراع لتناول اسم اليد له و انه لا فرق بين ان يضعها معتقدا للاستحباب و غير معتقد له و نقل عن الشيخ تحريم وضع الشمال على اليمين قال و عندي فيه تردّد اذ روايه محمد بن مسلم تضمّنت العكس و روايه حريز تدل على المنع من التّكفير و في روايه محمد بن مسلم ان التّكفير هو وضع اليمين على الشمال و نحن نطالب الشيخ بالمستند و القياس عنده باطل و في يه ايضا فسّر التّكفير الذي حكم بكونه مبطلا بوضع اليمين على الشمال ثمّ نقل عن الشيخ انه لا فرق بين وضع اليمين على الشمال و عكسه ساكتا عليه و قد ظهر بما نقلنا انّ دعوى الشارح ان التّكفير شرعا هو وضع احدى اليدين على الاخرى مما لا يثبت بل المعلوم كونه من التّكفير المنهى عنه هو وضع اليمين على الشمال و اما عكسه فكونه منه غير واضح فلنذكر دلائل الحكم عسى ان يظهر منها حقيقه الحال فنقول اما ما وقفت عليه من الرّوايات في هذا الباب فهو روايات إحداها صحيحه التهذيب باب كيفية الصّلاه و صفتها عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال قلت الرّجل يضع يده في الصّلاه و حكى اليمينى على اليسرى

فقال ذلك التكفير فلا تفعل بيان كأنّ قوله و حكى اليمنى على اليسرى من كلام راوى محمّد و هو العلاى و حكى محمّد له عليه السلام فى بيان مراده بوضع اليد ما يفعله العامه من وضع اليمنى على اليسرى اى نقل له عليه السلام ذلك او فعل عنده عليه السلام مثل ما يفعلونه او حكى الراوى أنّ مراده كان ذلك و يحتمل ان يكون حكى من حكيت العقده شدتها اى شدّ محمّد لبيان مراده عنده عليه السلام او عند الراوى اليمنى على اليسرى كما يفعله العامه و يحتمل ان يكون من كلام محمّد اى الرّجل يضع يده فى الصّلاه و يحكى ما يفعله النّاس من وضع اليمنى على اليسرى اى يفعل مثل فعلهم او يشدّ اليمنى على اليسرى و فى بعض النسخ بدل حكى خلى و يحتمل ان يكون من خلا الأمر و منه رغبه اى تركه او من خلا عن الشىء ارسله و حينئذ أيضا يحتمل ان يكون من كلام محمّد او الرّاوى له كما يظهر بالتأمّل فيما ذكرنا من النسخه الاولى و الشيخ رحمه الله فى الخلاف نقل الرّوايه بدون هذه اللفظه و تبعه كل من نقلها من مصنفى الكتب الاستدلال كالمعتبر و المنتهى و الذكرى و شرحى الارشاد و المدارك و شرح القواعد و على هذا فلا اشكال و ثانيها صحيحه التهذيب أيضا فى الباب المذكور و و فى الكافى آخر باب القيام بالعود فى الصّلاه عن حريز عن رجل عن ابى جعفر عليه السلام و فيها و قال لا تكفّر فانما يصنع ذلك المجوس و لا تلثم و لا تحتقر و لا تقع على قدميك و لا تفترش ذراعيك توضيح المجوس يمكن ان يكون محمولا على الحقيقه و ان يكون كناية عن المخالفين و قوله لا- تحتفز من احتفز بالحاء المهمله و الرّاى المعجمه و هو كما فى القاموس بمعنى تضام فى جلوسه و سجوده او بمعنى استوفز و فيه أيضا استوفز فى تعديه انتصب فيهما غير مطمئن او وضع ركبته و رفع البقيّه او استقلّ على رجليه و لما يستوقئما و قد تهيا للوثوب انتهى و فى بعض نسخ التهذيب تحتقن بالقاف و النّون من الاحتقان بمعنى الحبس فالمراد الذى عن حبس البول او الغائط او الريح اى مدافعتها و ثالثها روايه الكافى باب الخشوع فى الصّلاه فى الحسن بإبراهيم مع صحيحه محمد بن مسلم فهى صحيحه او لا تقصر عن الصحيحه عن زراره قال قال ابو جعفر عليه السلام اذا قمت الى الصّلاه فعليك بالإقبال على صلاتك فانما يحسب لك منها ما اقبلت عليه و لا تعبت فيها بيدك و لا براسك و لا بلحيتك و لا تحدّث نفسك و لا تتأب و لا تتمطّ و لا تكفّر فانما يفعل ذلك المجوس و لا تلثم و لا تحتقن و تفرّج كما يفرّج البعير و لا تقع على قدميك و لا تفترش ذراعيك و لا تفرقع اصابعك فان ذلك كله نقصان من الصّلاه الحديث و العجب أنّ فيما راينا من كتب الاستدلال اقتصر على التمسّيك بالروايتين الأوليين و لم يتعرّضوا لتلك الرّوايه مع ترجيحها على الثّانيه المرسله و كانهم غفلوا عنها و اذ قد نقلنا الرّوايات فنقول أنّ فى المسأله مقامين احدهما حرمة التكفير كما هو المشهور او كراهته كما نقل عن ابى الصّلاح و استوجهه المحقق فى المعتبر و قريب منه ما نقله فى الذكرى عن ابن الجنيد انه جعل تركه مستحبّا و الثّانى انه على تقدير الحرمة هل يكون مبطلا للصّلاه ام لا و لا يخفى انه يمكن الاستدلال على الحرمة بظاهر النهى فى تلك الروايات و كذا يظهر الامر فى صحيحه

التّهذيب الباب المذكور و الكافي القيام و القعود في الصّلاه عن زراره عن ابي جعفر عليه السلام و فيها و ارسل يديك فانّ ظاهره وجوب الارسال المقابل للتكفير و يمكن الاستدلال بها على المقام الثاني أيضا فانه اذا امر بالارسال في الصّلاه و نهى عن التكفير فيهما فقد امر بالصّلاه بالارسال و نهى عن الصّلاه بالتكفير فيكون الصّلاه بالتكفير باطله لانها خلاف المأمور به و العباده المنهية عنها و قد تقرّر عندهم ان النهى في العبادات يوجب الفساد و منه يظهر ضعف ما اورده الشارح في شرح الإرشاد من ان النهى هاهنا عن وصف منفكّ عن اجزاء الصّلاه فلا يلزم منه الابطال و ذلك لانه على ما قرّرنا يكون النهى عن الصّلاه بالتكفير فلا يكون عن الخارج و أنّما يكون كذلك لو نهى عن التكفير مطلقا من غير تقييد بالصّلاه اذ حينئذ لا يلزم من مخالفه النهى و التكفير في الصّلاه بطلان الصلاه لانه امر خارج عن الصّلاه و أيضا قد عرفت ان المأمور به هو الصّلاه بالارسال فالصّلاه بالتكفير خلاف المأمور به فلا- يكون مجزئه و على ما قرّرنا فلا حاجة الى ما ذكره الشارح في الجواب من التمسك بالاجماع المركب لانه كل من قال بالتحريم قال بالابطال فاذا ثبت التحريم لزم القول بالابطال حذرا من احداث قول ثالث على ان الاجماع المذكور ممّا لم يظهر لنا و المحقق الاردبيلي رحمه الله حكم بأنّ الظاهر عدم البطلان للاصل و الاستحباب و عدم دليل البطلان فان النهى لا- يدلّ عليه قال و هو ظاهر مع أنّ منع دلالة التّهي على البطلان في العبادات ليس دابه رحمه الله فكان حكمه بعدم دلالاته هنا على البطلان و ورود ما نقلنا من سؤال الشارح و عدم ثبوت ما نقل في جوابه من الاجماع المركب عنده و صاحب المدارك أيضا جعل المعتمد التحريم دون الابطال و كأنّ نظره رحمه الله أيضا الى ما ذكرنا و انت قد عرفت جواب السؤال فالقول بالبطلان لا يخلو عن وجه ثم قال المحقق المذكور بعد ما نقلنا عنه بل قد يستدل بالروايه الدّاله على التّهي على الصحه حيث ترك الامر بالاعاده و البطلان مع عدم جواز التأخير فتأمل انتهى و لا يخفى ضعف الاستدلال فان عدم جواز تاخير البيان لو سلم انما هو عن وقت الحاجه و لا يظهر من الروايات المذكوره صدور الفعل عن احد حتى يحتاج الى بيان الحكم و يلزم بيان بطلان صلاته و امره بالاعاده اما ما نقله من مرسله حريز و ما نقلنا من الروايه الاخير فظاهر و اما صحيحه محمّد بن مسلم فانه يمكن ان يكون غرضه مجرد السؤال عن جواز وضع اليد لا- عن حال من فعل ذلك و ربما يؤيد هذا التعبير فيها بضع بصيغه المضارع لا الماضي و حينئذ فيكفي في الجواب النهى عنه و لا يلزم بيان انه لو وضع كان مبطلا اذ لا يلزم جواب في السؤال عن مسئله بيان جميع ما يتعلق بها و أيضا ربما كان دلالة النهى في العبادات على الفساد امرا ظاهرا بينهم كما هو المشهور بين الاصحاب فلا حاجة له الى بيان و منه يظهر ضعف الدليل على تقدير حمل الخبر على السؤال عن حال من فعل ذلك أيضا على ان الرّجل ربما كان جاهلا للحكم و كان معذورا فيما فعله فلا يلزم الاّ نهيه عن الفعل بعد ذلك و قد فعل و كأنّ قوله رحمه الله فتأمل اشاره الى بعض ما ذكرنا او جميعه فتأمل و الشيخ رحمه الله في الخلاف استدللّ على عدم جواز التكفير بالمعنى الذى ذكره و هو مطلق وضع اليدين على الاخرى كما نقلنا عنه سابقا باجماع الفرقه قال فانهم لا يختلفون في أنّ ذلك يقطع الصّلاه و أيضا افعال الصّلاه يحتاج ثبوتها الى الشرع و ليس في الشرع ما يدلّ على كون ذلك مشروعاً و طريقه الاحتياط يقتضى ذلك لانه لا خلاف في أنّ من ارسل يده في صلاته ماضيه بالاجماع و اختلفوا اذا وضع احدهما على الاخرى فقال الاماميه ان صلاته باطله فوجب بذلك الاخذ بالجزم ثمّ نقل روايتي حريز و محمد بن مسلم و لا يخفى انه لو ثبت ما نقله من الاجماع لدلّ على المقامين و قد نقل في المعتمد و هي و غيرهما دعوى الاجماع المذكور عن السّيد المرتضى رحمه الله أيضا في وضع اليمنى على الشمال فعلى القول بحجيه الاجماع المنقول بخبر الواحد فلا كلام و لا يقدر عدم تعرّض بعض الاصحاب له كابن ابي عقيل و سلار على ما نقله في الذكري و هو ظاهر و لا ظهور مخالف كما نقلنا لانه معلوم النسب فيمكن علمهم بانعقاد الاجماع قبله او

مع مخالفته و أمّا من لم يقل بحجّيته فكانه يصلح عنده مؤيّداً و مؤكّداً لما يدلّ عليه ظاهر الروايات و أمّا ما ذكره المحقق الأردبيلي رحمه الله ان الاجماع المنقول عن السيّد و الشيخ مع وجود الخلاف غير ظاهر و يحتمل اراده معنى آخر و لا يفيد القول بان القائل نادر او معلوم النسب فان الندره تضرّ و كذا المعلوم ففيه ان استدلال الشيخ به و كذا السيّد على ما نقل في المعبر يأتي عن حمله على معنى آخر كالشهره و أنّ وجه ما ذكره من ضرر المعلوم غير معلوم هذا و أمّا ما ذكره الشيخ ثانياً فلا يخفى ضعفه لانه المحتاج الى الثبوت انما هو التحريم الذي قالوه او رجحان التكفير كما يقوله العامه و أمّا مجرد الجواز فهو مقتضى الاصل لا حاجه له الى دليل بل من منع منه لا بدّ له من دليل فان تمسك بالأدله الداله على تحريم التكفير كما فعله في المنتهى فهي على تقدير تمامها تكفي دليلاً و يصير هذا الدليل لغوا محضاً فتأمل و أمّا ما ذكره ثالثاً من الاحتياط ففيه ان بمجرد الاحتياط الحكم بالتحريم لا يخلو عن اشكال نعم الاولى العمل بالاحتياط على ان الاحتياط هاهنا اذا لم يفعل في عدم فعله و أمّا اذا فرض فعله عمداً فليس الاحتياط في الحكم ببطلان الصلاه و قطعها كما هو مقتضى قولهم سيّما مع ضيق الوقت بل في اتمامها و اعادتها او قضائها و هو ظ و أمّا ما ذكره في المعبر من ان الاحتياط اذا لم يوجد ما يدلّ على الجواز لكن الاوامر المطلقة بالصلاه دالّه باطلاقها على عدم المنع او أنّه تقول أنّ الاحتياط اذا لم يعلم ضعف مستند المانع و مستند المانع هاهنا معلوم الضعف و قوله عندنا يكون الصلاه باطله قلنا لا عبره بقول من يبطل الأ مع وجود ما يقتضى البطلان أمّا الاقتراح فلا عبره فيه فلا يخفى ما فيه من الاحتياط مع تعارض دليل الجواز و الحرمة اذ لو لم يكن دليل على الجواز اصلاً تعيّن الحرمة و لا احتياط فيه و ان اراد أنّ الاوامر المطلقة دليل قطعي او قويّ جدّاً على الجواز بحيث لا ينبغي الالتفات الى الاحتياط معه فظاهر انه ليس كذلك و كذا كون مستند المانع معلوم الضعف ليس كذلك و من اين علم ضعف الاجماع الذي نقله مثل السيّد المرتضى و الشيخ مع ظاهر النواهي الوارده في الروايات الثلاثه مع صحه اثنتين منها و كيف بعد القول بالبطلان مع ذلك اقتراحاً فتأمل و استدلال أيضاً العلّامة في المنتهى بانه فعل كثير ليس من افعال الصلاه فيكون مبطلاً و في المعبر نقل هذا الاستدلال عن السيّد المرتضى و حكم بانه في غايه الضعف لان وضع اليدين في الركبتين ليس بواجب و لم يتناول النهي وضعها في موضع معيّن فكان للمكلف وضعهما كيف شاء و كان مراده ان هذا الدليل انما يتم لو كان وضعهما على الركبتين كما يقوله المانعون من التكفير واجبا اذ حينئذ يكون وضعهما بعنوان التكفير في تمام حال القراءه فعلاً كثيراً خارجاً عن الصلاه فيكون مبطلاً و ليس مذهبهم الوجوب بل انما قالوا باستحبابه و حينئذ فلا نسلم كونه خارجاً عن الصلاه اذ لا بدّ في الصلاه من وضع اليدين بوجه و لمّا لم يكن دليل على تعيين وضع خاص فهو مخير بين جميع

الأوضاع و من جملتها التكفير فليس التكفير فعلا- خارجا حتى يكون مبطلا- بكثرته نعم فيه خلاف الافضل حيث ان الافضل وضعهما على الركتين و انت خبير بانه اذا لم يثبت حرمة التكفير فالامر كما ذكره من عدم اتجاه هذا الاستدلال و اما لو ثبت حرمة الزوايات و اريد بهذا الدليل اثبات كونه مبطلا فعلا كثيرا خارجا لكان له وجه و لم يرد عليه ما اورده نعم يبقى ان الفعل الكثير المخرج عندهم هو ما يخرج به عرفا عن الصلاة و كون وضع اليد بعنوان خاص كك غير ظاهر و ان كان خلاف ما امر به و كان محرّما فافهم و استدل أيضا في المنتهى بانه سنّه المجوس فيجب تركه لقوله عليه السلام خالفوهم و الامر للوجوب و كونه سنّه المجوس غير ظاهر لنا لما باعتبار الحديثين السابقين و معهما لا حاجة الى تجشم هذا الدليل مع ان حديث الامر بالمخالفة أيضا ممّا لم يظهر لى الآن حاله و احتج المحقق رحمه الله فى المعتبر لما اختاره من الكراهه بانها لمخالفته لما دلت عليه الاحاديث من استحباب وضعهما على الفخذين محاذيين للركتين و استشكل التحريم لان الامر بالصلاة ممّا لا يتضمّن حال الكفّين فلا يتعلق بهما تحريم قال و الاجماع غير معلوم لنا خصوصا و قد وجد من الاكابر الفضلاء من يخالف فى ذلك و الروايه ظاهرها الكراهه لما تضمّنه من قوله انه تشبه بالمجوس و امر النبى صلى الله عليه و آله بمخالفتهم ليس على الوجوب لأنهم قد يفعلون الواجب من اعتقاد الالهيه و أنّه و انه فاعل الخير فلا- يمكن بحمل الحديث على ظاهره و لا يخفى ان تعليله لا يفيد الا كونه خلاف الافضل لا الكراهه بالمعنى المصطلح نعم ما ذكره ثانيا من ان الروايه ظاهرها الكراهه لو تمّ يصلح حجّه له و قوله و الروايات جواب عما نقله من الشيخ فى الخلاف من الاحتجاج بروايه محمد بن مسلم و انه سنّه المجوس فيكره لقول النبى صلى الله عليه و آله خالفوهم و انت خبير بانّ ما نقله لا- يطابق ما فى الخلاف على ما نقلنا فان الدليل الثانى على ما قرره ليس فى الخلاف و انما فيه روايه حريز المشتمله على حكاية المجوس ثمّ ما ذكره فى الجواب لا يجرى فى روايه محمد بن مسلم و هو ظاهر و ليس فى باقى كلامه ما يصلح جوابا عنها فكان كونه سنّه المجوس اشاره الى روايه حريز المشتمله عليها و قوله فيكره اى يحرم تتمه اضافها لتقويه التمسك بالروايه و حمل النهى فيها على الحرمة و الجواب جواب عن الروايتين بحمل النهى فيهما على الكراهه بقريته التعليل الوارد فى الروايه الثانيه ثمّ لا يخفى ان ما ذكره فى تعليل عدم امكان حمل الامر المذكور على الوجوب لو تم لدلّ على عدم امكان حمله على الندب بل على الجواز أيضا اذ لا يجوز مخالفتهم فيما هو واجب فلا محيص الا بارتكاب تخصيص فى الامر المذكور بان يخصّص بما يثبت وجوبه او رجحانه او جوازه و بعد ارتكاب التخصيص فيمكن حمل الامر على الوجوب الذى هو ظاهره بالتخصيص الاخير و حينئذ فالتكفير لما لم يعلم جوازه فيكون داخلا فى الحكم بوجوب مخالفتهم فيه نعم يبقى ان تعليل المنع لمجرد ان فيه تشبها بالمجوس ظاهره الكراهه كما ذهبوا اليه فى كثير من نظائره لاستبعاد ان يكون مجرد التشبه بقوم سوء فى فعل سببا لحرمة ذلك الفعل و فيه بعد تسليم ذلك الاستبعاد كليّا انه لا ظهور للخبرين فى انّ علّه المنع هو الحذر عن التشبه بالمجوس بل يمكن حملهما على ان التكفير لا يفعله الا المجوس اى لا يشرع الا عندهم فلا تفعله و حينئذ فلا ظهور لها فى الكراهه نعم اقترانه فى الخبرين بسائر ما نهى عنه من المكروهات ربما كان ظاهرا فى حمل النهى فيه أيضا على الكراهه لكن بمجرد هذه القرينه صرف النهى عن ظاهره مع عدم وجود القرينه فى الروايه الاولى و شهره التحريم بين الاصحاب لو لم يثبت الاجماع لا يخلو عن اشكال فكان القول بالتحريم و البطلان اظهر و الله تعالى يعلم بقى الكلام فى أنّه هل يعم الحكم وضع احدى اليدين على الاخرى مطلقا او يخصّص بوضع اليمنى على اليسرى فنقول الاجماع على ما نقله الشيخ فى الخلاف صريح فى تعميم الحكم فى وضع كل من اليدين على الاخرى و اتميا على ما نقله المرتضى فليس عندى كتابه حتى يظهر منه حقيقه الحال و فى المعتبر و هى عنوان المسأله بوضع اليمين على الشمال و نقل فيه دعوى الاجماع عنه فلا يظهر منه اّا دعوى الاجماع

فيه و ان امكن ان يكون كلامه عامًا كما

انّ كلا الشيخ عامّ مع انه في المنتهى انما نقل منه دعوى الاجماع في خصوص ما عنون المسأله به لكن نقل فيه عن الشيخ حرمه وضع الشمال على اليمين أيضا و تردّد فيه كما نقلنا سابقا و ظاهره عدم تعرض السيّد له و الا- لكان الظاهر نقله عنهما و اما الروايات ففي الروايتين الاخيرتين اطلاق النهى عن التكفير كما ذكره الشارح هاهنا لكن قد عرفت انه لا يمكن حمله على معناه اللغوى و كونه حقيقه شرعيّه في مطلق وضع احدى اليدين على الاخرى على ما ادّعه في شرح الارشاد غير ظاهر و الذى يعلم عن الروايه الاولى كون وضع اليمين على الشمال تكفيرا فالروايات دليل على الحكم فيه و يبقى غيره على الاصل و كانه لهذا حكم صاحب المدارك بانه ينبغى قصر التحريم على وضع اليمين على الشمال لكونه مورد الخبر و لقائل ان يقول ان التكفير لغه يشمل وضع كل من اليدين على الاخرى و يشمل غيرها أيضا فاطلاق النهى عن التكفير فى الروايتين يشمل الجميع غايه الامر انه يخرج عنه ما علم عدم تحريمه و هو ما يكون بغير وضع احدى اليدين على الاخرى و اما وضع الشمال على اليمين فلا دليل فيه على عدم تحريمه فالروايتان تنهضان باثبات تحريمه فالروايه الاولى لا- دلالة لها على الاختصاص بالتكفير بوضع اليمين على الشمال كما يظهر ممّا نقلنا عن المنتهى فى وجه التردد الذى فعله فى وضع اليمين على الشمال لان بناءه اما على جعل قوله عليه السلام ذلك التكفير تفسيرا للتكفير بذلك و هو غير معلوم لجواز ان يكون المراد مجرد كونه تكفيرا و صدق التكفير عليه و هو لا ينافى صدقه على شىء آخر و اما على فهم الحصر من ذلك باعتبار تعريف الخبر قد يكون للحصر و اما كونه دالّا عليه كليًا فلا- كما يظهر من موضعه و بما ذكرنا يظهر انه يمكن الاستدلال بالروايه الاولى أيضا على المنع من وضع الشمال على اليمين أيضا لان المستفاد منها انّ المنع عن وضع اليمين على اليسرى انما هو لكونه تكفيرا و كون التكفير منهيًا عنه فاذا كان التكفير لغه عامًا فى الصورتين و لا يظهر من الروايه تخصيصه شرعا باحدهما كما ذكرنا فيدلّ على المنع فيها فافهم هذا اذا كان الروايه فلا تفعل بالفاء على ما فى التهذيب و اما على روايه لا تفعله بدون الفاء كما فى الخلاف فظاهره أيضا ما ذكرنا لكن يمكن حمله على النهى عن خصوص ذلك التكفير و الاشارة الى ان التكفير و الخضوع فى الصيلاه و ان كان حسنا لكن لا- تفعل ذلك التكفير لكون خصوصه منهيًا عنه و حينئذ فلا- دلالة له على المنع فى غير الصوره المفروضه هذا و بما فصّلنا تعلم ما فى كلام المحقق الاردبيلي رحمه الله حيث نقل عن هى التردّد فيما نقله عن الخلاف من تحريم وضع الشمال على اليمين حال القراءه اذ روايه محمد بن مسلم تضمّنت العكس و روايه حريز تدل على المنع من التكفير و روايه محمد بن مسلم ان التكفير هو وضع اليمين على الشمال فحسب فيطالب الشيخ بالمستند و قال فيفهم من روايه محمّد الحصر و هو بحسب الظاهر كذلك انتهى و انت تعلم أيضا ان طلب العلامه من الشيخ المستند مع صراحه كلامه فى الصورتين لا يخلو عن غرابه لان الاجماع

الذى اعتقده يكفى مستندا له و ما يذكره من سائر الأدله انما يذكره استظهارا و يكفى فيه دلالة الخبرين على بعض ما ادّعه خصوصا اذا كان ذلك البعض هو العمده فى غرضه لكونه محلّ النزاع بينه و بين العامه هذا و امّا سائر ما ذكره الشارح من التعميمات بناء على اطلاق النهى عن التكفير الشامل بجميع ذلك فقد ظهر ممّا تلونا عليك ان الامر كما ذكره و قال فى المدارك و لا يبعد اختصاصه بوضع الكفّ على الكف لانه المتعارف و لا يخفى بعده ثمّ لا يخفى ان التحريم و الابطال انما هو مع العمده و امّا مع السّهو او النسيان فلا لعدم التكليف معهما فلا حرمه فلا بطلان اذ قد عرفت انه لا دليل على البطلان فيه سوى دلاله النهى على الفساد او الاجماع على ما نقله من الخلاف و اذ لا نهى مع السهو و النسيان فينتفى الاول و ظاهر أيضا انه لا اجماع معهما على البطلان لتقييد كثير من الاصحاب الحكم بالعمد فالظاهر ان مراد من اطلق كالشيخ رحمه الله فى الخلاف فى دعوى الاجماع على البطلان كما نقلنا عبارته سابقا ذلك و ان لم ار تصريحاً منهم بالاجماع على التقييد و امّا التمسك فى القيد برفع السهو و النسيان و وضعهما كما فعله بعض الاصحاب فقد عرفت ما فيه مرارا فتذكّر

قوله ألا لتقيه

لا- ريب فى الجواز مع التقيه للعمومات الوارده فى التقيه كما نقلها فى اصول الكافى فى باب التقيه من كتاب الايمان و الكفر لكن هل يتقيّد ذلك بما اذا اضطرّ الى الصّلاه فى تلك الحال او يعم اذا امكنه الصّلاه فى وقت آخر لا- تقيه فيه الظاهر من اطلاقهم التجويز معها هو الثانى و لكن عمومات التقيه كانها لا تدل الا على الاول و لم ار فى كلامهم التعرض لتحقيق ذلك ثمّ على تقدير التقييد لا ريب أيضا انه اذا حضر من تيقنه فى اثناء الصّلاه فله استعمال التقيه و لا يجب عليه اعاده و ان امكنه الاعاده بدون التقيه لصحة الصّلاه الاولى و عدم دليل على وجوب الاعاده و كذا فى جوازها اذا صلّى معهم و ان لم يضطرّ اليها للروايات الدّالّه على فضيله الصّلاه معهم كصحيحه حماد بن عثمان عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال من صلّى معهم فى الصّف الاول كان كمن صلّى مع رسول الله صلّى الله عليه و آله فى الصّف الأوّل و لا يبعد أيضا اطلاق الحكم فى الصلاه فى مساجدهم و ان لم يصلّ معهم لظاهر صحيحه زيد الشحام عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال له يا زيد خالقوا الناس باخلاقهم صلّوا فى مساجدهم و عودوا مرضاهم و اشهدوا جنازتهم الحديث و امّا فى غير ذلك فالاحوط فعلها فى وقت لا يحتاج فيه الى التقيه اذا امكنه و الله تعالى يعلم

قوله فيجوز منه ما تأدّت به

فلو تأدّت التقيه بالتكفير فى ركعه مثلا فلا يجوز له التكفير الا فيها و قال المصنف فى الذكرى و لو وضع اليسرى على اليمنى عند التقيه احتتمل البطلان لانه لم يأت بالتقيه على وجهها فيكون المحذور سليما من المعارض و الصحة اذا تأدّت بها التقيه انتهى و لا- يخفى ضعف الاول و قوه الثانى فانا لم نؤمر بفعل ما يفعلونه عند التقيه بل بالتقيه فكل ما حصل به التقيه يكفى الامتثال و يمكن حمل كلام الشارح على هذا المعنى اى يجوز منه ما تأدّت به التقيه و ان لم يكن على ما يستحبونه من وضع اليمنى على اليسرى كما قال فى شرح الارشاد و يجب عليه معها فعله على وجه يتأدّى به التقيه سواء كانت على الهيئه المسنونه عندهم ام غيرها

قوله عند ظنّ الضرر بتركها

ظاهر عبارته هنا و في شرح الارشاد ان الظرف متعلق بالوجوب انما هو عند ظن الضرر بتركها و اما الجواز فلا يتقيد به فكانه يكتفى فيه بالشك أيضا او بمجرد احتمال الضرر عادة و ان كان مرجوحا و الحكم بالجواز في غير صورته القطع او الظن لا يخلو عن اشكال خصوصا مع كون احتمال الضرر مرجوحا سيما اذا امكنه الصلاه في وقت آخر بدونها و ظاهر كلام الفاضل الاردبيلي رحمه الله ان جواز التقية و وجوبها هاهنا متلازمان فانه قال و على تقدير القول بالبطلان و التحريم لا شك في استثناء صورته التقية و أنه يجب حينئذ ذلك انتهى و لا يخلو عن وجه يمكن حمل كلام الشارح هاهنا على ذلك بان يجعل الظرف متعلقا بالجواز و الوجوب جميعا لكن حمل عبارته في شرح الارشاد على ذلك كأنه بعيد جدا حيث قال بل قد يجب باضافه قد الظاهر في التعليل فتأمل و بعد ما كتبت ذلك رايت انه رحمه الله قال في شرح الارشاد في بحث الوضوء و اعلم ان الحاله الموجهه للتقيه ان يحصل للمكلف العلم او الظن بزوال الضرر بتركها به او ببعض المؤمنين قريبا او بعيدا سواء كان ذلك في واجب عندهم او مستحب او مباح و لو لم يخف ضررا عاجلا و توهم ضررا آجلا او ضررا سهلا استحبّت و كذا لو كانت التقية في المستحب كغسل الوجه باليدين معا حيث لا ضرر معلوما و لا مظنونا و لا يبطل الفعل بتركها هنا قطعا و قد يكره كالتقيه في المستحب حيث لا ضرر عاجلا و لا اجلا مع خوف الالتباس على عوام المذهب و قد يحرم حيث لا يتحقق الامن من الضرر بفعل الواجب عاجلا- و آجلا- و لا يتصور اباحتها في العبادات امكنت في الجملة كالتقيه في بعض المباحات التي يرجحها العامه و لا يحصل بتركها ضرر فهي اذن منقسمه انقسام الاحكام الخمسه و لا اختصاص لها بهذا الباب و ان امكن فرض الاربعه فيه انتهى و لا يخفى ان كلامه صريح في استحباب التقية مع توهم ضرر المخالفه آجلا فمع الشك بطريق اولي و كذا مع الشك فيه او توهمه عاجلا- و على هذا فيجب حمل كلامه هاهنا و في شرح الارشاد في هذا البحث على ما ذكرنا انه ظاهرهما و لكن لم اقف على مأخذ ما ذكره من التفصيل فتأمل

قوله بخلاف المخالفه في غسل الوضوء بالمسح

قال في شرح الارشاد و لو ترك التكفير مع التقية قيل كان كترك الغسل في مسح الوضوء فتبطل الصلاه لتحقق النهي و فيه نظر لان النهي هنا عن وصف خارج عن افعال الصلاه بخلاف ما سبق فان النهي فيه متعلق بركن من اركان الوضوء فلا يبطل الصلاه بتركه هنا و ان بطل الوضوء و توضيح ما ذكره من النظر موافقا لما ذكره هنا ان التكفير و ان كان محرما لكنه و وصف منفك عن اجزاء الصلاه كما نقلنا عنه سابقا في بحث عدم دلالة النهي هنا على الفساد فترك التكفير و ارسال اليد ليس واجبات الصلاه و افعالها فالنهي عنه حال التقية نهى عن امر خارج عن افعال الصلاه فلا يقتضى الفساد بخلاف النهي عن المسح في الوضوء في صورته التقية فانه متعلق بركن من اركان الوضوء فيوجب البطلان و فيه ما اشرنا اليه سابقا ان هذا انما يستقيم لو وقع النهي عن التكفير مطلقا غير مقيد بحال الصلاه و ليس كذلك بل انما وقع النهي في الروايات عن التكفير في الصلاه و لا ريب انه يتضمن وجوب تركه فيها و قد نقلنا أيضا ورود الامر بارسال اليد فيها في صحيحه زواره و على هذا فيكون ترك التكفير و ارسال اليد من واجبات الصلاه و اجزائها او شرائطها فالنهي عنه في حال التقية يوجب فسادا لانه نهى في العباده و يلزم منه فساد الصلاه لان فساد الجزء او الشرط يوجب فساد الكل او المشروط و على هذا فما نقله عن القليل لا يخلو عن وجه و العجب من المصنف رحمه الله في الذكرى حيث نقل في بحث تحريم التكفير و كونه مبطلا- عن المحقق في المعتبر انه اجاب عن استدلال الشيخ بالاحتياط بان الاحتياط معارض بان الاوامر المطلقة بالصلاه داله باطلاقها على عدم المنع و اعترض عليه بان الامر بالصلاه مقيد

بعدم التكفير الثابت فى الخبرين المعتبرى الاسناد اللذين عمل بهما معظم الاصحاب و ذكر هاهنا انه لو ترك الوضع عند التقيه
فكثر ك الغسل فى مسح الوضوء و قد سلف و اولى هاهنا بالصحه

لأنه خارج عن الصَّيْلاه بخلاف الغسل و المسح فإن الجزئيه محققه فيهما فيتحقق النهى عن العباده فى الجمله و الاقرب هنا الجزم بعدم البطلان انتهى و غفل عن انه اذا كان الامر بالصَّيْلاه مقيدا بعدم التكفير فالمط هو الصَّيْلاه كذلك فاذا فعل ذلك على وجه منهى عنه كما فى حال التقيه كان فاسدا على قاعدتهم من فساد العباده المنهى عنها فكيف حكم بان الاقرب الجزم بعدم البطلان لا يقال عدم التكفير يمكن ان يكون شرطا للصَّيْلاه لا جزءا كما ذكرت بل هو بالشرط اشبه و لعلهم لا يسلمون ان فساد الشرط يوجب فساد المشروط اذ يجوز ان يكون الشىء شرطا فى شىء و يكفى فى صحته حصوله و ان حصل على وجه منهى عنه كما يقولون فى مقدمه الواجب نعم المسلم ان النهى عن نفس العباده او جزئها يوجب فسادها لانا نقول حكمهم بفساد العباده المنهى عنها باعتبار أنهم يحكمون بامتناع كون شىء واحد مأمورا به و منهيا عنه و ظاهر انه لا يتفاوت فى ذلك الحكم الجزء و الشرط فكما ان الامر بالا-جزء عندهم امرا بها على وجه لا- يكون منهيا عنه فاذا دخل جزء يكون منهيا عنه لم يكن من افراد المأمور به و كان باطلا فكك الحكم فى الشرط ألا ترى ان المحقق رحمه الله فى المعتبر فى بحث عدم جواز الصَّلاه فى الحرير المحض و بطلانها به استدلل على البطلان فى صورته كونه ساتر العوره بانه منهى عن التستر به و النهى يدل على فساد المنهى عنه ثم اعترض بان النهى عن التستر به لا يرتفع معه التستر لانه فعل حقيقى لا ينبغى بالنهى كما لو قال لا تقم فان النهى لا يرتفع اسم القيام مع تحققه فيكون شرط الصَّلاه حاصلًا لانا لا نم ان التستر مراو كيف كان بل التستر المأمور به و الا لزم كون التستر مأمورا به منهيا عنه باعتبار واحد و هو محال انتهى و منه يظهر انه لا- فرق عندهم بين الجزء و الشرط فى كون النهى عنه موجبا للفساد فالظاهر ان يقال فى الفرق ان شرطيه عدم التكفير او جزئيه انما هو فى حال عدم التقيه فمع التقيه ليس ذلك بشرط و لا جزء فحصوله على وجه منهى عنه لا- يوجب فساد الصَّيْلاه و لا- نم أيضا كون التكفير حينئذ شرطا او جزءا حتى يبطل الصَّيْلاه بعدم تحقق شرطها او جزئها بل التقيه ربما كانت واجبه على حده لا خصوصيه لها بالصَّيْلاه و غيرها فكان تاركها مطلقا آثما و ان لم يضر بما تركها فيه كالصَّيْلاه و هذا بخلاف الوضوء اذ لا بد فيه من المسح او الغسل فاذا مسح فى حال التقيه لم يحصل شىء منهما اما الغسل فظاهر و اما المسح فلبطلانه باعتبار كونه منهيا عنه حينئذ و لعل لأحد حمل كلامهم فى الفرق على ما ذكرناه و ان كانت عباراتهم قاصره و ربما امكن المناقشه فيه أيضا بان جزئيه المسح للوضوء انما هو مع عدم التقيه و اما معها فيسقط اعتباره و لا نم جزئيه الغسل حينئذ بل هو واجب على حده لا يضر تركها بالصَّيْلاه إلا ان يثبت جزئيه احد الامرين بالاجماع او يقال ان التقيه لا توجب سقوط اعتبار المسح فانها يحصل بالغسل و الغسل مشتمل على المسح مع امر زائد فوجوب المسح ثابت مطلقا فاذا فعل حال التقيه على وجه منهى عنه و هو المسح بدون الغسل كان باطلا هذا و قال المحقق الاردبيلي رحمه الله بعد ما نقلنا فى الحاشيه السابقه فى وجوب التقيه و الظاهر عدم البطلان على تقدير تركها لان التكفير ليس بشرط و لا جزء للصَّلاه حتى تفسد بتركه بخلاف تركه مثل غسل الرِّجل حال التقيه بالكليه فتأمل فى الفرق فانه ظاهر انتهى و كانه مراده ما ذكرنا فى الوجه الظاهر و ان كان ما ذكره لا يخلو عن اجمال و اخلال فتأمل و قال المحقق الشيخ على رحمه الله فى شرح القواعد لو وجب عليه التكفير للتقيه مخالف فى ابطال الصَّيْلاه تردّد نظرا الى وجوب التقيه و الإتيان بالواجب اصاله و مثله ما لو وجب الغسل فى الوضوء و المسح على الخفين و نحو ذلك و قد يمكن الفرق بين التكفير و ما ذكره بأنه فعل خارج عن الصَّلاه لا جزءا و لا شرطا فلا يتعدى النهى بسببه انتهى و كلامه أيضا موافق لكلام المصنف و الشارح فى ان ظاهره ما ذكرنا فى توجيه كلام الشارح أولا و انه يمكن حملة على ما ذكرنا فى الوجه الظاهر فتدبر بقى ان الشارح رحمه الله فى شرح الارشاد فى بحث الوضوء احتمل الصحه فى الوضوء أيضا اذا مسح فيه مع

التقيه معللاً- بأنّ النهى لوصف خارج و كان نظره امّيا الى ما ذكرنا فى المناقشه على ما ذكرنا فى الوجه الظاهر من عدم تسليم جزئيه المسح و كذا الغسل مع التقيه او الى ان النهى فى ان النهى فى حال التقيه ليس من المسح بل عن ترك التقيه و المسح ملزوم للترك لا عينه و ان المسلم ان النهى عن الشىء فى العبادات يوجب فساد النهى عنه بذاته لا فساد ما هو ملزوم او الى ان النهى عن العباده انما يوجب فسادها اذا تعلق بخصوصها لا بامر عامّ بشملها و ما نحن فيه ليس كذلك فانّ النهى وقع عن ترك التقيه مطلقا لا عن خصوص الصلاه بدونها و الحاصل تخصيص الحكم بالفساد بما اذا كان بين وجه الوجوب و الحرمة عموم و خصوص مطلق لا- من وجه كما ذكره بعض الاصوليين لكن الظاهر من اصحابهم انهم لا- يقولون بهذا الفرق كما يظهر من استدلالاتهم فى موارد استعمال تلك المقدمه كما أنّهم يستدلّون على فساد الصلاه فى المكان المغصوب بالنهى مع ان النهى هناك عن الغصب و هو امر عامّ لا عن خصوص الصلاه المكان المغصوب و كذا فى الستّر بالثوب المغصوب كما نقلنا آنفا عن المحقق رحمه الله فتأمل

قوله و الالتفات الى وراءه

هكذا ذكره المصنف رحمه الله هنا و سيجىء منه أيضا انه يكره الالتفات يمينا و شمالا بالصبر و فى الدروس عدّ من مبطلات الصلاه الالتفات دبرا و فى البيان عدّ منها الانحراف عن القبلة و لو يسيرا قال و لو كان الى محض الجانبين او مستديرا بطلت و ان كان سهوا الا ان يستمر السهو حتى يخرج الوقت فلا قضاء فيهما على الاقرب ثم عدّ من المكروهات الالتفات يمينا و شمالا و ان كان بوجهه ما لم ير ما رآه قال و فى خبر زراره عن الباقر عليه السلام يقطعها اذا كان بكّله و لا يضمرّ رؤيه ما رواه حال ركوعه و قال فى الذكرى يحرم الانحراف عن لقبه و لو يسيرا فلو فعل عمدا ابطالها و ان كان ناسيا و كان بين المشرق و المغرب فلا ابطال و ان كان الى المشرق و المغرب او كان مستديرا فقد اجرىاه فى المقنعه و به مجرى الظاهر ان فى الاعاده فى الوقت اذا كان اليهما و مطلقا ان استدبر و توقّف فيه الفاضلان ثم نقل عن الشيخ فى التهذيب ما يدلّ على ذهابه الى كون استدبار القبلة سهوا مبطلا و عن المبسوط ما يدلّ على كونه غير مبطل ثم قال ذلك ان تقول ان الصلاه الى دبر القبلة غير الاستدبار سهوا فى الصلاه لان الاستدبار سهوا يصدق على اللحظه التى لا يقع فيها شىء من افعال الصلاه و جاز ان يغتفر هذا القدر كما اغتفر انكشاف العوره فى الاثناء فلا يكون للشيخ فى المسأله قولان انتهى و فى دلاله ما نقله عن التهذيب على ما ذكره تأمل و كذا فى جمعه بين كلامى الشيخ لكن لم يتعلّق لنا غرض بذلك فى هذا المقام و سنفضّل القول فيه بعد ذلك انشاء الله تعالى ثم قال و اعلم ان الالتفات الى محض اليمنى و اليسرى بکله كالأستدبار كما انه يحكمه فى الصلاه مستديرا على اقوى القولين فيجىء القول بالابطال و لو فعله ناسيا اذا تذكّر فى الوقت و ان فرقنا بين الالتفات و بين الصلاه الى اليمين و اليسار فلا ابطال انتهى و لما كان كلامه لا يخلو عن انغلاق و تعقيد فلا باس بتوضيحه فنقول الظاهر انه اراد بالانحراف عن القبلة الصلاه منحرفا لانّ الالتفات فى اثناها فانّ ما نقله من المقنعه و به انما هو فيمن صلّى ساهيا كذلك لا من التفت فى اثناء الصلاه و توقّف الفاضلان أيضا فيه و وجه توقّفهما احتمال

ان يكون كالعامة كما سبق تفصيله في بحث القبلة ثم ما نقله عن التهذيب بيان أنه عدّ نفس الاستدبار في الاثناء من المبطلات و لو سهوا ثم ما ذكره بقوله و اعلم بيان حكم نفس الالتفات الى المشرق و المغرب في الاثناء و حاصله أنّ حكم الالتفات في الاثناء الى المشرق و المغرب حكم الاستدبار كما ان حكم من صَلَّى الى احدهما حكم من صَلَّى مستدبرا على اقوى القولين و هو قول السيد المرتضى من تساوى حكم الصّلاه مستدبرا و الى المشرق و المغرب في وجوب الاعاده فيهما مع التذکر في الوقت دون خارجه و اما على القول الأشهر من الفرق بين من صَلَّى مستدبرا و من صَلَّى الى احدهما فواجبوا للاعادة و القضاء في الأوّل و الاعاده فقط في الثاني فليس حكمهما واحدا و على هذا اي على اقوى القولين يمكن القول بالابطال بالالتفات الى احدهما و ان كان سهوا اذا تذكّر في الوقت بناء على القول بكون الاستدبار مبطلا- مطلقا كما قال الشيخ نعم لو قيل بالفرق بين الصّلاه مستدبرا و بين الاستدبار في اثناء الصّلاه و ان الموجب للبطان سهوا هو الأول دون الثاني كما ذكره في توجيه كلام الشيخ فلا ابطال بالالتفات و لا يخفى انه على ما قررنا كان ينبغي ان يقول و ان فرقنا بين الالتفات الى الدبر و بين الصّلاه مستدبرا فلا ابطال بالالتفات اي مع السّهو و امّا مع قوله و ان فرقنا بين الالتفات و بين الصّلاه الى اليمين و اليسار فلا يظهر له وجه الا ان يقال انه اشاره الى التردّد فيما ذكره أولا من ان الالتفات الى اليمين و اليسار كالاتدبار لاحتمال ان يقال ان الصّلاه الى اليمين و اليسار كالصّلاه مستدبرا و اما الالتفات الى احدهما فلا نم انه كالاتدبار فحينئذ لا يلزم من الابطال بالاستدبار سهوا الابطال بهما أيضا كذلك فتأمل و المحقق رحمه الله في الشرائع عدّ في مبطلات الصّلاه التي لا يبطلها الا عمدا الالتفات الى ما وراءه و في المكروهات الالتفات يمينا و شمالا و مثله العلماءه في القواعد و كذا في الارشاد بزياده بالوجه بعد الالتفات المكروه و قال المحقق في المعبر الالتفات يمينا و شمالا ينقص ثواب الصّلاه و الالتفات الى ما وراءه يبطلها لان الاستقبال شرط صحه الصّلاه و الالتفات بكّله تفويت لشرطها و يؤيد ذلك روايه زراره عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا استقبلت الى آخر الروايه التي سنقلها ثم قال و امّا كراهه الالتفات يمينا و شمالا بوجهه مع بقاء جسده مستقبلا فلروايه الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا التفت في صلاه مكتوبه من غير فراغ فاعد فاذا كان الالتفات فاحشا و ان كنت قد تشهدت فلا تعده و روى زراره عن ابى جعفر عليه السلام قال الالتفات يقطع الصّلاه اذا كان بکله و قال العلماءه رحمه الله في المنتهى الالتفات يمينا و شمالا ينقص ثواب الصّلاه و لا يبطلها و عليه جمهور الفقهاء و الالتفات ما وراءه يبطلها اما الابطال بالالتفات بالكليه فلانّ الاستقبال شرط في صحه الصّلاه و مع الالتفات بالكليه يفوت الشرط و يؤيد ما رواه الشيخ في الصحيح عن زراره انه سمع ابا جعفر عليه السلام يقول الالتفات و يقطع الصّلاه اذا كان بکله و في الحسن عن زراره عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا استقبلت الى آخره و اما النقص من الثواب في الالتفات الى احد الجانبين مع بقاء الجسد مستقبلا فلما رواه الجمهور عن ابى ذرّ قال قال رسول الله صَلَّى الله عليه و آله لا- يزال الله مقبلا- على احد و هو في صلاته ما لم يلتفت فاذا التفت انصرف عنه و ليس ذلك للتحريم لما رووه عن ابن عباس قال كان رسول الله صَلَّى الله عليه و آله يلتفت يمينا و شمالا و لا- يلوى عنقه خلف ظهره و من طريق الخاصه ما رواه الشيخ عن عبد الملك قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الالتفات في الصّلاه أ يقطع الصّلاه قال لا و ما احبّ ان يفعل و انما اشار عليه السلام بذلك الى الالتفات يمينا و شمالا و عن الحلبي في الحسن عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا التفت الى آخره انتهى و قال رحمه الله في النهايه الالتفات الى ما وراءه مبطل مع العمد دون النسيان لان الاستقبال شرط و الاستقبال بجملته مفوّت له و لقول الباقر عليه السلام اذا استقبلت الى آخره و قال الباقر عليه السلام الالتفات يقطع الصّلاه اذا كان بکله اما الالتفات يمينا و شمالا فانه مكروه غير مبطل لدلاله مفهوم قوله اذا كان بکله عليه

انتهى و اذ قد وقفت على نبد من عبارات الاصحاب التي يظهر منها مذاهبهم في هذه المسأله فبالحرى هنا ان يذكر ما هو التحقيق فيها فنقول و بالله التوفيق و يستمد منه الالتفات ان الالتفات اما بكل جسده او بالوجه خاصه مع بقاء جسده مستقبلا ففى الاول الظاهر بطلان الصلاه بادنى التفات عمدا عما يجوز الصلاه اليه من حد القبله بدون العذر و ان لم يبلغ حد الاستدبار بل و لا اليمين و اليسار بناء على ما هو المشهور من عدم سعه القبله لما بين المشرق و المغرب الا لذوى الاعذار فانه لا خلاف فى شرطيه الاستقبال فى الفريضه و يدل عليه أيضا الآيه الكريمه و الروايات فمتى التفت الى حد يخرج عن القبله و لم يجز الصلاه اليه فقد انتفى الشرط و انتفى بانتفائه المشروط و يمكن المناقشه فيه بان المسلم بالاجماع و الروايات انما هو الاستقبال فى جميع زمان الصلاه عما يأتى فيه بشىء من اجزائها و اما جميع زمانها و ان لم يقع فيه شىء من اجزائها فلا و حينئذ فاذا التفت لحظه لم يأت فيها بشىء من اجزاء الصلاه و ليس لها طول بقدر ما ينافى المتابعه الواجبه فى الصلاه فبطلان الصلاه به غير ظاهر و يدل أيضا على ذلك صحيحه التهذيب باب احكام السهو فى الصلاه فى شرح قول المفيد و من التفت فى صلاه حتى يرى من خلفه و جب عليه اعاده الصلاه عن زراره انه سمع ابا جعفر عليه السلام قال سألته هل يلتفت الرجل فى صلاته فقال لا و لا ينقض اصابعه و كون المنع فى نقض الأصابع للكراهه لا- يوجب حمله فى الاول أيضا عليها مع ظهوره فى التحريم لكن ليس ببعيد جدا حمل المنع على الكراهه بالقرينه المذكوره و حمل الالتفات على ما اذا لم يكن بكله و بالجمله فهذه الروايه تصلح دليلا- لأحد المسألتين و اما الثانى و هو الالتفات بالوجه خاصه فاما اذا ما رواه أولا بل يكون ميتا منا او ميتا سرا بحيث لا يبلغ اليمين و اليسار او يبلغهما و لكن لا يتجاوز عنه الى ما رواه فعلى الاول قد عرفت تصريح جماعه من الاصحاب ببطلان الصلاه بتعمد الالتفات كذلك و استدلووا عليه بما فى المعتبر و هى و يه من شرطيه الاستقبال و لا يخفى ما فيه فان الاستقبال الذى هو شرط الصلاه اما ان يكون هو الاستقبال بالجسد او بالوجه أيضا فعلى الاول لا يضر الالتفات بالوجه فقط مع بقاء الجسد مستقبلا و ان بلغ ما بلغ و على الثانى فينبغى ان يقولوا بالبطلان بانحراف الوجه عما يجوز استقباله من القبله مطلقا و ان كان متيامنا او متياسرا بحيث لا يبلغ ما رواه كما قالوا فى الالتفات بتمام الجسد و لم يقولوا به و بهذا يظهر أيضا ضعف ما فى المنتهى و يه من التأيد بصحيحه زراره و الاستدلال بها و فى التهذيب أيضا من الاستدلال بها على ما نقلنا من عبارات المفيد فانه انما يفيد اطلاق قطع الصلاه بالالتفات بكله و اين هو من الحكم بقطعها بالالتفات بالوجه خاصه الى ما رواه بل هى بمفهومها تدل على خلاف ذلك و كان بناء كلامهم على ان الانحراف بالوجه كذلك يستلزم الانحراف بكل البدن فالبطلان لذلك و اما اذا لم يبلغ الى الحد المذكور فلا يكون

مبطلا اذا كان بالوجه خاصه و لا يخلو عن تكلف و مع ذلك ففيه ما اشرنا اليه من المناقشه و اما على ما ذكره الشارح من امكان الالتفات بالوجه خاصه الى الحد المذكور مع استقبال القبله بسائر الجسد و ان كان بعيدا فلا اتجاء لما ذكره اصلا و سيجىء الكلام فى تحقيق الاستلزام المذكور فانتظر و امّا ما فى المعتبر و هى من التأييد بحسنه زراره بإبراهيم و فى التهذيب من الاستدلال بها على ما فى المقنعه عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا استقبلت القبله بوجهك فلا تقلب وجهك عن القبله فتفسد صلاتك فانّ الله تعالى قال لنبيّه صلى الله عليه و آله فى الفريضة فولّ وجهك شطر المسجد الحرام و حيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره و اخشع بصرك و لا ترفعه الى السماء و لكن حذاء وجهك فى موضع سجودك و رواها فى الكافى أيضا باب الخشوع فى الصلاه و ذكر فى الفقيه أيضا باب القبله بعد نقل روايه عن زراره عن ابى جعفر عليه السلام قال و فى حديث آخر ذكره له ثم استقبل القبله بوجهك و لا تقلب بوجهك عن القبله فتفسد صلاتك فانّ الله عزّ و جلّ يقول لنبيّه صلى الله عليه و آله فى الفريضة فولّ وجهك شطر المسجد الحرام و حيث ما كنتم فولّوا وجوهكم شطره و سند الفقيه الى زراره صحيح على ما فى الخلاصه فهو و ان كان اقوى من اصل الدليل الذى فى المعتبر و هى لكن يتوجّه عليه أنّ الاستقبال و التقلب فيها و ان نسبا الى الوجه خاصه لكن لا- يبعد حملهما على استقبال تمام البدن و تقلبه كذلك بقريته الاستشهاد فى الآيه اذ الامر فيها بتوليه الوجه محمول على توليه كل البدن و على هذا فلا تصلح دليلا كيف و لو صلحت لذلك فالآيه الكريمة اولى بذلك فلم لم يتعرّضوا لها و أيضا يتوجّه عليه انها لو دلّت على المنع من تقلب الوجه عن القبله مطلقا و فساد الصلاه به كذلك فلا- وجه للتخصيص بصوره كونه الى ما وراءه و هذا أيضا مما تصلح مؤيدا لحملها على ما ذكرنا لا ما ذكره الا ان يقال ان التخصيص فيها للجمع بينها و بين روايه عبد الملك الآتيه الدالّه على كراهه الالتفات و فيه ان الروايه المذكوره مع عدم وضوح صحه سندها بل دلالتها أيضا كما سنشير اليه لا تصلح لتخصيص تلك الروايه و كذا ساير الروايات الآتيه الدالّه على فساد الصلاه بالالتفات بالوجه مطلقا مع اعتضادها بظاهر الآيه الكريمة فالوجه اما القول بالبطلان بالالتفات بالوجه مطلقا كما سننقله عن فخر المحققين او حمل الالتفات فى الجميع على الالتفات بتمام البدن و انحرافه عن القبله و الثانى اولى للاصل و مفهوم صحيحه زراره و ندور القول المذكوره و شهره خلافه بين الاصحاب لو لم يكن اجماعيا و استدل أيضا لهم بحسنه الكافى بإبراهيم باب ما يقطع الصلاه و التهذيب باب كيفيه الصلاه و صفتها عن الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام و فيها و قال اذا التفت فى صلاه مكتوبه من غير فراغ فاعد الصلاه اذا كان الالتفات فاحشا و ان كان قد تشهّدت فلا تعد وجه الاستدلال ان الالتفات الى ما وراه فاحش قطعاً و فيه ان كون المراد بالالتفات فيه الالتفات بالوجه و كون فاحشيّه ما ذكر غير ظاهر لاحتمال ان يكون المراد به الالتفات بتمام الجسد الى ان يخرج عن سعه القبله التى يجوز الصلاه الى كل جزء منها فيكون التقييد بالفاحش للاشاره الى سعه جهه القبله و انه لا يخرج بالالتفات اليسير منها و الظاهر انه لو لم يكن هذا الاحتمال اظهر من الأوّل فليس الاول اظهر منه فالاصل يرجح حمله عليه و كذا مفهوم صحيحه زراره كما اشرنا اليه و ربّما يستدلّ لهم أيضا بصحيحه التهذيب او اخر باب كيفيه الصلاه و صفتها من الزيادات عن على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال سألته عن الرجل يكون فى صلاته فيظنّ ان ثوبه قد انخرق او اصابه شىء هل يصلح له ان ينظر فيه او يمسه قال ان كان فى مقدم ثوبه او جانبيه فلا- باس و ان كان فى مؤخره فلا يلتفت فانه لا يصلح و فيه ان ظاهر قوله عليه السلام فانه لا- يصلح هو الكراهه لا- الحرمة و الابطال و كما يمكن ارتكاب التأويل فيه لحمله التحريم يمكن ارتكابه فى النهى او النفى بحمله على الكراهه و كون الاول اظهر من الثانى غير ظاهر بل الاصل يرجح الثانى و لو قيل انه يمكن حمله على الكراهه اذ لا يستقيم تخصيص الكراهه بما اذا كان فى مؤخره و نفى الباس

فيما عداه لعموم كراهه الالتفات و لا اقل من ثبوتها فيما اذا بلغ احد الجانبين كما سيظهر فنقول ان المذكور في الخبر عدم الباس بالنظر او المس فيما اذا كان الخرق او الاصابه في مقدّم ثوبه او جانيه و استلزامها في صورتين للالتفات بالوجه غير ظ و حينئذ فلا نم كراهته اذ المسلم هو كراهه الالتفات بالوجه خاصه الى ما وراه كما هو المط فهذه هي الروايات التي وقفنا عليها في هذا الباب و قد ظهر لك بما اوردنا ان الحكم بالحرمة و الأبطال في خصوص الصوره المذكوره لمجرد تلك الروايات لا يخلو عن اشكال الا- ان يثبت اجماع عليهما و لم ينقل ذلك فيما راينا من كلامهم لكن لما كان القول بهما مشهورا بين الاصحاب فلا ريب ان الاحتياط في تركه فلو فرض وقوعه فالاحوط اتمام الصلاه و اعادتها و الله تعالى يعلم و امّا الثاني و هو ان لا يكون الالتفات بالوجه الى ما وراه بل الى اليمين و اليسار فالمش انه لا يحرم ذلك بل ظاهر ما نقلنا عن هي عدم الخلاف فيه حيث لم ينقل فيه خلافا من الاصحاب و نسبه الى جمهور الفقهاء أيضا لكن حكموا بكراهه الالتفات يمينا و شمالا و هو يحتمل وجهين كراهته اذا بلغ حدّ اليمين و الشمال خاصه فاذا لم يبلغ احدهما فلا كراهه أيضا او كراهته الى احد الجانبين سواء بلغ احدهما ام لا و ما استدلوا به على الكراهه يعطى الثاني و يظهر من كلام جماعه كالمحقق الثاني و الشارح و المحقق الاردبيلي رحمه الله ان المراد هو الاول و نقل في الذكري عن بعض مشايخه المعاصرين ان الالتفات بالوجه يقطع الصلاه كما يقول به بعض الحنفيّه و الشارح رحمه الله أيضا نقل في شرح الارشاد في شرح قول مصنفه و يكره الالتفات بالوجه يمينا و شمالا عن ولد المصنف أنّه حرّمه و ابطل الصلاه به و الظاهر انه الشيخ المعاصر للمص و قوله أيضا يحتمل ما ذكرنا من الوجهين في الكراهه و ما استدلوا به يعطى الثاني حجه المشهور على عدم الحرمة الاصل و مفهوم صحيحه زراره المتقدمه و على الكراهه بروايه التهذيب في الباب المذكور في شرح القول المذكور من المفيد عن عبد الملك و فيهما اشتراك و في الاستبصار عن عبد الحميد بن عبد الملك و على هذا فلا يبعد ان يكون عبد الحميد بن ابي العلاء بن عبد الملك الثقه فيكون السند صحيحا قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الالتفات في الصلاه أ يقطع الصلاه فقال و ما احب ان يفعل و لما ثبت عندهم الحرمة و الابطال فيما اذا كان الى ما وراه فيحمل ذلك على غيره و على ما ذكرنا لما لم يثبت ذلك الا في الانحراف بتمام البدن بحمل هذا على غيره و هو الالتفات بخصوص الوجه مطلقا و هو اوفق باطلاق الروايه لكن لا يخفى على الوجهين من دلالاته على اطلاق الكراهه سواء بلغ الى اليمين او اليسار ام لا- و احتجوا للقول المنقول بحسنه زراره المتقدمه لا تقلّب وجهك عن القبلة فتفسد صلاتك و بروايه العامه عن النبي صلّى الله عليه و آله لا- تلتفتوا في صلاتكم فانه لا صلاه لملتفت و لا يخفى دلالة الروايتين أيضا على ما ذكرنا من اطلاق الحكم من غير تقييد بما اذا بلغ احد الجانبين و اجاب الشارح في شرح الارشاد بانه يحمل القلب على بلوغه حدّ الاستدبار و الالتفات على كونه بكله كما قيده في روايه زراره السالفه جمعا بين الاخبار خصوصا مع ضعف هذا الروايه

انتهى و انت خبير بان ضعف روايه العاميه مِمَّا لا يضرُّ اذ ورد في رواياتنا صحيحا ما يدلُّ على اطلاق الحكم ببطلان الصَّيِّلاه بالالتفات و المنع عنه كما سبق من صحيحه عمر بن يزيد و صحيحه محمد بن مسلم نعم حمل الجميع على ما اذا كان بكله كما ذكره لا يخلو عن وجه جمعا بين الاخبار و اما الحسنه الداله على فساد الصَّيِّلاه بتقليب الوجه فقد ورد مثلها روايات اخرى أيضا منها حسنه التهذيب بإبراهيم في شرح القول المذكور عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام و في آخرها فان لم يقدر على ماض ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلاته و منها ما في الفقيه أيضا متصلا بصحيحه عمر بن اذينه السالفه ان في روايه ابي بصير عنه عليه السلام ان تكلمت او صرفت وجهك عن القبلة فاعد الصَّلاه و منها روايه التهذيب باب احكام السهو من الزيادات عن محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلاته و قد سبقه بركعه فلما فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاتته ركعه قال يعيد ركعه واحده يجوز له ذلك اذا لم يحول وجهه عن القبلة فعليه ان يستقبل الصَّيِّلاه استقبالا و قد روى هذه الروايه بالسند المذكور بادنى اختلاف فيه في باب احكام السهو من الاصل أيضا و فيه اذا حول فاذا حول وجهه بكليته بزياده بكليته و لا يضرُّ وجود هذه عن محمّد في الباب المذكور من الزيادات بسند صحيح بدون قوله يجوز له ذلك الى آخره اذ عدم ذكر بعض الزوايه الزيادة فلا يقدر في روايه من ذكرها و لا يخفى ان تخصيص جميع تلك الاخبار بما اذا بلغ حد الاستدبار للجمع بين الاخبار على ما ذكره مشكل جدا اذ ليس في اخبارنا ما يشهد بذلك التخصيص و التفصيل سوى مفهوم حسنه الحلبي حيث قيد فيها الحكم باعادة الصَّلاه بالالتفات بما اذا كان الالتفات فاحشا و لا يخفى ضعف دلالة اذ يمكن ان يكون المراد بالفاحش ما اذا تجاوز عن سعه وجهه القبلة و ان كان الحكم بعد ذلك مطلقا كما قلنا سابقا حيث حملناه على الالتفات بتمام البدن و حينئذ فليس فيهما ما يدل على تخصيص تلك الاخبار اصلا و اما روايه عبد الملك فعلى تقدير تسليم صلاحيتها لمعارضه تلك الاخبار ليس فيها ما يشبهه باختصاصها بصورة الالتفات الى غير ما وراه فحملها على ذلك و حمل تلك الاخبار على ما اذا كان الى ما وراه الجمع بينهما انما هو بمجرد التشهي و الرجم بالغيب على انه و يمكن ايضا حملها على الالتفات بالنظر و حينئذ فلا معارضه لها مع تلك الاخبار اصلا نعم الروايه العاميه عن ابن عباس كما نقلنا سابقا عن هي لا يخلو عن دلالة على ذلك التخصيص و لا عبره بها فالأظهر كما اشرنا اليه اما القول بعموم البطلان بالالتفات بالوجه كما نقل من القول المذكور او حمل تغليب الوجه او صرفه او تحويله في تلك الاخبار على تغليب تمام البدن و صرفه و تحويله لا خصوص الوجه و هذا اظهر كما اشرنا اليه و يمكن تأييده بصحيحه التهذيب او اخر باب كيفية الصَّلاه و صفتها من الزيادات عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي جعفر عليه السلام اكون في الصَّيِّلاه فاجد غمرا في بطني او اذى او ضربانا فقال انصرف ثم توجَّأ و ابن على ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصَّيِّلاه متعمدا فان تكلمت ناسيا فلا شىء عليك فهو بمنزله من تكلم في الصَّلاه ناسيا قلت و ان قلب وجهه عن القبلة قال نعم و ان قلب وجهه عن القبلة فيحمل على ما ذكرنا على تقليب الوجه خاصه و لا حاجة الى تخصيصه بما اذا لم يكن الى ما وراه و على المشهور لا بد من ذلك التخصيص لكن يمكن أيضا حمله على ما اذا وقع ذلك سهوا كما ذكره في الكلام و حينئذ يمكن صحه اطلاق الحكم و ان لم يجوز تقليبه عمدا مطلقا او الى ما وراه بل و ان حمل تقليب الوجه على تقليب تمام البدن فتفتن و بما تلونا عليك من الاخبار ظهر ضعف ما ذكره الشارح في شرح الإرشاد في شرح قول مصنفه و الالتفات الى ما وراه حيث نقل عن ولدى المصنف انه ابطال الصَّيِّلاه بالالتفات بالوجه خاصه و ان كان على ما دون الاستدبار ثم قال و هو ضعيف لان الاخبار اميا مطلقه في عدم الابطال او مقيدده بالالتفات بكله او بالفاحش و لا يتحقق بذلك نعم هو مذهب بعض العامه محتجا بقول النبي صلى الله عليه و آله لا تلتفتوا في صلاتكم فانه

لا صلاحه لملتفت و الزوايه ضعيفه عندهم لان راويها عبد الله بن سلام و هو ضعيف و يمكن حملها على الالتفات بكله كما رواه زراره انتهى و ذلك لما سمعت من الاخبار الكثيره التي يمكن ان يستدل بها على القول المذكور فالأخبار لم تنحصر فيما نقله و القول المذكور ليس بمكان من الضعف على ما ذكره و الله تعالى يعلم هذا كله في الالتفات عمدا و اما اذا وقع ذلك سهوا فان لم يبلغ الي احد الجانبين فلا شىء عليه مطلقا و لا يظهر منهم خلاف في ذلك و ان بلغ احدهما ففيه اوجه احدها ان لا شىء عليه مطلقا سواء بلغ الاستدبار أيضا ام لا و سواء كان بكل البدن او بالوجه خاصه و سواء خرج الوقت عند تذكره ام لا و هذا هو الظاهر من كلام العلامة رحمه الله في المنتهى فانه قال بعد ما نقلنا عنه من حكم الالتفات فرع لو التفت الى ما وراه ناسيا لم يعد صلاته لقوله صلى الله عليه و آله رفع عن ائمتي الخطأ و النسيان و ما استكروها عليه انتهى و ثانيها وجوب الاعاده عند تذكره في الوقت لا القضاء اذا تذكر خارجه سواء بلغ حد الاستدبار ام لا كما هو المختار فيمن صلى ظانًا او ناسيا الى غير القبلة كما سبق و هذا هو الذى ذهب اليه الشارح رحمه الله في شرح الارشاد لكنه انما حكم به فيما اذا كان الالتفات بالبدن فانه قال و لو كان الالتفات بالبدن فان وقع عمدا ابطال الصلاه مطلقا لمنافاته الاستقبال الذى هو شرط و ان كان سهوا و كان يسيرا لا يبلغ حد اليمين و اليسار لم يضرب و ان بلغه اعاد في الوقت لا- في خارجه كمن صلى جميع الصلاه كذلك انتهى فعلى القول بحرمه الالتفات بالوجه خاصه أيضا الى ما وراه يمكن أيضا ان يكون حكمه مع السهو ذلك من وجوب الاعاده في الوقت لا خارجه بل على قول ولد المصنف رحمه الله من حرمه الالتفات بالوجه الى اليمين و اليسار ايضا او مطلقا يمكن ان يكون حكمه ذلك اذا تجاوز ما بين المشرق و المغرب و ثالثها وجوب الاعاده في الوقت لا- القضاء خارجه الا- مع الاستدبار فيجب مطلقا كما هو المشهور فيمن صلى ظانًا او ساهيا الى غير القبلة و هذا الوجه و ان لم نظفر بقائل به صريحا لكن يحتمل ذلك بناء على القول بعدم الانحراف عن القبلة في الاثناء و الصلاه منحرفا و اتحاد حكم الجزء و الكل و هذا و ان كان قد ذكره في الانحراف بكل البدن لكن على المشهور من جزئيه الالتفات بالوجه الى ما وراه أيضا يمكن ان يكون حكمه ذلك و كذا على مذهب ولد المصنف يمكن ان يكون حكمه وجوب الاعاده في الوقت مطلقا بشرط التجاوز المذكور و وجوب القضاء أيضا مع الاستدبار هذا و فى الذكرى نقل عن التهذيب انه لما روى الحسين بن ابى العلا عن الصادق عليه السلام فيمن سبقه الامام بركعه فى الفجر فسلم معه ثم اقام فى مصلاه ذاكرا حتى طلعت الشمس يضيف اليها ركعه ان كان فى مقامه و ان كان قد انصرف اعاد قال الشيخ يعنى به اذا كان قد استدبر القبلة و هذا ذهاب منه الى ان استدبر القبلة يبطل اذا وقع سهوا و اختاره المحقق فى المعبر و قال الشيخ فى المبسوط بعد عدّ تروك الصلاه و عدّ الاستدبار منها و الفعل الكثير و الحدث و هذه التروك على ضربين احدهما متى حصل عمدا او سهوا ابطال و هو جميع ما ينقض الوضوء و قد روى انه اذا سبقه

الحدث جاز الوضوء و البناء و الاحوط الاوّل و القسم الآخر متى حصل ساهيا او ناسيا او للتقيه فانه لا يقطع الصّلاه و هو كل ما عدا نواقض الوضوء و هو تصريح منه بان الاستدبار سهوا لا يقطع ذلك ان تقول ان الصلاه الى دبر القبله غير الاستدبار سهوا فى الصلاه فان الاستدبار سهوا يصدق على اللحظه التى لا يقع فيها شىء من افعال الصّلاه و جاز ان يغتفر هذا القدر كما اغتفر انكشاف العوره فى الاثناء فلا يكون للشيخ فى المسأله قولان على هذا انتهى و فيه تأمل اما اولا ففيما ذكره من ان هذا ذهاب منه الى ان استدبار القبله يبطل اذا وقع سهوا فان الانصراف المذكور فى الخبر الذى حكم بوجود الاعاده معه ظاهره وقوعه عمدا لكن مع ظن اتمام الصّلاه فهو عمد مع شائبه سهو و للاصحاب فيه قولان احدهما انّ حكمه حكم العمد المحض و الثانى الحاقه بالسهو المحض فبناء كلامه فى التهذيب على القول الاوّل و قد ذهب فى يه الى مثل ذلك فى الكلام كما نقلنا عنه فى بحث الكلام و ما نقل عن المبسوط من عدم قطع الصلاه به مع السهو و النسيان انما هو اذا وقع سهوا محضا فلا منافاه بين كلاميه و قد صرح فى المبسوط بوجود القولين فى المسأله التى ذكرنا و قد حكم اولا- بالاول ثم جعل الثانى اقوى فقال فى فصل احكام السّهو الذى هو بعد فصل تروك الصلاه الذى نقل عنه ما نقل فى الذكرى و من نقص ركعه او ما زاد و لا يذكر حتى يتكلم او يستدبر القبله اعاد و فى اصحابنا من قال انه اذا نقص ساهيا لم يكن عليه اعاده الصّلاه لان الفعل الذى يكون بعده فى حكم السّهو و هو الاقوى عندى انتهى و اما ثانيا ففيما ذكره من وجه الجمع بين كلامى الشيخ فانّ حمل كلام المبسوط على خصوص ما ذكره من الاستدبار سهوا مع بعده جدّا كما يظهر لمن نظر فى كلام المبسوط لا يجدى فى الجمع بين كلامى الشيخ فان فيما ذكره فى ذيل الخبر فى التهذيب أيضا استدبار الصلاه سهوا الذى ذكره لا الصلاه الى دبر القبله و مع ذلك قد حكم فيه بوجود القضاء فلا- يمكن الجمع بين كلاميه بما ذكره فالصواب فيه ما ذكرنا و به يندفع أيضا ما يتوهم من التناقض فى كلام العلامة رحمه الله فى الارشاد فانه جعل اولا الالتفات الى ما وراه من المبطلات عمدا لا سهوا ثمّ ذكره بعينه انه لو نقص الركعه او ما زاد سهوا اتمّ ان لم يكن تكلم او استدبر القبله او احدث و كذا كلام ابن حمزه فى الوسيله فانه أيضا قريب من كلام الارشاد الا انه ذكر بدل استدبار القبله الانحراف عن القبله و ذلك لان ما ذكرنا من وجه الجمع بين كلامى الشيخ يجرى بعينه فى كلامهما أيضا و يؤيد ذكرهما التكلم أيضا لنقلهم الاتفاق على انه لا يبطل الا عمدا فالبطالان به ليس الا باعتبار وقوعه عمدا و ان كان مع ظنّ الفراغ و قال الشارح رحمه الله فى شرح هذا الكلام و لو فعل احد هذه او غيرها من المنافيات بطلت لحصول المنافى فى اثناء الصلاه و هذا الحكم فى المنافى عمدا و سهوا كالحديث و الاستدبار ظاهر اما فى المنافى عمدا لا غير فيشكل الحكم بالبطالان معه لان المفروض و قوله سهوا فلا- يزيد على فعله فى اثناء الصلاه اللهم الا- ان يزيد بحيث يخرج به عن كونه مصليا فيتجه البطلان و قد مرّ مثله فى الفعل الكثير انتهى و فيه تأمل اما اولا ففى جعله كون الاستدبار مبطلا عمدا و سهوا امرا مسلما مع ما فيه من الكلام الا ان يكون مختار العلامة ذلك كما هو ظاهر كلامه فى النهايه و هذا لا ينافى تقييد الالتفات الى ما وراه بالعمد فانه على تقدير استلزامه للانحراف بكليته عن القبله على ما يظهر من المنتهى و يه كما اشرنا اليه سابقا لا يستلزم استدبار القبله بالبدن فلا منافاه بين الحكم بكون الاستدبار اى بالبدن مبطلا عمدا و سهوا و كون الالتفات الى ما وراه لا يبطل الا عمدا و اما ثانيا ففى قوله لان المفروض وقوعه سهوا فلا يزيد على فعله فى اثناء الصّلاه فان الظاهر ان المفروض وقوعه عمدا لا سهوا لكن مع ظن الفراغ فهو عمد مع شائبه سهو فلا استبعاد فى جعل حكمه حكم العمد و الفرق بينه و بين السهو المحض فى اثناء الصلاه كما قلنا فى توجيه كلامى الشيخ فتأمل و قد وجد مثل التناقض المذكور فى كلام العلامة رحمه الله فى هي أيضا و لا

يمكن توجيهه بما ذكرنا فانه ذكر في بحث الالتفات ما نقلنا عنه من الفرع و قال في بحث الخلل لو سلم ثم تيقن النقيصه كمن سلم في الاوليين من الثلاثيات او الرباعيات او صلى ركعه في الغداه و سلم ساهيا اتى بما نقص و تشهد و سلم و سجد سجدتى السيهو الا ان يفعل ما ينافى الصلاه عمدا و سهوا كالحديث و الالتفات على ما وراه فانه يبطل صلاته حينئذ و ان فعل ما يبطل الصلاه عمدا لا سهوا كالكلام ففيه خلاف بين علمائنا فبعضهم ابطل الصلاه و اوجب الاعاده و بعضهم لم يبطلها و القولان للشيخ و كان الاقرب الثانى لانه فعل صدر عن سهوا فلا يكون مبطلا انتهى و قد فعل مثل ذلك فى به أيضا فانه بعد ما حكم اولا فى بحث الالتفات ان الالتفات الى ما وراه يبطل مع العمد دون النسيان كما نقلنا عنه سابقا قال بعده بورقه و نصف تخميننا و لو نقص من عدد صلاته ناسيا و سلم ثم ذكر تدارك اكمال صلاته و سجد للسهو سهوا فعل ما يبطلها عمدا كالكلام اولا اما لو فعل فعل المبطل عمدا و سهوا كالحديث و الاستدبار ان الحقنا به فانها تبطل لعدم امكان الاتيان بالغايه من غير خلل فى هيئه الصلاه و لقول احدهما عليه السلام اذا حوّل وجهه عن القبلة استقبل الصلاه استقبالا انتهى لكن قوله ان الحقنا به كانه اشاره الى تردّد منه فى المسأله فقد رجح فيه من الجزم الى التردد مع نوع ترجيح لخلاف ما حكم به اولا بقرينه استدلاله بالخبر بخلاف المنتهى فانه حكم فيه فى الموضوعين من غير تردّد و يمكن توجيه ما فى به بالفرق بين الاستدبار و الالتفات كما ذكرنا فى توجيه كلام الشارح فى شرح الارشاد لكن هذا التوجيه لا يجرى فى كلامه هى حيث مثل بالالتفات دون الاستدبار الا ان يحمل الالتفات هنا على خصوص الاستدبار و لا يخلو عن بعد ان كان فى علامه هناك بعد ما نقلنا ما يشعر به حيث ايد أيضا ما جعله اقرب من التعليل المذكور بروايات ثم قال و هذا كله يدل على وجوب الاعاده مع الاستدبار و الظاهر انه اشاره الى الدلاله على ما ذكره سابقا من البطان بالالتفات عمدا و سهوا فالتعبير عنه بالاستدبار يشعر بانه المراد بالالتفات الذى ذكره لكن لا يخفى ما فيه من التعسف و الظاهر ان يحمل الاستدبار الذى ذكره على استدبار الوجه بناء على انه المراد بالالتفات الى ما وراه كما سننقله عن الشارح و يؤيده ان من نظر فى الروايات التى نقلها علم ان الدال منها على ما ذكره ليس سوى روايتين احدهما روايه محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال سئل عن رجل دخل مع الامام فى صلاته و قد سبقه بركعه فلما فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاتته ركعه قال يعيد ركعه واحده يجوز له ذلك اذا لم يحوّل وجهه عن القبلة فاذا حوّل وجهه فعليه ان يستقبل الصلاه استقبالا و ثانيتهما صحيحه جميل قال سالت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى ركعتين ثم قام قال يستقبل قلت فما يروى الناس فذكر له حديث ذى الشمالين فقال ان رسول الله صلى الله عليه و آله لم يبرح من مكانه و لو برح استقبل و لا يخفى

انّ الزوايه الاولى تدلّ على البطلان و بتحويل الوجه عن القبلة مطلقا و الوجه يحتمل ما ذكرنا سابقا من الوجهين و على الوجهين لا اختصاص له باستدبار البدن بل يشمل استدبار الوجه أيضا اما اذا حمل الوجه على ظاهره فظاهر و اما اذا حمل على ما يواجه من بدنه فلاستلزام استدبار الوجه تحويل البدن عن القبلة فالظاهر ان يحمل الاستدبار فى كلامه على ما يشمل استدبار الوجه و هذا ربما يخذش توجيه كلام النهايه أيضا بما ذكرنا من الفرق بين الاستدبار و الالتفات لانه فيها أيضا تمسك بالروايه الثانيه فلا يدلّ على البطلان اذا برح من مكانه و لا يظهر منها العله فيمكن ان يكون هى استلزامه الاستدبار غالبا او التحويل عن القبلة مطلقا او الفعل الكثير فالاستدلال بها على خصوص احدها مشكل جدّا و اعلم انه فى المنتهى هاهنا وقع سهو غريب فانه نقل فيه آخر الزوايه الثانيه على ما فى النسخ التى عندنا هكذا ثمّ قام قال يستقبل ما لم يبرح من مكانه مع ان الروايه فى التهذيب فى باب كيفيه الصلاه من الزيادات على ما نقلنا و هذا هو الصحيح و عليه بناء كلامه رحمه الله أيضا فلا تغفل و لنرجع الى ما كنا فيه فنقول الظاهر من الوجوه المذكوره فى هذا الفرع هو الوجه الأوّل للاصل و عدم دليل صالح على خلافه و يمكن أيضا ان يحتج له بعموم روايه الكافى باب ما يقطع الصلاه و التهذيب باب كيفيه الصلاه و صفتها من الزيادات عن ابى بكر الحضرمى عن ابى جعفر و ابى عبد الله عليهما السلام أنّهما قالوا لا يقطع الصلاه الا اربع الخلاء و البول و الريح و الصوت و ربما يؤيده أيضا عموم آيه فَأَيُّمَا تَمَلَّكُوا فَتَمَّ وَجْهَ اللَّهِ و اما الاستدلال عليه بحديث رفع الخطاء و النسيان على ما نقلنا فى المنتهى فقد عرفت مرارا ما فيه من المناقشه بامكان حمله على رفع المؤاخذه و ان ترتب عليهما بعض الاحكام الوضعيه و يمكن تأييده أيضا بصحيحه فضيل بن يسار المتقدمه و قوله عليه السلام فيها و ان قلب وجهه عن القبلة بحمله على التقلب سهوا كما ذكرنا و اما الوجه الثانى فمما يمكن ان يستدلّ به عليه اما على عدم وجوب اذا تذكّر خارج الوقت فالأصل أيضا كما ذكرنا لان القضاء فرض مستأنف فلا بدّ له من دليل و لا دليل فينتفى بالاصل و اما على وجوب الاعاده اذا تذكّر فى الوقت فقول ابى جعفر عليه السلام فى صحيحه زراره المتقدمه الالتفات يقطع الصلاه اذا كان بكله فانه بعمومه يشمل العمد و السهو و كذا قول ابى عبد الله عليه السلام فى حسنه الحلبي المتقدمه اذا التفت فى صلاه مكتوبه من غير فراغ فاعد الصلاه اذا كان الالتفات فاحشا فانه بظاهره يشمل العمد و السهو أيضا و اما قوله عليه السلام فى صحيحه عمر بن اذينه المتقدمه فان لم يجد الماء حتى يلتفت فليعد الصلاه و فى حسنه الحلبي المتقدمه فان لم يقدر على ماء حتى ينصرف بوجهه او يتكلم فقد قطع صلاته و فى روايه محمد بن مسلم المتقدمه فاذا حوّل وجهه فعليه ان يستقبل الصلاه استقبالا ففى ظهور شمولها للسّهو تامل بل الظاهر منها كما يظهر منه بالتأمل فيها انما هو الالتفات و الانصراف و الصّيرف و التعويل عمدا فلا يمكن الاستدلال بها و لا يخفى ان الزوايه الاولى من الزوايتين اللّتين استدللنا بهما مقيده بما اذا كان بكله و الثانيه بما اذا كان فاحشا و لا يبعد بقرينه الزوايه الأولى حمل الفاحش أيضا على ما اذا كان بكله او تقييد الروايه الثانيه أيضا بما اذا كان بكله بقرينه الروايه الأولى و حمل الفاحش على التفات يخرج به عن سعه جهه القبلة الى حدّ اليمين و اليسار ليصحّ حمله على ما يشمل السهو أيضا لما نقلنا سابقا من عدم ظهور خلاف منهم فى انه لا شىء فى الالتفات سهوا اذا لم يبلغ الى احد الجانبين لكن على هذا يشكل الاستدلال بها على شمولها للسّهو لمن حكم بقطع الصلاه بما دونه عمدا كما هو المشهور اذ كما يمكن حمل الفاحش على ما ذكرنا يشمل الصّورتين و ان قطع الصلاه بما دونه يمكن ان يحمل على ما اذا خرج به عن سعه جهه القبلة التى يجوز الصلاه اليها اختيارا و يخصّ بصوره العمد لئلا يحتاج الى العنايه المذكوره و كون الأوّل اظهر من الثانى غير ظاهر و منه يظهر ان الاستدلال بالزوايه الأولى أيضا لا يخلو عن اشكال اذ على تقدير حملها على ما يشمل السّهو لا بدّ من تقييدها فى صوره العمد بالخروج عن سعه القبلة و فى السّهو بما اذا

بلغ احد الجانبين و هو لا يخلو عن تكلف فلا يبعد تخصيصها بصورة العمد فقط و حمل الالتفات على الخروج المذكور سابقا لئلا يحتاج الى التكلف المذكور و بالجملة فالحكم بوجوب الاعاده بهاتين الروايتين فى صورته على المشهور من ان القبلة لا تسع ما بين المشرق و المغرب الا مع العذر لا يخلو عن اشكال و على تقديره فينبغى الاقتصار فيه على ما اذا كان بتمام البدن كما نقلنا سابقا عن الشارح و اما جعله شاملا للالتفات بالوجه ايضا الى ما وراه على القول بحرمه الالتفات بالوجه كذلك كما هو المشهور او الى اليمين و اليسار أيضا على قول ولد المصنف فضعيف جدًا لعدم دلالتها عليه اصلا فتأمل و يمكن ان يستدل أيضا بانه اخل بشرط الواجب مع بقاء وقته و الاتيان به على شرطه ممكن فيجب كما لو اخل بطهاره الثوب و فيه ان الشرطيه مطلقا غير مسلم بل المسلم بالاجماع و الآيه و الروايات ليس الا عدم صحه الصلاه مع الاخلال بالقبلة فى شىء من اجزاء الصلاه فلا بد له من دليل بل قد اشرنا سابقا الى ان بطلانها بذلك اى بالاخلال بها فيما لم يقع فيه شىء من اجزاء الصلاه مع التعمد أيضا غير ظاهر هذا مع الالتفات بتمام البدن و اما فى صورته الالتفات بالوجه خاصه الى ما وراه مطلقا فلو تمسك بهذا الدليل يصير فى دائره المنع فتأمل و يمكن ان يستدل أيضا بصحيحه فى باب وقت الصلاه فى يوم الغيم و التهذيب باب القبلة و كذا باب تفصيل ما تقدم ذكره فى الصلاه عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا صلّيت و انت على غير القبلة و استبان لك انك صلّيت و انت على غير القبلة فاعد و أنك فانك الوقت فلا تعد و رواها فى التهذيب فى الباب الاول عن عبد الرحمن المذكور بسند غير صحيح أيضا بادنى تفاوت فى المتن وجه الاستدلال انه تشمل باطلاقها الساهى فيجب عليه الاعاده مع التذكر فى الوقت و على تقدير ان يكون الظاهر منه هو الظان بناء على انه الغالب فنقول انه اذا وجب الاعاده فى الظان ففى الساهى بطريق اولى لتقصيره بخلاف الظان و لهذا ذهب بعض الاصحاب فى مسئله من صلّى الى غير القبلة الى وجوب القضاء فيه على الساهى اذا تجاوز ما بين المشرق و المغرب و لم يبلغ الاستدبار مع اجماعهم على عدم وجوب القضاء على الظان لغير المستدبر كما سبق تفصيله هناك و فيه ان الظاهر من الروايه وقوع كل الصلاه الى غير القبلة و شمولها لمن وقع بعض صلاته الى غيرها غير ظ على ان اولويه الساهى بوجوب الاعاده من الظان غير مسلم بل لكل منهما اولويه بوجه كما يظهر بالتأمل فتأمل و اعلم ان فى الفقيه روى عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله و طريقه اليه صحيح انه سئل الصادق عليه السلام عن رجل اعمى صلّى على غير القبلة فقال ان كان فى وقت فليعد و ان كان قد مضى الوقت فلا يعد قال و سألته عن رجل و هى متغيّمه ثم انجلت فعلم انه صلّى الى غير القبلة فقال ان كان فى وقت فليعد و ان كان الوقت قد مضى فلا يعد و لا يخفى ان الظاهر

من تخصيص السؤال بالأعمى و بالمتغيمة انه ليس ذلك على جهه السيهو بل اما بالغلط فى التحرى او بالصيلاه الى جهه واحده من غير تحرى فلا يمكن الاستدلال باطلاقها فيما نحن فيه إلا اذا ثبت اولويه الساهى بالنسبه الى الظان و قد عرفت حالها و ربما امكن ان يجعل روايه هذه قرينه على روايته على ما فى الكافى و التهذيب ايضا على احد الصورتين فتأمل و بما قررنا يظهر أيضا حال الاستدلال بموثقه التهذيب بابان فى الباب الاول عن زراره عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا صلّيت على غير القبلة فاستبان لك قبل ان تصبح أنّك صلّيت على غير القبلة فاعد صلاتك فان الكلام عليه أيضا مثل ما فى سابقها و ظهر أيضا حال الاستدلال بالاخبار الوارده مع تبين الخطاء فى الوقت الظاهره فى المظان كصحيحه يعقوب بن يقطين و سليمان بن خالد المتقدمين فى ذلك البحث اذ لا يمكن الاستدلال بها إلا بدعوى الاولويه المذكوره و هى ممنوعه و على تقدير تسليمها فيتوجه عليه ان الظاهر منها وقوع كل الصيلاه الى غير القبلة و شمولها لمن التفت فى بعض صلاته غير ظاهر ثم لا يخفى ان الظاهر من هذه الروايات أيضا هو الصلاه الى غير القبلة بتمام بدنه فلو تمسك بها فى الالتفات بالوجه خاصه ايضا الى ما وراه او مطلقا لكان فيه ضعف فى فتأمل و امّا الوجه الثالث فلا يظهر دليل له سوى اجرائه مجرى الظان فى الاعاده فى الوقت اذا كان الى اليمين و اليسار و مطلقا مع الاستدبار و قد عرفت فى بحث القبلة حجتهم على ذلك و قد عرفت أيضا ان الظاهر على القول به الحاق الساهى و الجاهل أيضا بالظان و ان كان للمناقشه فى الحكم به مجال كما يظهر بالتأمل فيما ذكرنا لكن قد عرفت ضعف القول المذكور من اصله و ان الظاهر عدم الفرق بين المستدبر و غيره فى عدم وجوب الاعاده الا فى الوقت و لو سلم فهو اذا صلّى ظانا او ساهيا جميع صلاته الى غير القبلة لانه مورد الروايات و امّا اذا التفت ساهيا فى اثناء الصيلاه فكون حكمه حكم ذلك غير ظاهر خصوصا اذا لم يقع شىء من اجزاء صلاته وقت الالتفات ثم لو تنزلنا عن جميع تلك المراتب فكأنه لا يمكن الحكم بذلك إلا فى الالتفات بكل البدن و اما فى الالتفات بالوجه خاصه الى ما وراه او مطلقا فلا فان الروايات التى استدلوها بها فى الظان لو دلّت فانما تدلّ على اعاده المستدبر بتمام بدنه و لا يشمل المستدبر بالوجه خاصه كما يظهر بالتأمل فيها فتأمل و من تضعيف البحث يعلم أنّ هاهنا احتمال وجه رابع و ان لم نجد له ذكرا فى كلامهم هاهنا و هو الاعاده فى الوقت و خارجه مطلقا اما بشرط التجاوز عما بين المشرق و المغرب او مط الحاقا له عمن صلّى الى غير القبلة ساهيا على القول بذلك فيه كما نقلنا عن العلماء فى بحث القبلة و هو ضعف فى ضعف و ربما يمكن أيضا الاستدلال بقوله عليه السلام فى حسنه الحلبي المتقدمه اذا التفت فى صلاه مكتوبه فاعد الصيلاه بناء على حمل الاعاده على ما يشمل القضاء و فيه أيضا ضعف فى ضعف و اما صحيحه زراره المطلقه فى الاعاده لمن صلّى الى غير ما بين المشرق المتقدمه فى بحث القبلة فقد ذكرنا هناك انه اما ان يحمل الاعاده فيها على الاعاده فى الوقت و يشمل حينئذ المستدبر و غيره او يحمل الاعاده على ما يشمل القضاء أيضا و يخصّ بالمستدبر او بالساهى فعلى الاول يمكن التمسك بها هاهنا أيضا لهذا الوجه الثانى و على الثانى الوجه الثالث و على الثالث الوجه الرابع لكن مع التجاوز عما بين المشرق و المغرب و على التقادير فيظهر جوابه مما ذكرنا فى نظائرها من ان الظاهر منها وقع كل الصلاه الى غير القبلة و شمولها لمن التفت الى بعض صلاته غير ظاهر و أيضا الظاهر منها هو الصلاه الى غير القبلة بتمام بدنه فلو تمسك بها فى صوره الالتفات بالوجه خاصه أيضا الى ما وراه او مطلقا لكان ضعف فى ضعف فتأمل هذا و قد ظهر بما تلونا عليك أنّ الوجه الأول اقوى الوجوه بحسب الدليل لكن الاحتياط فى الاعاده اذا استبان فى الوقت مطلقا و ان كان الالتفات بالوجه و ان لم يكن الى ما وراه و القضاء اذا استبان خارج الوقت مع الاستدبار بل مطلقا و ان كان بالوجه خاصه و لو تبين له الالتفات سهوا فى اثناء الصلاه فان لم يقع فيه شىء من اجزاء الصلاه فالاقوى انه يكفى اتمامها بدون اعاده و لو اعادها أيضا

لكان احوط سيّما اذا كان بتمام البدن و خصوصا اذا بلغ الاستدبار و اما اذا كان ركنا فلا يعيده بل يقتصر على اتمامها ثم يعيدها احتياطا و لو خرج الوقت بعد اتمامها فى شىء من الصور المذكوره فالاحتياط فى القضاء بدل الاعاده مؤكدا فيها أيضا فيما أكد فيه فى الإعادة و الله تعالى يعلم

قوله لو التفت مكرها احتمل القول بالصّححه مطلقا و هو الظاهر من كلام المنتهى فى الفرع الذى نقلنا عنه سابقا حيث استدل على عدم الاعاده مع النسيان بالخبر المشتمل على ما استكروهوا أيضا فالظاهر حكمه به فيه أيضا و قد عرفت ان الخبر لا يدل الا على رفع المؤاخذة لا الى سقوط الحكم رأسا و صحه ما فعله لكن اذا ثبت ذلك فيمكن ان يستدل فيه أيضا بما ذكرنا فى السأهى من الاصل و عدم دليل صالح على خلافه و عموم روايه ابى بكر الخضرمى و عموم آيه فايئنا تولّوا و يحتمل أيضا على قياس ما ذكرنا من الوجه الثانى فى السأهى القول بوجوب الاعاده اذا زالت الاكراه مع بقاء الوقت مستدلا بما ذكرنا فى السأهى أيضا من صحيحه زراره الالتفات يقطع الصّلاه اذا كان بكّله و كذا حسنه الحلبي اذا التفت فى صلاه مكتوبه من غير فراغ فاعد اذا كان الالتفات فاحشا فانهما بظاهرهما يشملان ما مع الاكراه أيضا لكن الرّوايه الاولى كما ذكرنا هناك مقيّده اذا كان بكّله و الثانيه بما اذا كان فاحشا و قد عرفت ان الظاهر حمل الفاحش أيضا على ما اذا كان بكّله او تقييد الروايه الثانيه أيضا بما اذا كان بكّله بقرينه الروايه الاولى و حمل الفاحش على التفات يخرج به عن سعه جهه القبلة بالحكم بالاعاده فيه اذا كان بكّله الى ما يخرج عن سعه القبلة لا- يخلو عن قوه و ما ذكرنا هناك من انه بعد حمل الرّوايتين على ما ذكرنا لا يمكن الاستدلال بهما بشمولهما للشيء هو لما بينا هناك كانه لا يجرى هاهنا اذ بناء ما ذكرنا هناك على ما نقلنا من الاتفاق على عدم وجوب الاعاده فى الالتفات سهوا اذا لم يبلغ المشرق و المغرب و هاهنا الاتفاق على عدم دخولها فيما لم يبلغهما غير ظاهر و اما اذا كان الالتفات بالوجه خاصه فلا لعدم دلالتها عليه اصلا و ان كان الاحتياط فى الاعاده فيه أيضا و يمكن الاستدلال هاهنا أيضا بما ذكرنا هناك من شرطيه الاستقبال و يرد هاهنا أيضا ان شرطيه الاستقبال مطلقا غير مسلمّ أنّما المسلم عدم صحه الصّلاه مع الاخلال به اختيارا اما مع الاكراه فلا و لو سلّم فانما هو مع وقوعه جميع الصّلاه او قدر معتدّ به منها الى غير القبلة و اما فى جزء يسير منها او فى لحظه لم يقع فيها شىء من اجزاء الصلاه فلا- بل البطلان فى اللحظه المذكوره مع الاختيار أيضا غير ظاهر و اما الوجه الثالث الذى ذكرنا هناك و هو وجوب القضاء أيضا مع الاستدبار فلا يجرى لأنّ الرّوايات التى استدلو بها على الاعاده مع الاستدبار كما رايت لا تشمل المكروه اصلا مع ما عرفت من ضعف التمسك بها من اصله و اما الوجه الرابع الذى ذكرنا هناك

و هو الاعاده و القضاء مطلقا فيجربى هاهنا أيضا لكن قد عرفت ضعفه جدًا و الله تعالى يعلم و لو كان الالتفات جهلا فالقول فيه أيضا مثل المكروه لشمول روايه الرفع له أيضا و باقى الكلام أيضا يجرى فيه المثل فتأمل ثم بعد ما كتبت هذه التتمه رايت ان العلماء رحمهم الله تردّد في المكروه فانه قال المصطفى على القبله لو ماله انسان قهرا و طال الزمان احتمل البطلان لفقد الشرط و الصحه لزوال التكليف عند الاكراه فاشبهه الراكب و كذا الشارح رحمه الله فى شرح الارشاد مع ترجيحه للصيحه فانه قال و انما يبطل الالتفات فى مواضعه لو وقع على وجه الاختيار اما لو وقع اضطرارا بهواء او غيره ففى ابطاله نظر من ان الاستقبال شرط فيبطل المشروط بفواته و لا فرق فيه بين الحالين كالطهاره الا ما اخرجه النص من العفو كما استكره الناس عليه للخبر و هذا هو الظاهر انتهى و لا يخفى انه على احتمال البطلان يكون الأمر دائرا بين ما ذكرنا من الوجه الثانى و الرابع اى الاعاده مع زوال الاكراه فى الوقت فقط او الاعاده فيه و القضاء مع زواله بعده و لا يظهر من كلامهما تعيين احدهما لكن قد عرفت قوه الاول و ضعف الثانى فتذكر و المحقق الاردبيلى رحمه الله بعد ما فصل الكلام فى هذه المسأله اى مسئله الالتفات قال هذا كله فى العمده و الاختيار و العلم و اما مع النسيان فالظاهر الصحه و الاولى منه و لتوجه الخطاب بالنهى الى العالم الذاكر المختار فقط و لصحه الصيلاه الى غير القبله فى الجمله و للاصلح و عموم الأوامر و اما الجاهل المقصير فهو ملحق بالعامد و يمكن الصحه فى الكل مطلقا لقوله تعالى فَأَيُّمًا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ و يحتمل التفصيل بالعلم بها زوال الاكراه قبل خروج الوقت و بعده فيبطل و يعيد فى الأول دون الثانى لبقاء الوقت مع فوت الشرط و امكان الاستدراك مع عدم المحذور و يدل عليه صحيحه عبد الرحمن بن ابى عبد الله و نقل الصحيحه المتقدمه و لو صلى ناسيا الى غير القبله فيمكن الحاقه بمن صلى باجتهاده فظهر الغلط و البطلان مطلقا و الظاهر التفصيل المقدم فى صحيحه عبد الرحمن و فَأَيُّمًا تُولُوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ دليل الصحه فى الجمع و بالجمله الذى يقتضيه النظر الصحه فى المكروه و عدمها فى غيره و مع ايقاع فعلها الى ما بين المشرق و المغرب و القبله مع بقاء الوقت و الصحه بدونهما انتهى و لا يخفى ان ما ذكره من الوجوه الصحه مع النسيان و الاكراه يجرى كلها فى الجاهل أيضا سوى ما ذكره من لزوم التكليف الكثير الشاق فى بعض الاوقات و ذلك ان يقع الاكراه او النسيان مكثرا و لا يخفى ان هذا الوجه ليس له زياده وقع فمع جريان باقى الوجوه فى الجاهل أيضا التفرقه تحكّم و أيضا بعد حكمه بتوجه الخطاب بالنهى الى العالم الذاكر المختار فقط لا وجه لإلحاق الجاهل بالعامد و الحكم بكونه مقصيرا لعدم توجه خطاب اليه يكون مقصيرا بمخالفته و لمجرد تقصيره فى عدم تحصيل العلم يشكل الحكم بالحاقه بالعامد مع عدم توجه الخطاب اليه سيما فى وجوب القضاء عليه لان القضاء فرض مستأنف و لا بدّ له من دليل آخر و ليس على انه يمكن اجراء ما ذكره من لزوم التكليف الكثير الشاق فى بعض الاوقات أيضا فيه لانه اذا فرض ان الجاهل صلى لجمله صلاته مدّه مديده الى غير القبله فايجاب القضاء عليه تكليف شاق جدًا مع ان الناسى أيضا قد يكون مقصيرا و الجاهل قد لا يكون مقصيرا الا ان يخصّ الكلام بالجاهل المقصير و يكون الوصف فى كلامه مقيدا لا كاشفا ثم ما ذكره رحمه الله من دلالة صحيحه عبد الرحمن على ما ذكره يرد عليه ان الصحيحه المذكوره لا تشمل بظاهرها المكروه و لا جاهل الحكم فلا وجه للتمسك بها فيهما الا ان يكون تعويله على مجرد ما ذكره من الشرطيه و يكون مراده دلالة الصحيحه على ما احتمله من التفصيل و ان كان فى غيرهما من الظان و الناسى فيصير مؤيدا لاجرائه فيهما أيضا بناء على ما ذكره من الشرطيه لجريانه فى الجميع او يكون مراده بما ذكره من التفصيل الحكم به فى الجميع و يكون ذكره الجاهل و المكروه على سبيل المثال او بالعلم ما يتناول التذكر فيكون ذكر الصحيحه للدلاله فى البعض و هو الناسى ثم لما كان ما ذكره من التفصيل على سبيل الاحتمال فلا يقدر فيه ما اوردنا سابقا على حديث الشرطيه لانه لا يدفع الاحتمال و هو ظاهر و لا يرد أيضا ان مورد الصيحه

من صَلَّى الى غير القبلة و ظاهره وقوع كل صلاته الى غيرها لا الملتفت في اثنائها و الكلام فيه و لا يلزم من عدم الصحه في الاول مع التذکر في الوقت عدم الصحه في الثاني أيضا و طرح ما ذکر من الوجوه للصحه مطلقا فيه لان ما ذکر انما يقدر في الحكم بالتفصيل في الملتفت أيضا اما في احتمالها فلا اذ يكفي فيه احتمال ان يكون حكم الجزء أيضا حكم الكل فافهم ثم قوله رحمه الله و لو صَلَّى ناسيا كلام مشوّش مضطرب فانه ذکر أوّلا - حكم النَّاسِي و ان الظاهر فيه الصحه و كذا ثانيا في احتمال التفصيل على تقدير شموله له أيضا على ما ذكرنا اخيرا لاستيناف الكلام له ثانيا على وجه يظهر من سياقه عدم تعرّضه له اصلا قبله كما ترى و لو اراد ذکر احتمال آخر غير ما ذكره أوّلا فكان ينبغي ان يشعر بذلك ألا ان يقال ان حكمه أوّلا في الالتفات سهوا و هذا فيمن صَلَّى كل الصّلاه سهوا الى غير القبلة و فرقان بينهما و لا يلزم من الحكم بالصّحّه في الأولى الحكم بها في الثانيه كما اشرنا اليه بل الظاهر أنّه لم يقل احد بالصحه فيها بمعنى عدم وجوب شيء من الاعاده و القضاء و هذا و ان كان ظاهر قوله و لو صَلَّى ناسيا الى غير القبلة لكن يخذشه ان مسئله فعل كل الصّلاه ساهيا الى غير القبلة قد سبق في بحث القبلة فلا وجه لإعاده الكلام فيها هاهنا و كيفما كان فلا يخفى ان التفصيل المقدم في صحيحه عبد الرحمن هو حكم من صَلَّى باجتهاده فظهر الغلط فجعل ذلك احتمالا ثالثا لللاحاق و البطلان كما ترى هل هو احتمال اللاحاق بعينه الا ان يقال ان التفصيل المقدم عباره اخرى لللاحاق وقعت موقعه لكن انما غير الاسلوب اشارة الى انه على تقدير اللاحاق ينبغي ان يحكم في الملحق و الملحق به بالصحيحه المذكوره مطلقا اي حتى في صوره الاستدبار كما هو المشهور من الحكم بالقضاء ايضا في صوره الاستدبار كما سبق تفصيله ثم قوله و بالجمله الذي يقتضيه النظر الصحه في المكره الى آخره لا يظهر وجه جعله مجمل ما سبقه كما هو ظاهر لسياق اذا لم يظهر مما سبقه ما يقتضى ذلك بل ذکر اوّلا خلافه حيث حكم اوّلا بان الظاهر الصحه مع النسيان و ذکر له ما ذکر من الوجوه فالظاهر ان يجعل هذا أيضا بحمل القول في مسئله من صَلَّى الى غير القبلة الذي ذكره آخره على ما ذكرنا في توجيه كلامه آخره الا في مسئله الالتفات الذي كان الكلام فيه و حينئذ فما ذكره لا يخلو عن وجه اذ شمول الصحيحه لحكم الالتفات غير ظاهر كما نقلنا القول فيه فيحكم فيه بالصحّه مطلقا مع الاكراه و السّيهو لما ذكر من الوجوه و اما من صلى الى غير القبلة فمع ورود الصحيحه فيه لا يحكم فيه بمقتضى الوجوه المذكوره بل يقتضى النص لعدم صلاحيه الوجوه المذكوره لمعارضه النصّ الصحيح و لا يخفى ان الصحيحه تشمل باطلاقها الظانّ و السّاهي أيضا فيحكم فيهما بالتفصيل المذكور و الجاهل أيضا كانه لم يقل احد بكونه اقوى في العذر

من السّياهي فينبغي الحكم فيه أيضا بمثل السّياهي فيبقى المكروه غير داخل في الصحيحه فيحكم فيه بالصّحّه لمثل الوجوه التي ذكرها في الالتفات و أمّا تخصيص الحكم بالبطالين بما اذا لم يكن الى ما بين المشرق و المغرب فللروايات الداله على أنّ ما بينهما قبله فيعمل بها مع العذر مطلقا و التقييد ببقاء الوقت لان بعد خروجه لا يحكم بالقضاء كما هو مقتضى الصحيحه فكانه يحكم حينئذ بصحه ما فعله هذا غايه توجيه كلامه و فيه بعد انه اذا حكم في مسئلة الالتفات بالحاك الجاهل المقصّر بالعامد ففي هذه المسأله بطريق اولي و الصحيحه بظاها لا تشملها فلا وجه للحكم بالتفصيل فيه بل ينبغي ان يحكم فيه بالاعاده في الوقت و خارجه أيضا و ما ذكرنا من وجه الحاق الجاهل بالسّاهي لا يدلّ ألا على الحاقه به في الاعاده في الوقت و لا كلام فيه انما الكلام في انه لم يحكم فيه على مقتضى ما ذكره أولا- في الالتفات بالاعاده خارجه أيضا و لا- يظهر مما ذكرنا وجه ذلك الا ان يخصّ غير المكروه في كلامه بغير الجاهل أيضا بقرينه ما ذكره من حكم الجاهل أولا و بالجمله فكلامه رحمه الله هاهنا غير منقح جدّا فتأمل و لما كان هذه المسأله من مشكلات الفنّ كما ذكره بعض محققي الاصحاب و كلامهم لا يخلو فيها عن قصور او تشويش و اضطراب طوّنا فيها الكلام و لم تكثرت من الاطناب و الاسهاب و الله الموفق للصواب في كل باب و ينبغي ان يعلم بعد انه لا فرق فيها بين القول بالتضييق في امر القبله او التوسعه اذ الاعتبار بالالتفات عن غرض ما يجوز الصّلاه اليه مع الاختيار و حينئذ لا يتفاوت المال بسعته و ضيقه فما ذكره المحقق الاردبيلي رحمه الله في آخر تلك المسأله بعد ما فصل القول فيها بقوله هذا كله بناء على فهم من كلامهم من التضييق في امر القبله و أمّا على ما تقدم في بحث القبله من الوسع فيها فلا كما ترى نعم لو قيل بالتوسعه في القبله و أنّها ما بين المشرق و المغرب بدون العذر أيضا فحينئذ يتضيّق دائره بحث الالتفات في الجملة و يسقط بعض الشقوق و هو الالتفات الى ما بينهما و أمّا باقى الكلام فبحاله فتدبّر بقى في المقام فرع آخر قد اشرنا الى الخلاف فيه في تضاعيف الكلام سابقا و لا- بدّ من تحقيق القول فيه لانه مسئله مهمّه و هو ما لو استدبر القبله و انصرف عنها و ان لم يبلغ الاستدبار في اثناء الصلاه باعتبار انه ظن اتمام الصّلاه فسلمّ و استدبر القبله او انصرف عنها ثمّ ظهر نقصها فهل يبطل ذلك صلاته و لا يجوز له البناء فنقول قد اختلف الاصحاب فيه فقال الشيخ في المبسوط و من نقص ركعه او ما زاد عليها و لا يذكر حتى يتكلم او يستدبر القبله اعاد و في اصحابنا من قال انه اذا نقص ساهيا لم يمكن عليه اعاده الصّلاه لان الفعل الذي يكون بعده في حكم السّيهو و هو الاقوى عندي و سواء كان ذلك في صلاه الغداه او المغرب او صلاه السّيفر او غيرها من الرّباعيات فانه متى تحقق ما نقص قضى ما نقص و بنى عليه و في اصحابنا من يقول أنّ ذلك يوجب استيناف الصلاه في هذه الصّيلوات التي ليست رباعيات انتهى و لا يخفى انه يظهر منه ان فيه ثلاثه اقوال الاعاده مطلقا و هو الذي حكم به أولا و عدمها مطلقا و هو الذي قوّاه ثانيا و الاعاده في غير الرباعيات و هو الذي نقله آخرا عن بعض اصحابنا و في النهايه اختار القول الثالث فانه قال و من صلّى ركعه من صلاه الغداه و جلس و تشهّد و سلّم ثمّ ذكر انه كان قد صلّى ركعه قام فاضاف اليها ركعه اخرى ما لم يتكلم او يلتفت عن القبله او يحدث ما ينقص الصّلاه فان فعل شيئا من ذلك وجب عليه الاعاده و كذا الحكم في المغرب فانه ان سلّم في التشهّد الاول ثمّ ذكر قام فاضاف اليه ركعه اخرى و سجد سجدة السّيهو انتهى و ذلك لان تخصيصه الحكم بصلاه الغداه و المغرب يدلّ على ما ذكرنا فيما هو المشهور من نسبه القول بالاعاده مطلقا الى الشيخ في النهايه فيه ما فيه و المشهور بين الاصحاب هو قطع الصّلاه و وجوب الاعاده مع فعل ما يبطلها عمدا و سهوا كالحديث و الاستدبار عند من عده من المبطلات عمدا و سهوا لان فعله حينئذ لا ينقص عن السّهو فيكون مبطلا كما في السّهو و اما ما يكون مبطلا عمدا لا سهوا فذهب فيه على

كل من وجوب الاعاده و عدمه جماعه من الاصحاب نظرا الى انه وقع عمدا فيكون له حكمه و الى انه انما وقع باعتبار سهوه و ظنّه تمام الصلاه فيكون حكمه حكم السهو و قد ظهر لك ممّا تلونا عليك سابقا ان في الحكم بكون الاستدبار مما يقطع الصلاه عمدا و سهوا تاملا ثم على تقدير كونه كذلك ففي الحكم بان فعله حينئذ لا يقصر عن السهو أيضا اشكال لجواز ان يكون للسلام بظن اتمام الصلاه تاثير في عدم الابطال به لا يكون ذلك في صورته السهو المحض و لا استبعاد فيه عند العقل على انه لا سبيل له الى درك الاحكام الشرعيه أيضا فيما لا يبطل الا عمدا معتمد كل من الفريقين بمجرد لا يصلح للاعتماد فينبغي تفصيل القول في كل من تلك الاحكام حتى يظهر جليّه الحال فنقول الظاهر في الكلام على هذا الوجه هو عدم الابطال به كما حققنا لك في بحثه و اورد ما يدلّ عليه من الاخبار و اما الاستدبار او مطلق الانحراف عن القبلة بعد السلام بهذا الظنّ قبل ظهور خلافه فالظاهر فيه أيضا عدم البطلان للاصل معتصدا بروايات منها صحيحه التهذيب باب السهو من الزيادات عن زراره عن ابي جعفر عليه السلام قال سألت عن رجل صلى بالكوفه ركعتين ثم ذكر و هو بالمدينه او بالبصره او ببلده من البلدان انه صلى ركعتين و صحيحته أيضا الباب المذكور عن عبيد بن زراره قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى ركعه من الغداه ثم انصرف و خرج في حوائجه ثم ذكر انه صلى ركعه قال فليتم ما بقى و صحيحته أيضا الباب المذكور عن محمد و الظاهر انه ابن مسلم كما صرح به في الفقيه عن ابي جعفر عليه السلام قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلاته و قد سبقه بركعه فلما فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر بعد ذلك انه فاتته ركعه قال يعيدها ركعه واحده و هذه الروايه الفقيه أيضا باب احكام السهو في الصلاه بحذف الاسناد عن محمد بن مسلم و في طريقه اليه كلام و فيه بدل يعيدها يعيد بدون الضمير و موثقه أيضا الباب المذكور بعبد الله بن بكير و هو ممن اجمعت العصابه عن عبد الله بن زراره قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يصلي الغداه ركعه و يتشهد ثم ينصرف و يذهب و يجيء ثم يذكر بعد انه انما صلى ركعه قال يضيف اليها ركعه و هذه الروايه في الفقيه أيضا عنه بحذف الاسناد و طريقه اليه فيه الحكم بن مسكين و لم يوثق و روى التهذيب مثلها في الباب المذكور من الاصل أيضا بسند آخر صحيح عن عبد الله بن عبيد و الظاهر بقريته الروايه الاخرى انهما ابنا بكير و زراره فيكون مثلها في السند أيضا و منها موثقه أيضا الباب المذكور من الاصل عن عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام في آخرها و الرجل يذكر بعد ما قام و تكلم و مضى في حوائجه انه انما صلى ركعتي في الظهر و العصر و العتمه و المغرب قال يبنى على صلاته فيتمها و لو بلغ الصين و لا يعيد الصلاه و في الفقيه الباب المذكور هكذا و روى عنه عمار ان من سلم في ركعتين من الظهر الى آخره او العصر او المغرب او العشاء الآخره ثم ذكر فليبن على صلاته و لو بلغ الصين و لا اعاده عليه و انت خبير بان نقل الصدوق هذه الروايات بدون تعرض لقدح فيها او تاويل ظاهره العمل

بها خصوصاً مع ما ذكر في أول الفقيه انه لم يقصد فيه قصد المصنّفين في ايراد جميع ما رووه بل قصد الى ايراد ما يفتى به و يحكم بصحته و يعتقد فيه انه حجه فيما بينه و بين ربّه تقدّس ذكره و نقل أيضاً في الذكرى عنه انه قال في ان صليت ركعتين من الفريضة ثم قمت فذهبت في حاجه لك فاضف الى صلاتك ما نقض منها و لو بلغت الصّيين و لا تعد الصلاه فانّ اعاده الصلاه في هذه المسأله مذهب يونس بن عبد الرحمن انتهى و لكن ليس ذلك فيما عندي من نسخه المقنعه بل فيه خلافه فانه قال و ان صليت ركعتين ثم قمت فذهب في حاجه لك فاعد الصّيه و لا تبني على ركعتين و قيل لابي عبد الله عليه السلام ما بال رسول الله صلى الله عليه و آله لم يقم من مجلسه انتهى و لا يخفى ان الظاهر من هذه الروايات عدم ضرر تخلل المنافى مطلقاً حتى الحدث فيطهر و يبني و يحتمل جواز البناء ح اذا كان متطهراً بان كان تطهّر قبل التذكر بخلاف ما اذا كان محدثاً لاستلزام التطهر حينئذ الفعل الكثير بعد التذكر و هو حينئذ في حكم الصلاه بخلاف ما قبله فافهم و يؤيد أيضاً ما يدل عليه تلك الروايات اطلاق روايات اخرى كصحيحه التهذيب باب احكام السّيه في الصّيه عن محمّد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام في رجل صلى ركعتين من المكتوبه فسلم و هو يرى انه قد اتم الصلاه و تكلم ثم ذكر انه لم يصل غير ركعتين فقال يتّم ما بقى من صلاته و لا شيء عليه و موثقه ايضا باب احكام السّيه من الزيادات عن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام و فيها و عن رجل صلى ثلاث ركعات و هو يظن انها اربع فلما سلم ذكر انها ثلاث قال يبني على صلاته متى ما ذكر و يصلي ركعه و يتشهد و يسلم و يسجد سجدتي السهو و قد جازت صلاته و روايته أيضاً الباب المذكور عن ابي سعيد القمطاط قال سمعت رجلاً يسأل ابا عبد الله عليه السلام عن رجل وجد غمزا في بطنه او اذى او عصراً من البول و هو في صلاه المكتوبه في الركعه الاولى او الثانيه او الثالثه او الرابعه قال فقال اذا اصاب شيئاً من ذلك فلا بأس بان يخرج لحاجته تلك فيتوضأ ثم ينصرف الى مصلاه الذي كان يصلي فيه فيبني على صلاته من الموضوع الذي خرج منه لحاجته ما لم ينقض الصّيه بكلام قال قلت فان التفت يمينا و شمالاً او ولي عن القبلة قال نعم كل ذلك واسع انما هو بمنزله رجل سها فانصرف في ركعه او ركعتين او ثلاث من المكتوبه فانما عليه ان يبني على صلاته ثم ذكر سهو النبي صلى الله عليه و آله و التأييد بهذا الخبر باعتبار اطلاق آخره و اما قوله و ان التفت الى قوله انما هو الى آخره فيمكن توجيهه بان يحمل على ان الالتفات او التوالى عن القبلة كان للضرورة حيث لا يمكنه الوصول الى الماء للوضوء بدونه و يقال باعتقاده حينئذ للضرورة الشرعيه فيكون حكمه حكم المكروه على القول به فيه كما سبق و حينئذ يخصّ قوله عليه السلام ما لم ينقض الصّيه بكلام بالكلام الخارج عن الذي يضطرّ اليه لتحصيل غرضه او يقال بالفرق بين الكلام و غيره فلا يغتفر الكلام عمداً و ان اضطرّ اليه لذلك بخلاف الالتفات و التوالى و ان لم يظهر لنا وجه الفرق و اما حمل الالتفات و التوالى على ما يكون نسياناً او على ما لم يبلغ الاستدبار فكأنه بعيد جداً هذا و اما اصل الحكم بالانصراف و الوضوء و البناء مع تخلل الحدث فسيجيء الكلام فيه في الفصل الخامس في التروك ان شاء الله تعالى و حجه القول ببطلان الصّيه به و وجوب الاعاده ايضا روايات منها صحيحه التهذيب باب احكام السّيه من الزيادات عن جميل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى ركعتين ثم قام قال يستقبل قلت فما يروى الناس فذكر له حديث ذى الشمالين فقال ان رسول الله صلى الله عليه و آله لم يبرح من مكانه و لو برح استقبل و صحيحته أيضاً فيه عن سماعة عن ابي بصير و وقف الاول و اشتراك الثاني معروف قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل صلى ركعتين ثم قام فذهب في حاجته قال يستقبل الصّيه فقلت ما بال رسول الله صلى الله عليه و آله لم يستقبل حين صلى ركعتين فقال ان رسول الله صلى الله عليه و آله

لم ينتقل عن موضعه و صحيحته ايضا فيه و كذا الكافي باب من تكلم في صلاته عن زرعه في التهذيب و عثمان بن عيسى في الكافي عن سماعه و الثلاثة واقفيون عن ابي عبد الله عليه السلام و في آخرها قال قلت أ رأيت من صلى ركعتين و ظنّ انها اربع فسلم و انصرف ثم ذكر بعد ما ذهب انما صلى ركعتين قال يستقبل الصلاه من اولها قال قلت فما بال رسول الله صلى الله عليه و آله لم يستقبل الصلاه و انما أتم لهم ما بقى من صلاته فقال ان رسول الله صلى الله عليه و آله لم يبرح من مجلسه فان كان لم يبرح من مجلسه فليتم ما نقص عن صلاته اذا كان قد حفظ الركعتين الاوليين و هذه الروايات تدل على الاستقبال بمجرد القيام عن مكانه او الانتقال عن موضعه او البروح عن مجلسه لكن لما لم يقل به احد لا بد ان يخص بما حصل المنافي كالانصراف عن القبلة او الفعل الكثير و يدل على خصوص الأوّل روايه التهذيب الباب المذكور من الزيادات و كذا من الاصل عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام قال سئل عن رجل دخل مع الامام في صلاته و قد سبقه بركعه فلما فرغ الامام خرج مع الناس ثم ذكر انه فاتته ركعه قال يعيد ركعه واحده يجوز له ذلك اذا لم يحوّل وجهه عن القبلة فاذا حول وجهه فعليه ان يستقبل الصلاه استقبالا فهذه الروايه مع زياده قوله يجوز له ذلك الى آخره قرينه سقوطها في صحيحه محمّد بن مسلم المتقدمه في دلائل القول الأوّل فيسقط الاستدلال بها هناك لكن هذا انما يسلم لو صحت سند المشتمل على الزياده أيضا مع صحه الأوّل دونه فيشكل القول بتقييد الصحيحه به مع عدم صحته على انه يمكن حمله على اشتراط عدم التحويل عن القبلة بعد التذكر فلا ينافي الروايات الاخرى هذا و انت خير بان الصحيحه في الروايات الاولى اكثر منها في الروايات الاخيريه فالعمل بها اولى و يمكن أيضا الجمع بينهما بحمل الروايات الاخيريه على استحباب الاعاده مع القيام او الانتقال و ما في حكمها و حمل الروايات الاولى على جواز البناء و اما حمل الروايات الاولى على خصوص التفاهله كما فعله الشيخ في التهذيب و تبعه المصنف في الذكرى فلا يخلو عن بعد و ابعده منه حملها كما ذكره الشيخ أيضا في التهذيب على ما اذا لم يقع الاستدبار او على ما ذكره أيضا فيه من انه لم يذكر ذلك علما يقينيا و انما يذكر ظنا و يعتبر به مع ذلك شك و حينئذ يضيف اليه تمام الصلاه استظهار الا وجوبا لما بين ان بعد الانصراف من الصلاه لا يلتفت الى الشك هذا و الاحتياط واضح انه في البناء ثم الاعاده و الله تعالى يعلم

قوله و كذا بوجهه عند المصنف

اعلم ان الظاهر حمل الالتفات الى ما وراه في كلام من ذكر ذلك على الالتفات بخصوص الوجه اليه او على ما يعتمه و ألا بتمام البدن كما فعله الشارح هنا و ان كان الغرض الاصلى هو افاده الأول و اما ما فعله في شرح الارشاد حيث قيده بقوله و ان كان بكله و استدلل له بصحيحه زواره الداله على التقييد بكونه بكله ثم نقل انه اختار جماعه من الاصحاب البطلان مع بلوغ الوجه حدّ الاستدبار و ان كان الغرض بعيدا و استدلل لهم بحسنه الحلبي المقيده بالفاحش اذ لا التفات افحش مما يصير الى حدّ الاستدبار فلا يخفى ما فيه اذ مع التقييد بما ذكره لم يستقم التقييد بقوله الى ما وراه اذ الالتفات عمدا بكله موجب للبطلان مطلقا كما صرح به هو نفسه في آخر كلامه فينبغي حمله على احد ما ذكرنا من الوجهين و بالجمله فكلام العلامه

ايضا موافق لما نقله من اختيار جماعه من الاصحاب و ليس قولاً آخر كما يظهر من شرحه فتأمل

قوله و ان كان الفرض بعيدا

اعلم ان الشارح فى شرح الارشاد و كذا المحقق الثانى فى شرح القواعد حملا الالتفات بالوجه المبطل عندهم على تحريفه الى ان ينصر مستديرا و لا ريب ان تحريف الوجه كذلك بدون تحريف البدن و لو امكن لكان بعيدا كما ذكره الشارح لكن فى المقنعه على ما نقلنا سابقا جعل المبطل هو الالتفات بالوجه الى ان يرى من خلفه و مثله ما نقلنا عن البيان فان حملا على رؤيه جميع ما وراه او ما يكون خلف المنكبين فيوافق ما ذكره هذان الفاضلان من اعتبار جعل الوجه مستديرا و ان حملا على رؤيه ما وراه فى الجمله و لو بعضه مما يكون خلف احد منكبىه فهو لا يستلزم استديار الوجه و لم يكن فرضه بدون تحريف البدن عن القبله بعيدا جدا و قد ظهر بما نقلنا من أدلّه الاقوال انه ليس لهم دليل على ابطال خصوص هذا الفرد سوى خبر الالتفات الفاحش و لا يظهر منه المراد اذ على تقدير الحمل على ما ذكره من الانحراف الفاحش عن القبله و لو بالوجه خاصه يمكن ادعاء فحش كل من الوجهين و ان كان الاول افحش لكن حكمهم بكون خصوص هذا الفرد مبطلا و جعل ذلك مسئله على حده يؤيد كون المراد هو الثانى اذ على ما ذكره الظاهر عدم امكان الالتفات بالوجه كذلك بدون تحريف الجسد عن القبله فيدخل فى كليلته بطلان الصلاه بفوات الاستقبال الذى جعلوه من شروطها فلا حاجه الى التعرض له بخصوصه الا ان يقال كما اشرنا اليه سابقا ان اشتراط الاستقبال لا يدل على عدم جواز الاستقبال اصلا و لو بلحظه لم يأت فيها بشىء من افعال الصلاه فذكر هذه المسأله لبيان عدم جواز ذلك ايضا و الدليل الذى نقلنا عن المعبر و هى من فوات شرط الصلاه به يدل على ما ذكره لانه على تقدير صحته انما يتم على تقدير استلزام ذلك لتحريف البدن عن القبله و هو انما يظهر على ما ذكره لا على ما ذكرنا و كذا ما نقلنا عن هى من الروايه العاميه عن ابن عباس هذا ثم على ما ذكره فالالتفات المكروه عندهم المتنازع فيه بينهم و بين ولد العلّامه هو الانحراف بالوجه الغير البالغ حد الاستديار و على ما ذكرنا الغير البالغ حداً يمكن معه رؤيه ما خلفه و على الوجهين فهل يختص بما اذا بلغ جانب اليمين و اليسار على ما ذكره او الى حدّ يمكن معه رؤيه ما على احد الجانبين على قياس ما ذكرنا فى الالتفات الى ما وراه او يعمّ الحكم الميل الى احد الجانبين فى الجمله و جهان و كلام الشارح فى شرح الارشاد و كذا المحقق الثانى فى شرح القواعد يدل على الاول و ادله القولين على الثانى كما اشرنا اليه سابقا و قول الشارح هاهنا اما الى ما دون ذلك كاليمين و اليسار الى آخره يحتمل الوجهين و ربما كان الثانى اظهر فتدبر

قوله فيكره بالوجه و يبطل بالبدن

و امّا الالتفات بالنظر خاصه يمينا و شمالا بدون تحريف البدن او الوجه فلا حرمه فيه قطعا و ان بلغ ما بلغ و هل يكره قال فى شرح الارشاد انه مبنى على ان الخلاف المستحب هل هو مكروه ام لا- و الاولى كونه خلاف الاولى و لا يختص بالالتفات بل بخروجه عن موضع سجود انتهى و الحق كما اختاره انه لا يلزم من كونه خلاف المستحب كونه مكروها بالمعنى المشهور كما يظهر لمن حقق الاصول لكن قد اشرنا سابقا انه يمكن حمل روايه عبد الملك على الالتفات بالنظر جمعا بين الاخبار فلو حملت عليه لدلت على كراهيه بل يمكن الاستدلال باطلاقها ايضا على كراهته و مثلها بالقول فيما نقلنا سابقا عن هى من الروايه العاميه عن ابى ذر و كذا روايه اخرى لهم عن النبى صلى الله عليه و آله لا تلتفتوا فى صلاتكم فانه لا صلاه لملتفت و لو حمل المنع

فيما نقلنا سابقا من صحيحه محمد بن مسلم على الكراهه و حمل الالتفات فيها على ما لم يكن بكله فيمكن الاستدلال باطلاقها أيضا على كراهه الالتفات بالنظر أيضا فتدبر

قوله و الاكل و الشرب

ظاهر كلام الشيخ في الخلاف اطلاق المنع عن الاكل و الشرب في الفريضه مستدلاً عليه بالاجماع و قال العلامة في المنتهى و هو عندى مشكل و الاولى ان مطلق الاكل و الشرب غير مبطل ما لم يتناول بحيث يدخل تحت الفعل الكثير فيكون ابطاله مستندا الى الكثره لا الى كونه اكلا و شربا و مثله كلام المحقق رحمه الله في المعبر فانه بعد ما نقل عن الشيخ انه قال في المبسوط و الخلاف الاكل و الشرب يفسدن الصلاه و ان به قال الشافعي و ابو حنيفه و نقل احتجاجا منهما و ردّه قال فاذا الشيخ يطالب بالدلاله على ان مطلق الاكل و الشرب يبطلها نعم لو تناول فعله امكن القول بالطلان و اعترض على الاجماع الذى ادّعا باننا لا نعلم أى اجماع اشار اليه و انت خبير بانه ان ثبت الاجماع على الاطلاق فليتبّع و الا فالظاهر ما ذكره العلامة لعدم ظهور دليل آخر على المنع عنهما فالاصل جوازهما الا ان يشتملا على شىء آخر يكون ممنوعا كالفعل الكثير فيمنع عنهما لذلك و و الظاهر عدم ثبوته بمجرد قول الشيخ مع عدم صراحه كلامه فى الاطلاق و العموم فالظاهر هو القول بالتفصيل و اما تعليل اطلاق المنع بما ذكره الشارح من الوجهين فلا يخفى ضعفه كما ذكره أيضا فتأمل

قوله اما لمنافاتها وضع الصلاه

هذان الوجهان ذكرهما العلامة فى النهايه حيث قال اما الاكل و الشرب فالاقرب الحافهما بالافعال الكثيره اذ تناول الماكول و مضغه و ابتلاعه افعال متعدده و كذا المشروب و لانه ينافى هيئه الخشوع و يشعر بالاعراض عن الصلاه انتهى

قوله اذ لا دليل على اصل المنافاه

هذا وجه ضعف الاول و كأنه لم يتعرض لوجه ضعف الثانى لظهوره بعد ما حَقَّقه سابقا من ان المعبر من الفعل الكثير هو ما يخرج به فاعله عن كونه مصليا عرفا و لا عبره بالعدد ان من الظاهر بعد ذلك ان كل اكل و شرب ليس بكثير بذلك المعنى المعبر و ان امكن تحليله الى ثلاثه افعال بالعدد على ما فعله بل ربما كان قليلا بالنسبه الى كثير مما جوز نقله فى الصلاه مما سبق تفصيله فافهم

قوله فالاقوى اعتبار الكثره فيهما

هذا هو الاقوى كما اشرنا اليه و يمكن تأييده أيضا بروايه ابى بكر الحضرمي المتقدمه حيث حصر فيها قاطع الصلاه فى اربعة الخلاء و البول و الزريح و الصوت غيرها لا يكون قاطعا بمقتضى هذه الروايه المعتضده بالاصل الا ما ثبت بدليل خارج و ظاهر ان الاكل و الشرب لا دليل فيهما الا مع اشتمالهما على الفعل الكثير عرفا فيجب تخصيص المنع بذلك و ان كان ظاهر كلام من اطلق ذكرهما هو التعميم اذ بعد التخصيص يدخل فى الفعل الكثير الذى ذكره فلا وجه لذكرهما على حده و اعلم انه ذكر العلامة فى المنتهى انه لو ترك فى فيه شيئا يذوب كالسكر فذاب و ابتلعه لم يفسد صلاته عندنا و عند الجمهور تفسد لانه يسمّى اكلا اما لو بقى بين اسنانه شىء من بقايا الغذاء فابتلعه فى الصلاه لم يفسد صلاته قولاً واحداً لانه لا يمكن التحرز عنه و

كذا لو كان في فيه لقمه و لم يبلعها الا في الصَّيْلَ لانه فعل قليل انتهى و ظاهره اتفاق الاصحاب على عدم البطلان في الجميع و اتفاق الكل في الثاني لكن يشكل الحكم بعدم البطلان في الاول مع صدق الاكل عليه عند من اطلق المنع عن الاكل و الشرب و لم يقيد بالكثرة كالشيخ و اضرابه الا ان يثبت

خروج هذا الفرد بالاجماع نعم ما ذكره على اعتبار صدق الفعل الكثير عليهما كما اختاره واضح و كذا التعليل الذى ذكره فى الثالث انما يقيد عدم المنع بناء على اعتبار الكثرة فيهما سواء اعتبر الكثرة عرفا او عددا و اما على القول باطلاق المنع فلا اذ كونه فعلا- قليلا- لا يوجب تجويزه مع صدق الاكل عليه نعم لو منع صدق الاكل عليه اتجه عدم المنع منه عند الجميع و قال الشارح رحمه الله فى شرح الارشاد بعد قوله و تعميد الاكل و الشرب و هو فى الجملة موضع وفاق لكن اختلف فى السبب الموجب للبطلان فقيل كونه اكلا و شربا فيكفى فيه مسماهما و اختاره الشيخ و فيه نظر لعدم الدليل الدال على ذلك و قيل لكونه فعلا كثيرا فيتقيدان بالكثرة فلا يبطل ازدراد ما بين الاسنان و لا تذويب سكره وضعها فى فمه و نحوهما و هو اجود فلا خصوصيته حينئذ للاكل و الشرب بل للفعل الكثير انتهى و ظاهره تفريع عدم المنع فى ازدراد ما بين الاسنان و تذويب السكره كليهما على القول الثانى و انه على القول الاول يشملهما المنع و لا يخفى منافاته لظاهر ما نقلنا عن هى فى الامرين سيما فى الاول حيث ادعى فيه عدم فساد الصلاه به قولاً واحداً من العامه و الخاصه جميعاً هذا مع ما فى التكليف بالتحرز عنه من العسر و الحرج بل الظاهر أيضاً عدم صدق الاكل عليه عرفاً فكأنه لا مجال للمناقشه فى تجويزه نعم فى تجويز السكره مجال للمناقشه فيه عند من اطلق المنع من الاكل الا ان يثبت اتفاق الكل فيه على عدمه كما هو ظاهر المنتهى و كلام العلامة فى يه قريب مما ذكره الشارح فانه قال بعد ما نقلنا عنه سابقاً بلا فصل اما لو كان قليلاً كما لو كان بين اسنانه شىء او نزلت نخامه من رأسه فابتلعها فانه غير مبطل و لو وصل شىء الى جوفه من غير ان يفعل فعلاً- من ابتلاع- و مضغ بان يضع فى فمه سكره فتذوب و تسوغ مع الريق فالاقرب عدم البطلان لانه لم يوجد منه مضغ و لا ازدراد انتهى فان كلامه فى السكره صريح فى ان الاقرب عدم البطلان بناء على انه لم يوجد منه مضغ و ازدراد فيطابق ما ذكره الشارح فهما و كلامه فى ابتلاع ما بين الاسنان أيضاً يشعر بان تجويزه بناء على كونه فعلاً قليلاً كما ذكره الشارح فتدبر ثم لا يخفى ما فى نظر الشارح لعدم الدليل مع ما نقلنا من الشيخ من دعوى الاجماع و ان كان نظره الى عدم ثبوته او اطلاقه فكان ينبغى التعرض له و القدح فيه كما فعله المحقق لا الحكم بعدم الدليل و الاقتصار عليه فافهم ثم انه ذكر أيضاً فى المنتهى انه لو اكل او شرب فى الفريضة ناسياً لم تبطل صلاته قولاً واحداً و به قال الشافعى و احمد و عطا و قال الاوزاعى نفسد صلاته لنا عموم رفع احكام التسيان احتج بانه فعل مبطل من غير جنس الصلاه فاستوى عمده و سهوه كالفعل الكثير و الجواب المنع من ثبوت الحكم فى الاصل انتهى و انت خبير بان دليله على عدم البطلان و ان كان فيه ما فيه كما اشرنا اليه غير مره لكن يكفيننا اما نقله من عدم الخلاف فيه و ما نقله من الاحتجاج للاوزاعى كان مراده به انه فعل مبطل من غير جنس الصلاه اى ليس كزيادة شىء من جنس الصلاه كزيادة ركعه و ما كان كذلك فيستوى فيه العمده و السهوه كالفعل الكثير بخلاف ما كان من جنس الصلاه فانه لا يبطل الا مع العمده كما لو صلى الظهر خمسا و الجواب المنع من مساواه العمده و السهوه فى كل ما كان كذلك فان الكلام كذلك مع انهم اتفقوا على انه لا يبطل الا عمداً بل الفعل الكثير أيضاً لا يبطل الا مع العمده و سيحىء تحقيقه و يمكن حمل الاصل على خصوص الفعل الكثير بحمل الدليل على القياس و الاول اوفق بعبارة الدليل و الثانى بالجواب فافهم و لا يخفى انه على ما سيحىء من الشارح اختيار البطلان بالفعل الكثير مع السهوه أيضاً اذا استلزم انمحاه صورته الصلاه رأساً يتجه التقييد هاهنا أيضاً كما فعله فى شرح الارشاد حيث قال لو فعل ذلك ناسياً لم يبطل مطلقاً اجماعاً ذكره فى المنتهى الا ان يوجب محو صورته الصلاه رأساً فيحىء فيه ما مرّ فى الفعل الكثير انتهى و المكروه فيمكن الحاقه بالناسى و كذا الجاهل لاشتمال الخبر الذى تمسكوا به فى الناسى لهما أيضاً و يحتمل عدمه فهما بناء على ما ذكرنا من ان التعميل فى

الناسى على ما نقلنا من هى من عدم الخلاف فيه و لم اقف على ما يدل عليه فيهما و جعل المحقق الاردبيلي رحمه الله الظاهر الحاق المكره بالناسى بالطريق الاولى للعقل أيضا دون الجاهل لكونه مقصيرا و فيهما تأمل فتأمل و قال العلامة فى الخلاف و لو كان ناسيا او مغلوبا بان نزلت النخامة و لم يمكنه امساكها لم تبطل و الجاهل بالتحريم عامد و هو مطابق لما نقلنا من المحقق المذكور لكن لا يعلم من كلامه الحكم فى المكره كليا بل فى خصوص ما ذكره بان نزلت النخامة و لم يمكنه امساكها و عدم البطلان فيه كما ذكره متجه و ان لم يكن مغلوبا لعدم دخوله فى الفعل الكثير فتأمل

قوله أآ فى الوتر

الدليل عليه مع اصاله الاباحه و الصحه و عدم الدليل على المنع فيه لما عرفت من عدم دليل على المنع من مطلق الاكل و الشرب الا الاجماع الذى نقله الشيخ و الظاهر انه لا اجماع هاهنا بل الاجماع على خلافه روايه التهذيب فى اواخر باب كيفية الصلاه من الزيادات من سعيد الاعرج قال قلت لابي عبد الله عليه السلام انى اتيت و اريد الصوم فاكون فى الوتر فاعطش فأكره ان اقطع الدعاء و اشرب و اكره ان اصبح و انا عطشان و انا فى قلبه فيه بينى و بينها خطوتان او ثلاثه قال تسعى اليها و تشرب منها حاجتك و تعود فى الدعاء نقل العلامة فى المنتهى عن الشيخ انه قال لا بأس بشرب الماء فى النافله و انه اصبح بالاصليه و بروايه سعيد الاعرج و نقل الروايه ثم قال و الاقرب عندى مراعاة القله فتصح الصلاه معها و تبطل بدونها و روايه سعيد محموله عليه على انها وردت فى رافعه مقتيده بقيود اراده الصوم و خوف العطش و كونه فى دعاء الوتر و مع ذلك فهى وارده فى صلاه الوتر انتهى و الظاهر ان مراده ان الاقرب مراعاة القله فى الجواز اى جواز الشرب ما لم يتضمن الفعل الكثير و ح يستوى فيه الفريضه و النافله و روايه سعيد محموله عليه و كانه لم يجعل ما فرض فى الروايه من الحركه خطوتين او ثلثا و الشرب و ما يتوقف عليه و الرجوع الى مصلاها فعلا كثيرا بناء على ان المعتمد عنده هو الكثير عاده و كون ذلك كثيرا عاده غير ظاهر على انه يحتمل عدم الحاجه الى الرجوع و ان كان امكنه اتمام الصلاه فيها انتقل اليه هذا و كان مراده من العلاوه انه لو لم يقيد الجواز بالقله و قيل به مطلقا بناء على عدم التقييد فى الروايه ظاهرا فالروايه مقتيده بقيود فينتفى قصر الحكم على ما تحقق فيه القيود فلا ينتفى ما فعله الشيخ من التعميم فى النافله مع كون الروايه فى خصوص الوتر و من طلاقه الحكم من غير تقييد باراده الصوم و خوف العطش مع التقييد بهما فى الروايه و بما قررنا يظهر ان قوله و مع ذلك فهى وارده لا مستدرك لان سابقه متضمن له أيضا فتأمل

قوله اذا لم يستدع منافيا غيره

قال الشارح فى شرح الارشاد و اشترط بعض الاصحاب ان لا يفعل ما ينافى الصلاه غير الشرب اقتصارا فى الرخصه على موردها فلا- يستدبر و لا- يفعل فعلا كثيرا غير الشرب و لا يحمل النجاسه غير معفو عنها الى غير ذلك و اكثره مستفاد من الروايه لكن تجويزه ثلاث خطوات قد ينافى منع الفعل

الكثير الحاصل منها فان المصنف رحمه الله فى كتبه عدّها كثيره فان سلم ذلك قال أيضا مستثنى للروايه انتهى و لا يخفى ان ما نقله من العلامه من عدّه الخطوات الثلاث الكثيره ينافى ما نقلنا عن المنتهى و حمل روايه سعيد على ما لا يتضمن الفعل الكثير و الحق ان تحديد الفعل الكثير بحسب العرف و العاده لا- يخلو عن اشكال فالحكم بكون الخطوات الثلاث كثيره محل تأمل فالظاهر ان ما ذكره فى المنتهى مبنى على عدم تسليم ذلك و يؤيد هذا انه لم يحكم بذلك فى المنتهى نعم قد صرح به فى بعض كتبه الاخرى كما قال فى النهايه فالفعله الواحده كالخطوه و الضربه قليل و كذا الفعلتان و اما الثلث فكثيره و بالجمله فلا ريب ان بناء الخبر على الترخّص فى الخطوات الثلاث لكن تجويز مناف آخر غير ظاهر فيبقى الاقتصار فيه على ما لا يستلزم ذلك فتأمل

قوله و لا فرق فيه بين الواجب و الندب

اى فى الصوم الذى يريده و هو ظاهر و لا فى الوتر بان يكون واجبا بنذر و شبهه و فى شرح الإرشاد صرّح بكلا التعميمين و الوجه فيهما اطلاق الروايه و عدم الاستفصال فيهما و هو دليل عموم الحكم و فى الثانى مناقشه فان ترك الاستفصال يمكن ان يكون بناء على ما هو الاصل فى الوتر من كونه نفلا- فالحكم بمجرّد ذلك بالجواز فيما كان منه واجبا لا يخلو عن اشكال نعم يمكن ان يقال ان الظاهر ان النذر او شبهه لا يفيد الا وجوب الوتر عليه و لا يتغيّر به احكامه و شرائطه بل كلما ثبت له منها قبل النذر ثبت له بعده أيضا الا ما علم خلافه بدليل فحينئذ لما جاز الشرب فى الوتر قبل النذر فالظاهر جوازه بعده أيضا و مثله القول فى جواز النافله جالسا و ماشيا و راكبا و الى غير القبلة و نحوها بعد النذر أيضا فتدبّر ثمّ الظاهر تخصيص الحكم بالوتر الذى هو مورد الروايه كما فعله الاكثر التعميم فى النافله مطلقا كما فعله الشيخ لعدم دليل عليه بل قال الشارح فى شرح الارشاد انه يبقى للشيخ على حمله عنه تعديتهم لها الى صلاه الوتر مع تقييده فى الروايه بكونه فى دعائه و من ثمّ قصرها بعض الاصحاب الى موردها لا- غير و هو حسن انتهى و التحقيق انه لا ان يعتبر فى المنع عن الاكل و الشرب صدق الفعل الكثير عليهما ام لا فان لم يعتبر ذلك فلا يبعد القول بالتعميم فى النافله مط اذ النص و ان اختصّ بالوتر لكن لا دليل على المنع عن الاكل و الشرب اذا لم يشتمل على الفعل الكثير الا الاجماع الذى نقله الشيخ و هو خص الدعوى بالفريضة و لا بعد فى الفرق لوجود الفرق بينهما فى كثير من الاخبار و ان اعتبر فى المنع صدق الفعل الكثير فاما ان يحمل ما ورد فى الوتر على ما لا يشتمل على الفعل الكثير كما نقلنا فى المنتهى فحينئذ لا- اختصاص للحكم بالوتر و لا- بالنافله بل يعم ساير الصّيمومات الواجبه أيضا و هو ظاهر و ان قيل فيه بالجواز مطلقا و ان اشتمل على الفعل الكثير فالظاهر حينئذ تخصيص الحكم بمورد الزوايه اذ لا- وجه للاحاق غيره به فان ما ذكره من المنع عن الفعل الكثير و الاجماع عليه بظاهره يشمل بالواجب و الندب و كذا التعليل الذى ذكره له كما نقلنا فى بحثه لو صح يجرى فى الكل فالحكم ها هنا بجواز الشرب فى النافله مطلقا من غير سند له لا وجه له و مجرّد اختلاف الفريضة و النافله فى بعض الاحكام لا يصلح شأنه تخصيص الحكم هناك بالفريضة فتأمل

قوله انما ينافى الصّلاه مع تعمدها

اى يشترط التعمد فى الجميع عند المصنف و فى بعضها اجماعا كالكلام و الفقهه و الاكل و الشرب فقد ادعوا فيها الإجماع على التقييد كما نقلنا سابقا و الظاهر ان البكاء و التطبيق و الكتف أيضا كذلك اذ لم ينقلوا خلافا فيها و ان لم ار دعوى الاجماع

قوله لان الناسى غير مكلف ابتداء

و ان كلف في بعض المواضع باستدراك ثانيا

قوله نعم الفعل الكثير

في حكمه السكوت الطويل لما نقلنا سابقا عن الذكرى ان ظاهر الاصحاب انه كالفعل الكثير فيكون حكمه حكمه و قد تردد في الذكرى في تقييد الالتفات أيضا كما يظهر مما نقلنا عنه في بحثه و في الدروس نسب التقييد في الاستدبار و الفعل الكثير الى المشهور و ظاهره انه يقول بكونهما مبطلا مطلقا خصوصا في الاول حيث عدّه أيضا اولاً في المبطلات الالتفات و برا و لم يقيد بالعمد فتأمل

قوله و نسب التقييد في الذكرى الى الاصحاب

قال فيه قال الاصحاب ان الفعل الكثير انما مبطل اذا وقع عمدا اما مع النسيان فلا لعموم قول النبي صلى الله عليه و آله رفع عن امتي الخطأ و النسيان قال و ربما يمكن ان يحتج بما رواه العامه و رواه الاصحاب أيضا من حكاية سلام النبي صلى الله عليه و آله على اثنين و قول ذى اليمين و رده بانه متروك بين الاماميه و لا يخفى على تقدير صحته تحقق الفعل الكثير فيه غير ظاهر اذ لم ينقل فيه الا سؤال النبي صلى الله عليه و آله بقوله اصدق ذو اليمين و مثل ذلك لا يعدّ فعلا كثيرا عرفا على ان ذلك ليس نسيانا بل عمد بعد السلام بظن التمام و عدم الفرق بينه و بين النسيان او كون النسيان اولى منه بالعفو غير ظاهر و بالجمله هذا الاستدلال ساقط جدّا و اما التمسك بعموم حديث الرفع ففيه أيضا تأمل اذ الظاهر من الرفع كما سبق مرارا هو رفع المؤاخذه فقط لا عدم التأثير و ايجاب التلافى و التدارك رأسا فلا يدل على عدم بطلان الصلاة مع ان تعليلهم الحكم بالبطلان في صوره العمدة لو تمّ يجرى في النسيان أيضا فالتفرقة نحكم نعم على ما ذكرنا من ضعف التعليل و ان التعويل انما هو على الاجماع اتجه الفرق اذ لو لم يكن اجماع على عدم البطلان مع النسيان فظاهر انه لا اجماع أيضا على البطلان فتأمل ثم لا يخفى ان المكروه على الفعل الكثير أيضا يمكن ان يكون حكمه حكم الناسى و كذا الجاهل بالتحريم بناء على ورودهما أيضا في النص الدال على الرفع عن الناسى و يحتمل عدمه فيهما بناء على ضعف دلالة النص و ان التعويل في الناسى على اجماع الاصحاب او الشهرة بينهم و لم يوجد ذلك في المكروه و الجاهل بل لم اقف على من تعرّض لهما في الفعل الكثير و ظاهر بعضهم في غيره الحاق المكروه بالناسى دون الجاهل لتقصيره كما نقلنا في الاكل و الشرب و فيهما تأمل كما اشرنا اليه هناك و اما الجاهل بالابطال مع علمه بالتحريم فاحتمال اللاحق فيه اضعف من الجاهل بالتحريم كما لا يخفى

قوله نعم لو استلزم الفعل الكثير

كانه اراد بانمحاء صورته الصلاة رأسا امرا زائدا على الخروج عن الصيلا عرّفا الذي اعتبروه في الفعل الكثير و ذلك كان يفعل بعد قراءه كل كلمه فعلا- يعتد به و هكذا يهوى قليلا- قليلا- الى الركوع و السجود و يفعل فعلا كثيرا بين كل مرتين بحيث لا يصدق في العرف على قراءه القراءه و لا على ركوعه و سجوده الركوع و السجود و قال المصنف في الذكرى السكوت الطويل

الذى يخرج به عن كونه مصليًا ظاهر الاصحاب انه كالفعل الكثير فحينئذ يشترط فيه التعمد فلو فعل نسيانا لم يبطل و يبعد بقاء الصلاه على الصحه فيه و فى الفعل الكثير المخرجين عن اسم المصلي بحيث يؤدى الى انحاء صوره الصلاه كمن يمضى عليه الساعه و الساعتان او معظم اليوم انتهى و فى بعض النسخ الساعتان و الساعات او معظم اليوم و هذا الكلام منه و يمكن حمله موافقا لما حملنا عليه كلام الشارح على استبعاد

الحكم فى بعض صور السكوت الطويل و الفعل الكثير المخرجين و يمكن أيضا حملة على استبعاد الحكم بالصحة مع النسيان فيهما مطلقا بناء على انه اذا خرج بهما عن اسم المصلى و ادى الى انحاء صوره الصلاه فالحكم بالصحة بعيد و ان وقع ذلك نسيانا و قد ظهر لك بما حققنا سابقا حاله على الثانى و لا على الاول فالاستبعاد فى بعض الصور و ان كان لا يخلو عن وجه كما ذكرنا لكن الظاهر بقريته تمثيله انه ليس نظره الى مثل ما قرضنا من الصور بل الى مجرد طول الفصل كان يمضى عليه الساعه و الساعتان او معظم اليوم او الساعتان و الساعات و عندى الاستبعاد فى الحكم بالصحة و ان طال ما طال ناسيا الا اذا فرض ما ذكرنا من عدم صدق بعض اركان الصلاه عرفا على ما فعله و حينئذ اتجه البطلان لكن الظاهر ان كلام الاصحاب حيث حكموا بالصحة مع النسيان لا يشمل مثل تلك الصوره و قال صاحب المدارك و لم اقف على روايه تدل بمنطوقها على بطلان الصلاه بالفعل الكثير لكن ينبغى ان يراد ما ينمى به صوره الصلاه بالكلية كما هو ظاهر اختيار المصنف فى المعبر اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع الوفاق و ان لا يفرق فى بطلان الصلاه به بين العمد و السهو انتهى و الظاهر انه اراد بانحاء الصوره الصلاه به هو كونه مخرجا عن الصلاه عرفا اذ لا يظهر من المعبر كما نقلنا سابقا كلامه سوى اعتبار ذلك فالمراد ان الفعل الكثير و ان اطلق فى بعض عباراتهم كعباره هى لكن ينبغى ان يراد به ما يكون مخرجا عن الصلاه عرفا كما يظهر من تعليل الحكم بالبطلان به فى المعبر هذا و ما فى حكمه بعدم الفرق حينئذ بين العمد و السهو ما اشرنا اليه من انه انما يصح لو عوّل فى الحكم على التعليل المذكور و اما اذا عوّل على الاجماع فيتجه الفرق فتأمل لكن الاصحاب اطلقوا الحكم اى التقييد بالعمد فيظهر منهم عدم البطلان مع النسيان مط و قد عرفت انه لو حمل انحاء صوره الصلاه على ما ذكرنا فى توجيه كلام الشارح فاستثناؤه متجه لكن الظاهر ان اطلاق الاصحاب لا يشمل و ان حمل على ما يظهر من تمثيل الذكرى لإطلاق الاصحاب يشمل و استثناؤه كانه لا وجه له فتأمل

[السابع الإسلام]

قوله فلا تصح العباده مطلقا

هذا مما لا خلاف فيه و قال المحقق الاردبيلى رحمه الله فى شرح الارشاد ان دليل عدم الصحة منهم عدم القربه التى شرط فى العباده بحيث تمكن ترتب اثرها انتهى و كان التقييد بقوله بحيث يمكن ترتب اثرها لدفع سؤال هو ان عدم القربه منهم انما يسلم فيمن لا يعرف بالله تعالى كالدهرية و اما من اعترف به تعالى و كان كفره بجحد النبى صلى الله عليه و آله او بعض شرائع الاسلام فلا لامكان قصد القربه منه فاجاب بان المراد قصد القربه بحيث يمكن ترتب اثرها و هو الثواب عليها و هو لا يمكن فى الكافر مع خلوده فى النار بحكم الآيات الكثيره بل الضروره من الدين أيضا و فيه تأويل فان المسلم من اشتراط القدره فى العبادات هو ايقاعها طلبا للتقرب الى الله تعالى و نيل الثواب منه او ما يقرب من ذلك سواء حصل له ما نواه او يكون قابلا لذلك فى نفس الامر لا و لا شك فى امكان تحقق هذا القصد فى بعض الكفار الذى ذكرنا و اما اشتراط ايقاعها طلبا للتقرب اليه تعالى بحيث يستحق الثواب عليه او يكون قابلا له فهو ممنوع لعدم دليل عليه كيف و لو اعتبر ذلك لزم عدم صحه عبادات المخالفين أيضا لانهم لا يستحقون الثواب عليها على ما هو الشارح عندنا من انهم مخلصون فى النار و كما ينادى به الاخبار الكثيره المتضافره بل قال الشارح فى شرح الارشاد ان الايمان شرط دخول الجنه عندنا اجماعا مع انهم جزموا بصحة عباداتهم كالتق و تأملوا فى بعض آخر و ان كان الاظهر فيها عندهم أيضا هو البطلان كما يدل عليه الاخبار و سنفصل القول فيه انشاء

اللّٰه في كتاب الحج ثم ان المحقق المذكور احتمل في الكفار حصول عوض له بسبب بعض افعاله الحسنه اما في الدّنيا او في الآخرة بتخفيف عقابها و هو ليس ببعيد و لا ينافي الحكم كليًا بعدم صحه عباداتهم فان المراد به نفى صحتها على وجه يستحق بها الثواب و هو العوض المقارن للتعظيم و التعجيل و لا يكون الا بدخول الجنّه و هذا لا ينافي حصول عوض له في الجملة على ان ذلك ليس في العبادات المشهوره بل في مثل البذل على الفقراء و اعانه المظلومين و اغائه الملهوفين و امثالها فيمكن حمل كلامهم على نفى ترتب الاثر اصلا بدون الاسلام بتخصيصه بالعبادات المعهوده و لا يشكل بالزكاه فان المنوى لها مع الكفر لا يحصل له اثر ترتب عليها من حيث هي و لا يسقط عنه العقاب الترتب على تركه اصلا نعم ربما يحصل له عوض بازاء اصل البذل للفقراء و هو شىء آخر فتدبر

قوله و التمييز

كان هذا أيضا ممّا لا خلاف فيه و كانه يشهد به من له ادنى تمييز أيضا

قوله و كلاهما مروى

اما الرّوايه الداله على الست فهي صحيحه التهذيب باب الصّبيان متى تؤمرون بالصّلاه من الزيارات عن محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام فى الصبى متى يصلّى فقال اذا عقل الصّلاه قلت متى يعقل الصّبى و يجب عليه فقال لستّ سنين قوله و يجب عليه يمكن ان يحمل على الوجوب التمرينى فيكون اعاده لما سئل اوّلا بقوله متى يصلّى و يمكن ان يحمل على انه سؤال اخرى متى تجب الصّلاه عليه بعد موته و يمكن ان يكون الوجه فى ضمّ هذا السؤال أيضا بهذه العبارة المشعره بتقارنهما ما سمعه منهم عليه السلام من انه اذا عقل الصّبى الصّلاه صلّى عليه كما ورد فى الاخبار و حسنته أيضا بإبراهيم باب الزيارات فى صلاحه الميّت عن الحلبي عن زراره عن ابى عبد الله عليه السلام انه سئل عن الصّلاه على الصّبى متى يصلّى عليه قال اذا عقل الصّلاه قلت الصّلاه يجب عليه فقال اذا كان ابن ستّ سنين و الصيام اذا طاقه و هذه الرّوايه فى الكافى ايضا هكذا فى كلّ النسخ التى يرانى و اتسخت منه و قوبلت حتى النسخه التى من خط المير و يلاحظه المصنف رحمه الله تمت

[الفصل الثالث فى كيفية الصلاة]

[فى الأذان والإقامة]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قوله فافتقر فى الثواب عليهما الى التيه ألا ما شد

و هو النظر المعرف لوجوب معرفه الله تعالى فانه عباده و لا تعتبر فيه التيه لعدم تحصيل المعرفه قبله و كذا اراده الطاعه اعنى النيه فانها عباده و لا تحتاج الى التيه و الا لتسلسل كما ذكره المصنف فى قواعده و ذكر بعض العامه ان كل عباده لا تلتبس بعبادته لا تفتقر الى التيه كالايمان بالله و رسوله و اليوم الآخر و التعظيم و الاجلال لله و الخوف و الرجاء و التوكل و الحياء و المحبه و المهابه فانها متميزه فى انفسها بصورها التى لا يشاركها فيها غيرها و الحق بذلك الاذكار كلها و الثناء على الله عز و جل بما لا يشارك فيه و الاذان و تلاوه القرآن قال المصنف فى قواعده و هذا بالاعراض عنه حقيق فان اكثر هذا ممّا يمكن صدورها على وجه الرياء و العبث و السيه و النسيان فلا تخصيص للعباده ألا بالتية اما الايمان المذكور فانه لا يقع الا على وجه واحد فلم يجب فيه التيه الا ان استحضار اوله الايمان فى كل وقت يمكن ان يتصور فيه التيه و كذا فى عقد القلب و الاستدामه عليه و قد جاء فى الحديث جدّدوا اسلامكم بقول لا اله ألا الله انتهى و انت خبير بان الايمان المذكور يجب ان يحمل على مجرد التصديق الجنانى و الا- فالإقرار باللسان و العمل بالاركان مما يقع على وجوه متعدده و هو ظاهر و ذلك التصديق ليس باختيارى و النيه انما هى فى الاعمال الاختياريه و من هذا ظهر ما فى قوله و كذا عقد القلب و الاستدामه عليه فتدبر

قوله بل اوجبهما فيهما الحسن مطلقا

بل حكم ببطلان الصّلاتين بتركهما متعمدا

قوله ما لم يركع فى الاصح

و يمضى فى صلاته ان كان متعمدا و هذا هو المشهور و عكسه و هو الذى نقله الشارح هو قول الشيخ فى النهايه و اختار ابن ادريس و اطلق الشيخ فى المبسوط الاستيناف ما لم يركع

قوله و يرجع أيضا للإقامه

و فى شرح الشرائع عكس الحكم فقال و كما يرجع ناسى الاذان يرجع ناسيها بطريق اولى دون ناسى الاقامه لا- غير على المشهور اقتصارا فى ابطال الصّلاه على موضع الوفاق و الظاهر من الاخبار و هكذا كلام اكثر الاصحاب هو ما ذكره هاهنا بل ادعى فخر المحققين الإجماع على عدم الرجوع مع الإتيان بالاقامه فقول الشارح اقتصارا فى ابطال الصّلاه على موضع الوفاق قريب منه رحمه الله جدّا

قوله و يسقطان عن الجماعه الثانيه

و هل السقوط رخصه ام عظيمه ظاهر عباره المصنف لعله هو الاول و كذا اكثر الروايات الوارده فى الباب لا تدل على ازيد منه و ظاهر عباره بعض الاصحاب كالمحقق رحمه الله هو الثانيه و روايه ابى عبد الله تدل عليه حيث قال كنا عند ابى عبد الله عليه السلام فاتاه رجل فقال جعلت فداك صلينا فى المسجد الفجر و انصرف بعضنا و بقى بعض فى التسبيح فدخل علينا رجل المسجد فاذن فمنعناه و رفعناه عن ذلك فقال ابو عبد الله عليه السلام احسنت ارفعه عن ذلك و امنعه اشد المنع فقلت فان دخلوا و ارادوا ان يصلوا فيه جماعه قال يقومون فى ناحيه المسجد و لا يبدر بهم امام بان يبقى منها و لو واحدا معينا و اعتبر بعضهم كالمحقق و العلامة عدم تفرق صفوف الاولى و لو تفرقت صفوفهم لم يسقطا عن الثانيه و فى بعض الاخبار بعض ما يدل عليها و فى بعضها ما يقرب الى ما اعتبره الشارح

قوله و كذلك يسقطان عن المنفرد بطريق اولى

و ذلك لانهما اذا سقطا فى الجماعه مع تاكدهما فيهما حتى قيل بوجوبهما فيها كما سبق فسقوطهما مع الانفراد بطريق اولى و فيه بعد ما اعترف به من الحكمه و ظهورها من فحوى الاخبار اشكال لا يخفى على المتأمل لكن روايتا ابى بصير و كذا حديث ابى على التى هى الاصل فى هذا الباب يشمل المنفرد و الجامع جميعا بل روايتا ابى بصير ظاهرتان فى المنفرد و حديث ابى على تدل معهما على المنفرد و الجامع جميعا على ما ذكره المصنف فى الذكرى و الشارح فى شرح الارشاد بل نقول يمكن المناقشه فى دلالتها على الجامع بخلاف المنفرد كما يظهر بالتأمل فيه و استفاده ما ذكره من الحكمه عنها مشكل و يمكن ان يكون الحكمه هى رعايه الفرقه الاولى بالاعتداد باذانهم و اقامتهم و يؤيد اعتبار عدم تفرقهم لا بقاء الامام فالأولى التعميم و ان كان روايه زيد بن على لا تدل الا فى الجامع لكن كان فى بعض الاخبار أيضا ما ينافية نحو ما روى عن ابى عبد الله عليه السلام انه سئل عن الرجل اذا ادرك الامام حين سلم قال عليه ان يؤذن و يقيم و يفتح الصلاه و فى الذكرى نسب القول بعدم كراهه اذان المنفرد الى ابن حمزه و بما قرنا ظهر ان تخصيص المصنف السقوط بالجماعه الثانيه ليس لبيان الفرد الخفى كما حمله الشارح بل الظاهر انه لتردده فى المنفرد او لان ظهور الحكم فيه عنده ليس كما فى الجامع على ما يظهر من الذكرى فتأمل

قوله و يشترط اتحاد الصلاتين او الوقت و المكان عرفا

مراده كما يظهر من شرح الشرائع انه يشترط امران احدهما احد الامرين من اتحاد الصلاتين او الوقت و الآخر اتحاد المكان عرفا و على هذا فلو صلت الجماعه الاولى العصر مثلا و الاخرى المغرب فلا يسقطان عنهم و لو صلت الاولى الظهر و الاخرى أيضا الظهر او العصر فلا يسقطان و لو صلت الاولى فى مسجد و الاخرى فى مسجد آخر قريب منه فلا يسقطان

قوله و ظاهر الاطلاق عدم الاشتراط

و فى شرح الارشاد و المدارك قوى اشتراط المسجد لكونه مورد الاخبار و يجوز ان يكون الحكمه هى رعايه جانب الامام الزائب للمسجد و انت خير بانه و ان كان مورد اكثر الاخبار هاهنا هو المسجد لكن ما رواه الشيخ عن ابى بصير قال سألته عن الرجل ينتهى الى الامام حين يسلم فقال ليس عليه ان يعيد الاذان فليدخل معهم فى اذانهم فان وجدهم قد تفرقوا اعاد الاذان

مطلقه لا اختصاص لها بالمسجد و لم ينقل فى الكتابين

قوله و يسقط الاذان فى عصرى عرفه لمن كان بها و الجمعه

سواء صَلَّى الجمعه او الظهر كما هو ظاهر اكثر القائلين بالسقوط و قال ابن ادريس انما يسقط اذان العصر عَمَّن صَلَّى الجمعه دون من صَلَّى الظهر و نقل عن ابن البرّاج و المفيد فى الاركان استحباب اذان العصر يوم الجمعه كسائر الأيام

قوله و الحكمه فيه مع النص استحباب الجمع بين الصلاتين الى آخره

الظاهر من كلام الشارح ان المراد بالجمع المسقط للاذان هو فعل الصّلاتين فى وقت فضيله احدهما و لا يعتبر فيه شىء آخر و يظهر من عبارته بعضهم كابن ابى عقيل انه يعتبر فى الجمع عدم التنفّل بين الفريضتين حيث قال فى باب الجمعه فان خاف الامام بالتنفل تاخير العصر عن وقت الظهر فى ساير الايام صَلَّى العصر بعد الفراغ من الجمعه و تنتقل بعدها بستّ ركعات كما روى عن امير المؤمنين عليه السلام انه كان ربما يجمع بين صلاه الجمعه و العصر انتهى بل ظاهر هذا الكلام ان الجمع هو مطلق فعل الصّلاتين متّصلا احدهما بالآخر من غير تنفّل بينهما و كذا يظهر اعتبار عدم التنفل من عبارته المحقق فى المعبر حيث قال و يجمع يوم الجمعه بين الظهرين باذان و اقامتين كذا قال الثلاثة و اتباعهم لان يوم الجمعه تجمع بين الصّلاتين و يسقط ما بينهما من النوافل و كذا العلامه فى المنتهى و به حيث قال قال علماؤنا تجمع بين الظهرين يوم الجمعه باذان واحد و اقامتين لان يوم الجمعه تجمع بين الصّلاتين و يسقط ما بينهما من النوافل فيكتفى فيهما باذان واحد و قد نمسك الشارح أيضا فى الارشاد بهذا التعليل فى اثبات سقوط اذان عصر يوم الجمعه ثمّ قال كذا علّله المصنف فى المنتهى و النهايه انتهى و فى عبارته المبسوط أيضا اتمام بما ذكر حيث قال و يستحب ان يصلى ست ركعات عند انبساط الشمس و ستّ عند ارتفاعها و ستّ اذا قرب من الزّوال و ركعتين عند الزّوال ثمّ تجمع بين الفرضين باذان واحد و اقامتين و ان فضّل بين الفرضين بستّ ركعات على ما ورد به بعض الروايات

و الباقي على ما بيناه كان أيضا جائز او ان آخر جميع التوافل الى بعد العصر جاز أيضا غير ان الافضل ما قلناه فان زالت الشمس و لم يكن قد صلى شيئا من النوافل آخرها كلها و جمع بين الفرضين فانه افضل انتهى و فى بعض الاخبار أيضا ما يزيد ذلك كروايه محمد بن حكيم عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته يقول اذا جمعت بين الصلاتين فلا تطوع بينهما و صحيحه منصور عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن صلاه المغرب و العشاء تجمع فقال باذان و اقامتين لا تصل بينهما شيئا هكذا صلى رسول الله صلى الله عليه و آله و رويته صفوان الجمال قال صلى بنا ابو عبد الله عليه السلام الظهر و العصر عند ما زالت الشمس باذان و اقامتين و قال انى على حاجه فتأملوا قال أيضا فى الذكرى و فى هذا الخبر فوائد منها جواز الجمع و منها انه لحاجه و منها انه لحاجه و منها سقوط الأذان و التأفله مع الجمع و ربما يظهر فعل التأفله مع سقوط الأذان من صحيحه ابي عبيده قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول كان رسول الله صلى الله عليه و آله اذا كانت ليله مظلمه و ريح و مطر صلى المغرب ثم مكث قدر ما ينفل الناس ثم اقام مؤذنه ثم صلى العشاء و احتمل لبعضهم سقوط اعتبار التعقيب أيضا فى الجمع بناء على ان الاصل عدم سقوط الأذان و ليس بمعلوم السقوط الا مع حذف التأفله و التعقيب ثم ما ذكره الشارح من كون الأذان لصاحبه الوقت و انه اذا جمع فى وقت الاولى كان الأذان لها و ان جمع فى وقت الثانية كان للثانية هو المشهور بينهم لكن فى عباره بعضهم كالمحقق و العلامة رحمه الله انه اذا كان فى وقت الاولى كان الأذان لوقتها و ان كان فى وقت الاخرى كان لوقتها لا لها على ما وقع فى عباره الشارح و عباره الذكرى كما هنا و كذا عباره المحقق الثانى فى عد و على أى تقدير فالحكم لا يخلو عن اشكال اذ الأذان و ان كان اصله الاعلام لكنه صار سنّه مستقلّه و عباده متبعه و لذا يتأتى وظيفته بايقاعه سرّا كما اعترف به الشارح و استحباب فى القضاء أيضا مع انه لا اعلام هناك و على هذا فالحكم بكونه لصاحبه الوقت مشكل بل يمكن ان يكون لكل منهما و يمكن ان يكون الاولى مطلقا و هو ظاهر عباره الشيخ فى المبسوط حيث قال لو جمع بين صلاتين اذان و اقام الاولى منهما و يقيم الاخرى سواء كان فى وقت الاولى او الثانية و اختاره صاحب المدارك و يؤيده ظاهر صحيحه ابن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال السّينه فى الأذان يوم عرفه ان يؤذن و يقيم للظهر ثم يصلى ثم يقوم فيقيم العصر بغير اذان و كذلك فى المغرب و العشاء بمزلفه و الاولى عدم التعرض فى التّيه لذلك اصلا هذا و يتفرع على ما ذكره عدم استحباب الأذان اذا خرج وقت الفضيله الصّلاتين و امّا على ما ذكرنا فلا و عمومات الأذان متصادفان قال المحقق الاردبيلي بعد ما ذكر أن كون الأذان للوقت غير معلوم و لهذا لو صلى بما فى وقت واحده منهما مع عدم الجمع بان يفصل بينهما بزمان كثير يشترط عدم خروج تلك الواحده يؤذن لهما و يقيم الا ان يقال ان هذا داخل فى الجمع و لكنه غير معلوم و لا يقال لعه له الجمع و لا عرفا و شرعا غير ظاهر انتهى و من هنا ظهر انه لا بدّ من اعتبار قيد آخر أيضا فى الجمع و عدم الفاصله المعتدّ به بين الصّلاتين بل يحتمل ان يكون عدم الفصل كافيا فى الجمع و سقوط الأذان و ان كان كل من الصّلاتين فى وقت الفضيله بان صلى الاولى فى آخر وقت الفضيله و الاخرى فى اوله فتأمل و قال ابن ادريس فى السّرائر و حدّ الجمع ان لا يصلى بينهما نافله فاما التسبيح و الادعية فمستحبّ ذلك و ليس بمانع للجمع انتهى و كلام الاكثر خال عن التعرّض لتحقيق معنى الجمع و لذا قد اطلنا فيه الكلام و خرجنا عما هو مقتضى المقام

قوله و اختلف كلام المصنف

فالذى ذكر فى الذكرى اوّلا مسئلة الجمع و انه يسقط فيه الأذان فى الثانية و ان سقوط الأذان بعرفه و مزدلفه أيضا مندرج فى هذا لا لخصوصيه التّقيه بل لمكان الجمع ثم قال و هل يكره الأذان هنا و ظاهره ان المراد به مطلق الجمع لا لخصوص الثلثه بل

لم يذكر عصر الجمعة يعد لم اقف فيه على نص و لا فتوى و لا ريب فى استحباب ذكر الله على كل حال فلو اذن من حيث انه ذكر الله فلا- كراهه ثم قال و لا الاذان لعصر يوم الجمعة فقال الشيخ فى النهايه و لا يجوز و فى المبسوط و قال ابن ادريس انما يسقط اذان العصر عن صلي الجمعة لا المصلي ظهرا فلا و نقله عن المفيد و ابن البراج ثم قال و احتج الشيخ على الكراهه بما ذكرناه من جمع النبي صلى الله عليه و آله و ظاهر انه لا- تصريح فيه بالكراهه و الاقرب الجزم بانتفاء التحريم و لانه يكره فى مواضع استحباب الجمع لو اتفق الجمع مع عدم استحبابه فانه يسقط اذان الاعلام و يبقى اذان الذكر و الاعظام انتهى و لا يخفى ما فى العبارة من الخلل فانه قال و فى المبسوط و لم ينقل المقول و الصواب بعده و يكره و كانه سقط من القلم و أيضا قال و لانه يكره و الظاهر بانه يكره ثم بما نقلنا يظهر ان ما ذكره الشارح من قوله توقف فى كراهته فى الثلاثه ليس كذلك بل توقفه و عدم وقوفه على نص و فتوى بالكراهه انما هو فى مطلق الجمع كما ذكرنا لا- فى خصوص الثلاثه- كيف و قد تعمل القول بالكراهه فى عصر الجمعة عن الشيخ و أيضا قد نقل القول بالحرمة أيضا فيه عنه و قد قال جماعه أيضا منهم العلامة بالحرمة فى الثلاثه و المتبادر من مثل هذا القول عدم النص و الفتوى بالحرمة أيضا كما لا يخفى على من له رويّه باساليب الكلام و أيضا اذا حمل على ما ذكرنا فلا ينافى ما ذكر فى الدروس بقوله و ربّما قيل بكراهته فى الثلاثه و خصوصا فى الاخير يعنى عصر الجمعة و أيضا قوله ثم حكم بنفى الكراهه كان سهوا فى الظاهر ثم حكم بالكراهه و جزم بانتفاء التحريم فيها كما ظهر مما ذكرنا فتأمل قوله نعم قد يقال ان مطلق البدعه ليس بمحرم

و يمكن الاستدلال على حرمة كل بدعه بما روى صحيحا فى نافله شهر رمضان جماعه انها بدعه و كل بدعه ضلاله و كل ضلاله مصيرها الى النار و ما رواه فى كتاب عيون الاخبار من كتب الرضا عليه السلام للمؤمنين من شرايع الدين حيث فيه انه لا يجوز ان يصلى تطوعا فى جماعه لانه ذلك بدعه و كل بدعه ضلاله و كل ضلاله فى النار و ما رواه فى اصول الكافى عن الفضل بن شاذان رّفعه عن ابى جعفر عليه السلام و ابى عبد الله عليه السلام قالا كل بدعه ضلاله و كل ضلاله سييلها الى النار و ما رواه أيضا عن عبد الرحيم القصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله كل بدعته ضلاله و كل ضلاله فى النار و اما ما تخيل من امور هى بدعه و ليست بحرام على ما وقع فى كلام بعض العامه فمدفوع بان البدعه ليست مطلق المحدث بعد عهد النبي صلى الله عليه و آله بل عبادته لم يكن فى زمانه صلى الله عليه و آله و لا- يستفاد من شريعته لا بالخصوص و لا- من العمومات الوارده فيها اذ كل حكم لتستفيد من الشريعه ليشمل نحو توريث الاباعد و منع الاقارب مثلا و على الوجهين فلا نم تحقق بدعه لا يكون محرمة و لو سلم فيخصص العام بدليل من خارج لا يخرج عن الحجية على ما حقق فى الاصول نعم يمكن المناقشه حيثئذ بان عدم ايقاع الشارع لها فى هذه المواضع لا يدل على كونها بدعه بل عمومات الاذان نقلها يكفى للحكم بشريعته مطلقا هذا و الاولى ان يستفسر و يقال ان اريد بالبدعه مطلق المحدث بعد عهد النبي صلى الله عليه و آله و عليه يبنى كلام ذلك البعض من العامه فكونها بدعه مسلميه لكن لا نم حرمة كل بدعه و ان اريد البدعه باحد المعنيين اللذين ذكرناهما فلا نم كونها بدعه بمجرد عدم ايقاع الشارع لها فتدبر

قوله و غيره يقتصر عنه

اى يقف فى مكان اسفل من مكان الراتب او يجعل صلاته اخفض منه و يحتمل ان يكون المراد مجموع الامرين

قوله و يلحق البدل حكم المبدل منه في الرّكّتيه

زياده و نقصانا مع القصد

وقيل مطلقا قال سلطان العلماء اى سواء قصد البدليه او لا فلو زاد تغميضا بطل صلاته و ان لم يقصد انه يدل من الركوع او السجود و الحاصل انه على هذا القول يصير التغميض مطلقا بمنزله الركوع فى السجود فى هذه الصلاه فلو زاد و نقص بطل الصلاه مطلقا كسائر الاذكار فى الصلاه انتهى و لا يخفى ان بطلان الصلاه بزيادة الركوع و السجود الحقيقيين أيضا بدون قصد كونهما ركوعا او سجودا غير معلوم بل قال فى الذكرى انه يجب ان يقصد لهويه الركوع فلو هوى بسجده العزيمه او غيرها فى النافله او هوى لقتل حيه او لقضاء حاجه فلم انتهى الى حد الركوع

قوله و ان لم يجعله ركوعا لم يخبره فيجب عليه الانتصاب ثم الهوى للركوع و لا- يكون ذلك زياده ركوع انتهى و فيه حكم بعدم البطلان بزياده صوره الركوع بدون القصد و قال فى بحث السجود يجب الهوى للسجود فلو هوى لأخذ شىء او قتل حيه او عقرب لم يجز الا- ان يعود الى القيام و الهوى و لو صار بصوره الساجد و الحاله هذه احتمال البطلان لزياده صوره السجود انتهى و فيه تردد فعل بناء كلام القائل على زياده صوره الركن مبطلا مطلقا لما احتمل فى الذكرى ثم جعل حكم البطلان حكم المبدل مطلقا فتأمل

[النيه]

قوله و لما كان القصد متوقفا على تعيين الى آخره

لا يخفى ان القصد لا يتوقف الا على يقين المقص بوجه ما لا بوجه يمتار عن جميع ما عداه فحينئذ لا يلزم قصد الأداء و القضاء و كذا الوجوب او الندب و ان اراد ان التيه هى القصد الى الصلاه المعينه اى المعينه بالوجه الممتاز و القصد المذكور يتوقف على تعيين المقص بوجه يمتاز به عن جميع ما عداه فلا نم الاول ان كون التيه هى القصد الى الصلاه المعينه بالوجه المذكور لم لا يجوز ان يكون قصد الصلاه مطلقا اعم من ان يكون اداء و قضاء واجبه او مندوبه مجزيا و هل الكلام ألا فيه و بالجمله وجوب تعيين هذه الامور فى النيه مما لا دليل على اعتباره و الاخبار خاليه عنه و كذا كلام متقدم الاصحاب فلا يبعد الاكتفاء بيقين الفعل بوجه القربه مع قصد الاختيار و لكن الاحتياط فى التعيين

قوله و الظاهر ان المراد به المجعول غايه

قال سلطان العلماء رحمه الله لا يخفى ان فى جعل الوجوب غايه فعل الصلاه تجوزا ظاهرا فان غايه الفعل لا بد ان يكون مرتبا عليه مؤخرا عنه فى الوجوب فلا شك ان الوجوب ليس مرتبا على فعل الصلاه بل كان مقدما عليه فالغايه الايتان بما هو واجب لا اصل معنى الوجوب و هو مرتب على فعل الصلاه فى اصل التيه انه اصلى صلاه كذا ليحصل منى الايتان بالواجب و لفظ لوجوبه اشاره الى هذا المعنى و حينئذ أيضا يصح تعليقه بالقربه فان اصل الوجوب لا يعلل بالقربه و يظهر ان قربه الى الله تعليلا للتعليل لا الاصل الفعل و لا يحتاج الى ما ارتكبه الشهيد فى الذكرى فى وجه عدم حرف العطف على التعليل بناء على انه تعليلا لأصل الفعل فتأمل انتهى و لا يخفى ان من جعل الوجوب غايه فعل الصلاه لم يجعله عله غايته حتى يرد الاشكال و يحتاج الى ارتكاب التجويز بل جعله مفعولا له من قبيل قعدت عن الحرب جنبا و لا اشكال فيه و لا حاجه الى ما ارتكبه من التجوز البعيد جدا نعم

فى تصحيح التعليل الثانى بلا حرف العطف يحتاج الى توجيه و ما افاده من كون القربه تعليلا للتعليل نقله المصنف فى الذكرى عن بعض النّحاه من الاصحاب لكن لا يخفى فساده ظاهرا فان القربه لا تصلح غايه للوجوب و أيضا ليست فعلا لفاعله فلا تصح نصبها و ما افاده هذا الفاضل يصلح توجيهها له لكنّه بعيد جدا و ما ذكره المصنف فى الذكرى لدفع الاشكال مما لا يظهر له محصل كما يظهر بالمراجعه الا ان يتكلف و يرجع حاصله الى ان العطف انما يجب اذا كان المفعولان لاجلها من قسم واحد و امّا اذا كان من قسمين كما فيما نحن فيه فلا و ذكر الشارح فى شرح ان الحقّ منع تعدّد المفعول لاجله هنا لان المجرور باللّام ليس مفعولا- لا-جله كما لا- يخفى و لو سلم منعنا وجوب توسّط حرف العطف لفظا بل حذفه جائز قاعده مطرده كما نقله ابن هشام فى المغنى و ذكر له شواهد هذا كله مع عدم وقوع الاشكال اصلا فانه لا تعلق له بالنسبه الشرعيه التى هى القصد بل متعلقه الالفاظ التى لا مدخل لها فى المقصص كما اشار اليه فى الذكرى و مع هذا فلم يقع النسبه فى هذا الوجه فى نصّ بل انما هى ممّا شاع فى السنّ الناس فلو خير لورد عليه اشكالا فتأمل

قوله لأنّ قصد الفرض

لا- يقال ان قول المصنف معينه الفرض لا بدّ ان يكون اشاره الى تعيين نوع الصّلاه كما ذكره الشارح أيضا او لا حيث قال من ظهر او عصر و لا يمكن حمله على القصد قصد الفرضى كما ذكره هاهنا و الا لم يكن تعيين نوع الصّلاه مذكورا فى كلامه مع انه من المميّزات المعبره عندهم لانا نقول ان الشارح حمل أوّلا قوله المعينه الفرض على تعيين نوع الفرض بعنوان أنّه فرض كما يقال فى النسبه فرضى الظهر مثلا و حمل آخر على مجرّد تعيين نوع الصّلاه بدون ملاحظه الفرض او النفل و كلا منهما يحتمل و حينئذ يستقيم جميع ما ذكره و لا ايراد عليه فتدبّر

قوله و على اعتبار الوجوب المعلل

اي لو حمل الوجوب الذى ذكره المصنف على الوجوب الغائى

قوله ما قبله الواجب اي ما قبل الوجوب الذى فى عباره المتن او لوجوبه الذى يذكر فى التّيه

قوله و يكون قصده

اي قصد الواجب او المكلف بالاضافه الى الفاعل او المفعول

قوله وجوب ذلك امر مرغوب عنه

حينئذ هذا انما يستقيم اذا تعيّن عليهم تّيه الوجه و ليس كذلك بل قالوا بالتخيير بين الوجوب و الندب و وجههما و حينئذ فانخطب سهل اذ يمكن للعموم اختيار الاول

قوله و لو جعلها لله

اي غايه الصّلاه او الصّلاه و على الأول فيه مسامحه او فعل بعض المنافيات كذلك اي و لو فى بعض مميّزات المنوى او و لو فى

[القراءه]

قوله او التسبيح بالاربع المشهوره

مستنده ما رواه الشيخ عن زراره قال قلت لابي جعفر عليه السلام ما يجزى من القول فى الركعتين الاخيرتين قال بقول سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر وتكبر وتركع وقد وصف العلامة فى المنتهى هذا الزوايه بالصحه و تبعه الشارح فى شرح الارشاد والمحقق الاردبيلي أيضا فيه و فى سنده محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان و فيه كلام مشهور و فيما رواه الفقيه فى عليّه افضليه التسبيح فى الركعتين أيضا ما يؤيد هذا القول

قوله على ما دلّت عليه روايه حريز

هى ما رواه الصدوق فى الصحيح عن حريز عن ابي جعفر عليه السلام انه قال لا تقرأ فى الركعتين الاخيرتين من الاربع الركعات المفروضات شيئاً اماما كنت او غير امام قلت فما اقول فيهما فقال ان كنت اماما او وحدك فقل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ثلاث مرات تكمله تسع تسيحات ثم تكبر وتركع و فى الزائد نقل هذه الزوايه من كتاب حريز و ليس فيه لفظ او وحدك بعد قوله اماما و كذا لفظه تكمله تسع تسيحات و مثله فى المعبر و قد نقل فى المنتهى و فى الارشاد أيضا بهذا الوجه ماخوذا منهما و استدلل الشارح بهذه الزوايه على قول العشر ثم قال و هذه الروايه اخص من المدعى فلا تدلّ عليه صريحا و كانه حمل قوله ثم تكبر على التكبير لعمل الثلاثه غير تكبير الركوع فيصير عشر او الظاهر ان المراد به تكبير الركوع فهى دليل على التسع كما ذكرنا و يؤيده ما نقل عن حريز فى كتابه انه قال بالتسع و العجب فى شرح الارشاد نقل قول التسع أيضا و قال و رواه الصدوق فى كتابه و لعله اشاره الى ما نقلنا من كتاب حريز لكنه لم ينقل بعنوان انه مذهبه و الروايه التى نقلت عنه هى ما نقلناه فتأمل

قوله بتكرير الاربع ثلاثا

و اختار فى شرح شرائع و الارشاد تبعا للمحقق الثانى اجزاء الجميع ما عدا التسع

لسقوط التكبير فيه و يرد عليه مما اشار اليه هنا

قوله و يردّد الصحيح بها لا يذهب عليك أنّه لم يوجب في الكتب المتداوله نصّ دالّ على خصوص الثالث و الزابع اصلا فضلا عن الصحيح و قد اعتبرت صاحب المدارك و المحقق الأردبيلي و غيرهما أيضا بعدم الوقوف على مستند لهذا القول نعم روايه التسع صحيحه كما نقلنا و اّمّا روايه الاربع فعلى ما اشرنا اليه و يمكن ان يكون منظور الشارح ان نصّ الاربع يكفى الاجتزاء بالعشر و الاثنتى عشره أيضا لاشتمالهما عليهما مع زياده و لا باس بها مع وجود القول بها و قد تردّد المحقق الأردبيلي فيه بناء على انه لا دليل على عدم ضرر الزيادة أ لا ترى انه لو زاد الفاتحه لاحتمل الضرر و البطلان و كذا لو زاد التسبيح على الثلاثه و مجرّد وجود القائل لا يجعله راجى فقال فنقول بعض الاصحاب بانه احوط و بعضهم بانه مستحبّ محتمل القائل و انت خبير بان الاخبار الوارده فى التسبيح فى الركعتين الاخيرتين من صحه بعضها تدل على التوسعه فيه جدّا و الظاهر اجزاء كل واحد من هذه الطرق بل و غيرها أيضا مما وقع فى النص الصحيح كما ذهب اليه المحقق فى المعتمد و لا مجال لاحتمال ضرر الزيادة لا سيّما مع ما ورد من عموم الاذان فى الكلام بالدعاء و الذكر فى الصلاه و يمكن أيضا التمسك فى اضافته التكبيره الواحده او الثلث الى التسع بورود التكبير فى بعض الروايات و ان لم يكن على هذا الطريق ما ورد فى صحيحه زراره عن ابى جعفر عليه السلام فى اكثر حديث و فى الاخيرتين لا- تقرأ فيهما انما هو تسبيح و تكبير و تهليل و دعاء ليس فيهما قراءه و ما ورد فيما رواه ثقه الاسلام بطريق حسن بإبراهيم بن هاشم عن فضيل بن يسار عن ابى عبد الله عليه السلام فى اثناء الحديث فاصاب النبى صلّى الله عليه و آله فى الصلاه سبع ركعات هى ستّه ليس فيهنّ قراءه انما هو تسبيح و تهليل و دعاء و مثله فى صحيحه زراره عن ابى جعفر عليه السلام و اعلم انه قد روى الصدوق فى كتاب عيون الاخبار فى باب ذكر عبادته الرضا عليه السلام انه كان يسبح فى الآخرين و يقول سبحان الله و الحمد لله و لا اله الا الله و الله اكبر و حينئذ فيوافق التسع و الله تعالى يعلم

قوله و فى البيان جعلهما سواء

و روى فى كتاب الاحتجاج فى جملة التوقيعات الوارده عن صاحب الامر عليه السلام انه سئل عن الركعتين الاخيرتين و قد تكثرت فيهما الروايات فبعض يروى ان قرائه الحمد فيهما افضل و بعض يروى ان التسبيح افضل فالفضل لأيهما لنستعمله فاجاب قد نسخت قراءه امّ الكتاب فى هاتين الركعتين و التسبيح الذى نسخ التسبيح قول العالم كلّ صلاه لا قراءه فيها فهى جناح و هذا حديث غريب فى مقابله الاخيار المتكثره جدا و الاجماع على ما ادّعوه و الله تعالى يعلم

قوله و الافضل التام ثمّ الحسن ثمّ الكافى على ما هو مقرر فى محلّه

المشهور بينهم على ما ذكر فى حينئذ الخبرى انه ان لم يتم معنى الكلام الا بما بعده فالوقف عليه قبيح و ان تمّ فان لم يكن له تعلق بما بعده اصلا فالتام و ان كان له تعلق بما بعده فاما ان يكون له تعلق به بحسب المعنى دون اللفظ فالكافى او من جهه اللفظ أيضا فالحسن و اما احتمال ان يكون له تعلق بما بعده لفظا لا معنى فكانه غير متصور و لا يخفى ان قول الشارح و هى ما تمّ لفظه و معناه او احدهما كأنه لا ينطبق على هذا الاصطلاح و أيضا على هذا الاصطلاح ينبغى ان يكون الوقف على الكافى فضل له الحسن فلهذا حكموا فى الحسن بوجوب الاعاده و المنع من الابتداء بما بعده الا فى رءوس الآى لورود السّينه بالوقف

على العالمين و الابتداء بالرّحمن على ما ذكروا و هاهنا اصطلاح آخر ذكره السيّد الشريف في شرح الكشاف و هو ان الوقف على ما لا يفيد معنى مستقلا قبيح و على ما يفيد حسن فان استقل ما بعده أيضا يسمى تامّا و الّا يسمى كافيا و حسنا غير تام فالوقف على بسم قبيح و على الله او الرّحمن كاف و على الرحيم تامّ و على هذا فالحسن جنس لغير القبيح و لا يمكن حمل كلام الشارح عليه و لم اطلع على اصطلاح آخر يوافق ما ذكره و الله يعلم

قوله و لم يخصّ التفصيل بسور المفصل

كما هو المشهور فإنهم خصّوا التفصيل بمطولات المفصل و هي من سوره محمّد صلّى الله عليه و آله الى عمّ و متوسطاته و هي من سوره عمّ الى الضّحى و قصاره و هي من الضّحى الى آخر القرآن على ما ذكروا

قوله بخصوصه عندنا

و انما رواه الجمهور من عمر بن الخطّاب كما ذكر في المدارك

قوله و المراد به ما بعد محمد صلى الله عليه و آله

الظاهر حذف لفظ البعد و ما قبله فان المفصل كما ذكر في كتب الفقه و اللغه من احد من هذه السور الى آخر القرآن لا من بعدها و لو وجّه كلام الشارح فيما بعد الاول بان يجعل عطفا على ما بعد الا على ما بعده ففيه انه حينئذ يصير ما بعد محمّد صلّى الله عليه و آله هو ما بعده بعينه فتبصر

قوله و روى ان من تركهما فيها

اي في الجمعه بمعنى الصّلاه او اليوم و على الاول فالاستدلال بها في صلاه الجمعه ظاهر و اما في ظهرها فكانه لشيوع اطلاق الجمعه على ما يشمله أيضا لكن الاستدلال بمجرد ذلك مشكل و اما على الثاني فلا يظهر اختصاص لها بالصّلاتين نعم احتمال الاختصاص بالجمعه و هو ظاهر و اعلم ان الروايه على ما نقلت في الذكرى و شرح الارشاد للشارح و المحقق الاردبيلي رحمه الله ليس فيها لفظه فيها و تمامها هكذا روى محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام قال انّ الله تعالى اكرم بالجمعه المؤمنين فسنّها رسول الله صلّى الله عليه و آله بشاره لهم و المنافقين توبيخا لهم فلا ينبغي تركهما و من تركهما متعمدا فلا صلاه له و لا يخفى انه لا يبعد ادّعاء ان الظاهر ان يكون المراد منها في صلاه الجمعه و امّا ادخال الظهر أيضا فلا شاهد له بل لو لم يحمل على خصوص الجمعه لكان الظاهر في جميع صلاتها او فيها في الجمله و لا فيها في الجمعه فبعيد هذا ثم لا يخفى ظهور لفظ ينبغي بل سنّها أيضا في الاستحباب فتأمل

قوله فلا منع من الاقتداء به

اي بهذا القائل هنا من هذه الجبهه اي من جبهه فعل السجود كما في صورته الاقتداء بالمخالف فان هذا القائل لا يسجد لها في الصّلاه بل من جبهه فعل ما يعتقد الماموم الابطال به و هو اصل قراءه السوره و هذا اذا كان الماموم مجتهدا معتقدا بالطلان الصّلاه بقراءه العزيمه و ان لم يسجد ففيه اشكال فان الامام لما كان معتقدا الجواز قراءتها في الصّلاه فصلاته صحيحه عنده و في نفس

الامر و الماموم هو نفسه لا- يقرأ السوره و مجرد اعتقاده بطلان الصلاه به لا يوجب بطلان هذه الصلاه فكانه لا دليل على منع الاقتداء به و لهذه المسأله نظائر كثيره فمن حكم فيها بمثل هذا الحكم فعليه الاشكال فلا تغفل ثم انه يظهر مما علقه سلطان المحققين على هذه العبارة انه حملها على معنى آخر غير ما ذكرنا و هو انه على مذهب هذا القائل لا منع من الاقتداء بالمخالف من جهه القراءه بل من حيث فعله السجود الذى يعتقد الماموم الأبطال به و هذا مع ان المتأمل يشهد بانه ليس غرض الشارح بل غرضه هو مما ذكرنا مما لا يرجع الى محصل اذ لا منع من الاقتداء بالمخالف على مذهب غير هذا القائل أيضا من جهه القراءه و اذ ليس هو اقتداء حقيقه بل هو صوره الاقتداء و يقرأ الماموم فيه فلا منع من الاقتداء من جهه القراءه على شىء من المذهبين اصلا بل المانع فيهما هو السجود و هو أيضا ليس مانعا من الاقتداء كما هو ظاهر كلام الشارح بل من الاعتداد بذلك الصلاه بخلاف ذلك على التوجيه الاول فان المانع فيه مانع من الاقتداء فتأمل

قوله و كذا قيل فى غيرها

قال المحقق الثانى فى حينئذ عد فى ضابط الجهر و الاخفات فى الصلاه ان كل صلاه يختص بالنهار و لا نظير له ليلا فالسنه فيها الجهر كالصبح و كل صلاه يختص بالليل و لا نظير له

نهارا ان السنه فيها الجهر كالمغرب و كل صلاه تفعل نهارا و لها نظير في الليل فيما يفعل نهارا و السنه فيها الاخفات كالظهيرين و ما يفعل ليلا- السنه فيها الجهر كالعشاء و الجمعه و العيدان السنه فيهما الجهر لوقوعهما نهارا و لا نظير لهما ليلا و الكسوف يستحب الاسراء لانها انما تفعل نهارا و لها نظيره بالليل هي صلاه خسوف فيجهر فيها استحبابا و صلاه الاستسقاء كالعيد عندنا و الظاهر ان الغدير كذلك و نوافل النهار تابعه لصلاتها كما ان صلاه الليل ككك قال في التذكرة و به لا قراءه في صلاه الجنازه عندنا و مقتضى ذلك عدم تعلق الجهر و الاخفات بها و يمكن ان يقال البحث فيها عن حال الدعاء و الاذكار و لم بخد تصریحا باحد الامرین و كل منهما ممكن لأنها تفعل ليلا و نهارا انتهى و لا يذهب عليك انه يمكن ان يجعل ما لا يختص بالنهار و لا بالليل كصلاه الزلزله داخلا- فيما له نظير فيكون السنه فيها اذا فعلت بالتهار الاخفات و في الليل الجهر و حينئذ فيكون ضابطه حاصر الجميع الاقسام لكن قوله اخر في صلاه الجنازه و كل منهما ممكن الى آخره ظاهر التردد فيهما و حينئذ يكون ما فعل في كل منهما خارجا عن الاقسام غير مذكور فيهما و يمكن حمله على اشكال كل منهما جميعا اي الجهر في الليل و الاخفات في النهار ليطلق ما ذكرنا لكنه بعيد و اما الشارح فقد جعل الزلزله فيما لا نظير له فكانه حمل ما له نظير على ان يكون نظيره صلاه اخرى مشبهه به الا ان يكون له جنس تلك الصلاه بعينه و التفاوت بمجرد الفعل في الليل و النهار و جعل مما سوى ذلك مما لا نظير له هذا و لا اعرف مستنده لهذه القاعده ليعلم منه وجه تحريمهما و في مرسله ابن فضال عن ابي عبد الله عليه السلام قال السنه في صلاه النهار بالاخفات و السنه في صلاه الليل بالاجهار و يمكن حمل صلاه النهار و صلاه الليل على ما يختص في واحد منهما او ما يفعل بواحد منهما و لا يجزى الاحتمالات أيضا فيما روى من طريق العامه عن النبي صلى الله عليه و آله ان صلاه النهار عجماء اي اخفاته و يؤيده أيضا ما روى في الفقيه ان يحيى بن اكرم سأل ابا الحسن عليه السلام عن صلاه الفجر لم يجهر فيها بالقراءه و هي من صلاه النهار فقال لأن النبي صلى الله عليه و آله كان يفلس بها فقراها من الليل و الله يعلم ثم لا يخفى ان المحقق الثاني زعم اختصاص الخوف بالليل كما هو الغالب فحكم باستحباب السير في الكسوف و الجهر بالخسوف و الشارح حكم بان الاقوى في الكسوفين الجهر لعدم اختصاص الخسوف بالليل و لا يخفى ان الحكم بالجهر مطلقا في الخسوف مبنى أيضا على طريقه الشارح حيث جعل الزلزله مطلقا في الجهريّات و اما ما يستفاد من كلام المحقق فينبغي الجهر بها اذا فعلت في الليل و الاخفات اذا فعلت في النهار و التردد فيها مطلقا هذا و الأقوى ما ذكره الشارح من استحباب الجهر في الكسوفين مطلقا و ان جاز السير أيضا فيهما مطلقا اجماعا على ما ذكر في التذكرة ان الخلاف في الاستحباب لا الوجوب فلو جهر في الكسوف و خافت في الخسوف جاز اجماعا و ذلك لانه ادعى الشيخ في الخلاف اجماع الفرقه على ان السنه في صلاه كسوف الشمس هي الجهر و اذا ثبت ذلك فيه فلا نزاع في الخسوف و العلامه نسبت في المنتهى و كره استحباب الجهر بالكسوفين الى علمائنا و هو أيضا يؤذن بالاجماع و لا اقل من الشهره العظيمه و لما رواه الكليني بسند قوى جدا بل صحيح على ما ذكر في المنتهى عن زراره و محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام و يجهر بالقراءه و الكلام في صلاه الكسوف و هذه الروايه نقلها الشيخ أيضا قريب عن الكليني و استدل في التذكرة من طرق الخاصه لقول الشيخ في الخلاف روى عن عليّ انه صلى كسوف الشمس فجهر فيها بالقراءه و قال الشيخ و عليه اجماع الفرقه و يظهر من هي ان هذه الروايه عاميه و استدل في من روايه الخاصه بروايه الكليني على ما نقلنا بقى شىء و هو انه في التذكرة نقل القول باستحباب السير في الكسوف و الجهر في الخسوف عن بعض العامه ثم قال و هذا القول عندى لا باس به لقول الباقر عليه السلام في حديث صحيح و لا يجهر بالقراءه و هو اصح حديث بلغنا في هذا الباب انتهى و كانه لم يثبت عنده

ما نقله من الشيخ الاجماع ثم الروايه التي نقلها لم اطلع عليها ولا يبعد ان يكون هذه الروايه المنقوله وقد زيد فيها في نسخه التي عنده رحمه الله خال لصيغها لفظه لا والله تعالى يعلم واما المصنف رحمه الله فقد صرح في شىء باستحباب الجهر في صوره الآيات ليلا و نهارا وقال في الذكرى و ثالثها استحباب الجهر فيها سواء كانت خسوفا او كسوفا وقد رواه العلامة و كذا باقى الآيات

قوله لعدم اختصاص الخسوف بالليل

بل يمكن وقوعه فى النهار بعد طلوع الصبح لكن قبل طلوع الشمس فى جهه المغرب او بعد غروب الشمس قبل ذهاب الحمرة على القول به فى طرف المشرق و اما فى غير هذين الوجهين فلا- يمكن الخسوف فى النهار على قواعدهم الا تحت الارض و عتبه به

قوله و ان الشىء الواحد

و لا يخفى ضعفه فان الشىء الواحد بعينه اصلا و بدلا و هاهنا ما يكون اصلا غير ما هو بدل بالشخص و ان اتحدا بالنوع و أيضا الشىء الواحد لا يكون اصلا و بدلا عن شىء واحد و هاهنا هو اصل لنفسه بدل للغايه الذى هو غيره و لا محذور فيه فتدبر

قوله و يجب مراعاة الترتيب

بهذا لو كان البدل من غير الجهر فظاهر لو كان منهما فرعايه الترتيب انما هى فى القصد فلا تغفل

قوله من البدل و المبدل

الظاهر بدل المبدل الاصل فان المبدل هو الفأئ و لا ترتيب بينه و بين البدل فتأمل

قوله بل قيل بإجزائه

اى القراءه من المصحف او كل من المبالغه و القراءه و فى الذكرى نقل القول بالا-جزاء بالقراءه من المصحف اختيارا عن الفاضلين ثم قال و لو تتبع ثاريا اجزأه عند الضروره و على قولهما يجرى اختيارا و حروفهما مائه و خمسون لا يخفى انه اما ان تعبر الحروف الملفوظه او المكتوبه فعلى الأول غايته مبلغ الحروف مائه و تسعه و ثلثون و ذلك صلى تقدير الوقف على الرحيم و العالمين و نستعين و عدّ المدّ حرفا و المشدّد حرفين و الّا فينقص منه أيضا و على الثانيه اصل الحروف مائتا و اثنان و اربعون و اذا اضيف التشديدات الاربعه فيصير مائه و ستّه و خمسون و لو اعتبر المدّ أيضا حرفا كما هو الظاهر فيزيد حرفا آخر و على التقادير لا يستقيم ما ذكره الشارح اللهم الا ان يقال انه اعتبر المكتوبه و اضاف الى الحروف الاصول التشديدات التى لم يكتب معها الحروف المدغم دون البواقي فانه بعد اعتبار المدغم و المدغم فيه على حرفين لا وجه لاعتبار التشديد معهما حرفا آخر اذ لا يزيد المدغم و المدغم فيه على حرفين لو لم ينقصا منه و التشديدات المذكوره خمسها فيصير المجموع مائه و سبعة و اربعين و اعتبر المدّ أيضا و كذا اعتبره همزه الاسم فانّها لا تترك فى الكتابه الا فى خصوص البسملة لكثرة الاستعمال فاعتبر الاصل و كذا فى الله و كذا الرحمن فان القاعده تقتضى كتبه مثلهما و انما شاع تركهما فى خصوصهما فان عتبر فيهما أيضا الاصل و كذا

اللام و الهمزه من اللّٰه فان الاصل فيه كما قيل ان يكتب التى يكتب الّا اللّٰه و باللّٰه لكنهم نقضوا الهمزه لالتباسه بالنفى فصار للّٰه فاستكروهوا اجتماع ثلاث لايات فحذفوا احدها فصاروا اذا اعتبر جميع ما ذكرنا فيبلغ الى ما ذكرنا لكن اعتبار الحروف المكتوبه بعيد جدّا و الظاهر ان الاعتبار هاهنا بالحروف المملفوظه و يحتمل ان يكون الشارح أيضا اعتبر المملفوظه لكن مملفوظه كلّ

كلمه على التقدير التلطف بها منفردة بالابتداء بها و الوقف عليه و هو موافق ما ذكرنا من اعتبار المكتوبه فان القاعده فى كتبه كل كلمه هو كتبه ما يتلفظ به منه على ذلك التقدير الا انه خولف ذلك فى بعض المواضع لئلا يظن كما ظهر مما تلونا عليك فاذا اعتبر المكتوبه على القاعده المذكوره بنوافى الملفوظه على ذلك الوجه ضمّ التشديدات الخمسه و حرف المدّ يبلغ ما ذكره لكن اعتبار الملفوظه على هذا الوجه أيضا كانه بعيد و الله تعالى يعلم

قوله و على التقديرين فى الاصحّ

و نفى الشيخ فى التبيان قضاء لحق الواحده و لان الشاهد على الواحده اتصال المعنى و البسملة تنفيه و قال فى المعتبر ان كانتا سور بنى و جب البسملة و و ان كانت واحده فلا- بسملة للاتفاق على انها ليست اثنتين عن سوره واحده سوى التمل و قال فى الشرائع و لا يقتصر الى البسملة بينهما على الاظهر و الاقوى ما ذكره الشارح

[الركوع]

قوله كالانحناس

الانحناس التأخر و المراد هاهنا كما ذكر فى الذكرى الرجوع الى الورا و تقويس الركبتين حتى يصل كفاه اليهما بل انحناء او مع ضم انحناء أيضا لكن بحيث لو لا الانحناء لم يبلغ الراحتان الى الركبتين

قوله و مثله القول فى التسيحه

قال سلطان العلماء اى مثل القول المذكور فى التخيير بين الكل و الجزء القول فى التسيحه الكبرى اى سبحان ربّى العظيم و بحمده مع كون بعضها ذكرا تاما و هذا فى صورته كفايه الاطلاق فانها حينئذ مخيره بين سبحان ربّى مثلا او سبحان ربّى العظيم لكون كل منهما حينئذ ذكرا تاما كفايه و الغرض دفع الاستبعاد من التخيير بين الجزء و الكل انتهى و الاظهر ان تفسير التسيحه الكبرى هاهنا سبحان ربّى العظيم فقط و ان كان خلاف المصطلح حتى يختلف الممثل و الممثل به و مع ذلك لا يخفى ما فى عبارته من الحزازة و الركاهة و كان الظاهر ان يقول و مثله القول فى سبحان ربّى العظيم و كذا فى التسيحه المكرره على القول بعدم اليقين فتأمل

قوله و معنى سبحان ربّى

العظيم تنزها عن النقائص يمكن ان يكون المعنى اسبح تسبيح ربّى العظيم و الغرض بيان ان التسبيح هو الربّ العظيم او اسبح الله تسبيح كذا اى تسبيحه هذا النوع الكامل من التسبيح و يحتمل ان يكون اضافه السبحان من الاضافه الى المفعول او الفاعل اى تسبيحا ينبغى لربّى العظيم و يليق به او تسبيحا يسبح ربّى العظيم نفسه و اما قوله و بحمده فهو على ما ذكره الشارح متعلق بالفاعل المحذوف اى مثله فان التقدير على ما ذكره سبّحت الله تسبيح كذا و سبّحته بحمده و هذا أيضا يحتمل الاضافه الى الفاعل او

المفعول اى سبّحته بحمدى له او بحمده الذى حمد به نفسه و يحتمل ان يكون المعنى و سبّحته متلبسا بحمده على الاضافه الى المفعول او الفاعل او مستعينا بحمده على الاضافه الى الفاعل او المفعول و يحتمل ان يكون التقدير و ان متلبس بحمده على ما وفقنى له من تنزيهه و عبادته على ما قيل كان المصلّى لما اسند التنزيه الى نفسه خاف ان يكون فى هذا الاسناد نوع توبيخ بانه مصدر لذلك الفعل فتداركه بقوله و انا متلبس بحمده على ان صرنى اهلا لتسيحه و الواو حينئذ و او الحال او العاطفه لكن يصير من عطف الجمله الاسميّه على الفعلية و يحتمل ان يكون و بحمده عطفًا على مقدّر يعلم من نظم الكلام اى سبّحت سبحان ربّى العظيم بصفات عظيمه و بحمده على ان يكون من الاضافه الى الفاعل و يحتمل على بعد الى المفعول و يحتمل ان يكون الواو زائده كما قيل و يكون المعنى حينئذ سبّحته بحمدى له او يحمده نفسه او بمثله او متلبسا بحمده على الوجهين او مستعينا به على الوجهين و اما ما ذكره الشارح آخرا من قوله او بمعنى و الحمد لله فى صله ان يكون المعنى سبّحته تسبيح كذا بحمد الله اى و الحمد لله على ان وقع متى هذا كما يقال فعلت كذا و كذا هو الحمد لله كما ذكر بعض المفسّرين فى تفسير قوله تعالى مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ان معناه ما انت بمجنون و النعمه لرّبك كما يقال سبحانك اللهمّ و بحمدك اى و الحمد لك

قوله و هو خبر معناه الدّعاء لا ثناء على الحامد

قال المحقق الثانى فى شرح عد و هاهنا شىء و هو ان سمع الله لمن حمده دعاء بل هو او ثناء كل محتمل و لم اظفر فى كل احد بتصريح باحدهما انتهى و الظاهر ان مراده بالثناء الثناء على الله تعالى لا على المحامد كما ذكره الشارح هاهنا اذ لا يناسب المقام و هذا حسن فى شرحى الشرائع و الارشاد حيث اطلق الثناء كما فى شرح عد ثم حكم الشارح بكونه دعاء لما رواه الكليني فى كتاب الدّعاء باسناده الى الفضل قال قلت لابي عبد الله عليه السلام جعلت فداك علّمنى دعاء جامعًا فقال لى الحمد لله فانه لا- يبقى احد ان يصلّى الّا دعا لك بقول سمع الله لمن حمده و هو نصّ على الباب على انه دعاء لا ثناء كما ذكره فى شرح الارشاد

قوله او فى كمّيه

ظاهره انه عطف على بارزتين فلا كراهه فى ادخال الكمّين أيضا و هذا هو المشهور الذى نقل فى الذكري عن الاصحاب و حكم الشيخ فى المبسوط باستحباب لكن يكون يده بارزتين او فى كمّيه و نقل عن ابى الصّلاح انه قال يكره ادخال اليدين فى الكمّين او تحت الثياب و لو جعل قوله او فى كمّيه عطفًا على تحت ثيابه لأطبق على مذهب ابى الصّلاح لكنه بعيد جدّا و مخالف لما فى الذكري و فى صحيحه محمّد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال سألته عن الرّجل و لا يخرج يديه على ثوبه قال ان خرج يديه فحسن و ان لم يخرج فلا باس فلا يبعد ظهورها فى افضلها الاخراج عن الثوب و يمكن الاستدلال على كراهه الادخال تحت الثوب بناء على ما شاع بينهم من اطلاق المكروه على خلاف الأولى و لا يبعد ادخال الإدخال فى الكمّ أيضا على ما فعله ابو الصّلاح و اما استحباب كونهما فى الكمّين على ما ذكره الشيخ او عدم كراهه فلم اقف من النصوص على ما يدلّ عليه و روى عمّار فى الموثق عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرّجل يصلّى فيدخل يده فى ثوبه قال ان كان عليه ثوب آخر ازار او سراويل فلا باس و ان لم يكن فلا يجوز له ذلك و ان ادخل يدا واحدا و لم يدخل الأخرى فلا باس و لا يخفى ان حمل الجواز على الكراهه فى الروايات ممّا لا بعد فيه لكن يفهم منها اختصاص الكراهه بما اذا لم يكن تحتها ثوب آخر و عباره اكثر الاصحاب مطلقه نعم نقل عن ابن الجنيد انه قال لو ركع و يده تحت ثيابه جاز ذلك اذا كان عليه مئزرا او سراويل و لا يبعد ان

يكون لفظه ثيابه في عباراتهم بلفظ الجمع المضاف المفيد للعموم اشاره الى هذا اى اختصاص الكراهه بما اذا كان تحت جميع الثياب و لم يكن تحتها ثوب آخر لكنّه بعيد ثم لا يخفى ما فى دلاله الروايه على اختصاص الكراهه بادخال اليدين جميعا دون احدهما و لفظ يده بصيغه التثنيه فى عباره المصنف و كذا فى عباره بعض آخر يوافقّه لكن فى عباره بعضهم وقعت مفرده فلا تغفل ثم لا يخفى اطلاق الرّوايتين و عدم اختصاصهما بحال الركوع فلعل لهم فى خصوص الركوع نصّ آخر لم يصل اليه و الله تعالى يعلم

[السجود]

قوله و لا بدّ مع ذلك من الانحناء الى ما يساوى موقفه

المعتبر مساوات موضع جبهته لتوقفه على ما ذكره الاكثر و اعتبرها المصنف فى جميع المساجد و هو الظاهر من كلام الشارح هاهنا حيث لم يخص بموضع الجبهه و فى شرح الارشاد حكم بان ما اعتبره الشهيد رحمه الله اولى و قال أيضا فيه فلا فرق فى ذلك بين ما لو كان الارتفاع و الانخفاض بسبب الباء و الفرش و نحوهما او من اصل الارض كالمنحدره لإطلاق النصوص و الفتاوى

قوله و ليس هذا تخويه

قال فى الصّيحاح حوى البعير تخويه اذا جاء فى بطنه عن الارض فى بروكه و كذلك الرجل فى سجوده تخويه تجافى و فرج ما بين عضديه و جبينه

و فى مه فىه انه اذا كان سجد خوى اى جاء فى بطنه عن الارض و رفعها و جاء فى عضديه عن جنبه حتى يخوى ما بين ذلك و انت خبير بان هذه الكلمات تدل على ان المراد بالتخوى هو المعنى الآخر و اما المعنى الذى ذكره اولًا فلا يظهر اطلاقهم؟؟؟ وى عليه و الظاهر من الحديث أيضا هو المعنى الاخير كما ذكره فى مه فلعلّ البعير الضامر تجافى بطنه عند البروك دون غيره و اما المعنى الاول فكل بعير يسبق بيديه قبل ركبته و لا اختصاص له بالضامر الا ان يقال التقييد بالضامر لبيان الحكم و ان ذلك مع التيانى و الطمانينه كما فى البعير الضامر لا- على سبيل العجله و الاضطراب او يقال انه حمل التخوى على التجافى المذكور و استفاد سبق اليمين منه بان حمل البروك على الاخذ فيه و حينئذ فسبق اليمين لا يستلزم تجافى البطن بخلاف سبق الركبتين و لعل ذلك فى البعير الضامر اظهر فيجعل ذلك كفايه تعسف و الظاهر حمل الحديث على المعنى الاخير و الاستدلال به على استحباب التجافى و الصّحيح كما دلّ عليه روايه حماد أيضا و الاستدلال على استحباب سبق اليمين بالاحاديث الذى تدل عليه صريحه كصحيحه محمّد بن مسلم قال رايت ابا عبد الله عليه السلام تضع يديه قبل ركبته اذا سجد و اذا اراد ان يقوم رفع ركبته قبل يديه و غيرها من الاخبار و فى صحيحه زراره ما يدل على استحباب المعنيين جميعا

قوله لانه القاء الخوى الى آخره

لا يخفى ان الاظهر ان يكون الخوا ههنا بالمدّ بمعنى الخوا و الخلا كما ذكر فى اللغة و اما لو كان بالقصر كما فى النسخ فيكون بمعنى الخلا لكن لا يخلو عن توسّع حيث يظهر من اللغة ان الخوا بالقصر بمعنى خلّو الجوف من الطعام لا مطلق الخلوّ فلا تغفل قوله و فى الذكرى سماها تخويه

اى يسمى التجافى حيث عدّ فى سنن السجده التجافى فى السجود و قال و يسمى تخويه أيضا لانه القاء الخوى بين الاعضاء و فى بعض النسخ سماها اىسمى كلام من سبق اليمين و التجافى و هذا اظهر فان فى الذكرى سمي كلا منهما تخويه كما ذكره الشارح اما الثانى فكما ذكره و اما الاول فلانه قال فى السنن و منها التخويه فى الهوى اليه بان يسبق بيديه ثم يهوى بركبته لروايه حفص عن الصادق عليه السلام قال كان على عليه السلام يتخوى كما يتخوى البعير الضامر بمعنى بروكه

[التسليم]

قوله و يعتقد

مذهب السّلام علينا هذا من تتمه كلام الذكرى و المراد انه يعتقد المصلّى مذهب السّلام علينا و وجوب الصيغه الاخرى و يحتمل العبارة ان يكون المراد انه يعتقد المحقق فى الكتاب الذى اشار اليه ذلك لكن لم اطلع على كتاب له ذهب اليه فيه بل الذى اختاره فى كتب الثلاثة هو التخيير بينهما و انه بايها بدء استحباب الآخر فتدبر

قوله و ما جعله احتياطا قد ابطله

هذا ايراد على ما ذكره من مذهب السلام علينا و وجوب الصيغه الاخرى و بناءه على وجوب نيه الخروج بالسّلام الواجب اذ لو خرج بالسّلام المستحب فلا- وجه لوجوب سلام آخر بعد الصّلاه و على هذا فينوى الخروج بالسّلام الاخير ينافى ما ذكره في الالفية من وجوب جعل المخرج ما يقدمه و انه لو جعل الثانيه لم يخبر و انت خبير بانه يمكن منع المتقدمه المذكوره و القول بوجوب السّلام الاخير و ان خرج عن الصّلاه بالاوّل و ان بعد لكن المصنف فى الذكرى قد اعترف بها قبل ذلك حيث قال فى بيان الاحتمالات التى يمكن الذهاب اليها فى السّلام الواقع وجوب السّلام عليكم علينا لإجماع الأمه على فعله و ينافيه ما دلّ على انقطاع الصّلاه بالصيغه بالاخرى مما لا سبيل الى ردّه فكيف يجب بعد الخروج من الصّلاه انتهى و من هنا ظهر ان ما ذكره مع انه مناف لما ذكره فى الالفية مناف لما ذكره فى الذكرى أيضا قبل ذلك اللهمّ الا ان يكون كلامه هذا اشاره الى منع المقدمه المذكوره و فيه بعد و يمكن ان يقال ان الاحتياط الذى اشار اليه انما هو فى الاتيان بالصيغتين جميعا بناء على القول بالوجوب فى كل منهما اما الثانيه فكما هو المشهور و اما الاولى فقد نقله عن يحيى بن سعيد فى الجامع و ما ذكره من الاعتقاد ليس من الاحتياط هو لكونه اقوى عنده حيث ذكر ان القول بوجوب الصيغه الاولى لم يعلم به قائل سوى يحيى بن سعيد بل هو خروج عن الاجماع من حيث لا يشعر و لعله لهذا غير الاسلوب و لم يقل و اعتقاده بنيه الخروج ليكون عطفًا على الاتيان و يدخل تحت الاحتياط كيف و الاعتقاد لا- يحصل الا بدليل و لا معنى للحكم بان الاحتياط فى ان يعتقد كذا و هو ظاهر هذا مع تردده فى الذكرى فى وجوب نيه الخروج فعلاً بناء كلامه هاهنا بل على عدم الوجوب و بعد ذلك فلا ريب فى ان الاحتياط فى الاتيان بهما بناء على ما ذكرنا و اما الاعتقاد المذكور فلقوّه دليله عنده فتأمل

قوله ثم يومئ بمؤخر عينيه

مثال هو من الذى يلى الصّيدغ و مقدّمها يلى الانف يقال نظر اليه بمؤخر عينيه و بمقدم عينيه كذا فى الصحاح و لا يخفى ليس فى تشبيه العين هاهنا فى عبارته المصنف و اكثر الاصحاب نظر و ذلك لان الايماء عن اليمين بمؤخر العينين مما لا يتصوّر نعم يمكن بمؤخر اليمنى و مقدم اليسرى فعلاً فى الكلام اطلاق المؤخر على مقدم اليسرى تبعا لمؤخر اليمنى لشرفها على سبيل التغليب او وقع سهوا و الصواب عنه كما وقع فى عبارته الذكرى فتبصّر

قوله و بالثانيه مقصده

اى مقصد الامام او المصلّى او مقصد نفسه و هو مقصد المصلّى يعنى الانبياء و الملائكه

[الفصل الرابع فى باقى مستحباته]

قوله قد ذكر فى تضاعيفها

اى تضاعيف كيفية الصّلاه التى ذكرت فى الفصل السابق و قبلها من الفصلين الاولين و القول بوجوبه فيه زياده يمكن ان يقرأ بالرفع على انه مبتدأ و قوله زياده خبره اى و القول بوجوب الرفع فى تكبير الاحرام دون الركوع وجه زائد على ما ذكر فى الوجه الاول من انه اول التكبيرات فيبقى ان يذكر الرفع فيه و مجال الباقي عليه و بذلك لانه اذا تحقق القول بالوجوب فيه فلقد كان بيانه بخصوصه فيه اهمّ و يمكن على تاويل ان يقرأ بالكسر فان يدخل عليه الام و يقرأ قوله زياده بالنّصب على الحال او المصدر اى و القول بوجوبه فيه زياده على ما ذكر فى الوجه الاول او على الاستحباب هذا و لعل القائل بذلك هو ابن الجنيّد حيث قال

إذا اراد ان يكبر في الركوع والسجود و رفع يديه مع نفس لفظه بالتكبير و لو لم يفعل أجزاءه و ذلك أا في تكبيره الأحرام لان الظاهر كما ذكر في الذكري وجوب الرفع فيها خاصه و لعلك قد قرع سمعك في طي طوامر الفقه قول السيد المرتضى بوجوب الرفع في تكبيرات الصلاه كلها بل ادعاه انفراد الاماميه بذلك و حينئذ فالوجه كما ترى الا ان يراد القول بالوجوب في تكبيره الاحرام اكثر و ازيد حيث ان ابن الجنييد أيضا موافق للمرتضى و حينئذ فربما ينطبع في مزاياه و اذهان الناظرين وجه آخر لقوله زياده على ما ذكر على الوجهين فانظر

قوله و قيل يضمهما اليهما مبتدئا به عند ابتداء الرفع و بالوضع عند انتهائه على اصح الاقوال

فان في الذكري و الاصح ان التكبير يبتدئ به في ابتداء الرفع و ينتهي عند انتهاء الرفع لا- في حال القرار مرفوعين و لا حال ارسالهما كما قاله بعض الاصحاب و لا- يخفى انه يمكن ان يكون القولان الاخيران توسيعا لوقت التكبير بانه من حال الرفع منضمما اليه حال القرار او حال الارسال او تخصيصا لوقته بحال القرار او حال الارسال و ظاهر هو عبارته الدروس الثاني حيث يبتدئ بالتكبير عند ابتداء الرفع و ينتهي عند انتهائه و لا يكبر عند وضعهما في الاصح و لا حال قرارهما و مثله عبارته الشارح في شرح الإرشاد هذا و لا عبارته الشارح هاهنا فظاهرها ان المراد انه يبتدئ بالتكبير

عند ابتداء الرفع و بوضع اليدين عند انتهاء التكبير و هذا لا ينطبق على المذهب الثانى بناء على الاحتمال الأول و فيه بعد حيث ان المشهور و مختار المصنف فى كتبه و الشارح فى شرح الشرائع و الارشاد هو المذهب الاول بل قال فى المعتبر لا اعرف فيه خلافا و اما على الاحتمال الثانى فلا ينطبق على المذهب الثانى أيضا كما لا يخفى و يمكن ان يكون مختاره هو المذهب الاول و يقال انه لما لم يكن فى كلامه حديث حال القرار اصلا بل انما ذكر الرفع و الوضع حكم بانه يبتدىء به عند ابتداء الرفع بوضع اليدين عند انتهاء الرفع اى يتم التكبير عند انتهاء الرفع و على هذا ينطبق على المذهب المختار بلا كلفه لكن فيه من التكلف ما لا يخفى انه لا يظهر من عبارته المذكورة ان ما نفاه من حال القرار و يكون قولاً بل يمكن ان يكون احتمالاً نفاه و يكون قوله كما قاله بعض الاصحاب متعلق بالاخير فقط كما هو ظاهره و ظاهر عبارته الدروس أيضا هذا حيث ذكر على الاصح فى الاول دون الثانى و حينئذ فقوله هاهنا على اصح الأقوال و تصريحه فى حينئذ الارشاد بكونه قولاً- ان كان بناءه على ما يفهم من كلام المصنف فى الكتابين فكما ترى الا- ان يطلع على تحقق الأقوال من موضع آخر و اللهم تعالى يعلم و اعلم ان ذكر المحقق الاردبيلي رحمه الله فى شرح الارشاد ان الظاهر من الاخبار ان رفع اليدين حين التكبير و لا يبعد ان يكون الانتهاء برجوعها الى محلها و قول البعض بانتهائه بانتهاء الرفع غير واضح مع ان الغالب انه لم ينته التكبير بانتهاء الرفع انتهى و ما افاده لا يخلو عن وجه و استدلال الشارح فى شرح الارشاد على المشهور بروايه عمّار قال رايت ابا عبد الله عليه السلام يرفع يديه حيا و وجهه حين استفتح ضعيف كما لا يخفى و كذا استدلال صاحب المدارك بان الرفع بالتكبير لا يتحقق الا بما ذكره لكن روى الشيخ بسند حسن بإبراهيم بن هاشم عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا افتتحت الصلاة فارفع يديك ثم ابسطهما بسطا ثم كبر ثلث تكبيرات ثم قال الحديث و ظاهره ان التكبير بعد رفع اليدين و بسطهما و يصلح سند الأحاد القولين الاخيرين بناء على الاحتمال الثانى فتأمل

قوله سرّاً مطلقاً

اى فى جميع السّت و اما التكبيره الاحرام فقال استحباب بها الامام و السير للماموم و يتخير المنفرد و نقل عن الجعفي انه اطلق استحباب رفع الصوت بها و لم يظهر مأخذه

قوله و هى مؤنثه سماعيه

اى الاصبغ مؤنثه سماعيه قال فى القاموس الاصبغ مثلته الهمزة و من كل حركة بتثليث الباء تسع لغات و العاشر اصبوع و قد مرّ بذكر

قوله فلذلك أكدها بما يؤكد به الى آخره

لا- يخفى انه لو لم يكن الاصبغ مؤنثه أيضا يجوز تأكيد جمعها لأن الجمع المذكر الغير العاقل يجوز عليه اجزاء جميع احكام جمع المؤنث من التأكيد و ارجاع ضمير جمع المؤنث اليه و وصفه بجمع المؤنث و غير ذلك ممّا صرحوا به قال الشيخ الرضى رحمه الله فى مبحث التأكيد يجوز ذلك اخراج جميع الجموع الا جمع المذكر السالم مجرى جمع المؤنث نحو بالقصور و الدور

كلهن جمع كتع بتع بصع كما تقول بالنسوه وبالريبات كلهن جمع كتع بتع بصع

قوله و ذكر الابهام لرفع الابهام

او كرفعه لكان الطف

قوله و بعدها اللهم

اي فى الفضيله او فى الرتبه كما ذكره بعض العلماء فى ترتيب القنوتات قال المصنف و افضل التكبير ثلثا ليس المراد ان هذا التكبير افضل التعقيبات حتى ينافى ما سيدكره من افضلية تسبيح الزهراء عليها السلم بل المراد ان الافضل فى التعقيب الابتداء بالتكبير ثم التهليل اه

قوله قائلا فيهما الحمد لله شكرا شكرا مائه مره

و ذكر الشيخ فى المصباح ان على بن الحسين عليه السلام كان يقول فيهما مائه مره الحمد لله شكرا و لا ينبغي ان ظاهر هذا الكلام ان المكرر هو المجموع فيكرر شكرا مائتى مره و الشارح هاهنا تبع الكفعمى و الاولى متابعه الشيخ

قوله و عدم فائده التامين

قال سلطان المحققين لا يخفى قبح هذا الشق مع فرض الدعاء بالفاتحه كما هو الظاهر من لفظ بها فكان المفروض قصد الدعاء بكلمه التامين و تانيث ضمير بها باعتبار كلمه التامين و حينئذ لا قبح فى هذا الشق انتهى لا يقال بل يقبح الشق الاول فان قصد الدعاء بالقرآن هو بعينه قصد الدعاء بالفاتحه فلا وجه لان يقال ان ذلك موجب لاستعمال المشترك فى معنيه على تقدير هذا لانا نقول المراد قصد الدعاء بالقرآن من حيث انه قران اى مع قصد القرآن و قصد الدعاء بالفاتحه اعم و حينئذ يستقيم الكلام فتأمل

[الفصل الخامس فى التروك]

قوله و فى اطلاق التروك على ترك التروك

لا يخفى ان الظاهر من كلامه فى اصل الشرح و الحاشيه ان ترك التروك ليس فعل الضد ففى اطلاق التروك علته تجويز و ليس كذلك بل هما متلازمان نعم يمكن ان يقال من الظاهر انه لم يتعلّق تكليف ترك التروك على حده حتى يقال انه يجب ترك التروك بل ليس الا- هو الا التكليف بفعل الضد و هو الواجب فجعل ترك الواجب مما يجب تركه مسامحه و يرجع حاصله الى وجوب فعل الواجب هذا و للمتكلف حمل كلام الشارح أيضا على هذا و يؤيد هذا ما نقله الشارح بقوله على نحو ما قيل ممّا لا يظهر له ارتباط اصلا لسابقه بناء على ظاهره بخلاف ما لو حمل على ما ذكرنا فان له حينئذ وجه ارتباط كما لا يخفى ثم بعد ذلك يرد عليه بعد فساد ما قيل كما لا- يلتبس على من حقق الاصول انه على هذا يلزم ان يكون جميع ما حكم فى الفصل لوجوب تركه يرجع الى الوجوب فعل ضده فلو كان تجوّز لكان فى الجميع و لا اختصاص له بترك التروك فتدبر

قال فى الذكرى و يجب فى كل ركعه سجدة واحدة مع ركن تبطل الصلاة بالاخلال بها عمدا و سهوا و جهلا و لو اخل لواحدة منهما سهوا لم تبطل ثم قال و هنا خلاف فى موضعين و ذكر الاول ثم قال ان الاخلال بالسجدة الواحدة غير مبطل و اذا كان سهوا و عليه معظم الاصحاب بل هو اجماع فى كلام ابن ابي عقيل ايماء الى ان الاخلال بالواحدة مبطل و ان كان سهوا الصدق الاخلال بالركن اذ الماهية المركبة تفوت بفوت جزء فيها و الجواب ان انتفاء الماهية هنا غير مؤثر مطلقا و الا لكان الاخلال ببعض من اعضاء السجود مبطلا و لم يقل به احد بل المؤثر هو انتفائها بالكلية و لعل الركن مسمى السجود لا يتحقق الاخلال به الا بترك السجدة معا انتهى و لا يخفى ان ما ذكره فى الجواب يصلح للحمل على جوابين كما فعله الشارح ما اورده الشارح على الثانى من انه خروج عن المتنازع فيه امر سهل اذ لعل ذلك عدول عما اختاره اولاً من ركنه المجموع و لا يضر ذلك اذ الكلام هاهنا مع ابن ابي عقيل فى بطلان الصلاة بالسجدة الواحدة لا فى تحقيق الركنية و اثباتها على الوجه الذى ذكره اولاً و اما ما اورده من انه يستلزم بطلانها بزيادته واحده فيمكن دفعه بما اعتبر به الشارح نفسه من فساد الكلوية فى طرف الزيادة و اما ما اورده على الجواب الاول لقوله فيه ما مرّ و اشار به الى انه خروج عن المتنازع فيه فلا- وجه له اذ مدار هذا الجواب على كون الركن هو المجموع لكن يقول من انتفاء الركن مطلقا اى سواء كلما او بعضا غير مؤثر بدليل ما ذكره بل المؤثر هو انتفاء ماهية الركن بالكلية و حينئذ فانتفاء احدى السجدة لا يوجب الانتفاء الركن بعضا و هو غير مبطل بل المبطل هو انتفاءه بالكلية بان لا يسجد اصلا و على هذا فليس فيه خروج عن المتنازع نعم يرد عليه انه لا بدّ لهم من القول بان انتفاء الركن مطلقا مبطل و الا لزم عدم البطلان بترك بعض التحريمه او النية سهوا مع انهم لا- شكّ انهم يقولون بالبطلان فيها اللهم الا ان يفرّق بين الأركان فى بعضها الترك بالكلية و لعل فى لفظه هنا فى عبارته المصنف اشارته اليه و لا مشاحه فيه اذ بناء الاركان على الاصطلاح و ليس فى النصوص منها اثر و بعد ما علم حكم كل منهما من كلامهم فلا مناقشه فى اطلاق الركن على الجميع مع ما فيها من بعض

الاختلافات هذا لكن ما يمسك به من حديث الاخلال بعضو من الأعضاء غير الجبهه مدفوع بما قرره الشارح من الفرق فتأمل

قوله لتخلفه فى مواضع كثيره لا تبطل بزيادته سهوا كالتيه

يمكن ان يجاب عنه من قبل المشهور بان التيه التى هى ركن هل استحضر جميع الصلاه و قصدها قيل لعلها و لا يمكن زياده التيه بهذا المعنى فانه متى شرع فى الصلاه يمضى بعضها فالتيه المتجدده لا تكون التيه بعضها او يقال ان الركن هو النيه المقارنه لتكبيره الاحرام و لا يمكن حينئذ زياده فى التيه فقط فتدبر

قوله فان زيادتها مؤكده

فهى ممّا لا تبطل زيادتها عمدا أيضا لكن الشارح قيد بالسّهو ليستقيم فى جميع ما ذكره

قوله لنيابه الاستدامه الحكيمه

تعليل للتاكيد لا جعله له

قوله و هى مع التكبير

يمكن ان يقال ان التكبير الذى هو ركن فى كلّ صلاه و هو ما قصد به الدخول فى اصل تلك الصلاه و تكبيره الاحتياط او صلاه اخرى ليس كذلك فزيادتها لا توجب زياده الركن و لا زياده التيه فيه فظهر رفعها بما ذكرنا فى سابقه فتأمل

قوله و الركوع فيما لو سبق به الماموم

او سبق بالرفع منه فانه يركع ثم يرفع مع الامام و كذا الحال فى السجود

قوله و ان كان التحقيق يقتضى كونها بالشّرط اشبه

قد استدّلوا على الشرطيه بان الشرط ما يتوقّف عليه تاثير المؤثر او ما يتوقّف عليه صحه الفعل او ما يكون مصادفا للفعل الى الفراغ منه و لو حكما و هذه المعانى موجوده و بانّ اول الصلاه التكبير لقوله صلى الله عليه و آله تحريمها التكبير و التيه مقارنه او سابقه فلا يكون جزءا و بانها لو كانت جزءا لافتقرت الى تيه اخرى و يتسلسل و بانها معلقه بالصلاه فلو كانت جزءا التعلق الشىء بنفسه و بان قوله صلى الله عليه و آله انما الاعمال بالنيات يدل على مغايره العمل لتيته و بان الاصل عدم دخولها فى الماهيه و توقف الصلاه عليها اعم من الجزئيه و استدّلوا على الجزئيه بان الجزء ما لا تلتئم منه الماهيه و ما يشتمل عليه الماهيه من الامور الوجوديه المتلاحقه و التيه مقارنه للتكبير الذى هو جزء فلا يبعد انتظامها فى الاجزاء خصوصا عند من اوجب بسطها على التكبير او حضورها من اوله الى آخره و بانه يشترط فيها ما يشترط فى الصلاه من الطهاره و الاستقبال و السّتر و غيرها و للشىء من الشروط كذلك و بان قوله تعالى وَ مَا أُمُّرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ مشعر باعتبار العباده حال الاخلاص و هو المراد

بالتّيه و لا نفى بالجزء الّا ما كان منضمّا مع الشىء بحيث تشتمل الكل حقيقه واحده و لا يخفى ضعف هذه الوجوه و ان الاشبه هو الشرطيه و ان ضعف اكثر دلائلها أيضا و كيفما كان فالنزاع قليل الجدوى على ما اشار اليه فى شرح الشرائع للاجماع على توقف الصّلاه عليها و بطلانها بتركها عمدا و سهوا فلا ثمره فى النزاع الا نادرا كما لو نذر الصلاه فى وقت معيّن فاتفق مقارنته التكبير لاؤله كما هو المشهور و اما عند من يقول ببسوطها على التكبير فلا يتمشى هذه الفائده و هو ظاهر و قد فرّعوا عليه امور اخرى لا- يسع المقام ذكرها و تحقيقها و اعلم ان القول الثالث فى المسأله الذى اشار اليه الشارح بقوله هو احد الاقوال كأنه هو التردّد بين الجزئيه و الشرطيه بناء على تعارض دلائلها كما فعله المحقق فى النّافع و ان حكم بكون الشرطيه اشبه و اما الركنيه فهى من فروع الجزئيه كما لا يخفى

قوله كقبض غريم

فى جعل هذه الصّور من الضروره المقابله للاختيار تعسّف اذ لا ضروره عقلا فى شىء منها و الضروره الشرعيه أيضا منتفيه فى بعضها كما اعترف به فالظاهر ان يقال يحرم قطعها اختيارا الا فيما استثنى من الصّور المذكوره و يمكن توجيه كلامه بان يخصّ الصّور المذكوره بما اذا وجبت فيه القطع شرعا فيكون المراد بالضروره و امّا الضروره الشرعيه و لا يأبى عن ذلك قوله و لو بسريان النجاسه الى ثوبه و بدنه اذ يمكن ان يفرض ذلك أيضا ممّا يضرّ بحاله بحيث يجب شرعا قطعه و لا يقال ان قوله فيجوز القطع المراد به الجواز المتحقق فى ضمن الوجوب و انما عتبر به لكونه فى مقابله التحريم او يقال المراد به ما يعمّ الوجوب و حينئذ فالمراد بجميع ذلك جميع اجناس الصّور المذكوره لا انواعها التى فرضت اولا ليدخل فيه ما لا ضروره فيه شرعا و كذا قوله يجب لكثير من هذه الاسباب و يباح لبعضها المراد بهذه الاسباب جنس الاسباب المذكوره و على هذا فيكون كلامه من قوله فيجوز او من قوله و قد يجب الى آخره اشاره الى جواز القطع فى غير صوره الضروره أيضا ففيه نوع مؤاخذه على المصنّف و لا يخفى ما فى امثال هذه التوجيهات من السخافه و الركاهه

قوله و يستحب لاستدراك الاذان المنسى

هذا اذا كان مع نسيان الاقامه و الا فلا قطع كما قطع به الشارح هاهنا على ما اختاره فى شرح الشرائع بقطع الاذان واحده أيضا على ما نقلنا فتذكر

قوله و المراد تحويل وجه قلبه

و يمكن حمله على ظاهره أيضا

[الفصل السادس فى بقيه الصلوات الواجبه و ما يختاره من المندوبه]

[أما الواجبه]

[منها صلاه الجمعه]

قوله هذا قيد فى الاجتزاء بالفقيه

الظاهر ان هذا اشارته الى قوله مع امكان الاجتماع فى الغيبه و لا يخفى ظاهر ان الظنّ حينئذ حذف قوله حال الغيبه الا ان يكون اشارته الى كونه مرادا هناك لا انه اكتفى عنها بالتقييد بالقييد فافهم و يحتمل ان يكون هذا اشارته الى قوله مع امكان الاجتماع و جعل قوله فى الغيبه متعلقا بقوله و لو كان فقيها لا بالامكان او الاجتماع و على هذا حال الغيبه فى محلّه لكن فيه من البعد ما لا يخفى و هاهنا وجه آخر و هو ان يكون هذا اشارته الى قوله فى الغيبه و يكون الفرض انه متعلّق بقوله و لو كان لا- بالامكان او الاجتماع و على هذا أيضا حال الغيبه كما فى الوجه الأول بل لا وجه له حينئذ اصلا و يخدمه أيضا ان الجزم بتعلقه بذلك مما لا- وجه بل لا يبعد تعلقه بالامكان او الاجتماع أيضا بل هو اقرب لفظا و ان كان الأول اقرب معنى و لعل هذا هو منظور الشارح هذا و قوله لانه تعليل للاجزاء بالفقيه او لكون الفقيه نائبا على ما ظهر من عبارته المصنف فتأمل

قوله من اطلاق القرآن الكريم بالحث العظيم المؤكّد بوجوه كثيره

منها تخصيص النداء بالمؤمنين و سوق الكلام على طريق الخطاب للاشعار بان ما يذكر فيه امر مهمّ الشأن لا يليق ان يخاطب به غير المؤمنين الحاضرين ليلقوا اليه السمع و يستمعوا له و لهذا اذا اخبر عن الذى تركوا استماع خطبه رسول الله صلى الله عليه و آله و انفضّوا الى اللهو و التجاره لم يخاطبهم و قال و اذا رأوا تجاره على صيغته الغيبه و لعلّه لذلك بعينه خاطب الاولين بقوله ذلكم خير لكم و لم يكلمهم مع هؤلاء بل امر النبى صلى الله عليه و آله ان يكلمهم حيث قال قلما عند الله خير من اللهو و منها الامر بالسعى الدالّ بظاهره على وجوب المبادره و الاستباق مصدرا بفاء الجزاء الذى اصله فاء التعقيب بلا مهله و منها التعبير عنها بذكر الله اشارته الى أنّها الفرد الكامل و منها النهى عما يضادّها حيث قال و ذروا البيع و لعلّ تخصيصه بالبيع انه الشائع المتعارف فى يوم الجمعة حيث يجيئ من البوادى و الغرى الى الامصار للبيع و الشراء و لوقوع التفرق للبيع منهم على ما نقل فى مثال نزول الآيه و منها قوله تعالى **ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ** و قوله تعالى **إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ** حيث فسّر بانه ان كنتم من اهل العلم فافعلوا ما امرتم و انتهوا عما نهيتم عنه فهو مزيد تاكيد للسابق و الله تعالى يعلم

قوله لانّ ذلك لم يتفق

كأنه تعليل للتعبير بامكان الاجتماع و بيان فائده التقييدية يعنى ان التعبير بامكان الاجتماع و المراد به الاجتماع على امام عدل الاشاره الى انه قد لا يمكن الاجتماع كما زمن ظهور الائمه غالبا و هو اى عدم

امكان الاجتماع على العدل فى تلك الازمنه هو السر فى عدم اجتزاء الاصحاب بالجمعه عن الظهر مع ما نقل من تمام محافظتهم عليها اى المحافظه الفعلية بان كانوا يفعلون مع اهل الخلاف و لا يحتزءون بها او قوليه و المراد بعدم الاجتزاء حينئذ هو تركهما و لعل الاول اظهر و من ذلك سرى اى من عدم اجتزاء الاصحاب بها فى زمان الائمة عليه السلام سرى الوهم بان فى حال الغيبه لا- يصح مطلقا فان امكن الاجتماع مع الغيبه بناء على توهم ان عدم اجتزائهم انما هو لعدم كفايه الفقيه لأمامه الجمعه بل لا بدّ من الامام عليه السلام و ليس كذلك بل عدّ الاجتزاء انما هو لما ذكر من عدم امكان الاجتماع من تلك الازمان هذا ما سرا اليه الوهم فى توجيهه هذا الكلام و فيه ان ما ذكره انما يصلح منشأ للتوهم لو توهم ان فى زمان الحضور لا يجوز الصّلاه لغير الامام عليه السلام ليس كذلك بل ظاهرهم الاتفاق على ان فى زمان الحضور يجوز للغائب الخاص امامه الجمعه و بعد ذلك فكيف يتوهم انه مختصّه بالإمام عليه السلام لا- يقال المراد انهم توهموا من عدم الاجتزاء لا بدّ امامه الامام او نائبه الخاص مما اتفقوا عليه و هذا هو منشأ التوهم على هذا التوجيه حيث توهموا ان فى زمان الغيبه أيضا الامر كذلك و لا يخفى ان لا يدخل فى ذلك التوهم لعدم تيسّر الجمعه فى زمان الحضور بل لو فرض انه كان شايعا متعارفا أيضا لكان منشأ التوهم باقيا لانه لم يكن لأحد ان يصلّى الجمعه فى ذلك الزمان ألّا باذن الإمام بخصوصه فتوهموا أنّ فى زمان الغيبه أيضا الامر كذلك الا ان يقال انهم اذا استدّلوا بعدم الاجتزاء على اشتراط الامام او نائبه الخاص امكنهم توهم كليه الحكم و الحكم بعدم جوازها فى الغيبه فاما لو لم يكن كذلك بل كان حكمهم باشتراط الإمام او نائبه الخاص فى زمان الحضور لدليل آخر فلعله لا يمكنهم توهم كليه الحكم اذ لعلّ الدليل ممّا له اختصاص بزمان الحضور فافهم هذا غايه ما يمكن ان يقال فى هذا المقام نعم يمكن اجزاء هذا الكلام فى زمان الغيبه بلا كلفه بان يقال ان الفقهاء لا تمكنهم امام الجمعه غالبا لكونهم فى زمن المخالفين؟؟؟ سرى الوهم من المتأخرين ان ذلك انما هو لعدم جواز الجمعه فى الغيبه و ليس كذلك بل الوجه هو ما ذكر من عدم الامكان و حمل كلام الشارح على هذا بان يرجع الضمير فى اجتزائهم و محافظتهم الى الفقهاء بعيد كما يظهر على من له دريّه باساليب الكلام و الله اعلم بحقيقه المرام

قوله لم يؤد جميع مال الكتابه

أمّ ولد كذا فى اكثر النسخ و لعلّه من سهو النّاسخين و الصواب تركه كما فى بعضها

قوله او فيما دون فرسخ

قال فى القاموس دون بالضّم فقيض فوق و بمعنى امام و وراء فوق ضدّ انتهى و لا يخفى انه يستقيم المعنى هاهنا على اى معنى حمل من المعانى المذكوره لكن يجب ان تعبر ذلك بالنسبه الى الموضع الذى تنعقد الجمعه فيه الجمعه الذى بينه و بين ذلك البعد ازيد من فرسخين و انما اشترط ذلك لثلا يجتمع جمعتان فى فرسخ فصار حاصل كلام الشارح ان سقوط الجمعه المعتمده اى فى موضع يبعد عنها بفرسخ و امّا اذا تيسّر ذلك فلا- يسقط الجمعه عنه مطلقا بل يجب عليه اقامه الجمعه و ان لم يجب الذهاب الى الجمعه المعتمده لكن لا- يخفى أنّ وجوب الاقامه أيضا انما هو اذا تيسّر ذلك فيما بينه و بين فرسخين لا ازيد و الشارح لم يقيد به لظهور انه اذا لم يجب الذهاب الى الجمعه المعتمده اذا بعد عنها بازيد من فرسخين فلا يجب الاقامه كذلك بطريق اولي

قوله فى الحاشيه الأولى ان يراد بالامام و يحتمل ان يراد به الامام المعصوم بل هذا اظهر لعدم الحاجه حينئذ الى تخصيص باختصاص الامام باحد الاقوام و اجتماع العدد عنده بخلاف ما لو حمل على ما حمله الشارح كما اشار اليه فتأمل

قوله و بين اقامتها عنده او فيما دون الفرسخ

كما فى الشق الاول

قوله فى الحاشيه فيلزم تفويتها لا يخفى انه على هذا التقرير تحريمه أيضا يستلزم الدور مع انه بصد و اثباته فالصواب اسقاط قوله فيجب الاتمام الى قوله دور حتى يوافق ما قصده نعم من رام ايراد شبهه فى هذا المقام فتقريرها هكذا فتأمل

قوله باداء التخلف الى آخره

فى جعل هذا من الاضطرار العقلى تأمل بل الظاهر ان امثال هذا أيضا من الاضطرار الشرعى و الاضطرار العقلى هو ان يذهب بدون اختياره فتأمل

قوله عشرين كلها للجمعه

يعنى الجميع نافله و ظاهره ان المراد صلاه الجمعه و حينئذ يفيد ان من لم يصلّ الجمعه لم يصلّ النوافل على هذا النهج على قياس ساير الأيام و بهذا يشعر عبارته العلامة أيضا فى أنه حيث ذكر فى وجه زياده اربع ركعات فى نوافل الجمعه على ساير الأيام ان السبب فيه ان الساقط ركعتان فيستحب الإتيان ببدلهما و النافله الراتبه ضعف الفرائض فان صاحب المدارك بعد نقل هذا الكلام من العلماء و مقتضى ذلك اختصاص استحباب الزيادة لمن صلّى الجمعه و الاخبار مطلقه و فيما ذكره من اطلاق الاخبار تأمّل و فى اكثر الاخبار الوارده فى تعيين اوقات تلك الركعات ان بعضها قبل الجمعه و بعضها بعد الجمعه و فى بعضها قبل الفريضة و بعد الفريضة و كان الظاهر منها أيضا هى الجمعه و لكن الظاهر من كلام الأصحاب أنّ النافله نافله يوم الجمعه و لا ربط لها بالصلاه و يؤيده أيضا ما وقع فى روايه مراد بن خارجه عن ابى عبد الله عليه السلام حيث قال ثم صلّيت الظهر ثم صلّيت بعدها ستا و كذا بعض الاخبار الذى وقع مط كروايه سعد بن سعد الاشعري و الظاهر متابعه المشهور و ما وقع فى الاخبار من التقييد امره سهل و كذا اشعار ظاهر عبارته به كما لا يخفى و يمكن حمل كلام الشارح على أنّ الجميع نافله يوم الجمعه و الفرض أنّها نافله احدى صلّ اليوم لا لصلاتها فتأمل

[منها صلاه العيدين]

قوله محمول على العله جمعا

يمكن أيضا القول باستحباب كل منهما على البدل و لو اريد الجمع بينه و بين الاخبار الداله على عدم جواز اكل الطين مطلقا او خصوص التربه المشرفه الا الاستشفاء فلا يبعد تخصيص ايضا كما فى الافطار يوم عاشورا لكن الروايه المذكوره لشذوذها لا تصلح سندا للتخصيص نعم لا باس للعمل بهما مع العله لعلّه روايات اخرى و لعلّ نظر الشارح رحمه الله أيضا الى هذا فتدبر

قوله فى الحاشيه و كذا بعدها فانه يكره اذا كان عند قيام الشمس اى وصولها الى دائره نصف النهار او ما قاربها

قوله نعم لو صلّيت

قال فى الذّكرى الفاضلان جوّز صلاه التّحيه اذا صلّيت فى مسجد لعموم الامر بالتّحيه قلنا الخصوص مقدم على العموم و فيه تأمل يظهر بادنى تأمل فتأمل

قوله استحبّت صلاه التّحيه

و التّحيه و ان كانت يتأدى بصلاه العيد أيضا لكن الافضل عدم التّداخل كما سبق

[منها صلاه الآيات]

قوله علامات على احوال السّاعه

او على وقوع الآفات و البلايا

قوله و اللام للعهد الذهنى

بناءه على اصطلاح بعض النحويّين كما نقلنا فيما يتعلّق بقوله فى الخطبه و الجهر فضله فتذكّر

قوله و اراد بالسّماء

هذا لا- ينفع فى ادخال الزلزله فيها ألما ان يتمسّك بالتغليب كما فى الوجه الأول و حينئذ فلعلّ التفاوت بين الوجهين باعتبار التفاوت فى جهه التغليب فانه فى الاول غلبا لبعض باعتبار الاشهرية او نحوها و فى الثانى غلب اكثر الافراد و كان فى قول الشارح فى الأوّل باعتبار كون بعضها فيه اشاره الى ما ذكرنا و حينئذ فيتمم كلامه فى الثانى فيكون باعتبار كون اكثرها فيه فتدبّر

قوله او المنسوبه

فى العبارة مسامحه و المراد بالسّماويه المنسوبه

قوله و نحوه

كجاءل السماء او فاطرها و لو تركت نحوه لكان اولى

قوله لإطلاق نسبته

هذا تعليل لصحه اطلاق المنسوبه الى خالق السماء عليها مع ان

لكلّ منها سببا في علم الامكان يجب ان ينسب اليها على ما فصل في الحكمه و حاصله انه يطلق بين الناس نسبه كل منهما الى الله تعالى كثيرا لغرابتها و كفى به لصحّه النسبه هاهنا أيضا و هذا مع انه لا يلائم طريقه المشرعين على ما لا يخفى ممّا لا دفع له اذ لا يكفى لصحه النسبه الى الله تعالى انتهاء السلسله اليه تعالى و ان كان بعضها سبب بعض و لا حاجه الى التمسك بالشيوع عرفا و يحتمل ان يكون المراد بيان نكته لتخصيص هذه الآيات بكونها سماويه اى منسوبه الى خالق السماء مع ان جميع الاشياء منسوبه اليه تعالى و حاصل النكته أنّه و ان كان كذلك لكن شاع بين الناس نسبه امثال هذه الآيات الى الله تعالى لعظمتها و غرابتها بخلاف بعض الاشياء الاخرى و هاهنا وجه آخر و هو ان يكون الغرض بيان نكته للنسبه الى السماء حين اراده النسبه الى خالقها دون النسبه الى شىء آخر من مخلوقاته و حاصل النكته انه يطلق نسبه الى نسبه السماء بتاويل الى الله تعالى كثيرا لعظمتها و كثره ما فيها من لطائف الصنع و بدائع الحكمه بخلاف ساير مخلوقاته تعالى فتأمل و قد يقال انه تليل لصحه اطلاق السماوى و اراده المنسوبه الى خالقها مع انه لا يتعارف النسبه الى المضاف اليه و اراده النسبه الى المضاف اى انما صحّ ذلك لانصراف نسبه الى السماوى الى الله تعالى كثيرا اى يفهم في العرف السماوى الالهى كما يقال هذه آفه سماويه اى الهيئه و فيه مع بعده انه حينئذ لم يزد فيه شيئا على المدعى و لم يظهر منه وجه الصحه بل ليس فيه الا دعوى شيوع ذلك و هو غير مستحسن فتدبر

قوله و هو قرينه كونها غير ركعات

هكذا في بعض النسخ و الظاهر غير ركعات على ما في بعضها و وجه كون ذلك قرينه على كونها غير ركعات ان في رفع الراس من ركوع الركعه لا- يكبر بل يسمع فالتكبير بعد الرفع من الركعات الثمانيه و التسع في الباقيين قرينه كون الصلاه ركعتين كما اشار اليه بعد ذلك أيضا بقوله تنزيلا للصلاه منزله ركعتين

قوله في الخامس و العاشر خاصه

اى من غير تكبير و الا في البواقى و الاول اولى اذ قد اشار الى الثانى اولا

قوله على القول بانّه الأخذ في الانجلاء

كما هو المشهور

قوله نعم لو جعلناه الى تمامه

كما هو مذهب المصنف في الدروس و المحقق في المعبر

قوله و الا فالاقوى وجوب القضاء

لاستناد فواتها الى تقصيره المتقدم و يحتمل في صورته تاخير الحاضره عدم القضاء لإباحه التأخير كما ذكر في شرح الشرائع و

ينبغي ان يقيد بعدم علمه و ظنه لوقوع الآيه آخر الوقت و الافى اباحه تاخير الحاضره اشكال و اما اذا اخر صلاه الآيات الى ان تضيّق وقت الحاضره فيجب القضاء فلا مجال لاحتمال اباحه التأخير حينئذ و على هذا فقول الشارح فالاقوى اشاره الى ان الاقوى فى صورته التفريط جميعا هو القضاء و مقابل الاقوى عدم القضاء فى احدى صورته فافهم

قوله و هو السابع و العشرون من رجب على المشهور

اي الحكم باستحباب الغسل فيه على المشهور من غير الاطلاع على روايه فيه كما فى نصف رجب لادنّ البعث هو السابع و العشرون على المشهور اذ لم ينقلوا خلافا فيه

قوله أنه يوم تزول الشمس الحمل

و قيل انه عاشر آياته و قيل أنه أول يوم من شهر فروردين القديم الفارسي

قوله و نبه بالتسويه على خلاف المفيد رحمه الله

ما نقل عن المفيد رحمه الله هاهنا انما هو التخصيص بالكبائر ليخرج الصغائر فانه لا يقول باستحباب الغسل للتوبه عنها و الظاهر ان ما ذكره المصنف من التسويه بين الفسق و الكفر لا يصلح تبيينها على خلافه نعم ربما قال بعضهم من اطلاق الفسق فى مثل عباره المصنف الرد على قول المفيد حيث خصّه بالكبائر و فيه ان الظاهر كما اشار اليه الشارح أيضا ان المراد بالفسق ليس مطلق الذنب بل ما يخرج به عن العداله و الصّغيره لا توجب ذلك الا مع الاصرار و معه يلحق بالكبائر فظاهر الكلام موافق لمذهب المفيد لا ردّ عليه و اما استحباب الغسل للتوبه عن الكفر فلم ينقلوا عن المفيد فيه خلافا بل ظاهر بعضهم كالمحقق رحمه الله فى المعبر اتفاق الاصحاب عليه و انما نقلوا الخلاف فيه عن مالك حيث يقول بالوجوب فلا تغفل

[أما المندوبه]

[منها صلاه الاستسقاء]

قوله و لو جعل مع ذلك اعلاه اسفله

لا يخفى ان جعل اليمين يسارا او بالعكس يستلزم البتة اما جعل الاعلى الاسفل او الظاهر باطنا لا يجتمع معهما قطعا ففى ما ذكره الشارح سهو ظاهر و قد وقع منه هذه الغفله فى شرح الشرائع أيضا حيث قال بعد ذكر تحويل ما على الايمن و الايسر و لا يشترط تحويل الرداء باطنا و بالعكس و لا اسفل اعلى و بالعكس و ان كان جائزا و حمل كلامه هناك على انه لا بشرط خصوص شىء من الطريقتين بعيد جدّا و أيضا لا- حاجه حينئذ الى قوله و ان كان جائزا على ان بملاحظه كلامه هاهنا لا يبقى ريب فى انّ بناء كلامه هناك أيضا على الغفله فلا تغفل

[منها نافله شهر رمضان]

قوله و لعلَّ السَّر في تقديم ركعتي القيام

اى ما ظهر مما ذكرنا من ان تقديم ركعتي القيام تحصل المطابقه فى صورته تذكر انها اثنتى و بتقدم ركعتى الجلوس لا تحصل المطابقه اصلا هو السَّر فى تقديم ركعتى القيام اذ لا ريب انَّ المطابقه مهما امكن و اولى

[الفصل السابع فى بيان أحكام الخلل الواقع فى الصلاه الواجبه]

قوله و على ما اخترناه لا يظهر المخالفه

قال سلطان العلماء رحمه الله اى من وجوب تقديم الركعتين قائما على الركعتين جالسا لا يظهر المخالفه بنى ما فعل و الناقص لا فى الفرائض الاوّل من فروض المخالفه و هو انه ذكر أنّها ثلاث مع انه قدم فى الاحتياط ركعتين قائما لان فروض المخالفه على ما ذكره الشارح ثلاثه الاوّل ما ذكرنا و الثانى ما لو ذكر أنّها اثنتين مع انه قدم الركعتين جالسا و الثالث ما لو ذكر انها اثنتين مع انه قدم الركعه قائما مقام الركعتين جالسا ان جوزناه و المخالفتان الاخيرتان لا يقع على تقدير وجوب تقديم الركعتين قائما و هو ظاهر و فرض المطابقه واحده و هى ما لو ذكر اثنتين مع انه قدم فى الاحتياط ركعتى القيام و لا اشكال فى هذه الصور انما الاشكال فى صور المخالفه و فروضهما و قد علمت أنّه على ما اخترناه لا- يتصوّر من صور المخالفه ألّا صورته واحده و امر المخالفه فى هذه الصور أيضا سهل لانه ليس فيها ألّا فقدان التشهد و الجلوس عقيب الركعه الاولى التى تجب عوضا عن الفائتة و هو اسهل من المخالفات التى بين الركعتين جالسا و بين ما يكون عوضا عنه فى جميع الصور من النيه و التكبير و الركوعات الزائده و غيرها هذا و لا يخفى ان ظاهر عبارته ما نقل منه فى الحاشيه فى بيان وجه الاسهليه يشعر انه فى هذه الصور المخالفه باعتبار زياده التشهد لا باعتبار نقصانه كما قررنا انتهى و هذا ممّا لا وجه له فليحمل كلامه على ان الجلوس للتشهد ليس و كنا اجماعا و ما يحصل به الزيادة فى الاحتياط من الاركان اعظم من الجلوس فاغتفار زياده تلك الاركان يوجب اغتفار نقص الفعل الذى ليس بترك اجماعا بطريق اولى و لا يخلو عن بعد

قوله ان لا يذكر ألّا المشهور بين الاصحاب

كما صرّحوا به فى آخر الكتاب

قوله عدم الالتفات الى ما شك فيه

هذا معنى عدم الحكم للشك مع الكثره

قوله نعم لو كان المتروك

و كنا هذا استدراك عن اصل المسأله و حاصله انه لو ترك ركنا سهوا لم تؤثر الكثره فى عدم البطلان بل تبطل صلاته بترك الركن و ان كان كثير السّهو كما انه لو ترك الفعل سهوا و ذكر فى محلّه استدركه و لا توجب الكثره عدم الالتفات اليه لكن لا يخفى ان هذه العبارة لا تناسب هذا الموقع بل كان ينبغى ان يقول بعد قوله تلاقاه من غير سجود لو كان المتروك الى قوله و

يبنى

على الاكثر و يمكن ان يكون ذكره هاهنا الاشاره الى انه بعد البناء على وقوعه لو ظهر تركه فان كان ركنا لم تؤثر الكثره فى عدم البطلان فتدبر

قوله و سقوط سجود السهو

هذا معنى عدم الحكم للسهو بمعناه الحقيقى مع الكثره و ربما يجرى فى الشك أيضا

قوله و يتحقق الكثره فى الصلاه الواحده

قال سلطان العلماء رحمه الله الفرض انه لا يكفى فى كثره السهو عن افعال متعدده متصله دفعه كما لو سها عن سجدتين مثلا بان يتوهم ان السهو عن اشياء متعدده سهوات متعدده متكرره بل لا بد من الفاصله بين السهوات بغير ما هو سهو و هو مراده من تخلل الذكر و انما قيد بقوله فى الصلاه الواحده لان اتصال الافعال المنسى عنه فى الصلاه المتعدده بعيد جدا انتهى و قال المصنف فى الذكرى لو نسى القراءه مثلا لم يجب عليه لكل حرف منسى سجدة و ان كان لو انفرد لاوجب ذلك و لان اسم القراءه يشملها و لو نسيها فى الركعات نسيانا مستمرا لا تذكر فالظاهر انها سبب واحد و لو تذكر ثم عاد الى النسيان فالاقرب تعدد السبب و كذا لو تكلم كلاما تاما متواليه او متفرقه و لم يتذكر النسيان فكلام واحد فلو تذكر تعدد انتهى و لا يخفى انه يظهر منه ان المناطق فى تعدد السهو تذكره فمتى سها و تذكر انه سها ثم سها سهوا آخر فمتعدد و ان لم يذكر انه سها فهما واحد سواء تخلل بينهما فعل غير سهوا ام لا فعلى هذا الكلام الشارح محمول على ذلك ظاهره لا على ما ذكره هذا المحقق لكن أيضا ان الحكم بذلك على الاطلاق لا يخلو عن اشكال بل لو سها عن الركوع فى ركعه و السجود فى اخرى مثلا فالظاهر تعدد السهو و ان لم يتخلل التذكر بينهما نعم لو كان بين السهوين جامع تعلق السهو به حقيقه كالسهو عن القراءه او الركوع مثلا فى كل ركعه فلا يبعد ان يكون الضابط فيه ما ذكر من تخلل التذكر و عدمه و اما اذا لم يكن بينهما جامع كذلك فالظاهر ما ذكره هذا التحقق من تعدد السهو اذا تخلل بينهما فعل غير سهو و وحدته اذا لم يتخلل و يمكن تخصيص كلام الذكرى أيضا بما ذكرنا فانما ذكره من المثالين مما تحقق فيه الجامع لامثال القراءه فظاهر و اما امثال التكلم لكلمات متواليه او متفرقه فلانه يرجع حقيقه اى السهو عن كون الكلام محلا و كذا ما ذكره فى فرع آخر حيث قال لو نسى اربع سجديات من اربع ركعات قضاها و سجد لكل واحد سجدة و يحتمل الاجتزاء بسجدة و اما على القول بالتداخل فظاهر و اما على عدمه فلدخوله فى خبر الكثره ان تعدد السهو اما لو كان فى سهو متصل فالظاهر انه لو يدخل فى الكثره انتهى و ذلك لانه أيضا مما تحقق فيه الجامع فانه راجع الى السهو عن احدى السجدة فى الركعه هذا اذا كان المراد بقوله و اما على عدمه انه انما يدخل فى حين تكرار السهو اى صدور سهوين منه ان تعدد السهو بان يتخلل بينهما تذكر اما لو كان فى السهو متصل بان لا يتخلل بينهما تذكر فالظاهر انه لم يتعذر منه السهو بل هو سهو واحد فلا يجب عليه الا سجدة و الحاصل ان كلامه فيما اذا نسى الأربع و لم يتخلل التذكر بينهما فلذا أولا بوجوب اربع سجديات و السجود لكل واحد بناء على تعدد السهو ظاهر التخلل غير السهو بينهما ثم احتمل الاجتزاء بسجدة و اما على التداخل فظاهر و اما على عدمه فلما رجحه من ان تعدد السهو انما هو مع تخلل التذكر و اما اذا لم يتخلل فالسهو واحد هذا لكن فى حكمه أولا بوجوب السجود لكل واحد منهما اشكل فانه يصير كثير السهو فى الثالث و الرابع على الخلاف و بعد الكثره لا سجود للسهو و يمكن حمل كلامه على انه يسجد لكل واحد الى تحقق الكثره اى ثلاث مرات او اثنين

لكنه لم يقيد بذلك اعتمادا على ما ذكره في بحث كثره السهو و على هذا لا اشكال عليه لكن ما نقله بعد ذلك من الخلاف حيث قال لا نص لأصحابنا فيها ففيه المذهب بطلان الصلاه ان قلنا باشتراط سلامه الركعتين الاوليين و ألا اتى بما ركع و سجد للسهو اربع مرّات يتوجه عليه ما ذكرنا من الاشكال و بما قررنا ظهران ما ذكره الشارح في شرح الألفيه من انه احتمل المصنف في الذكرى الاجتزاء بسجدين مجىء بدخوله في حدّ الكثره و ليس بواضح لان اللّازم هى الكثره و جوب ستّه او اربع ان قلنا بسقوط الحكم فى الثالثه كما ذهب اليه بعض و فيه مع ما فيه من البعد حيث لم يرجح فى مسئله الكثره هذا القول بل ذكر كلا من الاحتمالين و لم يرجح احدهما فالحكم هاهنا بناء على احد الاحتمالين و عدم التعرّض للآخر اصلا بعيد جدّا ان قوله اما على القول بالتداخل فظاهر يأبى عن هذا فان

على القول بالتداخل انما يجب سجدا السهو مره لا مرتين و حملة على انه ظاهر اذ لا يجب عليه ازيد من مرّه فضلا عن مرّتين تعسّف جدّا و قد يجعل بناء كلامه رحمه الله على ان الكثره تحصل بالثانى حيث نقل فى بحث الكثره حديث انه ليس على الاعاده اعاده و هذا يظهر منه ان السهو يكثر بالثانيه الا- ان يقال يخصّ بموضع و جوب الاعاده و لا يخفى ان هذا احتمال لم يذهب اليه احد من الاصحاب الا- ان يختصّ بموضع و جوب الاعاده كما ذكره و معه لا يفيد هاهنا فجعل بناء كلامه عليه كما ترى على ان قوله اما لو كان فى سهو متّصل ان لا يأبى عن الحمل على التوجيهين كما يشهد به من له اولى دريه باساليب الكلام بل يبقى عليهما ان يقول و اما اذا لم يتعدّد فظاهر فافهم

قوله فالمراد به الشك فى موجب السهو

او الشك فى حصوله اى الشك فى انه هل صدر منه سهوا ام لا فلا شىء

[الفصل الثامن فى القضاء]

قوله المصنف و الكفر الاصلى

قال فى المدارك يستفاد ان الكافر لا- يخاطب بالقضاء و ان كان مخاطبا بغيره من التكليف لامتناع وقوعه منه فى حال كفره و سقوطه باسلامه و فيه تأمّل فأنه ان اراد انه لا- يصلح تكليفه بالقضاء لانه تكليف بما لا يطاق اذ لا يمكنه الايتان به على الوجه الصحيح فى حال كفره و بعد اسلامه يسقط فلا- يوجد حال يمكنه الايتان بالمأمور به فيه ففيه انه لم يكلف بقضاء الفائته فى زمان كفره بشرط كونها فى زمان كفره بل انما كلف بقضاء الفائته مطلقا لكنه باختياره كفر فصار ما فاتته زمان كفره فلم يمكنه الايتان بها و لو كان مسلما لكان امكنه قضاء جميع ما فاتته و لا استحاله فى التكليف بما لا يطاق اذا صار ما لا يطاق باختيار المكلف و فعله كما فى التكليف بالواجب عنه فوات مقدمه لا يمكن الايتان بها فى وقت الواجب اذا كان فوات المقدمه باختيار المكلف كما فى التكليف بالحجّ يوم النحر للنائى عن مكه على ما حقق فى الأصول على انه هاهنا و ان لم يمكنه الامتثال لكنه يمكنه اسقاط التكليف عنه بالاسلام و مع ذلك فلا- مجال لتوهم امتناع مثل هذا التكليف كما لا يخفى و ان اراد انه لا فائده بمثل هذا التكليف اذ لا يقبل منه فى زمان الكفر و يسقط بعد اسلامه فلا فائده لتعلق هذا التكليف بالكافر فجوابه انه يمكن ان يكون فائده تكليفه ترتب العقاب على تركه و لو لم يسلم هذا و يمكن ان يكون حكمهم باشتراط الخلق من الكفر باعتبار سقوطه مع الكفر اذا اسلم لا عدم وجوبه معه اصلا فتأمل

قوله و كذا ما صلاه فاسدا عنده

اما لو كان صحيحا عنده فلا قضاء عليه و ان كان فاسدا عندنا كما صرح به في الذكرى و دلّ عليه بعض الاخبار و في الذكرى حكم اولا بانه لا اعاده لما هو صحيح عندنا و ان كان فاسدا عنده ثم احتمل الاعاده لعدم اعتقاد صحبه فعل الخمس عشره و لو قضى خمسه ايام حصل الترتيب قطعا و ان كان اخف

قوله و لو اضيف اليها سادسه

لا يخفى ان السّادسه احدى الخمس و ترتيبها على مثلها لا يزيد الاحتمال فلا يرتقى الاحتمالات الى سبعمائه و عشرين بل الظاهر ان الاحتمالات فى هذه الصّور ثلاثماهه و ستون و ذلك لان الفائت اذا كان ظهريين و عصرا و الاحتمالات ثلاثه و اذا اضيف اليها مغرب صارت اثنتا عشره حاصله من ضرب عدد الثلاث فى الاربع فاذا اضيفت العشا اليها صارت ستين و اذا اضيفت صبح اليها صارت ثلاثماهه و ستين و على هذا فصحته على الاول على من سبع و اربعين فريضه و ذلك لان فى صوره كون الفائت ظهريين و عصرا مثلا صحته من خمسه ثم اذا اضيف رابع فصحته من احدى عشر حاصله من فعل الخمس قبل الرابع و بعده ثم اذا اضيف خامس فمن ثلاثه و عشرين فاذا اضيف سادس فمن سبع و اربعين هذا و حمل كلام الشارح على ان يكون المراد بالفريضه الزائده غير اليوميه كصلاه الكسوف مثلا بعيد جدا و مع ذلك يصير حينئذ ما ذكره بقوله و يمكن فيه ظاهر الفساد كما لا يخفى

قوله و يمكن فيه بخمسه ايام

هذا على اطلاقه محل تأمل فانه اذا فرض ان الفريضه الزائده هى العشاء مثلا و فرض من الفائت اولاً فى نفس الامر هو العشاء ثم العشاء أيضاً ثم المغرب ثم العصر ثم الظهر ثم الصبح فى صلاه خمسه لأيام كيف و الختم بالفريضه الزائده لا يحصل الترتيب كما لا يخفى الى غير ذلك من الصّور نعم لو اشترط ذلك الابتداء بالفريضه الزائده اى ان يبدأ بها فى كل يوم ثم يأتى بباقي صلاته فيصلّى فى المثال المفروض اولاً العشاء اولاً ثم الصّبح ثم الظهر ثم العصر ثم المغرب و هكذا فى ساير الايام ثم يختم بالعشاء فكانه صحيح يحصل به الترتيب على جميع الاحتمالات كما يظهر بالتأمل فتأمل

قوله و لو كان فى وقت العشاء

و على هذا فى لفظه الفائتة فى صدر المسأله توسّع اى لو علم انه لم يصل واحد من الخمس عنها و حينئذ فاذا بقى وقت العشاء يردّد فى الرّباعيه و بين الاداء و القضاء و لا يخفى انه يجرى هذا الاحتمال فى الظهريين أيضاً فذكر العشاء لعلّه على سبيل التمثيل او حمل الخمس على ما هو المتعارف من صلاه يوم و لا- ليلته المتاخره عنه و حينئذ لا يجرى احتمال الاداء و الترديد الا فى العشاء نعم لو كان فى وقت المغرب و احتمال كونها الصّلاه التى لم يصل نوى الاداء بلا ترديد ثم قد استشكل فى هذا الحكم بناء على انه اذا بقى الوقت فلا- بد من فضل العشاء لان سقوطها بعد ثبوتها يتوقف على العلم بفعلها و فيه انا نم و جوب العلم بالاتيان بها لكنه يحصل بفعل الفائتة على النحو المذكور و اما جوب الاتيان بها بخصوصها فيغرم به فتأمل

قوله فان امهل بما يمكنه القضاء قبل قبله قضى

و صحّ منه بناء على القول بقبول توبته باطنا و طهاره بدنه و اجراء احكام الوجوب عليه و جوب الغسل و ما يتبعه و اما على القول بعدم توبته باطنا ايضا فلا يصح منه و هل يحل عليهم ظاهرهم ذلك و قد توقف فى وجوب القضاء عليه حينئذ بل فى غيره من العبادات أيضاً بناء على انه لا يمكنه الاتيان بها و فيه تأمل

قوله و الاقوى قبول توبته مطلقا

لا يذهب عليك ان الشارح و ان ادعى فى كتاب الحدود من هذا الكتاب الاجماع على عدم قبول توبه المرتد الفطرى ظاهر لكن صرح فى شرح الشرائع بان الحكم بالترقه بين المرتد الفطرى و الملى هو المشهور بين الاصحاب و انه يظهر من ابن الجنيد ان الارتداد قسم واحد و انه يستتاب فان تاب و الاقتل و حكم بان عموم الادله المعتمده يدل عليه الا على ان المشهور بل المذهب هو التفصيل المذكور فقوله هنا على المشهور بهذا الاعتبار و ما قواه هو مذهب ابن الجنيد و توهم توجيه عبارته هاهنا بحث لا ينافى دعوى الإجماع المذكور ساقط جدّا فتأمل

قوله و لروايه زراره

لا يخفى ان فاقد الطهورين لم يصل اصلا لا انه لغير طهور فلا يشمل هذا الحديث اللهم الا ان بين الكلام على مذهب من اوجب الصلاه على فاقد الطهور بغير طهور ثم الاعاده لكنه قول نادر بل قال فى المدارك لا اعلم به قائلًا و مع ذلك فلا ريب ان الظاهر فمن صلى بغير طهور صلى كذلك مع وجود الطهور عمدا او سهوا بل سهوا فقط بقرينه قوله عليه السلام اذا ذكرها لاما اذا صلى كذلك مع فقده كيف ما كان فكيف يكون هذا الجزء دالًا على الظاهر صريحا كما هو ظاهر قول الشارح و غيرها من الاخبار الداله عليه صريحا فتأمل و لا- يخفى ايضا ان ما اشار اليه فى الدليل الاول من الامر بقضاء الفائت انما يتوجه على المذهب المشهور لا على القول الآخر فتدبر

قوله لانفكاك كل منهما

اي وجوب الاداء بدون القضاء كما فى الكافر و بالعكس فى التائم و كذا فى صوم الحائض فيجب الاعاده كالتيمم اذا وجد الماء و هو فى الصلاه فيعيدها على رأى او تيمم اول الوقت على القول بجوازه و صلى ثم وجد الماء فى الوقت فيجب الاعاده على مذهب ابن الجنيد و ابن ابي عقيل و الظاهر ان التمثيل هاهنا انما هو بالاعتبار الثانى كما لا يخفى

قوله لوقوع الصلاه

ظاهره ان مذهب ابن الجنيد جواز الصلاه عاريا اول الوقت اذا لم يوجد السياتر لكنه اذا وجد فى الوقت يجب عليه الاعاده و حينئذ فيما ذكره فى الدليل فى موقعه لكن سيحى ء نقل القول بوجود تاخير اولى العذر الى آخر الوقت عن ابن الجنيد و حينئذ فيمكن ان يكون حكمه بالاعاده هاهنا بناء على مذهبه ذلك فيكون مستحبًا و لا- يرد عليه ما ذكره نعم الكلام معه فى تلك المسأله و أيضا ينبغي حينئذ ان يحكم بوجود الاعاده آخر الوقت و ان لم يوجد الساتر أيضا ثم ان التمثيل بالتيمم فى كلامه على هذا لا يجب ان يجعل اشاره الى ما فرضناه فى الصورتين بل يجوز ان يكون التمثيل بتميم اول الوقت من عدم جوازه ثم وجد الماء فى الوقت بل يمكن ان يكون ما نقل عنه من اعاده التيمم فى الوقت أيضا فى صورته عدم جواز التيمم اول الوقت اللهم الا- ان يوجد بصريح فى كلامه يكون ذلك فى صورته الجواز اول الوقت و ذلك اذا غلب على ظنه عدم التمكن آخر الوقت ثم بان خلافه فان مذهبه على ما نقله عنه فى المختلف و كرى انه يعتبر فى التأخير عدم الطمع فى التمكن من الماء فان تيقن او ظن فوته الى آخر الوقت فان الواجب التيمم فى اوله و لا يخفى انه يمكن ان يكون حكمه هاهنا أيضا بالاعاده فى الوقت

يكون فيه تصريح بان الكلام فى صورته جواز الصلاه اول الوقت عاريا و ذلك اذا ظنّ عدم وجدان السّاتر آخر الوقت فان الظاهر ان مذهبهم وجوب تاخير اولى الاعذار مع رجاء الزوال على ما هو ظاهر عبارته كرى و كما نقل عنه صريحا فى التيمّم لكن الظاهر انه لم يوجد ذلك فالظاهر فى الردّ عليه هو التفصيل فتأمل

قوله و فى الذكرى نقل عن المحقق

الى ان الولد يجب عليه قضاء ما فات من الميّت من صلاه و صيام لا قضاء ما فات اياه من الصلاه كما هو المذكور هاهنا و حينئذ فلا اشكال فيما ذكر و هو ظاهر و عبارته المحقق على ما نقل من الذكرى هكذا الذى ظهر ان الولد يلزمه قضاء ما فات الميّت من صلاه و صيام لعذر كالمرض و السفر و الحيض الى آخره و من هنا حكم المصنف بان عبارته المحقق يؤذن بالقضاء عن المرأة و نفى عنه الباس كما نقله الشارح

قوله و من خالف حكمه اوله بان المراد بالبناء الاستيناف

قال سلطان العلماء قال العلامة فى المختلف الجواب المنع من صحه السيّد فان فى طريقه عبد الله بن بكير و هو فطحي سلّمنا لكنّه يستحيل انه اتى

بمقدمات الصلاة من الأذان و الاقامه و التكبيرات و الادعيه بينهما و لم يدخل فى الصلاة فتجدد حدثه فانه تتوضأ حينئذ و يستأنف انتهى و الظاهر ان مراده بالاستيناف الابتداء بالصلاه و البناء على ما مضى من مقدمات الصلاة و على هذا لا يرد عليه ما اورده الشارح من الايرادين الا ان يكون كلام الشارح على غير هذا التاويل انتهى اقول اما عدم ورود الايراد الأول فظاهر و اما عدم ورود الايراد الثانى فلا-نه لم يحمل البناء على الاستيناف بمعناه الظاهر حتى يكون منافيا لمذهبهم بل حمله على الابتداء بالصلاه حين وقوع الحدث سابقا عليها و لا شبهه فيه و فيه انه حينئذ و ان لم يناف مذهبهم من حيث الحكم باستيناف اى الابتداء بها لكن تبقى المنافاه من حيث الحكم بالوفاء فانهم حكموا باعتبار ما يتجدد من الحدث بعد الوضوء سواء وقع فى الصلاه ام قبلها على ما نقله الشارح فلا-وجه للحكم بالوضوء عليه اللهم الا ان يحمل على الاستحباب او يقال انه حمل الخبر على صورته التمكن من حفظ الناس و به يندفع الايراد الثانى من الشارح كما ذكرنا فى الحاشيه الاخرى و غرضه من حمل البناء على ما ذكره توجيه ظاهر لفظ البناء ليدفع الايراد الاول أيضا من الشارح لكنه بعيد ان يكون نظر سلطان العلماء رحمه الله الى هذا حيث لم يتعرض له فتأمل

قوله مع انهم لا يوجبون الاستيناف

قد ذكروا ان فى صورته التمكن من حفظ النفس يجب الاستيناف فلعلّ به حمل البناء على استيناف حمل الخبر على هذه الصوره فتأمل

قوله مصادره

اذ لا نسلم استلزام نقض الطهاره نقض الصلاه بل هو عين المتنازع فيه و فيه انّ المستدل قد استدل عليه بان المشروط عند عدم شرطه و بعد الاستدلال عليه ما لا يرد بانه مصادره كما ترى نعم يمكن القدح فى دليله بانّ المسلم هو كون الصلاه مشروطه بالطهاره مطلقا و لا اشتراطها بطهاره واحده مستمره فلا و حينئذ نقول على القول بالبناء قد تحقق شرط الصحه و هو الطهاره فى كل شطر من الصلاه و الحدث لم تبطل الطهاره السابقه بل انما ابطال حكمها فيما بعد زمان حدوثه و قد اتى بطهاره اخرى لذلك فقد تحقق شرط الصحه فى كل شرط فلا يلزم بطلان المشروط فافهم

قوله و الاخبار الداله على قطع مطلق الحدث

و فيه ان مراد المستدل ان ما صدر عن البطلان لو كان ناقضا للوضوء لكان حدثا لما روى انه لا ينقض الوضوء الا حدث و اذا كان حدثا فكان قاطعا للصلاه للاخبار الداله على ان الحدث يقطع الصلاه و على هذا فما ذكره الشارح من الاخبار المذكوره مخصوصه بالمستحاضه و السيلس اى مخصّصه بسببها و هذا الفرد يشار كهما فى النصّ الصحيح فلا بعد فى القول بتخصيصها به أيضا كما ترى قال المستدل لا يسلم كون ما يصدر من المستحاضه و السيلس بعد الطهاره حدثا كيف هو و لا يوجب نقض الطهاره عندهم فلا-اشكال فيه فلا حاجه الى ارتكاب تخصيص كما فى البطن نفسه على مذهبه فانه لا يجعله قاطعا للصلاه و ليس ذلك الا لعدم تسليم كون ما صدر عنه بعد الوضوء حدثا على مذهبه فانه لا يجعله ناقضا للوضوء فيمكنه منع ذلك بخلاف

ما لو جعل ناقضا للوضوء كما هو المذهب الآخر هذا و لو حمل كلام الشارح على دعوى الاتفاق على ان الاستحاضه و السِّدس لا ينقضان الصَّلاه مع كونهما حدثا يندفع ما ذكرنا لكن الكلام حينئذ في اثنا عشر فتأمل

[الفصل التاسع في صلاه الخوف]

قوله و النص محكم فيهما

اي في الفرد المجزّد عن الخوف و الخوف عن الفرد فلما لم يعمل لظاهر الآيه في الاول للنص و كذا لا بد ان لا يعمل في الثاني أيضا للنص

قوله و لتكليف الثانيه بالجلوس

عطف على قوله تأسييا فيكون دليلا ثالثا على ما اختاره من الافضل او على قوله باستدعائه فيكون معارضا لما استدّلوا على افضليه تخصيص الاولى بالاوليين و حاصله انه اذا صلّى مع الاولى ركعتين فيكلف الفرقة الثانيه بالجلوس للتشّهّد الاول لا مع الامام بخلاف ما لو صلّى مع الفرقة الاولى ركعه فان الفرقة الثانيه يجلسون للتشّهّد الأوّل حين جلوس الامام للتشّهّد الثاني و هذا على مقتضى الكلام الاول نوع تخفيف كما ذكره المصنف في الذكرى او الغرض ترجيح هذا الطريق باعتبار كثره متابعه الامام فيه دون الطريق الآخر و لا يخفى ما فيه من النظر الواضح على ما اشار اليه سلطان المحققين فانه يجوز ذلك اشتراك الاولى مع الامام في التشّهّد الاول على التقدير الآخر بخلاف التقدير الاول بل تقول على التقدير الآخر تدرك الفرقة الاولى مع الامام كمال التشّهّد الاول و هو ظاهر و اما على تقدير الاول فتدرك الفرقة الثانيه مع الامام قدرا يسيرا منه فان الامام يطول تشّهده بقدر ما يتشّهّدون و يصلّون ركعه في التشهد و يلحقون به في السّلام فهم يدركون من تشّهده نذرا يسيرا و كفى به ترجيح للتقدير الآخر و فيه انه كما يجوز للامام اطاله التشّهّد كذلك يجوز له ان يتشّهّد ثم يسكت حتى يلحق به الفرقة الثانيه على ما استقر به المصنف في الذكرى و حينئذ فعلى التقدير الاول أيضا يمكن ادراك الفرقة الثانيه كمال التشّهّد الاول مع الامام بل نقول على التقدير الآخر أيضا كما يمكن ان تدرك الفرقة الاولى مع الامام كمال التشهد الاول كما ذكرت بان ينتظر الامام الفرقة الثانيه في قراءه الثالثه كذلك امكن ان لا تدركوا الا نذرا يسيرا منه فانه يجوز للامام اطاله التشهد حتى تفرق الفرقة الاولى من الصَّلاه و تلحق الفرقة الثانيه به كما حكم به العلّامة فليس بين التقديرين فرق يعتد به في هذا المعنى هذا و يمكن الايراد على ما ذكره الشارح بوجه آخر و هو انه اذا جاز سكوت الامام فلا يبعد على التقدير الآخر جواز ان يسكت قبل التشهد حين تلحق به الفرقة الثانيه في التشهد الاول او الثاني ثم يتشهد معهم و حينئذ فعلى الاول يكون التكليف الثانيه للجلوس للتشهد الاول مع الامام فلا يتمشى ما ذكره و على الثاني و ان لم يتشهدهم الاول مع الامام لكن يكون تشهدهم الثاني معه فيعارض ذلك كون تشهدهم الاول مع الامام على التقدير الأوّل فتأمل

[الفصل العاشر في صلاه المسافر]

قوله او بلده التي لا يخرج عن حدوده

عطف على مفعول استوطنه كما قال سلطان العلماء او على قوله ملكه لكن حينئذ يفوت التعرض للتعميم في الاستيطان و على

الاول يفوت التعرض للتعميم فى البرور على المنزل الظاهره المرور على المنزل نفسه و لا يشمل المرور على موضع لا يكون فى محله الترخص بالنسبه اليه فافهم ثم الظاهر على الوجه الاول عود الضمير فى بلده الى العقار و على الثانى يحتمل عوده اليه و الى المتأخر أيضا و لترجيح كل منهما وجه يظهر بالتأمل فتأمل

قوله او يمضى عليه اربعون يوما

و ذلك لان مناط رفع كثره السفر هو ان يتم الصيلاه عشره ايام فى موضع يقصر فيه المسافه فاذا مضى عليه ثلثون مترددا يتدئ بالتمام و بعد اكمال الاربعين يتم التمام عشره ايام فيرتفع كثره السفر و من هذا يظهر ان ما ذكره اولاً من تعريف كثير السفر لا يخلو عن قصور و كانه اكتفى به هناك اعتمادا على ما ذكره هنا فتأمل

قوله و يشترط ح

اى فى صوره العكس و هو ان تزول قصد المعصيه فى الاثناء كون الباقي مسافه و لو بالعود اى و لو منضمما الى العود لا يضم ما فى الذهاب و هو ما مضى من الذهاب اليه اى الى الباقي المذكور و الحاصل انه لا يكفى بلوغ المسافه بضم شىء مما مضى من الذهاب بل لا بد من عود الباقي اليها اما منفردا او مع ضم العود و فيه رد

على المصنف فى الذكرى حيث قال و لو قصد المعصيه فى اثناء السفر المباح لقطع ترخصه فلو عاد الى الطاعه فالظاهر انه يعود ترخصه و لا- يشترط مسافه متجدده لائن المانع كان المعصيه و قد زالت و لا يخفى ان الظاهر من كلامه و ان كان كفايه بلوغ المجموع من سفره اى ما قصد به المعصيه او غير مسافه لكن الظاهر انه لم يقل به قبل مراره كفايه بلوغ المجموع من سفره اى ما قصد به المعصيه او غيره مسافه لكن الظاهر انه لم يقل به قبل مراره كفايه بلوغ المجموع لا قصد به المباح اولا و آخره فانه حكم قبل ذلك متصلا به بانه لو رجع عن المعصيه فى اثناء السفر اعتبرت المسافه حينئذ فلو قصر الباقي اتم انتهى و ظاهر انه مع تجويز ضم ما قطع بعنوان المعصيه لا وجه لما ذكره و تجويز ذلك فى الفرض الثانى دون الاول مما لا وجه له اصلا فالظاهر ان مراده ما ذكرنا و كيف كان فالش هاهنا لما حكم بعدم الضم لم يكن عليه ان يفيد باقى الذهاب بالمباح بل الحكم بالعموم اولى و ان كان القائل بالضم يقول به فى بعض الصور فتدبر هذا هو الظاهر من السياق و لا يخفى ان الحكم بضم العود هاهنا لا ينافى ما سبق منه من عدم الضم لتخالف المسألتين بانه فى المسأله الاولى لم يقصد المسافه فى السابق فلم يصدق عليه المسافه اصلا و هاهنا تحقق المقصد و صدق السفر و لكن بعنوان المعصيه فلا يبعدان يحكم فيه لوجوب القصر اذا زال المانع مع بلوغ المنافى المسافه ذاهبا و آتيا بخلافه هناك فان ما يعد تحقق المقصد هو اول السفر و لا نزاع فى عدم تليفق المسافه من الذهاب و العود فى اول السفر لا- لمريد الرجوع من اليوم بخلاف ذلك فى الاثناء أ لا ترى انه قد حكم جماعه منهم العلامة بان المسافه اذا قام فى غير بلده عشره ايام ثم خرج ما دون المسافه عازما للعود بدون الاقامه يقصر ذاهبا و آتيا و انت خبير بانه ليس ذلك الا باعتبار ضم الذهاب الى العود هذا لكن الظاهر من فتاوى الشارح انه لا يقول بضم الذهاب الى العود اصلا و حينئذ فيجب ان يحمل قوله و لو بالعود على ان المراد و لو بعنوان العود اى و لو كان الباقي هو مسافه العود فانه يجب عليه التقصير فيه و حينئذ فلنك ان يحمل قوله لا يضم الى آخره على ما يتبادر اليه الأفهام من ان المراد لا يضم باقى الذهاب الى العود ليكون المجموع مسافه بناء على ما ذكرنا من انه لا يقول بالتلفيق لكن كان الظاهر على هذا ان يقول ان لا يضم اليه و لم يكن حاجه الى التصريح بباقي الذهاب فهذا ربما يؤيد حمله على هذا أيضا على ما حملنا او لا هذا مع ان من المستبعد من داب الشارح و ديدنه ان لا يتعرض فى هذا المقام للرد على ما ذكره المصنف او القبول له من المستبعد ايضا ان يكتفى فى الرد بما يمكن ان يستفاد من اشتراط كون الباقي مسافه بدون التصريح لانه لا يكفى ضم ما مضى اليه كما يشهد به المنع و لا مسئله عدم ضم العود الى الذهاب فكانها ليس الاهتمام و بالتعرض لها فى هذا المقام بتلك المثابه فتأمل

قوله و ان يتوارى عن جدران بلده

مستندا الحكم صحيحه محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل يريد السفر فيخرج متى تقصر قال اذا توارى من البيوت فظاهر الروايه و كذا عباره المصنف هنا كما ترى اعتبار موارد الجدران اعتبارها عنه بان لا يراها بينهما من البون ما لا يخفى

قوله و مستند الحكم

اى الحكم بالتمام فى هذه المواطن محلا على وجه يحتمل ان يكون على سبيل التخيير كما هو المشهور او التحتم كما هو ظاهر المرتضى رحمه الله و اما اختيار كونه على سبيل التخيير فللجمع بين تلك الاخبار و الاخبار الداله على وجوب التقصير فى بعض

الاحبار أيضا ما يدلّ على التخيير و افضليه الاتمام

قوله و فى بعضها انها من مخزون علم الله

هو روايه حماد بن عيسى عثمان عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال من مخزن علم الله الاتمام فى اربعة مواطن حرم الله و حرم رسوله و حرم امير المؤمنين و حرم حسين بن على عليهم السلام و قد حكم العلامة فى المختلف لصحه الروايه قال فى المدارك و هو غير بعيد

[الفصل الحادى عشر فى الجماعه]

قوله فى صلاه العيدين

على نسخه العيدين يكون قياسا و على نسخه العيد لا يخلو عن وجه لورود ما يدل على شرعيه الجماعه فى العيد على الاطلاق لكنّه لم يحضرنى الآن من الروايات ما يدلّ عليها نعم و رود ما يدل على شرعيه الجماعه فى النافله على الاطلاق و نقل العلامة فى المختلف و كره عن ابى الصّلاح انه روى استحباب الجماعه فى صلاه الغدير

قوله لكن على وجه الكراهه

اى لكن جعلها على وجه الكراهه و الاظهر ان يقال على الوجوب و الاستحباب

قوله للامر بالانصات لسامع القرآن

قال سلطان العلماء رحمه الله لا يخفى انه لو تمّ لدلّ على حرمة القراءه فى غير صوره الاتمام أيضا لو سمع القرآن و الحكم به بعيد الا ان يقال انه خارج بالاجماع فيبقى الدليل فيما نحن فيه تماما فتأمل انتهى اقول و كذا الحديث الصحيح الدال على ان المراد بالآيه الشريفه هو حال قراءه الامام فتدلّ الآيه على ما نحن فيه بلا اشكال

قوله او فى الفريضه غير مقصوره

و هذا على ما اختاره فى البيان

قوله بالمهاجر و هو المدنى المقابل للاعرابى

المشهور بين اهل اللغه ان المنسوب الى المدينه المعروفه و مدنى و الى غيرها مدنى و قيل الانسان مدنى كالطائر و نحوه مدنى و لعلّ بناء كلام الشارح على هذا

قوله او على من عرف ذلك

الظاهر حذف على كما لا يخفى

قوله و هو الذى يبدل حرفا بغيره

هكذا فسّره الشيخ فى المبسوط و فى الذكري و هو الذى لا ما يجعله قاله الفراء و فى المدارك هو الذى يجعل الراء عينا او لاما و فى القاموس بالضم محرك اللسان من السين الى التاء او من الراء الى الغين او اللام او الياء او من حرف الى حرف او ان لا يتم دفع لسانه و فيه ثغل ثَغ كفرح فهو الثغ

قوله و بالمشّنات من تحت و هو الذى لا يبيّن الكلام

و فرق او يرجع كلامه الى اليا و هو الذى لا يحسن تأديه الحرفين الى التاء و الفاء و هذا التفسير من الشيخ رحمه الله فى المبسوط و قال فى المعبر و اما التّمّام و الفاء فالإتمام بهما جائز لانه يكرّر الحرف و لا يسقط و على هذا فالتمّام هو الذى يكرر الفاء لا- تيسّر لهما التاء و الفاء الّا بتردّدهما ممر بين فصاعدا كما صرح به فى التذكرة و حكم فيه بكراهه الإتمام بهما لمكان هذه الزيادة و ذكر فى الشرائع التّمّام مثال لما يبدل الحرف و فى الصّحاح ان التّمّام الذى فى لسانه تميمه و هو الذى يرد و فى التاء و هو يوافق ما فى التذكرة و فى القاموس التّمّمة ردّ الكلام الى التاء و الميم او ان يسبق كلمه الى حنكه الاعلى فهو تمّام و المعنى الأوّل يوافق ما فى الشرائع و فى الصّحاح رجل فافاء على وزن فعلال و فيه فافأه و هو ان يرد فى الفاء اذا تكلم و هو أيضا يوافق ما فى التذكرة و فرق الفافا كدفد و بلبل مردد الفاء و يكثر فى كلامه و هذا يحتمل الترديد و التبديل جميعا فلا تغفل

قوله اولى منهم و من الراتب

لا- يخفى ان اولويّه صاحب المنزل فى منزله و الراتب فى مسجده فلو صلّى الراتب فى المنزل فلا اولويّه له فلو لم يتعرّض لكون صاحب المنزل اولى من الراتب لكان اولى فافهم

قوله و اولويه هذه الثلاثه

اعترض بان هذا اجتهاد فى مقابله النص و اشار الى النقل الذى هو مستند الحكم بالاولويه و هو قوله عليه السلام فى روايه ابى عبيده لا يقتد من احدكم الرّجل فى منزله و لا صاحب سلطان فى سلطانه

[كتاب الزكاه]

[الفصل الأوّل تجب زكاه المال على البالغ العاقل]

قوله و ان اذن له المولى لتزلزله

لاحتمال الرّجوع و لا- يخفى ضعف التمسك بمجرد امثال هذه التعليقات نعم يمكن التمسك بما رواه الفقيه فى الصحيح عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته رجل و انا حاضر عن مال مملوك

عليه زكاه قال لا و لو كان له الف درهم و لعلّ مراد الشارح ذكر النكته بعد ورود النصّ

قوله و تانيثها هنا تبعا للنص

حيث قال خمس بدون التاء و مثلها في الغنم حيث قال احدى و واحده و قد يجعل التانيث باعتبار لفظ الابل حيث ذكر الجوهرى انها مؤنثه لأنها لا واحد لها من لفظها و اسماء الجموع التي لا واحد لها من لفظها اذا كانت لغير الأدميين فالتانيث لازم لها و كذا في الغنم باعتبار لفظ الغنم حيث ذكر الجوهرى انه اسم مؤنث موضوع للجنس حيث يقع على الذكور و الاناث و هذا اقرب مما ذكره الشارح كما لا يخفى

قوله بزيادة واحده

قال بعض الفضلاء و قد يظن ان هذا لا حاجه اليه ضروره ان الستة و العشرين بزيادة واحده و دفعه ان الغرض الردّ على العامه حيث اكتفى في الزيادة بالجزء من واحد كما نقله في التذكرة بعد ان قال لو كانت الزيادة بجزء لم يتغير الغرض اجماعا و فيه ان هذا انما يتم لو قال المصنف فان زادت عن الخمس و العشرين فبنت مخاض لان الزيادة يتحقق بالجزء الواحد اما بعد قوله ستّ و عشرون فلا و دفعه ان هذا في دفع مجرد الوهم كاف او يقال ان العامه يعدون ستّا و عشرين و الامر سهل انتهى و فيه ان في التذكرة و غيره نقل الاكتفاء في الزيادة بالجزء من واحد عن بعض العامه و هو ان ابن سعيد الاصلطخري في الزيادة على المائة و العشرين لأنها بل ظاهر كلامهم اتفاقهم على عدم كفايه زيادة الجزء فيما سواه من الفروض فجعل غرض الشارح في هذه الزيادة هنا الردّ على العامه مما لا وجه له نعم لو جعل الفرض التصريح بما ظهر من المتن من اشتراط زيادة الواحد و التأكيد له حتى لا يتوهم كفايه زيادة الجزء من واحد كما وقع لبعض العامه في مسئلة المذكوره لكان له وجه و ان بعد و الامر هين

قوله و لو لم يطابق احدهما يجرى اقلهما عفوا

قال سلطان العلماء اى لا يجرى غيره فيجب اعتبار اكثرهما استيعابا مراعاة لحق الفقهاء كما يفهم من كلامه في شرح الشرائع و غيره و ان كان في العبارة قصور و الأولى يجب بدل يجرى انتهى و الظاهر ان لفظ يجرى تصحيف و الصواب تجزى و حينئذ فلا قصور في العبارة

قوله اذ لا قائل بالواسطه

بين الثلاثمائه و واحده و أربعمائه بان يوجب الاربع فيهما و يوجب الثلث فيما بينهما او بين القول بالوجوب الاربع في الثلاثمائه و واحده فصاعدا الى ان يبلغ خمسمائه و القول بوجوب الثلث فيهما الى ان يبلغ أربعمائه بان يوجب الاربع فيها و يوجب الثلث بعدها الى أربعمائه و بالجملة فلما حكم المصنف بوجوب الاربع في الثلاثمائه و واحده يظهر من ان بعدها أيضا يوجب الاربع الى خمسمائه لظهور انه لا قول بوجوب الاربع فيها و الثلث فيما بعدها فافهم

قوله و منه يظهر فائده النصابين

قال سلطان العلماء رحمه الله اى تعدّد النّصابين انتهى و كانه حمل النّصابين على ثلاثمائه و أربعمائه على المشهور او الاول مع مائتان و واحده على القول الآخر و حينئذ فالمراد فائده تعدّد النّصابين كما ذكر و الاظهر ان المراد بهما النّصاب الاخير فى كل قول اى الاربعمائه على المشهور و الثلاثمائه و واحده على القول الآخر و حينئذ فلا حاجة الى ما ذكره

قوله فان وجوب الاربع

و اذا جعل أربعمائه نصابا آخر كما هو رأى المصنف رحمه الله فلو تلف منها شىء يسقط من الزكاه بالنسبه و ان بقى الثلاثمائه و واحده بحالها و اذا لم يجعل نصابا على حده فلا يسقط شىء لبقاء النّصاب و هو ثلاثمائه و واحده بحاله و الباقي حينئذ عفوا الى خمسمائه و من هنا يظهر ان كثره الغنم ربما يوجب نقصان المستحق لانه على رأى المصنف اذا نقص من الاربعمائه و خلف شىء لم يسقط من الزكاه شىء لبقاء النّصاب و اذا بلغ اليها و تلف شىء يسقط من الواجب بحسابه كما ذكرنا على هذا فقس القول الآخر فتدبر

قوله و علم القابض بالحال

عطف على قوله بقائها و فى العبارة قصور اذ مع عدم بقاء العين كيف يمكن له استرجاع و ان فرض علم القابض بالحال و لعل المراد انّ له حينئذ طلب العين فاذا تحقق تلفه فله المثل او القيمه

قوله و على الأولين

قال سلطان العلماء رحمه الله اما على المذهب الاول فلان السّخال حينئذ فى نفسه مشتمل على الاربعين و اما على المذهب الثانى فلاكمال النّصاب الذى بعد نصاب الامّهات لكن حينئذ هل يجب ما يجب فى النّصاب الثانى اى الشّاتان و شاه واحده عباره الشارح اعلى الله درجته دالّ على الثانى حيث قال يجب آخرون و وجهه انه على هذا المذهب بعض الحول مشترك بين الاولى و الثانيه و قد يجب واحده عند تمام حول الاولى و الحول الثانى يحول على شىء يزكى بعضه فى بعض الحول الاول و هو الامّهات فلا يجب ما يجب لاجل النّصاب الثانى بالتمام فيجب واحده اخرى بازاء تتمه حول الامّهات و كل حول السّخال فتدبر انتهى و الظاهر ان الاحتمال الثانى و هو ان يكون لكل منها حول بانفراده كما فى صورته المستقل فيخرج عند انتهاء حول الامّهات شاه و عند انتهاء حول السّخال شاه اخرى و هكذا دائما مثلا اذا كان ابتداء حول السّخال فى المثال المفروض بعد سته اشهر من حول الامّهات و فى كل سته اشهر يجب شاه هذا و اما ما ذكره هذا الفاضل من انه بناء على هذا الاحتمال يخرج عند انتهاء الحول الثانى شاه لتتمه حول الامّهات و تمام حول السّخال فبعيد جدا كما يظهر يشهد به المتامل و ابعد منه ما احتمله اولاً من اخراج شاتين فى الحول الثانى كما يظهر أيضا بالتامل لكن صاحب المدارك جعل احد الاحتمالات ذلك فكانه حمل هذا الاحتمال الثانى فى كلام الشارح هنا و فى شرح الشرائع عليه و الا لكان عليه ان يتعرض له أيضا هذا و لما كانت الاحتمالات المذكوره منها مخرجه فعليك بالنظر فى المقال الا الى من قال فانظر فتبصّر

قوله و الدرهم نصف المثقال و خمسه

و ذلك لان الدرهم اذا كسر اسباعا فهو سبعة اسباع و المثقال زائد عليه بثلاث اسباع كما مرّ فالمثقال عشره اسباع درهم و نصفه

خمسه اسباع و خمسه سبعان و المجموع سبعة اسباع تمام الدرهم

قوله و قد استفيد من فحوى الشرط

لعله لم يرد به المعنى المصطلح و هو المفهوم الموافق كما هو المفهوم من لفظ الفحوى بل اراد بفحوى الشرط و هو مدلول الشرط و غرضه رحمه الله انه يستفاد من هذا الاشتراط ان تعليق الوجوب هو عين الانعقاد و ذلك لان الشرط فى وجوب الزكاه انما هو التملك حين تعلق الوجوب فمن ذهب الى ان تعلق الوجوب هو حين الانعقاد فيشترط التملك قبله فاذا ملك قبله كان الزكاه على المشتري و بعده على البائع و من ثم ذهب الى ان وقت الوجوب هو صيروره احد الاربعه اشتراط التملك قبل ذلك الوقت فاذا ملك قبل الصيروره كان الزكاه على المشتري و بعده على البائع هذا و لو حمل فحوى الشرط على المفهوم المخالف بقربنه لفظ الشرط لامكن توجيهه بان يقال قوله و يشترط التملك قبل انعقاد الثمره يرجع الى قولنا و يجب الزكاه ان يملك قبل الانعقاد و منطوق ذلك صحيح على المذهبين و لكن مفهومه المخالف و هو عدم الوجوب بعد ذلك انما يصح على مذهب من يقول متعلق بوجوب وقت الانعقاد او من يجعل وقت الوجوب هو عين للصيروره فلو ملك بعد الانعقاد قبل الصيروره فيجب الزكاه ايضا على المشتري عنده هذا و لا يخفى ما فيه من التعسف فان مفهوم الشرط اصطلاحا هو ما اذا كان بلفظ ان و نحوه و اما اذا خرج بلفظ

الاشتراط كما فيما نحن فيه فدلالته على عدم الحكم عند عدم الشرط بالمنطوق فارجاعه الى المفهوم تعسف جدا فتأمل

قوله و مضروب ستين

قال سلطان العلماء رحمه الله لما كان المنّ المعمول الشاهي بدار السيلطنه اصفهان فى سنه ثلثين و الف عباره عن الف و مائى مثقال صيرفى كل واحد ضعف درهم شرعى يكون النّصاب فى الغلّاه على ما ذكره مائه و ستّه و اربعين منّا و ربع منّ بالمنّ المذكور فتدبّر انتهى و لا يخفى ما فيه فان عشره دراهم سبعة مثاقيل شرعيّه كما هو المشهور المعروف و المثقال الشرعى ثلاثه ارباع الصيرفى فزيد المثقال الصيرفى على درهمين و الا لكان عشره دراهم سته مثاقيل و ثلثى مثقال شرعى فالصّحيح على ما ذكروا من ان الصّاع تسعه ابطال بالعراقى و ما هو المشهور من ان الرطل العراقى مائه و ثلثون درهما فهو الف و مائه و سبعون درهما كما ورد فى بعض الأخبار ان الصّاع ثمانمائه و تسعه عشر مثقال شرعى و هو ستّمائه و اربعه عشره مثقال صيرفى و ربع مثقال فيزيد على نصف المنّ الشاهى اربعه مثقال و ربع مثقال صيرفى و يصير النّصاب مائه و ثلاثه و خمسين منّا و ستّمائه و خمسه و سبعين مثقالا صيرفيا و هى نصف منّ و ثمنه بالمنّ المذكور فاعتبر فتبصّر

قوله و المخرج من النّصاب و ما زاد العشر ان سقى بالماء سيّما الماء الجارى

قال فى شرح الشرائع اعلم انه قد يورد على التفصيل سؤال و هو ان الزكاه لا تجب الا بعد اخراج المؤنه فأى فارق بين ما كثرت مؤنته و قلت و اجيب بان ذلك مدافعه للنص فلا يسمع و يمكن بيان الحكمه بان ما احتاج الى مؤنته كثره فانّها و ان استثنيت الا ان اخراجها معجل و استثنائها فلا يجزه فناسبت الحكم التخفيف على المالك لما عجله من الغرامه و ان استعمال الاجزاء على السقى و الحفظ كلفه متعلقه بالمالك زائده على بذله الاجره فناسب الحكم بالتخفيف انتهى اقول و أيضا منفعه المالك هى ما يبقى بعد اخراج المؤنه و ظاهر انه اذا كثرت المؤنه بكون ما يبقى له بعد المؤنه اقل ممّا يبقى فيما قلت المؤنه فناسب ذلك التخفيف له على انّ القلّه فيما سقى بالدلو و نحوه اقل عاده مما سقى سيحا و نحوه فناسب ذلك التخفيف فيه أيضا فافهم

قوله و الزمان

اى و يحتمل اعتبار الزّمان و قوله مطلقا متعلق بكلا الاحتمالين ففى المسأله ثلاثه احتمالات ذهب الى كل منها جماعه

[الفصل الثانى إنما تستحب زكاه التجاره]

قوله و ان نقص بالآخر

اللاظهر ان يقال و ان بلغ بالآخر ليظهر الفرق بين صوره التّفنل و الفرض الذى هو الفرض فافهم

قوله من الحصر

دلّاله الحصر المذكور على ما ذكره تأمل نعم ربما يفهم ذلك من الاكتفاء بالشروط المذكوره و عدم التعرض لقصد الاكتساب

فتأمل

قوله مع احتمال العدم

لا- يخفى ان النهى عن النقل على تقدير القول به خارج عن العباده فلا- يدلّ على الفساد و ان قيل به فى غيره هذا مع دعوى العلماءه الاجماع على الاجزاء حيث قال فى المنتهى لو قلنا بتحريم النقل فنقلها اجراء اذا وصلت الى الفقراء ذهب علمائنا اجمع و للشافعى قولان و عن احمد روايتان انتهى و بعد ذلك فلا مجال لذلك الاحتمال

قوله و اما نقل قدر الحق

لا يتوهّم ان هذا تكرارا لقوله و الا فالذاهب من ماله الى آخره لان الاول لبيان سقوط شىء من الواجب بتقدير النقل بقريته العزل و الثانى لبيان جواز النقل لماله حيث لم يتحقق العزل و بينهما فرقان كذا قيل

قوله و انما تظهر الفائدة فى امور نادره

قال فى شرح الشرائع كما لو نذر او وقف او اوصى للأسوأ حالا فان الآخر لا يدخل فيه و كذا العكس بخلاف العكس فافهم

قوله فى صحيحه ابى بصير

فيه مع قطع النظر عن اشتراك ابى بصير ان من جمله روايتها عبد الله بن يحيى و كانه الكاهل الغير الموثق نعم قد روى الكلينى هذا المضمون بسند صحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام

[الفصل الثالث فى المستحق]

قوله لانه قال الفقير الذى لا يسأل

لعل المراد ان الفقير الذى احتياجه بمرتبته يحتاج الى السؤال و المسكين اجهد منه بان يضطرّ الى السؤال و الله تعالى يعلم

قوله و يتحقق مناسبة الحال فى الخادم بالعادة او الحاجه

الظاهر ان المراد انه يعتبر العاده و الحاجه جميعا فلو كفاه الواحد مثلا بحسب عاده امثاله لكنّه يحتاج الى ازيد منه لكثرة خدماته فالمحتاج اليه من المؤنه و كذا فى عكسه فافهم

قوله و لو زاد احدها

قال سلطان العلماء رحمه الله الكميّه و الكيفيه و الكيفيه او الحاجه و العاده انتهى و فى الاحتمال الاخير تأمل فتأمل

قوله لعدم اقتضاء ذلك الاسم

يعنى كون هؤلاء الفرق المستحقين للزكاه لا- يقتضى اطلاق اسم المؤلفه قلوبهم للامكان ردها ما عدا الاخير الى سبيل الله و الاخير الى العماله فلا ينبغى دخولهم فى المؤلفه قلوبهم نسبة المصنف رحمه الله الى المفيد هذا و كان هذا منزل من الشارح و الا فالظاهر انه لا وجه لإطلاق المؤلفه على ما عدا الثانيه منهم الا بتكلف و تعسف فتدبر

قوله جعل الرقاب ظرفا للاستحقاق

يريد ان فى الآيه الكريمه ادخال اللام الدال على الملكيه او الاختصاص على الفقراء و ما بعدهم تنبيه على انهم يستحقون نصيبهم على وجه التملك الاختصاص المطلق يتصرفون فيه ما شاء و لهذا قيل باشرط الحريه فى العامل لان العبد لا يملك و ان كان فيه ما فيه و ادخال فى على الرقاب و ما بعدهم يدل الى انهم ليسوا الا موضوعا للصدقه و محلا لها بحيث يصلح صرفها اليهم فى الجملة لا بان يصير ملكا لهم او مختصا بهم اختصاصا مطلقا يمكنهم التصرف فيه كيف شاءوا بل يجب صرفها فى كل نصيب الى مصرف خاص فى الرقاب فى عنقهم و فى الغارمين فى اداء ديونهم و هكذا فى سبيل الله لانه قد لا يصير الصدقه فيه ملكا لأحد او مختصا به بل يصرف فى مصارف عامه كبناء المسجد و فى ابن السبيل فانه لا يصير ملكا لهم بل تاخذ منها ما يليق بحاله من الماكول او الملبوس الى ان يصل بلده فان بقى شىء من الصدقه يجب عليه ردها هذا فالمصنف قد تبع الآيه الشريفه فى افحام لفظه هاهنا و فى سبيل الله اشاره الى ما ذكر لكن لا يخفى ان ذلك انما يناسب اسلوب الآيه الشريفه حيث سبقت لبيان استحقاق الصدقات و اما عبارته المصنف رحمه الله فلا لانه وقعت لبيان المستحق و لا يناسب ان يقال المستحق فى الرقاب و فى سبيل الله فيبقى حذف حرف الجر كما صنع فى بعض كتبه هذا و لا يبعد ان يقال ان المعتبر بهذه العبارة مع ان الكلام فى بيان المستحق ادخل فى التنبيه على ما ذكروا دل عليه و ليس ذلك قصورا فى العبارة كما لا يخفى و لا يخفى أيضا انه بناء على ما ذكر كان على المصنف ان يقول و الغارمين حتى يدخل عليه فى و يكون على مساق فى الرقاب فكانه لم تنبه بما ذكر من التنبيه او ذهل عنه هناك فتنبه

قوله و معه من سهم سبيل الله

قال فى شرح الشرائع هذا التفصيل انما يتوجه عندنا فى نادر بسط الزكاه على الاصناف او لمريد الاستحباب اذا عين السهم بالنيه عند الدفع و الا لم يتوجه انتهى و على هذا فلو لم يرد البسط فيجوز شراؤه و ان لم يكن فى شده مطلقا و ان وجد المستحق و الظاهر من كلام المشتراطى عدم الاستحقاق المستحق فى جواز الشراء عند عدم الشده انه اذا وجد المستحق لم يجز صرف الزكاه اليه اصلا او انه لا يجوز صرف جميعها اليه سواء اراد البسط او لم يرد و ليس فى الروايات أيضا ما يدل على هذا التفصيل بل منها ما يدل على جواز شراء العبد من الزكاه مطلقا من غير تفصيل و تعرض لوجود المستحق و عدمه و منها ما لو دل لدل على ما ذكرنا انه الظاهر من كلامهم لا ما ذكره الشارح من التفصيل و الاقوى كما ذهب اليه جمع من الاصحاب جواز شراء

العبد من الزكاه مطلقا فى شدّه ام لا وجد المستحق ام لم يوجد لكن فى صورته وجود المستحق و عدم الشّدّه لعلّه يكره ذلك اما مطلقا او صرف الجميع اليه و الله تعالى يعلم

قوله و ينبغى تقييده

فيشترط فى الحاجّ و الزائر مثلا الفقر و كونه ابن السبيل او ضعيفا و الفرق بينهما حينئذ و بين الفقير ان الفقر لا يعطى الزكاه ليحج بها من جهه كونه فقيرا و يعطى لكونه فى سبيل الله كذا افاده فى شرح الشرائع و لم اقف على ماخذ ما ذكره فى سبيل الله فى الآيه و الروايات عام فيجب ابقائها على عمومها و لم يرتكب التخصيص بلا دليل على ما فعله مع ما فيه من التعسف كما ترى فتأمل

قوله قال المصنف و هو المنقطع به

قال فى القاموس انقطع به مجهول عجز عن سفره و على هذا فلا سبيل لإرجاع ضمير به فى كلام المصنف الى السبيل كما رايته بخط بعض الاعاظم فتدبر

قوله الى ان يصل الى بلده و بعد قضاء الوطر

يشير الى انه لا تجىء عليه المبادره الى الرجوع الى بلده بل بعد قضاء الوطر المطلوب من السفر

قوله اشتراط العدالة

فليس ذلك قولاً آخر كما ظنه القائل به و مع ذلك فلا دليل على اعتبار العدالة أيضا و بالجمله فلا وجه لهذا القول اصلا

قوله من حيث الفقر

اذا استقر فى وطنه و اما اذا اراد السفر فيجوز اعطاء الزائد على نفقه الحضر من سهم الفقراء أيضا كما يشير اليه آخر

قوله يستلزم الايجاب عليهم

اى على صاحب الاموال و هو ابتداء ممنوع و بعد الطلب لا ينفعها

قوله و غيره مما يتعذر

كانه مرفوع عطف على احتسابها اى جاز الاحتساب و غير الاحتساب أيضا مما يتعذر الاشهاد عليه كان يعطى الى الفقير خفيته فلا يعلم الا من قبله و اما جعله مجرورا معطوفا على الدين فكانه توجيهه يحتاج الى تمحل فتأمل

قوله و قيل تعين لفظ الصلاه لذلك

اي الاتباع و دلالة الامر او الدعاء فالأول اظهر

[الفصل الرابع فى زكاه الفطره]

قوله او اسلم الكافر

فى اقحام الكفر منها مناقشه اذ الكلام فيما لم يتحقق الشروط عند الهلال ثم حضرت بعده و فى حق الكافر ليس كذلك كما لا يخفى

[كتاب الخمس]

[و يجب فى سبعة أشياء]

[الأول الغنيمه]

قوله و ترجيحهم فى ساير المراتب

اي باقى مراتب الترجيح غير التخصيص المذكور يعنى كما يستحب الترجيح بالتخصيص كذلك يستحب فى ساير المراتب من الكميه او الكيفيه ان لم يخصّ صوا ثم الظاهر ان الضمير راجع الى اهل الفضال و يحتمل عوده اليهم مع القرابه و الجار هذا هو الظاهر فى توجيهه العبارة و ربما يحتمل وجها آخر يظهر بالتأمل فتأمل

قوله من اموال اهل الحرب

فيخرج به ما لم يكن مالهم كان يكون غصبا من مسلم او معاهد او امانته من احدهما و اموالهم تشتمل ما حواه العسكر و ما لم يحوه بخلاف مال البغاه على القول بوجوب الخمس فيه فانه يختص بما حواه العسكر كما قيده به الشارح

قوله من منقول و غيره

كالارض و العقارات كما صرح به فى هى و غيره و اعلم ان كلامهم فى هذا المبحث مطابقه فى وجوب الخمس فيها من فى الارضين ارضا لكن الذكر فى بحث قسمه الاراضى فى كتاب الجهاد و احياء الاموات كما سيجى ء فى هذا الكتاب اطلقوا ان الامام يصرف حاصل الاراضى المفتوحه عنوه المحياه حال الفتح فى مصالح المسلمين الغانمين و غيرهم و لم يتعرضوا الاستثناء الخمس منها فكانهم نسوا ما ذكروه هاهنا او اعتمدوا عليه ثم ان اكثرهم أيضا وقفنا عليه اهملوا حكم الخمس فيها انه هل الامام عليه السلام يقرره و يقسمه بين اربابه او يبقى متاعا و يصرف حاصله و نماؤه بينهم فى كل سنه و كلام العلامة فى التحرير فى كتاب الاحياء يدل على الثانى فانه ذكر ان ما اخذ عنوه من الارضين اما عامره حال الفتح و اما الاموات فالعامره للمسلمين قاطبه المقاتله و غيرهم و الامام يقبلها لمن يقوم بعمارته بما يراه من النصف او الثلث او غيرهما و على المتقبل اخراج ما قبل به يخرج

عنه الامام الخمس لأربابه و الباقي يضعه فى بيت المال من المسلمين يصرف فى مصالحهم من سدّ الثقور و تجهير العساكر و بناء القناطر و غير ذلك من المصالح و كلام المسالك فى بحث الخمس الارض التى هى اشتراط العدى من مسلم يدل على الاول كما سنقله هناك و هو الظاهر كباقي الغنيمه الا ان يظهر دليل يدل فى خصوص الارض على ما ذكره و لم يظهر لنا ثم انه على الوجهين يتفرّع فروع سنشير اليها فى بحث تحليل المساكن زمن الغيبه فانتظر

قوله عند الاكثر

و قيل بوجوب ردّها الى مواليتها و اختاره المصنف فى هذا الكتاب فى كتاب الجهاد و لا حاجه بنا الى تحقيق القول فيه فان ذلك عند حضور الامام و هو اعلم بالحكم

قوله و ما اخرجناه من الغنيمه بغير اذن الامام

اى بسبب ان يكون بغير اذن الامام او بان يكون بالسرقه و الغيله فيه الخمس أيضا فليس اخراجها لعدم وجوب الخمس فيها بل لانها لا تدخل فى الغنيمه بالاصطلاح المشهور بقريته ما سيذكر فى كتاب الجهاد من تسميتها على ما فصلوه فما اخرج لا يقسم على ما ذكره لان الباقي بعد الخمس فى الاول للامام خاصه و فى الثانى لآخذه و اعلم ان المشهور فى الاول و هو ما يغنم بغير اذن الامام انه للامام و استدّلوا بروايه عباس الورّاق عن رجل سماه عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا غزوا قوم بغير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمه كلها للامام و اذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس و هى ضعيفه بالارسال و غيره و ابن ادريس ادعى الاجماع عليه و المحقق رحمه الله شنع عليه بعدم ثبوته و يظهر منه فى النافع التوقف فيه قال و قيل إذا غزا قوم بغير اذنه فغنمتم له و الروايه مقطوعه قال فى المدارك و قوى العلماءه فى هى مساوات ما يغنم بغير اذن الامام لما يغنم باذنه و هو جيد لإطلاق الآيه الشريفه و خصوص حسنه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام فى الرجل من اصحابنا يكون فى ادائهم فيكون معهم فيصيب غنيمه فقال يؤدى خمسنا و يطيب له انتهى و ما نقله عن العلامة كانه اخذه مما ذكره فى كتاب الخمس فانه قال فيه و اذا قاتل قوم من غير اذن الامام فغنموا كانت الغنيمه للامام ذهب اليه الشيخان و السيد المرتضى و اتباعهم قال الشافعى حكمها حكم الغنيمه مع اذن الامام لكنّه مكروه و قال احتج الاصحاب بما رواه العباس الورّاق و نقل الروايه ثم قال و احتج الشافعى لعموم قوله تعالى و اعلموا أنّما غنمتم من شئى الآيه و هو يتناول المأذون فيه و غيره ثم اجاب عنه بانه غير دالّ على المط اذ الآيه تدلّ على اخراج الخمس فى الغنيمه لا على المالك و ان كان قول الشافعى فيه قوه انتهى و ذلك لكنه رحمه الله فى كتاب الجهاد من هى قال لو غزا جماعه من الكفار بانفرادهم فغنموا كانت الغنيمه للامام عليه السلام عندنا لان كل من غزا بغير اذن الامام اذا غنم كانت غنيمته للامام عندنا و ظاهر قوله عندنا اتفاق اصحابنا عليه و اعلم ان ظاهر كلام القائلين بان ما غنم بغير اذن الامام عليه السلام له ان كلمه له و عدم وجوب خمس فيه اصلا و اكتفائهم فيه بما اطلقوه أولا من وجوب الخمس فى الغنيمه بعيد اذ وجوب الخمس فيه مع الحكم بكون كله للامام لا- يخلو عن غرابه فلو قال بهم لكان عليهم ان يتعرّضوا له و لا- يكتفوا باطلاق السّابق على ان فى كلام بعضهم لا اطلاق فى الاول كما فى الدروس حيث قال و يجب فى سبعة الاول ما غنم من دار الحرب على الاطلاق الا ما غنم بغير اذن الامام فله او سرق او اخذ غيله فلاخذه فهو كالصّريح فى عدم وجوب الخمس فيه و كلام الشارح فى شرح الشرائع أيضا يوافق ذلك فانه قال بعد قول المصنف رحمه الله غنائم دار الحرب اراد بها ما غنم باذن النبى و الامام عليهم السلام و الا كان المغنوم باجمعه له كما سيأتى و هو اشاره الى ما ذكره بعد مصنفه

بقوله و ما يغنمه المقاتلون بغير اذنه فهو له و قال هذا هو المشهور بين الاصحاب و به روايه مرسله عن الصّادق عليه السّلام منجبره بعمل الاصحاب انتهى و بالجمله لم ار فى كلامهم التصريح بوجوب الخمس فيها سوى ما ذكره الشارح لكن ما نقلناه عن هى فى وجوب الشافعى كانه انما يتم على القول به اذ لو قالوا بعدم وجوب الخمس فاتجه استدلال الشافعى بعموم الآيه و لم يتجه ما ذكره العلامة فى جوابه بل لا بد فى الجواب من الترام تخفيفها بالخبر و اجماع الاصحاب لو كان لكن يبقى حينئذ ما ذكره العلامة من قوه قول الشافعى و لا يظهر له وجه اذ لو قيل بوجوب الخمس فيه أيضا فلا يتجه الاستدلال فى ردّه بعموم الآيه كما ذكره و لكن يظهر دليل آخر عليه و بهذا يظهر ان ما استدللّ به صاحب المدارك لما استحوذ من اطلاق الآيه الشريفه تدل على نفى ذلك القول ثم ان القول بوجوب الخمس عليه عليه السلام مع كون كَلّه له عليه السلام و ان كان لا- يخلو عن غرابه لكن ليس بما لا- يمكن القول به فانه يرجع الى القول بان اربعة اخماسه له عليه السلام لوقوعه بغير اذنه و كون الخمس الباقي منقسما بينه عليه السلام و بين ساير الشركاء كسائر الغنائم كانه لا خير فيه كما اذا فرض انه عليه السلام وجد كثيرا او اخذ شيئا من معدن فان الظاهر ان الحكم فيها كما ذكرنا و الروايه المرسله التى استدللّوا بها و ان كان يتراءى مخالفه ظاهرها له حيث أنّ فيها كانت الغنيمه كلها للامام لكن لا يبعد جدّا حمل الكل على ما سوى حصه الشركاء جمعا بينها و بين الادله الاخرى على انه يمكن ان يكون اطلاق الكل فيها باعتبار ان الخمس أيضا وجب دفعه اليه و ان كان عليه قسمه و يؤيد هذا قوله عليه السلام فى آخر الروايه و اذا غزوا بامر الامام فغنموا كان للامام الخمس اذ ظاهره تمام الخمس فلا بد من حمله على ما ذكرنا هذا و اما الحسنه التى استدللّ صاحب المدارك فىمكن الجمع بينها و بين المرسله المذكوره المعتضده بعمل الاصحاب بان اكتفاؤه عليه السلام بالخمس يمكن ان يكون باعتبار عفوه عن حصه الخاص به و هو ما سوى الخمس فلا يلزم منه كون الباقي لهم فتدبر

قوله و الثانى لآخذه

هذا ممّا لا خلاف فيه و لكن ما ذكره من وجوب الخمس فيه أيضا قد اختلف فيه فكلام المصنف رحمه الله فى الدروس كما نقلنا يدل على عدم خمس فيه و كان وجهه عدم دخوله فى الغنيمه بمعناها الظاهر قال فى المدارك و ربما قيل بالوجوب و يدل عليه فحوى ما رواه الشيخ فى الصحيح عن حفص البخترى عن ابى عبد الله عليه السلام قال خذ مال الناصب حيث ما وجدته و اذا ادفع الينا الخمس و عن ابى بكر الحضرمى على المصلّى خذ مال الناصب حيثما وجدت و ابعث الينا الخمس انتهى و المراد بالفحوى هو المفهوم الموافق و فيه تأميل فان الاولويه فى غير الناصب من الكفار ممنوع لعدم ظهور وجه لها على انه يمكن ان يكون ايجاب الخمس فى مالهم لاهل البيت عليه السلام و اقاربهم و عمّالهم باعتبار نصيبهم لهم عليه السلام و لا يمكن الحكم به فى ساير الكفار و أيضا يمكن ان يكون الناصب باعتبار كونهم اشدّ الكفار لا يحلّ مالهم لأحد الا بعد اخراج الخمس منه كالمال المختلط بالحرام بخلاف مال غيرهم من الكفار بان لا يحتاج فى حليته لأخذه الى تحليله بالخمس و أيضا كون المراد بالخمس فى الروايتين الخمس فيه بخصوصه بمثل الغنيمه كما هو ظاهر القول المنقول غير ظاهر بل يمكن ان يكون المراد الخمس فيه باعتبار كونه من الارباح فتأمل

قوله فيصح اخراجه منها

اى من الغنيمه بالمعنى المشهور ها هنا المراد

قوله يقدم عليه

الظاهر ان المراد ان الاقوى تقديم الجعائل على الخمس فكان الظاهر تذكير الضمير و حمله على انه يقدم المؤن على الخمس كانه باعتبار ان الغنيمه فى الحقيقه هى ما يبقى بعد اخراج المؤن و قيل بتقديم الخمس عليها نظرا الى صدق الغنيمه على الكل ظاهرا و امّا الاحتمال الذى ذكرنا من تقديم الجعائل على المؤن فكانه انما يصح فيما اذا جعل الجعل شيئا معيناً من اموالهم فالظاهر حينئذ وجوب اعطائه فى الجعالة لا- المؤن و امّا اذا جعل الجعل حصه معينه كالعشر مثلا فيجرى فيه أيضا الاحتمالان اللذان ذكرنا فى الخمس و المؤن فتفطن

[الثانى المعدن]

قوله المعدن بكسر الدال

كمجلس من عدن بالمكان اذا قام به فى الارض و منه جنّات عدن كذا فى شرح الشرائع و لا يخفى ان المناسب على ما ذكره ان يكون المعدن هو الأرض التى هى منبت ما يخرج منها لإقامته فيها لا- ما استخرج كما فسّره به هاهنا و فى شرح الشرائع و المناسب لذلك ان يقال ان تسميته به لاقامه اهله عنده دائما و فى القاموس فسّره بمنبت الجوهر و وجه التسميه باحد الوجهين و هو الوجه

قوله كالمح و الجصّ و طين الغسل و حجاره الرحي

اعلم ان وجوب الخمس فى المعادن و هو ممّا لا ريب فيه للاجماع و الاخبار المستفيضه و لا ريب أيضا فى صدق المعدن على البعض كمعادن الجواهر و الذهب و الفضة و الحديد و النحاس و امثالها و لكن فى صدقه على بعض آخر كهذه الاربعه و امثالها تأمل لكن الملح قد ورد بخصوصه فى صحيحه محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الملاحه فقال و لا الملاحه فقلت ارض سبخه مالحه يجتمع فيها الماء فيصير ملحا فقال هذا المعدن فيه الخمس فقلت و الكبريت و التّفط يخرج من الارض قال فقال هذا و اشباهه فيه الخمس و كذا فى التهذيب و فى الفقيه نقل الروايه بعينها الا ان فيه بعد قوله فيصير ملحا فقال هذا مثل المعدن فيه الخمس و انت خير باختصاص هذه الروايه بهذا القسم من الملح و اما الملح الذى يستحيل اليه الجر فالظاهر انه اقرب منه فى صدق المعدن اما الثلاثه الاخرى التى ذكرها الشارح رحمه الله فقد جزم فى الدروس بكونها من المعدن و توقف فى المدارك فيها و فى امثالها للشك فى اطلاق اسم المعدن عليها على الحقيقه و انتفاء ما يدل على وجوب الخمس فيها على الخصوص و له وجه و امر الاحتياط واضح و اعلم ان المعدن ان كان فى ملك احد فهو ملكه لكن ما اخرجه منه يجب فيه الخمس و لو اخرجه غيره فهو أيضا له و عليه الخمس و ليس للمخرج شىء و لا ليحتسب حينئذ فعله من المؤنه الا ان يستجيره لذلك فاجرته من المؤنه و ان كان فى ارض مباح فمن اخرج منه شيئا فهو له خمسه الا ان يكون استأجره احد لذلك فما اخرجه حينئذ يكون لمن استأجره و الخمس عليه و ربما توقف بعضهم فى صحه تلك الاجاره بناء على ان المباحات تصير بمجرّد الحيازه ملكا لمحزره فلا تصير ملكا للموجود و هو ضعيف كما سنذكره فى الكنز و كذا اذا كان مملوكا فان ما اخرجه لمولاه لايّن منافعه له و الخمس على المولى كذا اطلقه فى كرهه و قال فى المنتهى اذا اخرجه على انه للسيد او للعبد و قلنا ان العبد لا يملك و امّا اذا اخرجه لنفسه باذن المولى و قلنا ان العبد يملك فالصحيح انه كذلك خلافا للشافعى لنا العموم و المحقق

الأردبيلى رحمه الله قال فى قوله او للعبد و قلنا ان العبد لا- يملك تأمّل و كان وجهه انه اذا اخرج له نفسه و قلنا انه لا يملك فالظاهر انه لا- يملكه هو لعدم صلاحيته للملك فينبغى ان لا يملكه المولى أيضا لعدم قصده له و فيه أنّ الظاهر ان منافع العبد للمولى من غير اعتبار قصد فيه لعدم دليل عليه ثمّ قال و فى قوله اما اذا قلنا انه يملك الى آخره أيضا تأمّل لعدم تسليم العموم الشامل له لصوره النزاع بل ظاهر العموم الدّال على انه يخرج الخمس و كون الباقي للواجد نعم اذا اخرج مطلقا او باذن السيّد بان يخرج له يكون للسيّد لانه منفعه ماله

و اما مع الاذن بالاخراج لنفسه مع القول بملكه على ما هو المفروض فالظاهر انه له و حكمه حكم التملك و يدل على الابقاء له عموم المؤمنون عند شروطهم و ذم ترك العمل بالقول الا ان يقال انه للسيد و بمجرد الاذن باخراج ما لم يخرج ما صار ملكا له فتأمل قوله فان كونه للعبد مقتضى القوانين انتهى و يمكن دفع ما ذكره في وجه التأمل اولا بان ما ذكره العلامة بناء على ما نقله بكون المخرج بالحقيقه هو السيد و العبد بمنزله الآله فيكون الباقي للمخرج على ما ذكره لكن ما ذكره من الظاهر على تقدير الاذن بالاخراج لنفسه مع القول بملكه متجه و كانه لا يبعد حمل قول العلامة فالصحيح انه كذلك على ان الصحيح انه كما شرطه يكون للعبد و يجب الخمس لا- ان الصحيح كونه للمولى في هذه الصورة أيضا كما في الصورتين السابقتين و حينئذ فيوافق ما جعله هذا الفاضل ظاهرا خلاف الشافعي كانه في هذه الصورة زعمه عدم وجوب الخمس على العبد كما نقله عنه في الفرع السابق عليه القول بعدم وجوبه على المكاتب فاحتج عليه في الموضوعين بالعموم و هو متجه فروع الاوّل قال الشيخ يمنع الذمى من العمل فى المعدن لنفسه فان خالف و اخرج شيئا ملك و اخرج خمسة و لم اقف على دليل على ما ذكره من المنع و العلامة فى المنتهى نقل عنه ذلك و سكت عن القول فيه و انما تعرض لتحقيق وجوب الخمس عليه على التقدير المذكور فصل الخلاف فيه من الشافعي انه لا يؤخذ منه شىء و ورد عليه بالعمومات الواردة لوجوب الاخراج من المعادن و نقل احتجاج الشافعي بانّ الماخوذ زكاه و لا زكاه على الذمى و اجاب بمنع المقدمتين و منع المقدمتين بناء على ما سلف منه من اثبات الخمس و ان الزكاه تجب على الكافر ايضا لما ثبت فى الاصول من تكليفهم بالفروع أيضا كالاصول و كون الكفار مخاطبين بالعبادات و ان لم يصح منهم لانها مشروطه بينه القرية و هى لا تصح منهم و اذا اسلموا اسقطت منهم لان الاسلام يجب ما قبله الثانى الظاهر وجوب اخراج الخمس من العين و اخراج القيمة لا- بدّ له من دليل و لم يظهر و لم اقف فى كلامهم أيضا على التصريح بجوازه بل صرح فى المنتهى بان الخمس متعلق بعين المعدن لا- بقيمته و ظاهره وجوب دفع العين و ان احتمال ان يكون المراد عدم تحتم دفع القيمة فافهم الثالث الظاهر ان اخراج الخمس بعد تصفيته من الخالص و لو اخرج خمس التراب لم يجز لجواز الاختلاف فى الجواهر الا- ان يعلم التساوى الرابع الغوص قال فى المنتهى و هو كل ما يستخرج من البحر كاللؤلؤ و المرجان و العنبر و غير ذلك و يجب فيه الخمس و هو قول علمائنا اجمع انتهى و منه يظهر ما فى عبارته الشارح من القصور لاحتمالها التخصيص بما عدوه و ما روينا من الاخبار روايات منها صحيحه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألت عن العنبر و غوص اللؤلؤ قال عليه السلام و منها روايه محمد بن على عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألت ابا الحسن عليه السلام عما يخرج من البحر من اللؤلؤ و الياقوت و الزبرجد و عن معادن الذهب و الفضة هل فيه قال اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس كذا فى التهذيب و فى الكافي هكذا عن محمد بن على عن ابي الحسن عليه السلام قال سألت عما يخرج من البحر من اللؤلؤ و المرجان الياقوت و الزبرجد و عن معادن الذهب و الفضة ما فيه قال اذا بلغ ثمنه دينارا ففيه خمس و منها مرفوعه احمد بن محمد قال الخمس من خمسة اشياء الكنز و المعادن و الغوص الحديث و منها روايه حماد بن عيسى قال روى الى بعض اصحابنا ذكر عن العبد الصالح ابي الحسن الاوّل عليه السلام قال الخمس من خمسة اشياء من الغنائم و منها الكنوز و من المعادن و الملاحة و فى روايه يونس العنبر و ما فى بعض كتبه هذا الحرف وحده العنبر و لم اسمعه و لا يخفى اختصاص الصحيحه بالعنبر و غوص اللؤلؤ و ضعف استناد الباقيه مع اختصاص الاولى أيضا منها بالثلاثة المذكوره فيها فالتعويل فى الحكم بالعموم على الاجماع و الذهب و الفضة التى ليس عليها اثر درهم لم ار هذا التقييد فى كلام غيره و لم يذكره هو أيضا فى المسالك و كانه اخذه هاهنا مما ذكره فى الكنز حيث اشترط الاكثر فيه ان لا يكون عليه اثر الاسلام و حكموا بانه اذا كان عليه اثر الاسلام فهو لقطه

و سيظهر لك ان هذا الاشتراط هناك ليس له دليل صالح فكيف به هاهنا اذ الظاهر عدم صدق اللقطه ما يخرج من البحر و صدق الغوص عليه فان الظاهر من اللقطه هو ما يؤخذ من وجه الارض و لا يشمل ما يخرج من البحر و اما الغوص فلا ريب في شموله لكل ما يخرج من البحر فالظاهر من كلام العلماء الذين عدوا احد اقسام ما يجب فيه الخمس الغوص و ادعوا الاجماع عليه و اطلقوا و لم يتعرضوا لهذا التقييد شمول الحكم للذهب و الفضة المذكورين أيضا و هاهنا كلام آخر و هو انه روى الشعري قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن سفينه انكسرت في البحر فاخرج بعضه بالغوص و اخرج البحر بعض ما غرق فيها فقال اميا ما اخرج البحر فهو لاهله البتة اخرج له و اما ما اخرج الغوص فهو لهم و هم احق بهم به و ظاهر الشيخ في النهايه العمل بمضمونها فافتى به المحقق أيضا لكن قال بعد و روايه فيه ضعيف و ذكر في المسالك ان وجه ضعف سندها ان فيه امية بن عمرو هو واقفي و الظاهر ان المراد بالشعر اسماعيل بن زياد و المشهور بالسكوت و هو عامي لكن لا يلزم من حكم المص لضعف سندها رد حكمها لأنه كثيرا ما يجبر الضعف بالشهره و غيرها و الامر كذلك و ابن ادريس رد الروايه على اصله و حكم بان ما اخرج البحر لأصحابه و ما تركه آيسين منه فهو لمن وجده و غاص عليه لانه بمنزله المباح كالبعير يترك من جهد في غير كلاء و لا ماء فانه يكون لواجده و ادعى الاجماع على ذلك و الاصح ان جواز اخذ ما يتخلف مشروطه باغراض مالكة عنه قطعا و معه يكون اباحه لآخذه و لا يحل اخذه بدون الاعراض مطلقا عملا بالاصل انتهى و لا يخفى انه على تقدير العمل بالروايه فلا- وجه لما ذكره الشارح هاهنا اصلا و لو لم يعمل به و قيل بما اختاره من التفصيل فالظاهر ان ذلك فيما اذا علم صاحبه و اما اذا لم يعلم صاحبه و لا يظهر طالب فالحكم بوجوب التعريف على ان يظهر له طالب محترم و لم ييأس منه مع ان الظاهر انه ايس و اعرض مشكل جدا لا سيما اذا لم يقولوا بالخمس فيه للروايه المذكوره و انما قالوا به في غيره مما اخرج بالغوص و لم يعلم انه متى وجد و من اي حصل و يحتمل ان يقال ان عدم تعريفهم له بناء على ما ذكره في باب الخمس و حكموا به بالغوص مطلقا و لو اراد احد الاحتياط في الذهب و الفضة المذكورين بما ذكره الشارح أيضا فان الاحتياط ان يعرفه سنه و ان لم يظهر صاحب خمسه و ملك الباقي انشاء و ان ظهر صاحب فالاحتياط ان يتفقا على اخراج الخمس و يتصالحا في التتمه و من بذل كلها لصاحبه و لم يأخذ منها شيئا فهو له احوط و القابض كانه اولي بذلك

[الثالث الغوص]

قوله و العنبر

قد اجمع الاصحاب على وجوب الخمس في العنبر و هو منصوص بخصوصه في صحيحه الحلبي التي نقلناها في الحاشيه السابقيه و اختلف كلام اهل اللغه في حقيقته فقال في القاموس العنبر من الطيب روث دابته بحريه او نبع عين فيه و نقل ابن ادريس في السرائر عن الجاحظ في كتاب الحيوان انه قال العنبر يقذفه البحر الى جزيره فلا يؤكل منه شيء الامات و لا ينقره منقاره و طائرا لا يصل فيه منقاره و اذا وضع رجله فيه فصلت اظفاره و حكى المصنف في البيان عن اهل اللغه جماجم يخرج من عين في البحر اكثرها وزنه الف مثقال و نقل في هي عن الشيخ انه نبات في البحر

قوله و المفهوم منه الاخراج من داخل الماء

و ظاهره اخراجه بغوص المخرج فى الماء لكن قال فى المسالك و فى حكم الغوص ما يخرج من داخل الماء بآله مع عدم دخول المخرج فى الماء فللتأمل فيه مجال بل لا يبعد ادخال ذلك فى المكاسب

قوله و التفصيل حسن

اى التفصيل بانه لو اخرج من داخل الماء و كان غوصا و الا فمن المكاسب و قال الشيخ فى المبسوط الحيوان المصاد من البحر لا خمس فيه فان اخرج بالغوص او اخذ تعنا على وجه الخمس و الظاهر ان المراد بالمصاد ان يصاده من وجه الماء بطعنه و ضربه عليه او اخذه منه حيًا او باخراجه من الماء بآله حينًا و بما اخرج بالغوص ان يخرج بدخول الماء و اخراجه منه و ما اخذ قضيًا او مذبوحة فكان نظره الى ما يصاد منه على احد الوجوه المذكوره لا تسمى فى العرف غوصا بل صيدا بخلاف ما دخل المخرج فى الماء و اخراجه بانه يسمّى غوصا و كذا ما اخذ من وجه الماء مذبوحة بناء على ان ما يؤخذ من وجه الماء أيضا غوص اخذ منه ما صيد منه فيبقى الباقي و قال العلامة فى المنتهى بعد نقل كلام الشيخ و فيه بعد و الاقرب الحاقه بالارباح و الفوائد التى يعتبر فيها مثونه السنه لا الغوص كيف كان و لا يخفى ان ما ذكره فيما اخذ مذبوحة على وجه الماء هو الوجه لان المط عدم صدق الغوص على ما اخذ من وجه الماء و اما ما اخرج بالغوص من داخل الماء ففيه تأمل لصدق الغوص عليه الا ان يقال ان الغوص لا يطلق عرفا على الحيوان و ان اخرج كذلك بل يطلق عليه الصييد مع انك قد عرفت انه لا نصّ صحيح فى عموم الغوص و بعض الاخبار الذى ظاهره العموم ليس بصحيح و تحقيق الاجماع على وجه يشمل الحيوان غير ظاهر فكان الحكم بادخاله فى الارباح اظهر و ان كان ما ذكره الشيخ احوط ثم ان المحقق الاردبيلي رحمه الله بعد نقل ما نقلنا من المبسوط و هى نقل عن هى أيضا انه قال السمك لا شىء عليه و هو قول اهل العلم كافة الا فى روايه عن احمد بن عمرو بن عبد العزيز لنا انه صيد فلا شىء عليه كصيد البرّ ثم قال و يمكن ادخاله تحت الفوائد و المكاسب بل صيد البرّ أيضا خصوصا اذا كان على وجه الكسب و الاكتساب و يدل عليه قوله قبل هذا و الاقرب بالارباح و الفوائد التى تعتبر فيها مثونه السنه الا بالغوص كيف كان الا ان يستثنى بالاجماع فتأمل و سيجىء دليل الاكتساب و يمكن الوجوب من جهة الغوص أيضا على تقدير اخذه به كما دلّ عليه كلام المتقدم للشيخ الا ان يكون الاجماع اخراجه انتهى و كتبت عليه فى سالف الزمان ان عندنا ثلث نسخ من هى و فى واحده منها السمك كما نقله و فى اثنتين منها المسك و هو الصحيح موافقا لما عندنا من كره و كانه ذكر فى قسم الغوص مع عدم دخوله فيه استطرادا للعبير لا يشم منهما من رائحة المناسبه و المراد المسك الذى يؤخذ مع فاره بعيد الطبى الحامل له و قوله كصيد البرّ اى كسائر صيوده او المسك الذى يؤخذ فى البرّ من اماكن الطيبات الحامله له او مماثها و حينئذ فلا- يحتاج الى التمثل المذكوره و قال فى التذكرة لانه من الصيد فلا شىء عليه فيه و على هذا فلا ينافى ما نقله سابقا من الشيخ و لا حاجه الى التمسك بخروجه بالاجماع نعم فيه أيضا على الوجهين و يجوز فى مطلق الصييد احتمال اللاحاق بالفوائد لو قيل بالتعميم فيها لكل ما يستفاد و يمكن ان كلامه على وجه عدم وجوب الخمس فيه بخصوصه كما تعتبر فتدبر انتهى و فى هذه الاوان رايت ان الشيخ ذكر فى الخلاف ان كل ما يخرج من البحر من لؤلؤ او مرجان او درّ او عنبر او ذهب او فضّه فيها الخمس الا السمك و ما يجرى مجراه و نقل ذلك عن بعض العامه و نقل عن الشافعى و مالك و ابى حنيفه و محمد بن الحسن ان كل ذلك لا شىء فيه الا الذهب و الفضه فان فيهما الزكاه و قال دليلنا اجماع الفرقة فانهم لا يختلفون فيه و أيضا قوله تعالى وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ وَ هَذَا غَنِيمَهُ و على ما نقلنا فلا يبعد ان يكون استثناء السمك اجماعيا و يصحّ نسخه السمك أيضا ثم لا يبعد استثناء من باب وجوب الخمس فيه بالخصوص فلا

ينافى دخوله فى الارباح و وجوب خمسها فيه أيضا و قال المصنف فى الدروس و صيد البحر يلحق بالمكاسب على الاصح و فى قول لا خمس فيه و فى وجه من الغوص و قال فى البيان الحيوان المصيد من البحر من الارباح و قال الشيخ لا خمس فيه و الظاهر انه اراد نفى كونه من الغوص و كان بعض من

عصرناه يجعله من الغوص و منه يظهر انه لا اجماع فى صيد البحر فيكون ما ذكره الشيخ رحمه الله فى الخلاف فتوى منه و حيثئذ فالصحيح فى عبارته هى هو المسك كما ذكرنا لا السمك فتدبر

[الرابع أرباح المكاسب]

قوله مما يكتسب من غير الانواع المذكوره قسيمها

و اما ما اكتسب من تلك الانواع فهو داخل فيها فلا حازه الى جعله قسمه على حده بل لا يصح لاختلاف هذه القسمة مع ساير الاقسام فى الشرائط فلا يصح ادخال ما دخل فيها فيه و هو ظاهر و بعض اعظم الفضلاء لما رأى صدق ذلك على الميراث و الصدقة و الهبة مع أنه سيجىء الخلاف فيها فلا يحسن الحكم بالجزم هاهنا بالعموم جعل قوله قسيمها تخصيصا للمكاسب بما جعلوه قسيما للانواع الستة المذكوره بان يكون منصوبا على الحال او مجرورا بالبدليه من غير الانواع و لا يخفى ان هذا مع ما فيه من التعسف فيه ما فيه اذ الغرض تعريف هذا القسم و اذا عرف بهذا الوجه فلا يخرج عن الجهالة لانا لا نعرف بعد ان ما جعلوا لها قسيما ما هو بل ليس الكلام الا فى تعيينه و تميزه و اما ما بعثه على ذلك فالامر فيه هين اذ يمكن ان يكون اجماله هاهنا بناء على ما سيفعله بعد ذلك او يكون بناء على ان مختاره الوجوب فيها أيضا او بناء على ان منشأ الخلاف هناك دخولها تحت الاكتساب و عدمه فمن قال بدخولها فيه اوجب الخمس فيها و من لم يقل لم يوجب و لهذا رجح هناك القول بالوجوب لظهور كونها من الاكتساب و على هذا فعلى القولين يصح ما ذكره من الكليه فافهم ثم ان العلامة فى التذكرة و المنتهى نقل الاجماع على ذلك قال فى التذكرة الصف الخامس اى مما يجب فيه الخمس ارباح التجارات و الصناعات و الزراعات و ساير الاكتسابات بعد اخراج المؤنه السيئه له و لعياله عن الاقتصار من غير اسراف و لا يقتصر عند علمائنا كاهه خلافا للجمهور كاهه و قال فى المنتهى الصف الخامس ارباح التجارات و الزراعات و الصناعات و جميع انواع الاكتساب و فواصل الاقوات من الغلات و الزراعات حسن مؤنه السيئه على الاقتصاد فهو قول علمائنا اجمع و قد خالف فيه الجمهور كاهه انتهى و الشيخ أيضا ادعى الاجماع على ذلك فى الخلاف و كذا ابن زهره فى الغنيه و لكن المحقق فى المعبر نقل الخلاف فيه فانه قال الرابع ارباح التجارات و الصناعات و الزراعات و جميع الاكتسابات و قال كثير من الاصحاب فيها الخمس بعد المؤنه على ما يأتى و قيل ابن ابى عقيل و قد قيل الخمس فى الاموال كلها حتى على الخياط و التجار و غله الدار و البستان و الصنائع فى كسب جديده لان ذلك من الله و غنيمته و قال ابن الجنيد و اما ما استفيد من ميراث او كديدن او صلته اخ او ربح تجاره او نحو ذلك فالاحوط اخراجه لاختلاف الروايه فى ذلك و لانه لفظ قرضه يحتمل هذا المعنى و لو لم يخرج الانسان لم يكن كتارك لركاهه التى لا خلاف فيها انتهى و لا يخفى ان ظاهر كلام ابن الجنيد وجود الخلاف فيه و صريح فى عدم حكمه بالوجوب و كذا ظاهر كلام ابن ابى عقيل حيث نسب الحكم الى القيل و لهذا قال المصنف فى البيان و ظاهر ابن الجنيد و ابن ابى عقيل العفو عن هذا النوع فانه لا خمس فيه و كان مراده بالعفو عفو الله تعالى عنه

و عدم ايجابه فيه فيكون قوله عليه السلام و انه لا خمس للتفسير لا ظاهره و هو عفو الاثمه عنه بعد وجوبه من الله تعالى فانه لا ظهور لكلامهما فيه الا ان يبين ذلك على عموم الآيه الكريمه و شمولها للجميع فلا بد ان يكون اسقاطه فيه على تقدير القول به بعنوان العفو عنهم عليه السلام و حينئذ فيكون و انه لا خمس فيه اى بعد العفو لكن فيه ان قولهما بعموم الآيه غير ظاهر لاحتمال ان يجعلها مختصه بغنيمه الجهاد و يعتقد ثبوت الخمس فى غيرها بالاخبار و يعتقد عدم وجود اخبار ثبت لها الحكم فى هذا الصنف فلم يحكما بالوجوب فلا يلزم ان يكون ذلك بعنوان العفو و كيف ما كان فيظهر منهما الخلاف فلا ثمره مهمه فى تحقيق انه على أى وجه من الوجهين المذكورين و العجب من العلامه انه مع نقله الاجماع كما نقلنا عنه نقل فى هى عن بعض الفروع ما نقل من عبارته ابن الجنيدي و لم يتعرض اصلا لمنافاته للاجماع الذى نقله و دفعها و نقل أيضا عبارته ابن ابي عقيل و لكن بدون قوله و قد قيل على ما نقله لا ينافى الاجماع الذى نقله ثم انه قال بعد نقلها و يدل عليه قوله عليه السلام فى روايه عبد الله بن سنان حق الخياطه ليخيط قميصا الى آخره و لا يخفى انه لا وجه لنقلها و لا الاستدلال لها فانه موافق لما ذكره هو و ادعى عليه الاجماع و استدلال عليه بالروايات فلا وجه لذكر عبارته بالخصوص و الاستدلال لها فتأمل ثم انهم احتجوا لذلك تاره للاجماع و قد عرفت ما فيه و قد حكم المص فى البيان و تبعه صاحب المدارك بانعقاد الاجماع فى الازمنه السابقه لزمانهما و لا ادري انهما من اين حكما به و بالجمله فلم يظهر ذلك لنا و تاره بالكتاب و الاخبار اما الكتاب فبأيه الغنيمه وجه الاستدلال كما ذكره فى هى ان الغنيمه اسم للفائده فكما يتناول غنيمه دار الحرب باطلاقها تناول غيرها من الفوائد و فيه ان الظاهر ان الغنيمه كما جاءت بمعنى مطلق الفائده كذلك جاءت بمعنى خصوص ما اخذ بالحرب قال فى القاموس الغنيمه و الغنم بالضم الفى ء و الفوز بالشى ء بلا مشقه و قال فى يه قد تكرر فيه ذكر الغنيمه و الغنم و المغنم و الغنائم و هو ما اصيب من اموال الحرب و اوجف عليه المسلمون بالخيال و الركاب و فى المغرب للمطرزى عن عبيد ما ينل من الشرك عنوه و الحرب قائمه و حكمها ان يخمس و سايرها بعد الخمس للغنمين و الفى ء ما ينل منهم بعد ما يضع الحرب اوزارها او يصير الدار دار الاسلام و حكمه ان يكون لكافه المسلمين و لا يخمس و النقل ما ينقله الغازى ان يعطاه زائدا على سمة و هو ان تقول الامام او الامير من قتل قتيلًا فله سلبه اى قال للسريه ما اصبتم فهو لكم او ربه او نصفه و لا يخمس و عن علي بن عيسى الغنيمه اعم من النقل و الفى ء اعم من الغنيمه لانه اسم لكل ما صار للمسلمين من اموال اهل الشرك انتهى و قال فى مجمع البيان الغنيمه ما اخذ من اموال اهل الحرب من الكفار بقتال و الفى ء ما اخذ بغير قتال و هو قول عطا و مذهب الشافعى و ابو سفيان و هو المروى من ائمتنا عليه السلام و قال قوم الغنيمه و الفى ء واحد و ادعوا ان هذه الآيه ناسخه لآيه الحشر مما أفاء الله* الآيه انتهى و على هذا فلا يمكن الحكم فى المعنى العام بلا قرينه و لا قرينه هاهنا بل الظاهر بقرينه الآيات السابقه و اللاحقه هو اراده المعنى الخاص و لو سلم ان معناها الحقيقى هو العام فقط فالظاهر منها فى الآيه هو خصوص ذلك الفرد بالقرينه المذكوره فيشكل الحكم بها فى المعنى العام بعمومه و يؤيد ذلك أيضا عند الحمل على المعنى العام يحتاج الى تخصيصات عند الاكثر و هو خلاف الظاهر بخلاف الحمل على المعنى الخاص فانه لا يحتاج الى مخصيص و يؤيده أيضا ان الظاهر من الآيه الكريمه ثبوت الخمس فى كل شى ء من الغنيمه قل او كثر و على تقدير الحمل على غنيمه اهل الحرب يبقى ذلك على عمومه بخلاف ما اذا حمل على العموم فانه لا بد من التخصيص بما اذا بلغ حد النصاب فى ثلاثه اصناف منها و ربما يبقى بعد المؤنه فى الارباح فالحمل على المعنى الخاص انسب بعموم الآيه الكريمه على ان كون معناها العام هو مطلق الفائده تستفاد بلا مشقه فلا يتناول الارباح التى تحصل بالكسب و الحمل و

العجب من صاحب مجمع البيان انه بعد ما نقلنا عنه ذكر في المعنى انه قال اصحابنا ان الخمس واجب في كل فائده تحصل للانسان من المكاسب و ارباح التجارات و الكنوز و المعادن و الغوص و غير ذلك ممّا هو مذكور في الكتب و يمكن ان يستدل بهذه الآيه على ذلك فان في عرف اللغه يطلق على جميع ذلك الاسم الغنيمه و الغنم انتهى و كانه مراده انها صارت في عرف اللغه ظاهره في المعنى العام و يتبادر منهما ذلك و لكنه محلّ تأمل فتأمل و قد استدلوا من الكتاب بآيه **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ** فالاستدلال على ما ذكره في هي انه قد اتفق اكثر الفقهاء على ان المراد بالمرخرج من الارض المعادن و الكنوز و المتفق منها هو الخمس على ما تقدم فكذا في المعطوف عليه انتهى و فيه تأمّل فان الظاهر ممّا اخرجنا هو الغلات و الثمرات أيضا و هو حملة على المعادن و الكنوز جدّا و ما ذكره من اتفاق ذكر الفقهاء اى علماء التفسير على ان المراد به هو المعادن و الكنوز كانه ليس كذلك قال في مجمع البيان انفقوا اى تصدّقوا من طيبات ما كسبتم اى من حلال ما كسبتم بالتجاره عن ابن مسعود و مجاهد و قيل من حيازه و جيازه و نظيره قوله تعالى **لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ** ممّا تُحِبُّونَ ثم بعد نقل كلام فاختلّفوا في ذلك على وجوه فقيل هذا امر بالنفقة في الزكاه عن ابن عبيده و السليماني و الحسن و قيل هو في الصدقه المتطوّع بها لان المفروض من الصدقه له مقدار من القسمه ان قصر عنه كان دينا عليه الا ان يؤدي بتمامه و اذا كان مال المذكي كله فجائز له ان يعطى منه عن الجبائي و قيل و هو الاصح انه يدخل فيه الفرائض و النوافل المراد به الانفاق في سبيل الخير و اعمال البرّ على العموم و فيه دلالة على ان ثواب الصدقه من الحلال المكتسب منه اعظم منه من الحلال الغير المكتسبه و انما كان ذلك لانه يكون اشق عليه و ممّا اخرجنا لكم من الارض اى و انفقوا من الغلات و الثمار مما يجب فيه الزكاه و لا يتمموا الخبيث منه تنفقون اى لا تقصدوا الردى من المال ممّا اكتسبوه و اخرجه الله لكم من الارض فتنفقون منه و قيل المراد بالخبيث هاهنا الحرام يبقى القول الاول قوله **وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ** لان الاغماض لا يكون الا في الشىء الردى دون ما هو حرام انتهى و منه يظهر ان المعروف بينهم هو تفسير ما اخرجنا بالغلات و الثمار لا بالمعادن و الكنوز كما ذكره نعم قد احتمل بعضهم حمل الانفاق المذكور على ما يعم الخمس ايضا و حينئذ يكون ما اخرجنا شاملا للكنوز و المعادن و فيه تكلف و اما التخصيص بالخمس و حمل ما اخرجنا على خصوص الكنوز و المعادن فلم اقف عليه في التفاسير المعروفة لا يقال الامر حقيقه في الوجوب فالظاهر حملة عليه و الظاهر أيضا ان حمل الكلام على ما اجمال فيه اولى من حملة على المجمل و حينئذ فالظاهر و حمل الطيب على الحمل و حمل ما اخرجنا على ما ذكرنا وجوب الخمس حينئذ في القسمين بلا اجمال فيه و هذا بخلاف ما اذا حمل على الصدقه المندوبه او الأعم اذ حينئذ لا يمكن حمل الامر على الوجوب و كذا اذا حمل على خصوص الصدقه للزوم الاجمال لانها ليست واجبه في جميع ما اكتسب و لا- في جميع ما اخرجنا فيكون مجملا لانا نقول حمل الانفاق على خصوص الخمس و حمل ما اخرجنا على خصوص المعادن و الكنوز بعيد جدّا و محل الكلام عليه

ليس باظهر من حملة على النَّدب او ما يعمّه او حملة على الصدقة الواجبه و ان كان فيه اجمال اذ امثال هذه الاجمال فى الكتاب العزيز ليس بعزیز نحو اقسام الصّيه لادلوك الشمس الى غسق الليل مع ما فيه من كمال الاجمال بل فى اطلاق الانفاق و اراده الخمس و كذا اراده المعادن و الكنوز من مطلق ما اخرجنا نهايه الاجمال و أيضا الظاهر من سياق الآيه الكريمة انه ليس الغرض الامر بالانفاق الواجب او النَّدب بل يكون الانفاق اذا انفقوا بالطيبات لا بالخبيث اى الحرام او الرّدى و حينئذ لا اجمال فيه غايه الامر انه اذا حمل الطيب على الجيّد يحتمل الامر على الاستحباب و لا ريب انه اظهر جدّا من حمل الامر على الوجوب و حمل الانفاق على الخمس و حمل ما اخرجنا على ما ذكر فتدبّر و اما الاخبار فادّعى فى هي تواترها و ذكر منها انه روى الشيخ فى الصحيح عن عبد الله بن سنان قال قال ابو عبد الله عليه السلام على كل امرء اغنم او اكتسب الخمس ممّا اصاب لفاطمه عليه السلام و لمن يلى امرها من بعدها من ورثتها الحجج على الناس فذلك لهم خاصة يضعوا حيث شاءوا و حرم عليهم الصدقه حتى الخياط ليخيط قميصا بخمسه دوانيق قلنا منه دائق الا من احللتاه من شيعةنا لتطيب لهم به الولاده انه ليس عند الله يوم القيمة اعظم من الزنا انه يقدم صاحب الخمس فيقول يا ربّ سل هؤلاء بما ابيحوا و كان وصفها بالصّححه كما فعله فيه و فى المختلف أيضا سهو منه لان فى سندها فى التهذيب و الاستبصار عبد الله بن هاشم الحضرمى و قال هو فى الخلاصه واقفى و كان كذا ما روى من الغلات و لا- خير فيه و لا- يعتدّ بروايته و ليس بشىء و فى جش كذاب غال يروى عن الغلامه و لا خير فيه و لا يعتدّ بروايته و فى هي اشكال فانه تدلّ على انه لفاطمه عليه السلام وحدها فى زمانها و الاثمه عليه السلام بعدها و هو غير معروف بين الاصحاب و ليس مذهب العلماء و اضرابه قطعا و أيضا مخالف للآيه الغنيمه على تقدير حمل الغنيمه فيها على كل فائده على ما نقلنا عنه و ذكر المحقق الاردبيلى رحمه الله أنّ فيها دلالة أيضا على عدم اخراج المؤنه فى الكسب و معلوم انه ليس كذلك و عدم وجوبها على الشيعة و أنّ عدمه موجب للزنا و عدم وقوع نكاح حلال و هو فى غيرها من الاخبار أيضا و فيه تأمل واضح فتأمل انتهى و فيه تأمل فانه استفاد دلالتها على عدم اخراج المؤنه من الحكم فيها بانّ المانه دافق من غير ذكر المؤنه و استثنائها فالامر هين اذ يمكن عدم التعرض له اعتمادا على ما ذكرهم فى ذلك فى احاديثهم الاخرى اذ لا يجب فى كل حديث يشتمل على حكم ان يذكر فيه جميع شرائطه و خصوصياته و ان استفاد مما ذكره من دلالتها على ان عدم تحليله موجب للزنا فانه انما يتم على تقدير عدم استثناء المؤنه اذ على تقدير استثنائها كل ما صرف فى النكاح لكونه من المؤنه يكون مستثنى فيكون مباحا و لا- يلزم وقوع زنا ففيه ان المستفاد منه ليس الا ان عدم تحليلهم موجب لوقوع الزنا منهم فى الجملة او كثير الا أنّه موجب للزنا كليّا و لعدم وقوع نكاح صحيح اصلا كما ذكره و هو ظاهر و حينئذ انه يكفى فى ذلك علمهم عليه السلام بان كثيرا من الشيعة لا- يحتاطون فى الخمس و لا- يؤدونه و هذا موجب لوقوع الزنا منهم اذا صرفوا ما فضل من مؤنه سنتهم فى المشهور و اثمان الجوارى فى سنه اخرى و اذا صرفوا فيها فى السيئه أيضا زائده على الاقتصار الذى هو المستثنى فى المؤنه كما يقول العلماء و أيضا يمكن ان يكون المراد بالتحليل تحليل قدر المؤنه لا تحليل كل الخمس بان يكون الواجب عليهم بحسب اصل الشرع كل الخمس بدون استثناء المؤنه لكنهم عليه السلام حلّوا للشيعة حقهم فى قدر مؤنتهم حذرا من الزنا ممن علموا انهم لا يؤدونه و حينئذ فلا- ريب فى وقوعه منهم كثيرا لو لا- التحليل و أيضا لا- يبعد ان يكون اباحه المؤنه لهم مشروطا بان يكون ممن يؤدى الخمس من الفاصل و اما من لا يؤدّيه فيكون جميع تصرّفاته حراما باعتبار ما خالطه من الخمس الذى لا يؤدّيه لعدم امتيازته فى حقه فيكون تحليلهم عليه السلام لعدم وقوع الزنا منهم و امّا ما ذكره من دلالاته على ان عدمه موجب للزنا و عدم وقوع نكاح حلال و ان فيه تأملا فان كان

تامله فى الاول فقد ظهر رفعه بما قررناه من الوجوه و ان كان تأمل فى لزوم عدم وقوع النكاح حلال اصلا فهو متجه بل لا ريب فى عدم لزومه لكن قد عرفت ان الروايه لا دلالة لها على ذلك بل انما تدل على لزوم الزنا فى الجملة و كثيرا على تقدير عدم التحليل هذا و اعلم ان ابىحوا فى آخر الزوايه فيما رايناه من التهذيب و كذا فى شرح الارشاد للفاضل الاردبيلى فعل ماض مجهول من الإباحه فكانه على الخلاف و الايصال اى ابيح لهم حقى و صرفه اى ابيح لهم النكاح و صرف حقى فيه و هو انسب بسياق السابق فى نسخه عندنا من هى انتجوا و كانه فعل ماض معلوم من الانتاج اى بما ولد و انكحوا و حصلوا الولد بذلك و يؤيده ان فى الاستبصار نكحوا فتكون السؤال عن الوالدين و يمكن ان يكون السؤال من الماضى المجهول فيكون السؤال عن المولودين و على التقديرين فلعل التعبير بهذه اللفظه الثانيه فى الدواب الاشاره الى انهم كالدواب و فى نسخه عندنا من كره تبحو بلا نقطه و هو أيضا يوافق ما نقلنا من نسخه هى بان يكون تبحو معلوما او مجهولا قال فى الصحاح نتجت الناقه ما لم يسم فاعله تنتج نتاجا و قد نتجها اهلها و قال فى القاموس نتجت الناقه كعتى و انتجت و قد نتجها اهلها و اما انتج المعلوم فهو شايح ذائع كما يقال فى الضروب و غيرها و الظاهر انه على احد الوجهين و ما فى الاستبصار اظهر مما فى نسخ التهذيب و لا يبعد ان يكون ما فيه تصحيفا من النساخ لانتجوا على ما نقلنا من نسخه هى و اليه يعلم قال و فى الصحاح عن محمد بن الحسن الاشعري قال كتب بعض اصحابنا الى ابي جعفر الثانى عليه السلام اخبرنى عن الجميع ما يستفيد الرجل من قليل و كثير من جميع الضروب و على ايضاح و كيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد مؤنثه و كانه اراد الصحه الى محمّد و اما محمد بن الحسن الاشعري فهو غير معلوم و الصّفار و ان كان كذلك لكن يبعد كونه فى الزوايه لان الراوى عنه هو ابن مهزيار و الصّفار قد يروى عنه و اما روايته عنه غير معهود و أيضا لم يبعد التعبير عن الصّفار بذلك بل انما يطلق له محمد بن الحسن او يقيد بالصّفار او يطلق الصّفار و على تقدير احتمالها فلا يمكن الحكم به و كانه لهذا قال فى المختلف روايه محمّد و لم يصفها بالصحه و قال الفاضل الاردبيلى رحمه الله بعد الاعتراض عليه فى السند بما ذكرنا و الدلاله أيضا غير صريحه و هو ظاهر و فيه ان الاستدلال بها لا يتوقف على كونها صريحه بل يكفى فيه ظاهره و كانها لا يخلو عن ظهور فلان الظاهر ان السؤال كان عن الخمس هل هو على جميع ما يستفيدة الرجل من ضروب الاكتساب من قليل او كثير او لوضع منه شىء و يشترط فيه نصاب خاص فالجواب بقريته السؤال رجوعه فى الجميع بعد المؤنه و انه لا يوضع منها الا المؤنه فيصح الاستدلال يعم المؤنه يحتمل ان يكون مؤنه السنه او مؤنه الاستفاده و هو لا يضّر بما هو الغرض من الوجوب فى جميع الفوائد بل هو مقام آخر و يبين فيه بقريته الروايات ان المراد مؤنه السنه أيضا فتدبر ثم قال و عن على بن مهزيار قال قال لى ابو على بن راشد قلت له أمرتنى بالقيام بامرک و اخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال لى بعضهم و أى شىء حقهم فلم ار ما اجيد فقال يجب عليهم الخمس فقلت فى أى شىء فقال فى امتعتهم و ضياعهم قلت فالتاجر عليه

و الصّانع بيده فقال اذا امكنهم بعد مئوتتهم انتهى قال الفاضل الاردبيلي رحمه الله ابو على بن راشد غير مصرح بتوثيقه بل قيل انه وكيل مشكور و كأنه لذلك ما سميت بالصّححه و يمكن كونها حسنه فتأمل انتهى و ما ذكره اخذه في الروضه في ترجمه ابى على بن راشد فانه قال كان و كيلا مقام على حسين بن عبد ربه مع ثناء و شكر له و اقتصر عليه و لكن في كتاب الغنيه للشيخ و رجال الكشى روايات تدل على عظم منزلته زائدا على التوثيق و مع ذلك فقد وثق في الخلاصه و رجال الشيخ عند ذكر اسمه و هو الحسن بن راشد و على هذا فالروايه صحيحه و عدم وصف العلامه لها بالصّححه كانه وقع غفله و يمكن ان قوله في الصحيح في الروايه السّابقه يجب عليها أيضا و صاحب المدارك أيضا غفل عما ذكرنا و ذكر ان ابا على لم يوثق صريحا و قوله عليه السلام في امتعتهم كانه لا- بد من حملة على امتعتهم التى يتحیرون بها و ان الخمس فى ربحتها او على ما ارتفع قيمه امتعتهم فالخمس فى ارتفاعها على القول به و قوله فالتاجر عليه اى عليه الخمس و قوله الصنائع بيده فى اكثر نسخ التهذيب و الصّانع مع الواو و هو اظهر و غرضه من ذلك ان يؤكد قوله عليه السلام فى امتعتهم و صنایعهم على الوجه الاوّل الذى ذكرنا لقوله عليه السلام فى امتعتهم و على الوجه الثانى يكون قوله فالتاجر عليه ناسيا و قوله و الثانى تأكيدا و فى بعض نسخ التهذيب بل اكثرها بدل صنایعهم ضياعهم و على هذا يكون الاول على الاول تأكيدا و الثانى ناسيا و الثانى يكون كل منهما ناسيا و قوله عليه السلام اذا امكنهم و فى اكثر نسخ التهذيب ذلك اذا امكنهم اى امكن الايصال اليها و قوله عليه السلام بعد مئوتتهم ظاهره مئوته و مئونه عياله كما يقوله الاصحاب و يحتمل مئونه العمل و فى بعض نسخ التهذيب مئوتتها و هو ظاهر فى الثانى و فى المدارك نقل الروايه هكذا فقال فى امتعتهم و ضياعهم و التاجر عليه و الصّانع بيده و ذلك اذا امكنهم بعد مئوتتهم و ظاهره انه كان فى نسخه هكذا و بما ذكرنا يظهر توجيهه و لكن لم ار فى نسخ التهذيب ما يوافق و حكم صاحب المدارك بان هذه الروايه أيضا كالاولى فى الدلاله اى تدلّ على اختصاص الحكم بالائمه عليه السلام و هو خلاف المعروف و لا يخفى ان قولهم عليه السلام يجب عليهم الخمس لا- يدلّ على كونه بيانا لحقه بانه هو الخمس بل يمكن ان يكون بيانا لحقه باعتبار ما هو المعلوم من حقه عليه السلام فى الخمس و على تقدير ان يحمل على انه تفسير لحقه بالخمس فالامر فيه هين اذ يكفى فيه كون نصفه له و كون اختيار خصيصه النصف الباقي اليه عليه السلام و هذا بخلاف الروايه الاولى لكونها كالصّريح فى كون الجميع لهم عليه السلام ثم قال فى المنتهى و من على بن مهزيار و قد اختلف من قبلنا فى ذلك فقالوا يجب على الصّنائع الخمس بعد المؤنه مئونه الضيعه و خراجها لا- مئونه الرجل و على عياله فكتب و قرأه على بن مهزيار عليه الخمس بعد مئوته و مئونه عياله و خراج السّيلطان انتهى و صدر الروايه فى التهذيب هكذا على بن مهزيار قال كتب اليه ابراهيم بن محمد الهمداني اقرأنى على كتاب ابيك فيما اوجبه على الاصحاب عليه الخمس بعد مئوته و مئونه عياله و خراج السّيلطان الضياع انه اوجب عليهم نصف السدس بعد المؤنه و انه ليس على من لم تقم ضيعه بمئوته نصف السدس بعد ولا- غير ذلك و اختلف من قبلنا الى آخر ما نقله قال الفاضل الاردبيلي رحمه الله الطريق الى على بن مهزيار صحيح مع توثيقه و لكن المكتوب اليه غير صريح و ابراهيم مجهول لعله يضر لان الظاهر انه يحكى انه كتب و قرأه على و ان كان صدر الروايه يدل على انه لا يضر حيث فحكم ان الحاكي هو على مع انه مناف لكتابه و المتن لا- يخلو عن اجمال مع انها مكاتبه انتهى و لا- يخفى ان حكاية كتاب ابيه الى على صريح فى ان المكتوب اليه هل ولد ابى جعفر الثانى عليه السلام لان ذلك الكتاب الى على هو منه كما سيجى ء فلا يحتمل سوى ابى الحسن الثالث او اخيه موسى و احتمال كونه موسى و نقل على بن مهزيار كتابه مع جلاله شان و عظيم منزلته عند ابى جعفر و ابى الحسن عليه السلام و توكيل لهما بعيد جدا

فالظاهر بل المعلوم انه الامام ثم حكمه بكون ابراهيم مجهولا- مطلقا كما هو ظاهر كلامه رحمه الله و ليس بجيد لان العلامه رحمه الله في الخلاصه ذكر انه وكيل كان حجيج اربعين حججه و انه روى الكشى عن ابى محمد الزاوى قال كنت انا و احمد بن ابى عبد الله البرقى بالعسكر فورد علينا رسول من الرجل فقال لنا العامل اى العمرى ثقه و ايوب بن نوح و ابراهيم بن محمد الهمداني و ابن حمزه و احمد بن اسحاق ثقات جميعا انتهى فكان عليه اشاره الى كونه ممدوحا ثم حكموا بكون ذلك مضرا و ان الظاهر انه الحاكي لانه كتب و قراءه على بن مهزيار كما ترى فانه حينئذ لا ينتظم الزوايه عن على اصلا بل يجب ان يكون الحاكي هو على بن مهزيار لكنه في قوله و قراءه على بن مهزيار عن نفسه لعلى بن الحسين و قد يفعل ذلك في المحاورات او انه قال و قراءه غيره الزاوى عنه الى قراءه على بن مهزيار لثلا- يشتهه على احد ان القارى هو على بن مهزيار و اما كونه منافيا لكتابه ابيه فكانه باعتبار انه قد حكم فيه بوجود الخمس بعد المؤنه و فى كتاب ابيه عليه السلام اوجب نصف السدس فى كل عام و هى مندفع بما سذكروه فى حينئذ تلك الصحيحه عن ايجابه عليه السلام نصف السدس تخفيف منه عليه السلام فيما و جب باصل الشرع من حصه من الخمس و هو نصفه على ما هو المشهور و الاكتفاء بنصف السدس او تخفيف فى جميع على ان يكون لهم الاختيار فى امثال ذلك و حينئذ يحمل على ما ذكره هنا من الخمس على انه بيان لما هو الواجب باصل الشرع فانه الخمس و ان لم يستغفر بالتخفيف منهم عليه السلام فى نصف السدس فى الكل او فى حقهم عليه السلام هذا اذا جعل التخفيف هناك عاما شاملا- لسائر الازمان و ان حمل على انه تخفيف منه عليه السلام فى خصوص زمانه فلا يبعد حمله على و جب الخمس كله فى زمانه بان لم يرض عليه السلام بالتخفيف المذكور فى زمانه هذا و ما ذكره من عدم خلو المتن عن اجمال لا يظهر له وجه اذ لا- اجمال فيه الا- عدم التعرض فى الكتاب لمؤننه الضيعه و استثناءها و الامر فيه هين فان الظاهر انه لم يكن استثناءها محل خلاف بل كان الخلاف فى مؤنه الرجل و عياله و ربما كان خراج السلطان أيضا محل اشتباه عندهم فصرح بان الخمس بعدهما و اما كونه بعد بما مؤنه الضيعه أيضا فلما لم يكن محل الخلاف فلم يكن حاجه الى ما ذكره و اما كونه مكاتبه فهو كذلك لكن المكاتبه و ان قصرت عن المشافهه فهو حجه أيضا سيما اذا كان الراوى مثل على بن مهزيار و اعلم ان هذه فى الكافى هكذا سهل عن ابراهيم بن محمد الهمداني قال كتبت الى ابى الحسن عليه السلام اقرانى على بن مهزيار كتاب ابيك عليه السلام فيما اوجه على اصحاب الصنّاع نصف السدس بعد المؤنه و انه ليس على من لم تقم ضيعه بمؤننه نصف السدس و لا- غير ذلك فاختلف من قبلنا فى ذلك فقالوا يجب على الصنّاع الخمس بعد المؤنه مؤنه الضيعه و خراجها لا مؤنه الرجل و عياله فكتب عليه السلام بعد مؤننه و مؤنه عياله و بعد خراج السلطان و لا يخفى ان فيه تصريحاً بان المكتوب اليه هو ابو الحسن عليه السلام و لكن الراوى هو ابراهيم فجهالته تفرقيه زائدا على سهل ضعف أيضا لكن يصح التأيد روايه التهذيب الزاوى فيها على بن مهزيار كما ذكرنا فتدبر ثم قال فى المنتهى و عن حكيم بن مؤذ بن عيسى عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له و اعلموا أنّما غنمتم من شئٍ فإنّ لله خمسُهُ و للرّسولِ فان هى داله لإفاده يوم بيوم الا ان ابى جعل شيعتنا من ذلك فى حلّ

ليزكوا انتهى و في سنده علي بن الحسن بن فضال و هو معروف بالتوثيق و العظمه و حسن بن علي بن يوسف و هو غير مذکور في كتب الرجال و محمد بن سنان و هو أيضا معروف بالضعف و لكن قد وثقه الشيخ المفيد رحمه الله و عن الصمد بن بشير و هو علي ما في الخلاصه لعنه الله و حكيم ذكر في اصحاب الصادق بلا مدح و ذم قال المحقق الاردبيلي السيد ضعيف و ليس بمعلوم و وثقه واحده فيه و أيضا الحصر في افاده يوما فيوما ليس بمذهب و كذا العموم انتهى و ضعف السند كما ذكره و لكن الثقة الواحده موجوده فيه ذكرنا الا ان يكون رايه اشتراط تعديل اثنين و عدم الاكتفاء بتوثيق واحد و ان وثق اثنين و اما ما اورده في ذيل أيضا من الوجهين فكأنه لا يتوجه الوجهان معا بل انما يتوجه احدهما فانه ان حمل الافاده يوما بيوم على الافاده اى الاستفاده في كل يوم بدل يوم اى الاستفاده المستمره له في كل يوم كما في ارباب الصنائع فالحصر المستفاد من تعريف الخبر و توسط ضمير الفعل ليس بمذهب لثبوت الخمس في غير تلك الاستفاده أيضا من الضروب الاخرى للخمس لكن حينئذ لا يتوجه كون العموم ليس بمذهب لان ثبوت الخمس في كل استفاده كذلك مذهبهم و ان كان نظره الى انه يمكن فرض استمرار الميراث و الهبه و الهديه لأحد مع ثبوت الخمس فيها على المشهور ففيه ان ذلك فرض نادر فيمكن حمل الخبر على الافراد الشائع لتلك الاستفاده لو حملها على ما يكون من شأنه الاستمرار عرفا كما في الصنائع و ظاهر ان الميراث و اخويه ليس من شأنها ذلك و ان حمل الافاده يوما على الاستفاده في كل يوم جاء بدل يوم اى كل استفاده وقعت في كل يوم من الايام فالحصر هو المذهب و يكون مفاده الجرح ان المراد بالغنيمه ليس هو غنيمه دار الحرب بل كل استفاده و حينئذ فلا خدشه في الحصر و لكن يتوجه ان عموم الخمس في كل استفاده ليس بالمذهب المشهور نعم لو وافق مذهب ابي الصلاح فان الظاهر ان مذهبه عموم الخمس في كل فائده و ان كان المنقول منه التعميم بالنسبه الى الثلاثه المذكوره فيما سيجى ء او الاربعه باضافه الصدقه أيضا على ما نقله في شرح س اذ الظاهر ان مستنده في التعميم المذكور ليس الا عموم الفوائد في الاخبار لكن لما كان جعل الفوائد التي لا يوجبون فيه الخمس في المشهور هي هذه الثلاثه او الاربعه فنقل عن التعميم بالنسبه اليها فتدبر ثم قال في المنتهى و الاحاديث في ذلك كثيره تدل على المطلوب انتهى و كان الاحاديث التي اشار اليها منها ما رواه في الكافي في الحسن بإبراهيم بن هاشم عن سماعة و هو ثقة واقفي قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن الخمس فقال في كل ما افاد الناس من قليل او كثير و منها ما رواه أيضا عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن عيسى بن يزيد قال كتبت جعلت فداك الفداء تعلمنى ما الفائده و ما عدها رايك القاك الله ان تمنّ عليّ بيان تلك كى لا اكون مقيما على حرام لا صلاه لى و لا صوم فكتب الفائده مما يفيد اليك في تجاره من ربحها و حرث بعد الغرام و جائزه واحد هذا لم يذكر في كتب الرجال و لم يذكر المكتوب اليه لكن ظاهر السياق انه الامام و المراد بالغرام المؤنه لا مؤنه التجاره و الحرث و حينئذ فالظاهر ان يكون او جائزه فردا اخر للفائده التي تجب فيه الخمس فيوافق ما سننقل من مذهب ابي الصلاح و المراد ما يلزمه من مؤنه السنه و حينئذ فالجائز يحتمل ما ذكرنا و يحتمل أيضا ان يكون المراد و بعد جائزه اى و بعد عطاء أيضا يعطيها و ان لم يكن من المؤنه الازمه فافهم و منها روايه على بن مهزيار قال حدثني محمد بن علي بن الشجاع النيشابورى انه سئل ابا الحسن الثالث عليه السلام عن رجل اصاب من ضيعته من الحنطه مائه كرام يركى فاخذ منه العشره عشره اكرار و ذهب منه بسبب عماره الضيعة ثلثون كرام و بقى في يده ستون كرام اما الذي يجب لك من ذلك و هل يجب لأصحابه من ذلك عليه شىء فوق لى منه الخمس مما يفعل من مؤنثه و ظاهر هذه الروايه اختصاص هذا الخمس بالامام و سندها الى محمد بن علي صحيح و لكنه غير مذکور في كتب الرجال الا ان روايه على بن مهزيار عنه لا يخلو عن دلالة على اعتبار روايه

و منها روايه الزيان بن الصيملت قال كتبت الى ابي محمد عليه السلام ما الذى يجب علىّ يا مولاي فى غله رحي فى أرض قطيعه لى و فى ثمن سمك و بردى و قصب ابيعه من أجمه هذه القطيفه فكتب يجب عليك فيه الخمس انشاء الله تعالى لكن القطيفه على ما ذكره فى الصحاح طائفه من ارض الخراج و قال فى القاموس محال بيغداد اقطعها المنصور اناس من اعيان دولته ليعمروها و يسكنوها و قال أيضا و اقطعها قطيفه اى طائفه من ارض الخراج و على هذا فيجوز ان يكون الخمس فيها باعتبار أنّها كانت من غنائم اهل الحرب و لم يخرج خمسها و بما ذكر يظهر وجه ضعف ما ذكره فى هى حيث قال بعد نقل الحديث التقييد بالقطيفه لبيان الواقع لا لخصوصيه فى غلتها كما قد يتوهم ذلك يشهد صدق التأمل فلا يخلو للتشكيك فى دلالة على ثبوت الخمس فى الغلات و من هذه الجبهه انتهى و منها صحيحه الحارث بن مغيره النصرى على ما فى المدارك عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له انّ لنا اموالا من غلات و تجارات و نحو ذلك و قد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لنطيب ولادتهم و كل من والى بابائهم فهم فى حلّ مما فى ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد فان الظاهر ان حقه عليه السلام هو الخمس الذى ورد فى الروايات الاخرى التى نقلناها و ان امكن ان يكون حقه فى الغلات باعتبار كون الاراضى التى كانوا يزرعونها كانت مفتوحه العنوه و وجب الخمس منها اكمالها الامام و ان يكون حقه فى التجارات باعتبار كون رأس مالها من الاموال التى يجب فيها الخمس و هذا بعيد جدّا و منها صحيحه زراره و محمد بن مسلم و ابي بصير عن ابي جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام هللك الناس فى بطونهم و فروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا الا و لانّ شيعتنا من ذلك و آبائهم فى حلّ وجه الاستدلال بها أيضا هو ما ذكرنا من ظهور كون حقههم عليه السلام هو الخمس فى الفوائد فانه الحق الذى يوجب هلاك كل الناس بسبب عدم ادائه امّا ساير ضروب الخمس فانه ليس بذلك العموم و من هذا القبيل روايات اخرى أيضا و منها صحيحه الصيّم فار عن احمد بن محمد بن محمّد و عبد الله بن محمد عن عليّ بن مهزيار قال كتبت الى ابو جعفر عليه السلام و قرأت انا كتابه اليه فى طريقه قال الذى اوجبت فى شىء هذه و هذه سنه عشرين و مأتين فقط المعنى من المعانى اكثره تفسيره المعنى كله خوفا من الانتشار و سافر بعضه لك انشاء الله تعالى ان موالى أسأل الله صلاحهم او بعضهم قصرُوا فيما يجب عليهم فعلمت ذلك فاجبت ان اطهرهم و ازكيهم بما فعلت فى عامى هذا من امر الخمس قال الله تعالى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صِدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَ تُزَكِّيهِمْ بِهَا وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صِدْقَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَ اللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ أَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَ يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ وَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ وَ قُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَ رَسُولُهُ وَ الْمُؤْمِنُونَ وَ سَتَرْدُونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ فَيَنْبِئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ وَ لَمْ أَوْجِبْ عَلَيْهِمْ فِي كُلِّ عَامٍ وَ لَا أَوْجِبْ عَلَيْهِمُ الزَّكَاةَ الَّتِي فَرَضَهَا اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ الْخُمْسَ فِي سُنَّتِي هَذِهِ فِي الدَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ الَّتِي قَدْ حَالَ عَلَيْهَا الْحَوْلُ وَ لَمْ أَوْجِبْ ذَلِكَ عَلَيْهِمْ فِي مَتَاعٍ وَ لَا ابْنِيهِ

ولا دواب ولا خدم ولا ربح ربحه في تجاره ولا ضيعة الا ضيعة سافر لك امرها تخفيفا منى عن موالى و منا منى عليهم لما يقبل السيلطان من اموالهم فلا يتوهمهم في ذاتهم فاما الغنى و الفوائد فهي واجبه عليهم في كل عام قال الله تعالى وَ اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِإِذَى الْقُرْبَى وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ وَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ فالغنائم و الفوائد يرحمك الله فهي الغنيمه لغنمها المرء و الفائده يفيدها و الجائزه من الانسان للانسان التي خطر و الميراث الذي لا يحتسب من غير اب و لا ابن و مثل عدو يضلم فيؤخذ ماله و مثل مال يؤخذ لا يعرف له صاحب من ضرب ما صار الى موالى من اموال الحربيه الفقه فقد علمت ان اموالا عظاما صارت الى قوم من موالى فمن كان عنده شىء من ذلك فليوصل الى وكيلى و من كان نائبا بعيدا لشقه فليعتمد لإيصاله و لو بعد حين فإن تيه المؤمن خير من عمله فاما الذي اوجب من الصنّاع و الغلات في كل عام فهو نصف السدس مما كانت ضيعة لقوم بمثونته و من كان ضيعة لا تقوم بمثونته فليس عليه نصف سدس و لا غير ذلك و لما كان هذا الحديث الشريف من الاحاديث الصعبة المستصعبه كتبت في سالف الزمان حواش ترفع عنه غباء الخفاء و تدفع الاشكالات التي توهمها فيه المحققون من الفضلاء فلا باس بنقلها هاهنا بعينها اذ بعد التأمل فيها يظهر أيضا وجه الاستدلال الذي ذكرنا و هي هذه قال اليه ابو جعفر عليه السلام الظاهر ان فاعل قال كل واحد من احمد بن محمد و عبد الله بن محمد و كذا فاعل قرأت و ضمير اليه في الموضوعين الى على بن مهزيار و يحتمل ان يكون فاعل قال على بن مهزيار و هو قال الى لكن نقله الراوى بالمعنى و قال اليه و اما قوله و قرأت فالظاهر على هذا الوجه أيضا انه من كلام كل واحد من الراويين و على أى وجه فلا ريب ان المكتوب اليه هو على بن مهزيار فما ذكره المحقق الاردبيلي من ان فيها بعد الامور المنافيه للاصل مع عدم ظهور المكتوب اليه كما ترى و على تقدير تسليمه فهو ممّا لا يؤثر بعد ظهور ان الكاتب هو الامام و هو ظاهر قوله عليه السلام سافر لك بعضه كان اشاره الى ما سيسفره من علمه عليه السلام بتفسير الشيعه و انه احب تطهيرهم و تزكيتهم بما اوجب عليهم و ان ذلك تخفيف منه عنهم و من عليهم لما يغتال السيلطان من اموالهم و لما يتوهمهم و اما البعض الذي لم يفسر خوفا من انتشار فلا يبعد ان يكون علمه عليه السلام بوفات تلك السنه فلذا انهم لوقوع ذلك فيها و الله يعلم قوله ان موالى او بعضهم يمكن ان يكون هذا الترديد منه عليه السلام لئلا يكسر قلوب الشيعه قوله عليه السلام قال الله تعالى خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ الْآيَةَ وَ انت خبير بان الكلام في الخمس و الآيه الشريفه انما هي في الصدقه هي الزكاه على ما هو رأى الاكثر او صدقه كفاره الذنب الذي صدر عن ابى لبابه و اصحابه حيث تخلف عن الجهاد على ما نقل عن بعضهم كالحسن الصيقلى و وجه مناسبتة ذكرها فيه ان يقال ان ذلك بناء على علمه عليه السلام بشمول الآيه للخمس أيضا و لو على سبيل التوسّع او يقال انه بناء على مشاركتها في بعض المقص كالتطهر و التزكيه ثم انه قد اورد على ظاهر هذا الحديث الاشكالات و لعله لاجلها توقف فيه بعض الرافعين عليه و حكم بعض الفحول بمخالفته للاصول الاول ان المعهود المعروف من احوال الائمة عليه السلام انهم خزنه العلم و حفظه الشرع يحكمون بما استودعهم الرسول صلى الله عليه و آله و اطلعهم عليه و انهم لا يعرفون الاحكام بعد انقطاع الوحي و انسداد باب النص فكيف يستقيم قوله عليه السلام اوجبت في سنتى هذه و لم اوجب ذلك عليهم في كل عام الى غير ذلك من العبادات الداله على انه يحكم في هذا الحق بما شاء و اختار الثانى ان قوله عليه السلام و لا و جب عليهم الا الزكاه فرضها الله تعالى هنا فيه قوله بعد ذلك فاما الغنائم و الفوائد فهي واجبه عليهم في كل عام الثالث ان ايجاب الخمس فى الذهب و الفضة التي قد حال عليها الحول ممّا لا يظهر له وجه اذا الحول انما اعتبر فى

الزكاة لا الخمس و كذا قوله عليه السلام و لم اوجب ذلك عليهم فى متاع و لا ابنيه و لا اخدم فان تعليق الخمس بهذه الاشياء غير معروف الرابع ان ايجاب نصف السدس فى الصّيناع و الغلّات فى كلّ عام لا- يظهر له وجه بل الواجب هو الخمس و ذكر بعض المحققين ان الاشكال الاول مبنى على ما اتفقت عليه كلمه المتأخرين من استواء جميع انواع الخمس فى المعروف و لا دليل عليه بل فى الاخبار ما يؤذن بخلافها و ان خمس الغلات و نحوها من الارباح مختص بالامام و يعزى الى جماعه من القدماء ما يلىق ان يكون نظرا الى ذلك و على هذا فيندفع الاشكال الاول فانّ له على المتصرّف فى ماله باى وجه شاء اخذ او ترك و بهذا يتحل الاشكال الرابع و انما يتوجّه السؤال على وجه الاقتصار من حقه على ما شاء قال و اما الاشكال الثانى فمن شاء نوع اجمال فى الكلام اقتضاء تعلّقه يدلّ بامر معهود بين المخاطب و بينه عليه السلام كما يدلّ عليه قوله عليه السلام بما فعلت من عامى هذا و سوق الكلام يشير الى البيان و بينه على ان الحصر فى الزكاة إضافى مختصّ بنحو الغلات و منه يعلم ان قوله عليه السلام و الفوائد ليس على عمومه بحيث يتناول الغلات و نحوها بل هو مقصود على ما سواها و يغرب ان يكون قوله الجائزه و ما عطف عليه الى آخر هذا الكلام تفسيراً للفائده و تبيينها على نوعها و لا ريب فى مغايرته لنحو الغلّات التى هى متعلّق الحصر هناك ثم ان فى هذه التفرقة بمعونته ملاحظه الاستشهاد بالآيه و قوله بعد ذلك فليعتمد لإيصاله و لو بعد حين دلّته واضحه على ما قلناه من اختلاف حال انواع الخمس او ان خمس الغنائم و نحوها مما يستحقه اهل الآيه ليس للامام ان يرفع عنه و يضع على حدّ ماله فى خمس نحو الغلّات و ما ذلك الا الاختصاص هناك و الاشتراك هنا انتهى و كان محصّله انه جعل قوله عليه السلام و لذا وجب عليهم الا الزكاة مخصوصاً للغلّات و نحوها من الارباح و هذا لا ينافى وجوب الخمس فى ساير الغنائم الذى هو المراد من قوله عليه السلام فاما الغنائم و الفوائد و انما جعل الحصر اضافياً لانه حكم عليه السلام فى آخر الخبر بوجوب نصف السدس فى الضياع التى تقوم بمئونه فلا يستقيم الحكم بعد وجوب ما سوى الزكاة فى الغلّات فجعل الحصر اضافياً بالنسبه الى الخمس فقوله عليه السلام و لا اوجب عليهم فى الغلّاه الا الزكاة و لا اوجب اى لا اوجبت فيها الخمس و هذا لا ينافى وجوب نصف السدس فيها فى كل عام هذا و لا يخفى ما فيه من التكلف قال و بقى الكلام على الاشكال الثالث و محصّله ان الاستثناء التى عددها عليه السلام فى ايجابه للخمس و نفيه اراد بها ما يكون محصّياً لا ممّا له فيه الخمس اى من نحو الغلّات فاقصر فى الاخذ على ما حال عليه الحول من الذهب و الفضه لان ذلك امانه الاستغناء عنه فليسوا فى الاخذ منه ثقل على من هو بيده و ترك التعرض لهم فى بقيه الأشياء المعدود طلباً للتخفيف كما صرّح عليه السلام انتهى و على ما هو المشهور المعروف بين الأصحاب من استواء جميع انواع الخمس فى التصرف يمكن أيضاً دفع الاشكالات بان يخصّ الكلام بنصف الخمس الذى هو حقه عليه السلام فله الحكم فيه بما شاء و لا يلزم منه تغيير الاحكام بعد انقطاع الوحي بل لو قيل تفويض فى الجميع اليهم عليه السلام و ان لهم الرخصه فى التخفيف فيه بقدر ما رأوا من المصلحه امكن ذلك و لا استبعاد فيه سيّما على ما هو المشهور من انه مع الاعواز يجب العوز عليهم عليه السلام و حينئذ فيندفع الاشكال الاول و هو ظاهر و كذا الثالث و الرابع فانه اذا كان له الحكم فى حقه او فى الجميع بما شاء

و رأى المصلحه فيه فيق انه رأى المصلحه فى الاقتصار من السنه المذكوره على اخذ الخمس مما وجد عندهم من الذهب و الفضه التى قد حال عليه الحول الذى هو اماره الاستغناء عنه و ترك ما سواء تخفيفا منه على و منا عليهم و كذا الاقتصار على نصف السدس فى الغلات عوضا عن تمام الخمس فيها او نصفه و اما الاشكال الثانى فنقول فى دفعه ان المراد انى اوجبت ما اوجبت فى هذه السنه من الذهب و الفضه المذكورين و لم اوجب عليهم فى السنوات الآتية الا الزكاه التى فرضها الله تعالى اذ لا يتعلق بهما فى اصل الشرع الا الزكاه و انما اوجب عليهم فى هذه السنه خاصه عوضا عما بقى عندهم من الخمس فى السنوات الماضيه اذ ربما كان ذلك اقل من هذا يكثر ليكون تخفيفا عليهم و انت خير بان ما حكم بنفى الخمس فيه من المتاع و الأبنيه الى آخره أيضا يمكن ان يخص بما اذا كان محصيا بما و جب فيه الخمس كما ذكره هذا المحقق و يمكن ان يحمل على العموم و الاشكال بان تعلق الخمس بهذه الاشياء غير معروف على ما سبق مما لا وقع له كما لا يخفى لا سيما فى هذا المقام فانه ليس من موارد الخمس المقرره فى الشرع بل انما اقتصر عليه عوضا عما فى اموالهم من حقوقه فلو جعل ذلك فى جميع اموالهم من المنقول و غيره لكان له ذلك لكن لم يجعل له ذلك و جعله فى الذهب و الفضه المذكورين خاصه منا عليهم و لا- يبعد ان يقال ان اخذه عليه السلام الخمس من اموالهم عوضا عما عليهم من الحقوق مأخوذ من وجوه الخمس فى الحلال المختلط بالحرام فلعله صار اموالهم كذلك بحيث لا يمكنهم التخيير و حيثئذ فكان له اخذ الخمس من جميع اموالهم لكنه عليه السلام اقتصر على ما اقتصر تحقيقا عليهم هذا و لعله على هذا يحتمل ان يكون تقصير للشيعه او بعضهم كان فى باب الخمس و الزكاه جميعا و كان غرضه عليه السلام تطهير اموالهم من الجميع فاوجب ما اوجب لذلك و لا استبعاد فى تفويض الامر فى مثل ذلك كله اليهم عليه السلام و بهذا يظهر وجه الاندفاع ما اوردنا أولا من عدم مناسبه ذكر آيه الصدقات فى هذا المقام فتدبر ثم ان الظاهر ان قوله عليه السلام و لا ربح ربحه فى تجاره انما هو بيان الحكم فى السنه المذكوره اى انه فى تلك السنه اقتصر من حقوق الماضيه و من حقوق تلك السنه على الخمس من الذهب و الفضه المذكورين و لم يوجب فى شىء آخر من اموالهم المذكوره و لا ربح ربحه فى تجاره تلك السنه و هذا لا ينافى وجوب الخمس فى ارباح التجارات على ما هو المشهور و يستفاد من قوله عليه السلام فاما الغنائم و الفوائد فهى واجبه عليهم فى كل عام بناء على ما هو الظاهر من حمله على العموم و اما قوله الا ضيعه سافر لك امرها فهو اشاره الى ما سيجىء منه عليه السلام من قوله فاما الذى اوجب من الصنائع اه و الظاهر انه بقريته ما ذكره انه عام يشمل هذه السنه و السنوات الآتية و يمكن ان يجعل ذلك مختصا بالسنوات و يحمل الاستثناء هاهنا على الانقطاع اى لم اوجب فى هذه السنه ضيعته الا ضيعه سافر لك امرها من وجوب نصف السدس فيها فى السنوات الآتية و فيه بعد و اما قوله و اما الغنائم و الفوائد فكانه على عمومها بيان لما اوجب شرعا من الخمس فى كل عام و لا بد لهم من اخراجهم فى السنوات الآتية الا انه عليه السلام اقتصر منه مما بقى فى السنوات الماضيه و فى تلك السنه على ما اقتصر لما راه من المصلحه و حيثئذ فقوله فهى الغنيمه يغنمها المرء يكون عاما لكل استفادته و الفائده يفيدها اى يستفيدها عطفًا تفسيريًا عليه و الجائزه و ما بعدها من قبيل ذكر الخاص بعد العام و يمكن ان يخص الغنيمه بغنيمه الحرب و حيثئذ يكون قوله و الفائده يفيدها تعميما بعد تخصيص و ما بعده بالعكس و ان ظهر ان تخصيص الغنيمه بما ذكر و يحتمل الفائده تقيدها على الاكتسابات الشائعه من التجارات و الزراعات و الصنائع و يحمل على ما ذكر بعدها على اشياء اخر لا تعدا اكتسابا فى العرف و فيه أيضا الخمس و لا يبعد ان يكون المجموع تفسير الغنيمه المذكوره فى الآيه بناء على علمه بان المراد بها المعنى العام و انه ما فصله فافهم و قوله عليه السلام و مثل عدو يضظلم لعل المراد به من كان

اهل الحرب فان مال الحربى فى ء للمسلمين فمن اخذ منه شيئا من غير قتال فهو له و عليه الخمس لانه غنيمه و المراد انه اصطلم اى استأصل و اهلك بسبب من الاسباب فيمكن اخذ من اخذ ماله فاخذه او المراد ما يعم كون الاخذ قاتلا ايضا فان القتل الذى صدر عن آحاد الناس لا للدعوه الى الاسلام بل لأخذ المال و نهيهِ مثلا ليس من الجهاد و القتال الذى فصل حكم غنائه فلو قتل احدا احدا منهم و اخذ ماله فالظاهر انه انما يجب فيه الخمس و الباقي لآخذه و لو قيل ان حكمه أيضا حكم الجهاد الذى وقع بغير اذن الامام كما احتمله بعض الاعلام و قيل فيه ان الكل للامام كما هو الظاهر فلا خير كما سيظهر وجهه عن قريب و قوله عليه السلام و مثل مال يؤخذ لا يعرف له صاحب يمكن حمله على الكنز او اللقطه بعد التعريف و التملك و اما ما اخذ من الغير حلالا- او حراما ثم نسي صاحبه فالمش فيه كما تشهد به روايات كثيره انه مع اليأس مصدق لمالكه لكن لا يبعد حمل الزوايه عليه أيضا بل هى ظاهره فيه فليحمل اخبار التصديق على التصديق بالباقي بعد الخمس المعلوم لهم من خارج او على التصديق بالجميع و و يكون ذلك اذنا منهم عليه السلام فى تصديق الخمس الذى هو حقهم أيضا اما بناء على ان يكون هذا الخمس مختصا به و على ان يكون لهم الاختيار فى نصيب الشركاء ايضا لكن القول بالخمس فى ذلك غير معروف بين الاصحاب الا اذا فرض اختلاطه بالحرام اما مطلقا كما وقع فى عبارته جمع من الاصحاب او بحيث لا- يمكن التميز و جهل قدره كما حققه المحققون منهم و يمكن حمل الزوايه على هذه الصورة هذا و اما قوله عليه السلام فمن كان عنده شىء من ذلك فيحتمل ان يكون بيانا للحكم فى السنوات الآتية لا فى السنه المذكوره و ما سبق عليها فانه اقتصر فيها على ما اقتصر و يحتمل ان يكون متعلقا بضرب ما صار اليهم من اموال الخزوميه و بيانا لعدم تناول التخفيف و انه وجب عليهم ايصال خمسها اليه عليه السلام و لو بعدهن و لعل هذا اظهر ثم لو قيل فى مثله انه من الغنيمه بغير اذنهم عليه السلام و قيل فيها ان كلها لهم عليه السلام لا خمسها فالامر هين اذ بعد تسليم الامرين لعل اقتصاره عليه السلام على الخمس من باب التخفيف و يحتمل أيضا ان يحمل الكلام على ان الغنائم و الفوائد واجبه عليهم فى كل عام لكن الواجب فى بعضها الخمس و فى بعضها الجميع و لعل الاول اظهر و الله تعالى يعلم ثم ان المحقق الاردبيلي بعد ما نقل عن ابي الصلاح الحلبي انه ذهب الى ان الميراث و الهبه و الهديه فيه الخمس و نقل عن ابن ادريس انه انكر ذلك و قال هذا شىء لم يذكره احد من اصحابنا عن ابي الصلاح قال و يمكن ان يحتج لابي الصلاح بما رواه الشيخ فى الصحيح عن علي بن مهزيار و نقل بعض هذه الروايه ثم قال و هذه مكاتبه طويله و فيها احكام كثيره مخالفه للمذهب مع اضطراب و قصور عن دلالتها على مذهبه لعدم ذكر الخمس صريحا و رجوع ضمير هى الى الزكاه على الظاهر و دلالة صدر الخبر على سقوط الخمس عن الشيعة و قصرها فى الذهب و الفضة مع حول الحول و السقوط عن الربح و للتقييد ببعض الارث و بالجمله هذا الخبر مضطرب بحيث لا يمكن الاستدلال به على شىء انتهى و لا يخفى على المتأمل ان رجوع الضمير الى الزكاه ممّا لا مج له بعد ما نقل آيه الخمس بعده ثم فصل الغنائم و الفوائد بما فصل بل لا ريب انّ

الصّميم راجع اّما الى الخمس و امر التذكير و التّأنيث سهل كما هو المشهور او الى الغنائم و الفوائد و المراد لوجوبها في كل عام و جوب اخراج الخمس منها و الاعمّ من الخمس و الجميع على ما ذكرنا من الاحتمال و اما ما ذكره من دلالة صدر الخبر الى قوله و السقوط فقد ظهر سقوطه بما تلونا عليك فلا حاجة الى اعادته و كذا قوله و السقوط عن الرّيح فقد ظهر حاله في الاعاده و اّما ما افاده من التقييد ببعض الارث فهو كذلك لظهور تقييدها ببعض الأثر و كذا الجائزه فالاستدلال بها على ما نقل عن ابي الصّلاح الظاهر في العموم لا يخلو عن اشكال و اما القدح فيها لهذا الاعتبار لعدم انطباقها على مذهب احد من الاصحاب و لو سلّم انحصار المذهب فيمكن دفعه بان التخصيص لعلّه على سبيل التخفيف منهم عليه السلام فينطبق على مذهب ابي الصّلاح و منه يظهر توجيه الاستدلال بها على مذهبه كما لا يخفى او يحتمل الخمس في بعض الموارد المذكوره على الاستحباب فينطبق على المشهور فتأمل و قال صاحب المدارك و اما روايه عليّ بن مهزيار فهي معتبره السّند لكنها متروكه الظاهر من حيث اقتضاها و جوب الخمس فيما حال عليه الحول من الذهب و الفضة و مع ذلك فمقتضاها انه رباح الجائزه الخطره و الميراث ممن لا- يحتسب و المال الذي لا يعرف صاحبه و ما يحل تناوله من مال العدد في اسم الغنائم فيكون مصرف الخمس فيها مصرف خمس الغنائم و اّما مصرف السّهم المذكور في آخر الرّوايه و هو نصف السّمس في الصناع و الغلّات فغير مذكور صريحا مع انا لا- نعلم بوجوب ذلك على الخصوص قائلًا- انتهى و ما في التذكرة لبيان كونها متروكه الظاهر من قوله من حيث اقتضاها الى قوله و مع ذلك فقد ظهر حاله مما قرّنا و اما قوله و مع ذلك فمقتضاها فالظاهر انه ليس قدحا في آخر الرّوايه بل المراد مجرد تحقيق ان المستفاد من الرّوايه ان التصرف فيما سوى القسم الاخير هو مصرف خمس الغنائم و اّما مصرف السّهم الاخير فغير مذكور صريحا فيمكن ان يكون موافقا لباقي الاقسام و يحتمل ان يكون مخصوصا بالامام عليه السلام و اّما قوله مع انا لا نعلم الى آخره فالظاهر انه قدح في الرّوايه باعتبار القسم الاخير اى لا نعلم بوجوب نصف السّمس على الخصوص في الضياع قائلًا و قد ظهر لك دفعه بما حققنا و يمكن ان يكون غرضه القدح في القسم الأوّل أيضا اّما باعتبار تقييد الجائزه و الميراث كما ظهر وجهه مع وجه دفعه او باعتبار القسمين الأ-خيرين أيضا لكن قد عرفت انه يمكن توجيهها بحيث لا يكون مما لا يعلم القائل به فتذكّر و تبصّر انتهى ما كتبت سالفًا من الحواشى على هذا الحديث الشريف و اذ قد سمعت ما تلوناه عليك من حجج القول المشهور فنقول ان كلّما منها و ان كان يمكن المناقشه فيه في السّند او المتن او الدلاله لكن من جميعها يحصل الظن القوي بوجوبه في الارباح في الجملة فهو فمع الشهره العظيمه بين الاصحاب فيما قالوه كانه يصلح حجه للقول المشهور و كانه يشهد به الاعتبار أيضا فانه تعالى لما حرم الزكاه عليّ بن هاشم فلا بدّ ان يجعل لمستحقّيهم عوضا عنها و قد عوّض لهم كما يشهد به اخبار الخمس و ظاهر انه لو لم يجب الخمس في الارباح فالاقسام الباقيه للخمس ليست الا نذرا يسيرا لا يفى بمئونتهم فالظاهر و جوبه فيها على الوجه المشهور لا- اقل هذا و قال المحقق الاردبيلي رحمه الله في المسأله من المشكلات لعدم صراحه الآيه الشريفه و عدم صحته غير دالّ على المط على انها اذا اخذت لعمومها تدل على اكثر ممّا قالوه و تجد في الايجاب مع كونه خلاف الاصل و خلاف عموم بعض الآيات مثل نساءكم و غيرها و كذا الاخبار و عدم دليل صريح عسرا و ضيقا و مثلها منفي غالبا في الشريعه السّيهله و الإجماع المدعى غير معلوم فان الظاهر ان ابن الجنيد مخالف كما نقل عنه في المنتهى و المختلف انتهى و قد عرفت ان كلا- من الادله و ان كان يمكن المناقشه فيه لكن من مجموعها يحصل الظن القوي بما ذكره و ما ذكره من انه لو اخذت بعمومها تدلّ على اكثر مما قالوه اى الوجوب في كل فائده انما يتجه في بعضها و هو بمجرّده لا يكفي حجه بل مجموعها على ما ذكرنا يصلح حجه لما قالوه و هو لا- يدل على اكثر مما قالوه و اما كونه خلاف عموم بعض الآيات مثل

نساءؤكم و غيرها فكانه باعتبار أنّ نساءكم فى امهات

نساءكم نعم نساء اهل الخلاف اللذين لا يخمسون مع عدم صحه انكحتم باعتبار كون امورهم كلاً او بعضاً من مال الخمس و لذا حكم فى الاخبار المذكوره بكونهم اولاً- وارثاً و كذا القول فى مثلها من الآيات و الاخبار كما ورد منها فى ميراث الازواج و الاولاد و غيرها و فيه تأمل فان كون ذلك خلاف عموم تلك الاخبار غير ظاهر اذ لا ريب أنّ نساءكم عامه فى كل زوجه شرعيه لهم و لا يشمل من ليست زوجه شرعا فاذا لم يكن زوجه احد منهم زوجه شرعا باعتبار فساد نكاحها لم يدخل فى عموم نساءكم و لا- يضرّ هذا بعمومها و كذا القول فى امثالها من الاولاد و غيرهم فان قيل لا ريب فى حرمه نساء اهل الخلاف عليهم باعتبار دلاله تلك الآيات و لو قلنا بالايجاب المذكور فمن فصل منهنّ نكاحها لمكان الخمس لم تشملهما الآيه فلا تعمها الحرمة التى تستفاد منها و هو المراد بكون الايجاب المذكور خلاف ذلك بل يمكن ان يكون باعتبار اجراء الحكم على كل من قيدين بدين على مقتضى دينهم فيهم لما اعتقدوا صحه نكاحهم و دانوا بها فاجرى عليهم احكام النكاح الصحيح فان فسد فى الواقع و قد وقع فى الشريعه كثيرا و اما ما ذكره من حديث العسر و الضيق فكانه ليس بحد يحكم بنفيه فى الشريعه فانه لما كان وجوب الخمس فى الأرباح فيما فصل من جملتها بعد اخراج مؤنه السنه فالظاهر انه لا عسر و لا ضيق فيه جدا اذ ليس فى ضبط ارباح السنه اجمالا و أنّه ما زاد هاهنا على مؤنتها فيها و بقى له زائدا على ما صرفه فى مؤنته فيها عسر و ضيق زائد يمكن الحكم بنفيها فى الشريعه السّهله نعم لو وجب الخمس فى زائد كل ربح بخصوصه على التفصيل فربما كان فيه ما ذكره من العسر و اما ما ذكره من عدم معلوميه الاجماع فهو كذلك لكن الشهره العظيمه بين الاصحاب تصلح مؤيدا و مؤكدا لسائر الادله بحيث يصلح الجميع مناطا للحكم و الله تعالى يعلم و اعلم ان فى مصرف الخمس تردّد انه هل هو مصرف خمس الغنائم كما هو ظ الاكثرين او يختصّ بالامام عليه السلام كما هو ظاهر بعض الاخبار التى تلونا عليك لكن الامر فيه سهل اذ الظاهر كما سيجى ء ان حق الامام عليه السلام فى زمان الغيبه يجوز صرفه فى المستحقين من الذريه الظاهره فاذا صرف كل ذلك الخمس فمنهم جاز على الاحتمالين هذا و اما ما نقل سابقا عن ابن الجنيد من اختلافات الروايات فى هذا الخمس و أنّه بسبب ذلك يكون اخراجه احوط فلم اقف على روايه تدلّ على عدم وجوبه فيها بالخصوص نعم كثيرا من الروايات لا تشملها و هذا ليس اختلافا للروايات فيه و يمكن ان يكون نظره الى صحيحه عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ليس الخمس الا فى الغنائم و فيه ان الغنائم لا بدّ ان يحمل على مطلق الفوائد و الّا لأشكّل بما اتفق على وجوبه فيه غير غنائم كالمعادن و الكنوز و هو اولى من ارتكاب التخصيص فيه بغير ذلك و لا بعد ان يكون ذلك القول منه عليه السلام حين السؤال عن الأرباح و يكون محمولا على التقيه لان العامه قاطبه متفقون الخمس فيها او يكون المراد ان الخمس بنصّ القرآن ليس الا فى الغنائم بناء على ان الغنائم فى الآيه ليست نصّاً فى غنائم اهل الحرب فتدبر

قوله حيث نفاه فى الارتفاع

و قال فى المنتهى لا فرق بين جميع انواع الاكتسابات فى ذلك فلو زرع عن سافر

فزادت قيمته لزياده نمائه يجب عليه الخمس فى الزيادة اما لو زادت قيمته السّوقيه من غير زياده فيه و لم يبعه لم يجب عليه شىء ثمّ نقل صحيحه الرّيان بن الصلت التى نقلناها سابقا و كان نقلها للاحتجاج على ما ذكره أوّلا و اما بالتفصيل الذى ذكره فى الارتفاع فكانه اخذه من العرف اذ فى العرف قد يطلق الاكتسابات و الاستفاده بمجرد ارتفاع القيمة السّوقيه ما لم يبعه و يجعل فيه ربح بالفعل فتأمل

[الخامس الحلال المختلط بالحرام]

قوله الحلال المختلط بالحرام

قال فى المنتهى ذكر اكثر علمائنا لأنّ منعه من التصرف فيه ضرر عظيم و التسويغ له بالكليه اباحه للحرام و كلاهما منفيان فلا بد من طريق الى التخلّص و انه اخراج خمسه الى الذريّه و يؤيده ما رواه الشيخ عن الحسن بن زياد عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان امير المؤمنين عليه السلام اتاه رجل فقال يا امير المؤمنين انى اصبت ما لا اعرف حلاله من حرامه فقال له اخراج الخمس من ذلك المال فان الله تعالى قد رضى من المال بالخمس و اجتنب ما كان صاحبه بعمل و روى السكونى عن ابى عبد الله عليه السلام قال ان رجلا اتى امير المؤمنين عليه السلام فقال انى كسبت مالا اغمضت فى مطالبه حلالا و حراما و قد اردت التوبه و لا ادرى الحلال منه من الحرام و قد اختلط علىّ فقال امير المؤمنين عليه السلام تصدّق بـخمس مالك فان الله قد رضى من الأشياء بالخمس و ساير المال لك انتهى و انما نسب القول به الى الاكثر لان جمع من القدماء لم يذكروا هذا القسم من اقسام الخمس كابن ابى عقيّل و ابن الجنيد و شيخنا المفيد على ما نقل عنهم فى المختلف و الظاهر انهم لم يقولوا به ثمّ لا يخفى ضعف ما استدل به و اما الروايتان فلضعف سندهما يشكل اثبات الحكم بهما و لا دلالة أيضا على أنّ مصرف الخمس هو مصرف ساير الاقسام لاحتمال ان يكون المراد باخراج الخمس اخراجه صدقه الا ان يقال ان الخمس الذى رضى الله به من المال هو الخمس المعهود فالظاهر ان المراد بهذا الخمس هو ذاك و ان الرّوايه الثانيه صريحه فى التصدّق فحملة على الخمس بالرّقيه المذكوره مشكل جدّا و قال فى الفقيه جاء رجل الى امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين اصبت مالا اغمضت فيه أ فلى توبته قال ايتنى بـخمسه فاتاه بـخمسه فقال هو لك ان الرجل اذا تاب طاب ماله و لم يذكر سند الروايه و ليس فيما ذكره من الخلط بل يحتمل ذلك و يحتمل ان يكون اغماضه باعتبار خصوص عدم اداء خمسه و حينئذ فلا دلالة فيه على ما ذكره و قوله عليه السلام اذا تاب الرجل تاب ماله معه اى تطهر و تصير حلالا لان توبته لا يكون الا بادائه عليه و اذا ادى ذلك فيصير الباقي له حلالا- و لا- يخفى ان امر المصرف فيه أيضا مثل الروايه الاولى من احتمال الصدقه أيضا لكن امره باتيانه به دون اخراجه كانه يؤيد الحمل على الخمس و كيف ما كان فالامر فى ذلك الاحتمال هيّن لان الظاهر انه لا يجب فى الدفع الى الخمس تعيين نيّه الخمس او الصّيه دقه بل يكفى دفعه اليه بقصد القربه بـنيته ما يعم الخمس و الصّيه دقه اذا لم يعلم انه ايّهما و ايضا الظاهر جواز دفع مال الامام فى زماننا الى المستحقّين سيّما السادات منهم و أيضا الظاهر عدم حرمة هذه الصدقه على بنى هاشم اذ لا دليل على حرمة الصدقه غير الزكاه عليهم و على هذا اذا اعطى الجميع مستحقى الصّيه دقات من غير تعيين خمس او زكاه يحصل الامتثال سواء كان خمسا او صدقه نعم على قول من يقول بحرمة الصدقه الواجبه مطلقا على بنى هاشم كما هو ظاهر المصنف فى البيان يشكل الامر و الاحوط ان يعطى من تعدّر كفايته من ساير اقسام الخمس لاجزائه على التقدير فتدبّر ثمّ انه لو لم يعمل بالروايتين

فالمطابق للاصول كما ذكره صاحب المدارك وجوب عزل ما يتفق انتفاء عنه و التفحص على مالكة الى ان يحصل اليأس من العلم به فيتصدق به على الفقراء كما في غيره من الاموال المجهوله المالك قال و قد ورد بالتصدق بما هذا شأنه روايات كثيره يؤيده بالاطلاقات المعلومه و ادله العقل فلا باس بالعمل بها انتهى و لا يخفى انه يحصل باعطاء الخمس ايضا على ما ذكر بالعمل بتلك الروايات أيضا فيما يعطيه فالاحوط دفعه على ذلك الوجه و لا يتقى الثمره للنزاع الا اذا كان اقل من الخمس و احتمال زيادته الى الخمس فما زاد فانه على ما ذكر لا يجب ما زاد منه و على القول بوجوب الخمس يجب دفع الزائد الى الخمس و لا ريب ان الاحوط فيه دفع الخمس بل الاحوط دفع ما زاد أيضا ان يحصل الى اليقين بالبراءه و اما اذا تيقن نقصانه او زيادته فيجب استثنائه عن الحكم و انه لا يجب في الاول دفع الزائد و لا يكفي في الثاني دفع الخمس بل ما يجب عليه ما تيقن زيادته أيضا و على هذا فلا يظهر التفاوت الا فيما ذكر فتدبر ثم العلامة

في المنتهى ذكر بعد ما نقلنا عنه فروعا الاول انه لو عرف مقدار الحرام وجب عليه اخراجه سواء قل من الخمس او اكثر و كذا لو عرفه بعينه و لو جهله غير انه عرف انه اكثر من الخمس وجب عليه و ما يغلب على الظن في الزائد الثاني لو عرف صاحبه وجب بالخروج اليه فان كان حيا دفعه اليه و ان كان ميتا دفعه الى وارثه فان لم يجد له وارثا كان للامام الثالث لو ورث مالا مما لا يحترز في اكتسابه و يعلم انه حلالا- و حراما و لم يتميز اخرج منه الخمس أيضا الرابع روى الشيخ في الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام في الرجل اصحابنا يكون في ادائهم فيكون معهم فيصيب غنيمه قال يؤدي خمسا و تطيب له و هو دال على ما تقدم من الاحكام أيضا انتهى و لا يخفى ان الصحيحه لا تدل على شيء من الاحكام التي ذكرها لا على اصلها و لا على فروعها و انما تدل على وجوب الخمس في الغنيمه التي اصابها معهم مع كونها بغير اذن الامام و انه ليس له عليه السلام فيه تمامها الدال الا ان يحمل ذلك على انه يتبرع منه و قد سبق تفصيل القول في تلك المسأله فتذكر

قوله كان للحرام حكم مال المجهول المالك

و هو ما نقلناها عن المدارك من وجوب الصدقه به للاخبار الكثيره الداله عليه مثل روايه علي بن حمزه في حكايه صديقه الذي كان من كتاب بنى اميه و اصاب مالا كثيرا و يذم عن ذلك و سئل ابا عبد الله عليه السلام انه هل له مخرج منه فقال عليه السلام اخرج من جميع ما اكتسبت من ديوانهم ممن عرفت منهم رددت عليه ماله و من لم تعرف فصدقت به له و روايه هشام بن سالم قال سئل خطاب الاعور الى ابراهيم و انا جالس فقال انه كان عند ابي اجير لعمل عنده بالاجر ففقده و بقي له من اجرته شيء و لا نعرف له وارثا قال فاطلبوه قال فطلبناه فلم نجده قال فقال مساكين و حرّك يديه مال فاعاد اليه قال اطلب و اجهد فان قدرت عليه و الا فهو كسبيل مالك حتى له طالب فان حدث بك و اوصى به الا جاء له طالب يدفعه اليه و الظاهر ان مراده عليه السلام بقوله مساكين و تحرك يديه تجويز الدفع اليهم لا الامر به حتما فلذا عاد السائل السؤال ليظهر له الاحتمال الآخر الذي يجوز له عليه السلام فذكر عليه السلام له ذلك و هو ان يكون كسبيل ماله او يحفظ كما يحفظ ماله و ان حدث به حدث فيوصى به ان جاء الله طالب فيدفع اليه اى عينه ان قامت و الا- فعوضه و الاول وفق بآخر الكلام و الآخر باوله فافهم و روايه فيض بن حبيب صاحب مال كتبت الى عبد صالح عليه السلام قد وقعت عندى مأتا درهم و اربعون درهما و انا صاحب فندق و مات صاحبها و لم اعرف له ورثه فرأيتك في اعلامي حالها و ما اصنع بها فقد صنعت بها ذرعا فكتب اعلم فيها و اخرجها صدقه قليلا قليلا حتى يخرج و كان امره بالعمل فيها و اخرج الصدقه قليلا لعلمه عليه السلام بحاجته فامرته بالعمل لينتفع به و يخرج الصدقه قليلا من منافعه حتى يخرج و موثقى اسحاق بن عمار قال

سألت ابا ابراهيم عليه السلام عن رجل نزل في بعض بيوت فوجد فيها نحواً من سبعين درهما مدفونه فلم تنزل معه و لم يذكرها حتى قدم الكوفه كيف يصنع قال يسأل عنها اهل المنزل لعلهم يعرفونها قلت فان لم يعرفونها قال يتصدق بها و صحيحه يونس بن عبد الرحمن قال سئل ابو الحسن الرضا عليه السلام و انا حاضر فيق له السائل جعلت فداك رفيق كان لنا بمكة فرحل عنا الى منزله و رحلنا الى منازلنا فلما ان صرنا الى الطريق اجبنا بعض متاعه معنا فأى شىء تصنع به قال فقال يحملونه حتى تحملوه الى الكوفه قال لسنا نعرف بلده و لا نعرف كيف نصنع قال اذا كان فبعه فتصدق بثمانه قال له على من جعلت فداك قال على اهل الولايه و يؤيده هذه الروايات و روایت وردت في اللقط كروايه حسين بن الكثير عن ابيه قال سئل رجل امير المؤمنين عليه السلام عن اللقطه فقال يعرفها فان جاء صاحبها دفعها اليه و الا احبسها ولد فان لم يجئ صاحبها او من يطلبه تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ما تصدق بها انشاء اغرمها الذى كانت عنده و كان الاجر له و ان كره ذلك احتبسها و الاجر له و موثقه زراره بن بكير و هي كالصحيحه قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن اللقطه قال ما رانى خاتماً في يده من فضه قال ان هذا مما جاء السبيل و انا اريد ان اتصدق به و روايه محمد بن رجاء الحنّاط قال كتبت اليه انى كنت في مسجد الحرام فرأيت ديناراً فأهويت اليه لآخذه فاذا انا بآخر ثم بحثت الحصى فاذا أنا بثالث فاخذتها فعرفتها فلم يعرفها احد فما تامرنى في ذلك جعلت فداك فكتب الى فهتم ما ذكرت من امر الدينارين تحت ذكرها موضع دينارين ثم كتب قصه الثالث فان كنت محتاجاً فتصدق بالثالث و ان كنت غتياً فتصدق لكل و لا يخفى ان تقريره له و عدم انكاره عليه في اخذ لقطه الحرم ثم ظاهره جوز ذلك كما هو احد القولين بحمل اخبار النهى على الكراهه ثم الحكم بتصدق الثالث فقط عند كونه محتاجاً لا يتأفى ما هو المشهور من عدم جواز تملك لقطه الحرم بعد تعريف الحول أيضاً و جوب التصدق به اذ لعل ذلك عند عدم حاجه الملتقطه و اما عند حاجته فيكون اخذه من حكم التصدق لكن ينبغي له التصدق بالثالث على غيره و جوبا او استحباباً و روايه علي بن ابي حمزه عن موسى ابن جعفر عليه السلام قال سألته عن رجل وجد ديناراً في الحرم فاخذ قال بئس ما صنع ما كان ينبغي له ان يأخذه قال قلت قد ابتلى بذلك قال ستعرفه قلت فانه قد عرفه فلم يجد له باغياً قال يرجع الى بلده فيتصدق به على اهل بيت من المسلمين فان جاء طالبه فهو له ضامناً و روايه حفص بن قياس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل من المسلمين اودعه رجل من اللصوص دراهم او متاعاً و اللص مسلم هل يردّه عليه فقال لا يردّه فان امكنه ان يردّه على اصحابه فعل و الا كان في يديه بمنزله اللقطه يصيبها فيعرفها حولاً فان اصاب صاحبها ردّها عليه و الا تصدق بها فان جاء صاحبها بعد ذلك خيره بين الاجر و العزم فان اختار الاجر فله الاجر و ان اختار العزم عزم له و كان الاجر له و روايه ابان بن تغلب قال اصببت يوماً ثلثين ديناراً فسئلت ابا عبد الله عليه السلام عن ذلك فقال لى ابن اميّه قال فقلت له كنت منصرفاً الى منزلى فاصببتها قال فقال صر الى المكان الذى اصببت فيه فعرفه فان جاء طالبه بعد ثلاثه ايام فاعطه و الا تصدق به و كان الاكتفاء بالتعريف ثلاثه ايام بناء على ان تعريف الحول انما يجب اذا اراد التملك و اما اذا لم يرد التملك و يتصدق به فيجوز له ذلك مع الضمان بدون تعريف السنه كما ذهب اليه جمع من الاصحاب فيكون حينئذ التعريف ثلاثه ايام او يحتمل ذلك على الاستحباب و روايه ابن ابي يعفور قال قال ابو عبد الله عليه السلام جاء رجل من اهل المدينه فسألنى عن رجل اصاب شاه قال فامرته ان يحبسها عنده ثلاثه ايام و يسأل عن صاحبها فان جاء صاحبها و ألبا باعها و تصدق بثمانها هذا ما التقطه من الروايات الداله على ما ذكرنا و لكن في بعض الاخبار ما يخالف ذلك كروايه معاويه بن وهب عن ابي عبد الله عليه السلام في رجل كان له على رجل حق ففقد و لا يدرى اين يطلبه و لا يدرى ا

حَيَّ هُوَ ام مَيِّتَ وَلَا يَعْرِفُ لَهُ وَارثًا وَلَا نَسَبًا وَلَا وَلَدًا قَالَ اطْلُبْ قَالَ فَاِنْ ذَلِكُمْ قَدْ طَالَ فَتَصَدَّقْ بِهِ مَا لَكَ قَوْلُهُ وَ يُمْكِنُ حَمَلُهُ عَلٰى
عَلِمَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِى خُصُوصِ ذَلِكُمْ بَا نَهُ اِذَا طَلَبَ يَظْفَرُ بِصَاحِبِهِ اَوْ عَلٰى اِنْ طَالَبَهُ لَمْ يُمْكِنُ بِقَدْرِ مَا يَثْسُ مِنْهُ فَامْرَهُ بِالطَّلَبِ اِلٰى اِنْ
يَثْسُ مِنْهُ وَ كَرُوَاهِ الْهَيْثُمُ اِلٰى رُوحِ صَاحِبِ الْمَالِ قَالَ كَتَبْتُ اِلٰى عَبْدِ صَالِحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَنِ اتَّقَبَلْتُ الْفَتَاوٰى فَيَنْزِلُ عِنْدِ الرَّجُلِ
فِي جَاءِهِ لَا - اَعْرِفُهُ وَلَا اَعْرِفُ بِلَادَهُ وَلَا وَرَثَتَهُ فَيَبْقٰى الْمَالُ عِنْدِي كَيْفَ اصْنَعُ بِهِ وَ لَمَنْ ذَلِكُ الْمَالُ فَكُتِبَ اَتْرَكَهُ عَلٰى حَالِهِ وَ هَذَا
اَيْضًا يُمْكِنُ حَمَلُهُ عَلٰى تَرْكِهِ عَلٰى حَالِهِ اِلٰى اِنْ يَبِئْسُ وَ اَمَّا الْاِحْتِمَالُ الْاَوَّلُ فَهُوَ بَعِيدٌ فِيهِ جَدًّا وَ يُمْكِنُ اَيْضًا الْجَمْعُ بَيْنَ هَذَيْنِ
الْخَبْرَيْنِ وَ الْاِخْبَارِ الْاَوَّلُهُ بَا نَ التَّصَدَّقْ اِنَّمَا سَوَّغَ لَهُ مَا لَ فَيَمْنُ لَهُ اِنْ جَاءَ صَاحِبُهُ وَ اَمَّا مَنْ مَالٌ لَهُ فَتَعَيَّنَ لَهُ اِنْ يَتْرَكَهُ بِحَالِهِ وَ يَطْلُبُ
صَاحِبَهُ عَسٰى اِنْ يَظْفَرُ بِهِ وَ رَوٰى الْفَقِيهُ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ سَأَلْتُ حَفْصَ الْاَعْوَرِ اِبَا عَبْدِ اللّٰهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ اَنَا حَاضِرٌ فَقَالَ كَانَ
لَا بِيْ اَجِيرٌ وَ كَانَ لَهُ عِنْدَهُ شَيْءٌ وَ هَلَكَ الْاَجِيرُ فَلَمْ يَدْعُ وَارثًا وَلَا قَرَابَةً وَ قَدْ صَنَعْتَ بِذَلِكَ كَيْفَ اصْنَعُ قَالَ رَايَكَ الْمَسَاكِينَ
فَقُلْتُ اِنِّي صَنَعْتُ بِذَلِكَ زَرْعًا قَالَ هُوَ كَسْبِيْلٌ مَالِكٌ فَاِنْ جَاءَ طَالِبٌ اَعْطَيْتَهُ قَالَ الصَّدُوقُ رَحِمَهُ اللّٰهُ وَ رَوٰى فِيْ خَبْرٍ آخِرٍ اَنَّهُ اِنْ لَمْ
تَجِدْ لَهُ وَارثًا وَ عَرَفَ اللّٰهُ مِنْكَ الْجَهْدَ فَتَصَدَّقْ بِهَا وَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ هُوَ كَسْبِيْلٌ مَالِكٌ يَحْتَمِلُ الْوَجْهَيْنِ اللَّذَيْنِ ذَكَرْنَاهُمَا فِي
مِثْلِهِ مِنْ رَوَايَةِ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ الَّتِي ذَكَرْنَاهَا اَوَّلًا وَ عَلٰى الْوَجْهَيْنِ فَيُمْكِنُ اَنْ يَكُونَ هَذَا تَجْوِيزًا لِذَلِكَ اَيْضًا وَ اِنْ جَازَ لَهُ التَّصَدَّقُ
فَلَا يَنَافِيْ اِخْبَارَ التَّصَدَّقِ وَ لَوْ حَمَلَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَسْبِيْلٌ مَالُهُ عَلٰى الْمَعْنٰى الْاَوَّلُ وَ هُوَ اَنَّهُ يَحْفَظُ كَمَا يَحْفَظُ مَالَهُ فَيُمْكِنُ اَيْضًا
اَنْ يَكُونَ مَنَعًا عَنِ التَّصَدَّقِ اَيْضًا بِاعْتِبَارِهِ اَنَّهُ كَانَ مَعَثْرًا لَا يُمْكِنُ اِدَاءُ عَوْضِهِ اِذَا جَازَ صَاحِبُهُ بَعْدَ التَّصَدَّقِ وَ لَمْ يَرْضَ بِهِ هَذَا وَ
صَحِيحُهُ عَلٰى بْنِ مَهْزِيَارِ الطَّوِيلَةَ الَّتِي نَقَلْنَاهَا سَابِقًا ظَاهِرًا اَنْ الْمَجْهُولَ الْمَالِكِ اَيْضًا مَا يَجِبُ مِنْ جَمَلِهِ مَا يَجِبُ فِيهِ الْخُمْسُ كَمَا
ذَكَرْنَاهُ هُنَاكَ وَ لَمَّا صَحَّتْ الرُّوَايَةُ فَكَانَهُ لَا يَبْعَدُ الْقَوْلُ بِهِ وَ حَمَلَ بَاقِيْ تِلْكَ الْاِخْبَارِ مِنَ التَّصَدَّقِ وَ التَّمَلُّكِ لَوْ قِيلَ بِهِ التَّصَدَّقُ اَوْ
التَّمَلُّكُ فِي الْبَاقِيْ بَعْدَ الْخُمْسِ وَ بِحَمْلِ الضَّمَانِ الْوَارِدِ فِيهَا اَيْضًا عَلٰى ضَمَانِ الْبَاقِيِ الَّذِي تَصَدَّقُ بِهِ اَوْ يَمْلِكُهُ وَ اَمَّا الْخُمْسُ فَلَا
يَكُونُ فِيهِ ضَمَانٌ وَ اِنْ ظَهَرَ صَاحِبُهُ اَوْ كَانَ حَيْثُ عَلِيْهِمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ يُمْكِنُ اَيْضًا حَمْلُ التَّصَدَّقِ اَوْ التَّمَلُّكِ عَلٰى التَّصَدَّقِ
بِالْجَمْعِ اَوْ تَمَلُّكِ الْجَمْعِ بَا نَ يَكُونُ ذَلِكُمْ فِي الْخُمْسِ اِذَا مِنْهُمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيْ صَرَفِ حَقِّهِمْ فِيهِ اَمَّا بِنَاءِ عَلٰى اِنْ يَكُونُ هَذَا
الْخُمْسُ مَخْتَصًّا بِهِمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ اَوْ عَلٰى اِنْ يَكُونُ لَهُمْ اِخْتِيَارُ حَقِّ الشَّرْطِ اَيْضًا وَ حَيْثُ فَيُمْكِنُ حَمْلُ الضَّمَانِ اِذَا ظَهَرَ صَاحِبُهُ عَلٰى
ضَمَانِ الْجَمْعِ سِوَا قِيلَ بِضَمَانِ الْخُمْسِ اِذَا ظَهَرَ صَاحِبُهُ اَوْ لَمْ يَقْلُ بِهِ لَجُوزًا اِنْ يَكُونُ اِذْنُهُمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي التَّصَدَّقِ اَوْ التَّمَلُّكِ
فِي الْخُمْسِ بِشَرْطِ الضَّمَانِ لِمَصْلَحَتِهِ رَوَاهَا فِيهِ وَ اِنْ كَانَ لَهُمُ الْاِذْنُ بِدُونِ ذَلِكُمْ اَيْضًا لِكُونِهِ حَقَّهُمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَكِنَ الْقَوْلُ
بِوَجُوبِ الْخُمْسِ لَمْ اَظْفَرْ بِهِ فِي كَلَامِ الْاَصْحَابِ وَ قَدْ ذَكَرْنَا هُنَاكَ لِتَاوِيلِ الصَّحْحِ وَ جُوهَا اٰخِرُ فَتَذَكَّرُ وَ رَوٰى مُحَمَّدُ بْنُ الْقَاسِمِ بْنِ
فَضِيْلٍ بِنِ يَسَارٍ عَنْ اَبِي الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي رَجُلٍ صَارَ فِي يَدِهِ مَا لِرَجُلٍ مَيِّتٍ لَا يَعْرِفُ لَهُ بِهِ وَارثًا كَيْفَ يَصْنَعُ بِالْمَالِ قَالَ مَا
اَعْرِفُكَ لَمَنْ هُوَ يَعِيْنُ نَفْسَهُ وَ هَذَا يَدُلُّ عَلٰى

ان كَلِّه للامام عليه السلام كالانفال و ربما امكن حمل ما فى الصحيحه أيضا على هذا كما اشرنا اليه هناك و لو قيل به فيمكن الجمع بينه و بين الاخبار الدّاله بما ذكرنا من كون ما ورد فيها اذنا منهم عليه السلام فى صرف حقّهم كذلك و لا حاجه حينئذ الى بمحل الصحيح ذلك فى حصه الشركاء بل لا يبعد ان يكون ما ورد فيها نفيه عليه السلام فى اظهار كون ذلك حقهم لثلا يشتهر ذلك فبلغ الى من يخافون منه و لا يخفى ان ذكر المساكين فى الروايه الاولى من هشام مهملا و فى الروايه الثانيه نسبتهم الى رايه يمكن تنزيله على ذلك فيكون اشاره حقيقه الى ان التصدّق الذى اشتهر عنهم فى الاخبار ليس هو محل الحكم الشرعى فيه و اللّٰه تعالى يعلم و يمكن حمل هذه الروايه على من لا يعلم وجود وارث له فيكون له عليه السلام بحكم الأصل و لو فرض ظهور وارث له بعد ذلك فله مطالبه منه عليه السلام و حينئذ فلا- ينافى الاخبار الاوّله فانها فيما يعلم وجود مالك له و كان مجهولا و اللّٰه يعلم

قوله دفع اليه الخمس

علّله فى التذكرة بان هذا القدر جعله اللّٰه مطهرا و فيه اشكال اذ جعله مطهرا ربما اختصّ بمورده و هو ما لم يعلم صاحبه و لا قدره و الاحوط ان يدفع اليه ما تيقن به البراءه و يحتمل الاكتفاء بدفع ما تيقن كونه منه و كيفما كان فلو عرف صاحبه بعينه و ابى من الصّٰلح فالامر سهل اذ يمكن التخلص منه باحد الوجوه المذكوره و اما اذا عرفه فى جمله قوم محصورين و ابوا عن الصّٰلح فيشكل الامر لتوقف البراءه حينئذ على دفع ما قلنا بدفعه الى كل واحد منهم و هو خسران عظيم لكن لا بعد فى اذنه عليه عقوبه لما صنع من الخلط بالحرام

قوله ان لم يعلم زيادته

و لا- نقصانه بقريته قوله او نقصانه و المراد بالعلم ما يشمل الظن الغالب اذا الظاهر انه مع الظن الغالب بالزيادة عليه دفع الزائد و مع الظن الغالب بالنقصان يكفيه دفع ما غلب على ظنّه و يمكن ان يكون مراده الاكتفاء بالخمس ما لم يعلم زيادته و كذا وجوب دفعه ما لم يعلم نقصانه و اما اذا علم احدهما فح يجب مع العلم بالزيادة دفع ما غلب على ظنّه ثبوته عندنا و ربما امكن توجيهه بان فيه عملا- باطلاق الروايين ما لم يثبت خلافه و لم يثبت ذلك الا فيما علم زيادته او نقصانه لكن الظاهر من طريقتهم هو ما ذكرنا من البناء على من يغلب على ظنّه مطلقا فتدبر

قوله صدقه لا خمسا

كان بناء على ما هو الظاهر عنده من كونه فى غير مورد النصّ صدقه و الّا فاحتمال الخمس الذى ذكره فى الثقتين الآتين يأتى هاهنا أيضا لكنه ضعيف فى الجميع كان احوط

قوله و يحتمل قويا كون الجميع صدقه

و احتمال أيضا ذلك كون الجميع خمسا و هو بمكان من الضعف و ان كان احوط على ما سنذكره

قوله و تصدق بالزائد و لو ظننا

اى و لو كان الزائد زائدا بحسب ظنه و لو تيقن فيه اشاره الى ان المراد بالعلم الذى مر ذكره سابقا ما يشمل الظن او المراد و لو كان التصديق بحسب ظنه اى يكفى ذلك و لا يجب التصديق بكل ما احتمال الزيادة و على هذا يمكن حمل العلم السابق على ظاهره كما ذكرنا من الاحتمالين فى عبارته السابقة فتذكر

قوله اقتصر على ما تيقن به البراءة

و يحتمل جواز الاقتصار على دفع ما تيقن انه ليس منه و ما ذكره احوط

قوله و هو الاحوط

فان الاقوى عند الشارح كما سبق منه فى كتاب الزكاه ان هذه الصّيدقة و يجوز دفعها الى مستحق الخمس و ليست من قبيل الزكاه التى لا- يجوز دفعها و الظاهر ان نصب الامام عليه السلام ايضا يجوز دفعه فى هذا الزمان الى مستحق السادات فلو دفع الجميع اليهم يحصل البراءة سواء كانت صدقة او خمسا و هكذا بخلاف ما اذا وقع صدقة الى غير مستحق الخمس و هو ظاهر نعم على رأى بحرمة الصدقة الواجبه مطلقا على بنى هاشم يشكل الامر و الاحوط حينئذ ما ذكرنا سابقا من اعطائه لمن يعون كفايه من ساير اقسام الخمس و اعلم ان ما ذكره الشارح من التفصيل هو المشهور بين المحققين حيث لم يعلموا باطلاق الروايتين و نزولهما على ما ذكره جمعا بينها و بين الاصول الشرعيه و هو جيّد و قال الشيخ فى المبسوط و ان اختلط مال حرام بحلال حكم فيه بحكم الاغلب و ان كان الغالب حراما احتاط فى اخراج الحرام منه و ان لم يتميز له اخراج الخمس و صار الباقي حلالا و لك ان ورث ما لا يعلم ان صاحبه جمعه من جهات محظوره من غضب و ربا و غير ذلك و لم يعلم مقدار ما خرج من الخمس و استحلّ الباقي فان غلب على ظنه او علم ان الاكثر حرام احتاط فى اخراج الحرام منه هذا اذا لم يتميز الحرام فان تميز له بعينه و جب اخراجه قليلا كان او كثيرا و رده الى اربابه اذا تميزوا فان لم يميزوا فتصدق به عنهم انتهى و مراده بقوله و ان لم يتميز له عدم تميز قدره بالاغلبيه و عدمهما لا عدم تميز عنهما فان ما ذكره اولا انما هو فى صورته تميز قدرها بالاغلبيه و عدمها لا- فى صورته تميز عنه اذ مع تميز العين يجب اخراجه مطلقا قليلا كان او كثيرا كما ذكره فى آخر كلامه فهو فى التفصيل الاخير موافق للمشهور و اما تفصيله الاول و هو الفرق بين ما علم اغلبيته و عدمه فلم اقف على مشاهد له فيتنبى اما ان يصرح على الروايتين و اطلاقها او التفصيل بما هو المشهور الذى هو مقتضى الاصول الشرعيه فتأمل

قوله خمسه بعد ذلك بحسبه

اى بحسب حكمه من الشرائط فى القسم الذى كان منه

قوله اجودهما ذلك

منشأ الاحتمالين انه تصرف بغير اذن المالك فيضمن و انه بالاذن من الشارع فلا يستعقب الضمان و فى المدارك قوى الثانى فكان ما ذكره الشارح اجود فيما سوى الخمس لان اذن الشارع فى التصرف فيه ما لم يظهر صاحبه لا ينافى ضمانه او اظهر كما

سبق لك فيما سبق من الرّوات في التصدّق او التملك في المال المجهول المالك و اما ضمان قدر الخمس مع الحكم بوجوبه شرعا فلا يخلو عن اشكال الا ان يجعل ذلك عقوبه لما وقع منهم من الخلط او يقال ان الروايتين لعدم صحه سندهما لا تنهضان حجه باثبات سقوط حق صاحبه اذا ظهر غايه الامر ان يتمسك بهما في جواز التصرف في الباقي بعد اداء الخمس و ان استعقب ذلك ضمانه اذا ظهر صاحبه فمن لم يرض به فليحفظه الى ان يحصل البأس عن ظهورها بالكليه و كيف ما كان فلا ريب ان الضمان احوط

[السادس الكنز]

قوله و هو المال المدخور تحت الارض قصدا

كلامهم خال عن ذكر القصد بل في كلام بعضهم كالعلاّمه في المنتهى انه المال المدفون في الارض و في كلام بعضهم كالمحقق في الشرائع انه المال المدخور تحت الارض لكن الظاهر منهما كون ذلك بالقصد و لذا قيده الشارح به هاهنا و قال في المسالك يعتبر في الاذخار كون ذلك مقصود ليتحقق الكثره فلا عبره باستتار المال بالارض بسبب الصّناع بل يلحق باللقطه و يعلم ذلك بالقرائن الحاليه كالوعاء انتهى و لا يخفى انه كما ان الظاهر عدم اطلاق الكنز على المال الصنائع على ما ذكره كذلك الظاهر عدم اطلاق اللقطه أيضا عليه اذ الظاهر ان اللقطه هي ما يؤخذ من وجه الارض بالحكم بكونه ملحقا باللقطه لا يخلو عن اشكال و كان الحاقه بالكنز اظهر الّا ان يكون قريبا من وجه الارض جدا و استتر تراب يسير فان الظاهر انه قد لحقه بعد ما كان ظاهرا على وجه الارض فحينئذ الحاقه باللقطه اظهر ثم انه لا خلاف في وجوب الخمس في الكنز بين اهل العلم كافه كما ذكر في هي و غيره قال في المدارك و الاصل فيه من طريق الاصحاب ما رواه الشيخ رحمه الله في الصحيح عن الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن العنبر و غوص اللؤلؤ فقال عليه الخمس قال و سألت

عن الكنز كم فيه قال الخمس و على المعادن كم فيها قال الخمس و فى الصحيح عن زراره عن ابى جعفر عليه السلام قال سألته عن المعادن كم فيها فقال كلما كان ركازا ففيه الخمس و الركاز على ما ذكره الله تعالى فى المعادن اى احدته و دفن اهل الجاهليه و قطع الذهب و الفضة من المعدن قاله فى القاموس و فى هى اقتصر فى الاستدلال من طريق الخاصه على الروايه الثانيه و فيه تأويل لانه تتمه الروايه فى التهذيب هكذا و قال ما عالجت به بالك فففيه ما اخرج الله منه من حجارتة مصفى الخمس و لا يخفى ان الظاهر منه ان المراد بالركاز فيه هو المعنى الاول و الثالث و المراد انما اخرج من المعادن مما كمل جوهره و لا يحتاج الى علاج ففيه الخمس من عينه و ما يحتاج الى علاج بان يخرج حجاره و يصفى ليخرج منه ذهب او فضة ففيه الخمس مما اخرج من حجارتة مصفى فليس فيه حديث الكنز اصلا و حمل الركاز فيه على ما يشمل دفن اهل الجاهليه بعيدا جدا فلا استدلال به كما ترى لكن الجوهرى فى صلى الله عليه و آله ذكر ان الركاز دفن اهل الجاهليه كانه ركز فى الارض ركزا و فى الحديث فى الركاز الخمس و كان الحديث الذى ذكره من طريقهم و ليس فيه التتمه المذكوره و حينئذ فيكون المراد منه ما ذكره نعم لو كان المعروف من الركاز ما ذكره و كان العينان اللذان ان ذكرا فى القاموس نادر جدا كما يظهر من الصحاح حيث لم يتعرض لهما فلا يبعد حمل الركاز فى الصحيحه أيضا عليه بان يكون غرضه بيان كيفية وجوب الخمس فى معادن الذهب و الفضة فذكر توطئه له ان كل ذهب او فضة دفنت فى الارض و اخرجت منها ففيه الخمس من عليها و ما يخرج الى علاج كتصفيه الحجاره ليخرج منها ذهب او فضة فالخمس من المصفى منه او يقال ان المراد بالركاز فيه مطلق ما ركز فى الارض او اخفى فيها سواء كان جعل الله تعالى او بفعل غيره و يكون المعنى ان كل جوهر اخفى فى الارض و اخرج منه ففيه الخمس من عينه و ما يحتاج الى علاج و تصفيته ففيه الخمس مما اخرج منه مصفى فتدبر و أيضا صحيحه البرنطى الداله عليه فانتظر

قوله فى دار الحرب مطلقا

اى سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا- قد قطع الاصحاب فيه بوجوب الخمس و كون الباقي لواجده اميا الاول فلا دلالة و وجوب الخمس فى الكنز و الاخبار كما سبق و اما الثانى فلان الاصل فى الاشياء الاباحه و حرمة التصرف فى مال الغير انما ثبت اذا ثبت كون المال المحترم او ورد به نهى خصوصا او عموما و الكل منتف هاهنا قال فى المدارك و يؤيده صحيحه محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال و سألته عن الورق يوجد فى دار فقال ان كانت الدار معموره فيها اهلها فهى لاهلها و ان كانت خربه فانت احق بما وجدت و كان وجه التأييد ان الورق كما ذكره فى الصحاح و القاموس هى الدراهم المضروبه و هى تشتمل ما عليه اثر الاسلام بل المعهود فيها هو ذلك و حينئذ فالروايه تدل على انه لا منع من التصرف فيها كليًا و اما الحكم فيها بكونها لا كليًا فلا- ان يخص بغير الحربى لما ثبت من اباحه مالهم لنا فى دار الحرب باى وجه يمكننا اخذه هذا و قال فى المسالك و فى حكم دار الحرب دار حربى معين فى دار الاسلام و انت خير بانه يشكل ذلك مع الامان له او شبهه او الظاهر انهم لا يجوزون حينئذ اخذ ماله بغير اذنه فاذا كان المدفون فى داره من جمله ماله كما هو ظاهر الصحيحه المذكوره ايضا فينتفى ان لا يجوز لنا اخذه بمجرد وجدانه بل يجب لنا تعريفه كغيره فلو لم يثبت الانفاق على اللاحق المذكور لم يخل الحكم به عن اشكال نعم لو كانت الدار الحربى معين لم يكن له زمان و لا- شبهه او كان له ذلك لكنه حين وجدان الكنز فى داره مات او انتقل من دار الامان اتجه اللاحق المذكور و نقل الفاضل الاردبيلى رحمه الله عن هى انه لو وجد الكنز فى ارض مملوكه لحربى معين كان ركزا و فيه الخمس و به قال ابو يوسف و قال و لعله لعموم ادله الخمس فى الكنز و يظهر عدم الخلاف و عندنا حيث ما نقل الا

خلافهم و كانه يريد بالحربي من لا حرمة له و فيه تأمل لان الظاهر من الكنز الذى يجب خمسة عدم كونه لشخص بعينه و الا فهو بمنزله اخذ ماله قهرا و حقيقه من بيته خصوصا اذا كان مدفونا فى بيته او ملكه مع علمه نعم انه يمكن على مذهب من يحصل الخمس فى كل مال مستفيد انتهى و كانه رحمه الله اشار بقوله و كانه يريد بالحربي من لا حرمة له الا به يندفع الاشكال الذى اوردنا و اما المتأمل ذكره ففيه تأمل لان المفروض من وجدان الكنز فى ملكه من غير علم بانه هو دافنه او غيره و حينئذ فلا اشكال فى دخوله فى عمومات الكنز و ليس بمنزله اخذ ماله قهرا و خفيه نعم لو علم كونه من ماله و اخذ ذلك مع حضوره قهرا و خفيه لكان من ذلك و كان مفروضهم لا يشمل ذلك فتأمل قوله ثم انه نقل أيضا عن هـى انه اذا وجد فى قبر من قبور الجاهليه فكك و قال و البحث كما تقدم انتهى و الظاهر ان الحاقه بالكنز صحيح و لا مجال للبحث فيه اذا كان قبرا جديدا و علم دافنه فيه و كان موجودا فان فى ادخاله فى الكنز حينئذ تأمل فتأمل

قوله و لا اثر عليه

اى ليس اثر الاسلام عليه كاسم النبى صلى الله عليه و آله واحد ولده الاسلام

قوله فلقطه على الاقوى

هذا قال الشيخ فى المبسوط و تبعه اكثر المتأخرين و ذهب الشيخ فى جملة من كتبه و ابن ادريس و جماعه الى عدم الفرق بين ما عليه اثر الاسلام و عدمه فانه اذا وجد فى ارض مباحه فهو لواجده بعد الخمس و هو اظهر و ذلك لان دليلهم فيما ليس عليه اثر الاسلام هو ما ذكرنا فى الحربى من انتفاء دليل على حرمة التصرف فى مثله و هو يجرى فيما عليه اثر الاسلام ايضا فان اثر الاسلام لا يدل على جريان يد مالك مسلم عليه البتة اذ يمكن صدوره من غير المسلم أيضا كما اعترفوا به فيما وجد فى دار الحرب حيث حكموا بجواز اخذه و ان كان عليه اثر الاسلام و يؤيده أيضا عمومات وجوب الخمس فى الكنز و يؤيده أيضا صحيحه محمد بن مسلم السابقه لانها باطلاقها تشمل الكنز أيضا و تشمل ما عليه اثر الاسلام و ما لم يكن و منها صحيحه محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال سألت عن الدار يوجد فيها الورق فقال ان كانت معموره فيها اهلها فهو لهم و ان كانت خربه قد جلد عنها اهلها فالذى وجد المال احق به و حملها فيما عليه اثر الاسلام على الاحقيه بعد التعريف بعيد جدا و تخصيصهما ايضا بغير المدفون بعدم ذكر المستحق الخمس فيهما بعيد اذ لا بعد فى الاستغناء عنه مما ورد من عمومات الخمس فى الكنز فبمجرد ذلك لا يمكن تخصيصها بغير المدفون على انه سيجىء من الشارح فى بحث اللقطه ان الموجود فى الخربه لواجده سواء كان مدفونا فيها او وجد على وجه الارض لإطلاق النص و الفتوى و اراد بالنص هاتين الصحيحتين فعلم انهم لم يخصوها بغير المدفون هذا و احتجوا للقول الاول اما على ما ليس عليه اثر الاسلام فنحو ما ذكرنا و اما على ما كان عليه اثر الاسلام فبان ما عليه اثر الاسلام يصدق عليه انه مال صنایع عليه اثر الملك انسان و وجد فى دار الاسلام فيكون لقطه كغيره و بان الاثر يدل على ما سبق يد مسلم و الاصل بقاء الملك و بما رواه الشيخ فى الموثق عن محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال فنفى على عليه السلام فى رجل وجد ورقا فى خبرته ان يعرفها فان وجد من يعرفها و لا تمتع بها و الجواب عن الاول ان الظاهر من اللقطه هو ما يوجد على وجه الارض فلا تشمل المدفون على انه لو شمله يلزم عدم الفرق بين ما عليه اثر الاسلام و غيره و هم لا يقولون به و عن الثانى بما ذكرنا من ان اثر الاسلام لا يدل على جريان يد مالك مسلم و عن الروايه بانها لا تدل على ما ذكره من التفصيل

و لا يمكن الحكم بمجرد الجمع بينها و بين صحيحتين بمجرد الاحتمال من دون شاهد بل الظاهر فى الجمع بينهما حملهما على ما يوجد على وجه الارض لموافق الاخبار اللقطه و حمل الصحيحتين على ما وجب مدفونا فيها لثلا تنافيا تلك الاخبار و حينئذ فلا حاجه الى التقييد بما لا يكون عليه اثر الاسلام يدفن شاهد على ذلك فان قلت عنده ان الموجود فى الخربه واجده احق سواء وجد على وجه الارض او مدفونا فيها فالحكم فى آخر الصيحيحين عام فحينئذ فيبعد تخصيص اولهما بالمدفون بل الظاهر حملة أيضا على المشمول للمدفون و غيره فلا- يمكن الجمع بينهما و بين الموثقه و ما ذكرت من التخصيص فلذا جمعوا بينهما بالتفصيل المذكور قلت لو كان ما ذكره اجماعيا لكان كذلك لذلك وجه لكن الاجماع عليه غير ظاهر فالكلام عليهم انهم حملوا الصحيحتين على العموم حتى يلزم الجمع بينهما و بين الموثقه بما ذكره بلا شاهد له بل كان يبقى لهم حمل الصحيحين على المدفون و حمل الموثقه على الموجود على وجه الارض ليطابق الاخبار العامه الوارده فى اللقطه على انه لا يبعد ان يقال ان من عمم الحكم فى الخربه بان الموجود فيه لواجده سواء مدفونا فيها او وجد على وجه الارض بما اراد بما وجه الارض ما لم يكن مدفونا على نحو الكنز لكن كان المعلوم او الظاهر كونه من اهل الخربه اما انه سقط فيها حديثا بان كان عليه اثر قدمته اذ الحكم بكونه لواجده متجه فيهما و اما ما وجد على وجه الارض كان المعلوم او الظاهر سقوطه فيها حديثا فالحكم باخراجه عن الحكم العام للقطه بانه لواجده باعتبار وجد انه فى الخربه و لا يظهر له وجه اعتبار اصلا و على هذا فيمكن حمل الموثقه على ما وجد على وجه الارض مع عدم العلم او الظن المذكورين و حمل الصحيحين على المدفون او الظاهر على الوجه الآخر لثلا تنافيا فتأمل و اعلم ان كلام الفاضل الاردبيلي رحمه الله فى شرح الارشاد لا- يخلو عن تشويش و اغلاق و يتراءى ظاهرا خلاف ما نقلناه من المذهبين من العلماء فلا باس بنقله صحيحا و توضيحه لثلا يتوهم منه متوهم ذلك فنقول انه رحمه الله ذكر فى صورته علم الورثه او اعترافهم بانه ليس من مورثهم انه ينقل الى المالك المقدم على المورث و حكمه حكم الثانى و هو انه يعرف المالك الاول فالاول حتى تنتهى فان عرفه مالك مطلقا فهو له بغير نيه و لا يمين لانه تحت يده مع دعواه له بغير منازع و لكن ينبغى له عدم اخذه مع قرائن الخلاف و ظنه و ان لم يعرفه مالك او عدم المالك و لا اماره فهو لقطه مع كونه فى دار الاسلام و اثره فيه قيل المراد به سكه الاسلام بنحو الشهاده و اسم النبى صلى الله عليه و آله و السلطان المسلم بل ما يدل على ملكيه من ماله قرينه و كذا يجوز اخذه بدون اذنه مطلقا مع عدم العلم بزوالها و ظاهرهم عدم الخلاف فيه لصدق اللقطه و ان صدق عليه الكنز أيضا و لكن الظاهر ان المعبر فى الكنز الذى يتملك بعد اخراج الخمس عدم العلم بكونه ملكا لمن لا يجوز اخذ لماله و الظاهر انه يكفى حينئذ الاثر الدال على ذلك مع عدم العلم بالزوال و اما ما لم تكن عليه العلامه و لم يعلم كونه ما لا لمن لا يجوز التصرف فى ماله فالظاهر كونه مطلقا للواجد بعد الخمس لعموم ادله الخمس مع عدم العلم بملكيه لمن لماله حرمة و ان مجرد الملك فى الوجود لا- يدل عليه و ان كان فى دار الاسلام لعدم ظهور مالك يصلح لذلك و لاحتمال كونه ملكا لمن يجوز التصرف فى ماله مستقلا او تبعا للارض خصوصا مع القرائن و ظهور المالك الحي مع انكاره له و قيل انه لقطه لصدق تعريفها هذا مع ظن كون المال او الارض لمن لماله حرمة غير بعيد فتأمل انتهى و يتراءى ظاهره ان قوله بل ما يدل على ملكيه الى آخره انه تعميم بعد ما نقله من التخصيص و المراد انه لقطه مع وجود الاثر الذى نقله و كذا مع كل ما هو مثله مما يدل على ملكيته من لماله حرمة و ان ظاهرهم عدم الخلاف فيه و أيضا يتراءى اى من قوله و ان مجرد الملك اه ان مجرد علامه الملك فى الوجود و لا- يكفى و ان كان فى دار الاسلام بل لا بد من علامه لكونه لمن لماله حرمة و يرى ان القول الذى نقله من انه لقطه هو فيما دل على مجرد كونه ملكا و ان

النزاع بينهم فى كونه لقطه ام لا انما فى هذه الصورة و لا فيما عليه اثر الاسلام الوجه الذى ذكره اولاً فلا خلاف بينهم فى كونه لقطه كما ذكره اولاً و هذا كله فاسد كما نقلنا من خلافهم فيما عليه اثر الاسلام بالمفتى الذى ذكره اولاً و أيضاً لا قول بكونه لقطه مع وجود علامه لمطلق الملكيه بل لا بد من علامه لكونه ملك مالك محترم و الذين قالوا بكونه لقطه مع سكه الاسلام زعموا ان سكه الاسلام تدل على جريان ملك مسلم عليه فالظاهر ان مراده بقوله بل ما يدل الى آخره الاضرار عما نقل من القائل من معنى اثر الاسلام و انه لا- يكفى ذلك فى الحكم بكونه لقطه بل لا- بد على ملكيته من لماله حرمة و الاثر بالمعنى المذكور لا يدل عليه و مراد بقوله و ظاهرهم عدم الخلاف فيه عدم الخلاف فى كونه لقطه فيما عليه اثر الاسلام بالمعنى الذى حققه اى ما وجد معه ما يدل على انه ملك مالك محترم و الظاهر ان قوله و ان مجرد الملك فى الوجود سهو و الصحيح ان مجرد السكه فى الوجود اى السكه الاسلاميه لا- يكفى ثم نقل القول بكفايتها و انها لقطه معها و حكم برفع البعد عنها مع ظن كون المال او الارض لمن لماله حرمة فان لم يكن الجزم و على هذا فليس فى كلامه ما يخالف ما نقلناه فتأمل

قوله و لو فى وقت سابق

كان المالك ملكاً للواجد فى الحال و لكن انتقل اليه ببيع او نحوه من غيره فيجب عليه اعلام المالك الذى انتقل منه اليه و ذكر فى المدارك انه يمكن المناقشه فى وجوب اعلام المالك سواء كان مالكا فى الحال او مالكا سابقا اذا احتل عدم جريان يده عليه لأصالة البراءة من هذا التكليف مضافه الى اصالة عدم التقدم قال و لو علم انتفائه من بعض الملك فينبغى القطع بسقوطه تعريفه لانتفاء فائده و لا- يخفى انه لو كان اعلام المالك لاحتمال ان يكون ملكه فاعترف دفع اليه و الا اعلم المالك السابق عليه و هكذا على ما ذكره العلماء فما ذكره من المناقشه الاولى متجه لعدم دليل تام على وجوب هذا الاعلام و الاصل البراءة منه اذا احتل عدم جريان يده و ما اضاف اليها من اصالة عدم التقدم وضع الكنز أيضا على ملكه اذ الاصل فى كل حادث تاخره الا ان يعلم اول ملكه فحينئذ الاصل تاخره على وضع الكنز فيه و كذا بناء على ما ذكره و اذا علم انتفاؤه عن بعض الملاك فينبغى القطع بسقوط اعلامه لكن هاهنا شىء و هو ان ظاهر صحيحيتين محمد بن مسلم السابقين على تقدير حملهما على الكنز كما هو الظاهر على ما ذكرنا او العموم كما يظهر مما نقلنا من العلماء انما وجد من الكنز فى تلك معمور فيه اهله فهو له اى ملك له و ان لم يعرفه و لا استبعاد فيه و انه اذا جاز بحكم الله تعالى بكونه لواجه مجانا بلا تعريف او بعد التعريف فلم لا يجوز ان يحكم بكونه لمالك الملك الذى وجد فيه بان يكون ذلك من توابع الملك الذى و منافعه و حينئذ فمن وجد فى ملك احد و جب عليه دفعه اليه او يصير ملكا له و ان لم يعرفه و يسقط اعلام من سبقه على تقدير عدم معرفته و عمومات وجوب الخمس لا ينافى ذلك اذ ليس فيها وجوب الخمس على الواجد فيجوز ان يجب فيما وجد من ملك احد عليه و فيما وجد فى ارض مباحه على واجده و يؤيد ما ذكرنا

انهم اطلقوا الحكم بان ما وجد احد في ملكه الذى لا يشاركه فيه غيره حل للمالك الواجد لانه من توابع ملكه المحكوم له و قال الشارح فيما سيجى ء فى كتاب اللقطه هذا اذا لم يقطع بانتفائه عنه و الا اشكل الحكم بكونه له بل ينبغى ان يكون لقطه الا ان كلامهم هاهنا مطلق كما ذكره المصنف و انت خبير بانه اذا حكم فيما وجد فى وجه الارض بكونه له و ان علم انتفائه منه كما هو ظاهر اطلاق كلامهم و وجه ذلك بانه لعله من توابع الملك فيجزى مثله فى الكنز الموجود فى ملكه أيضا بالطريق الاولى و يكفى ظاهر الصحيحين حجه له لو لم يثبت الاجماع على خلافه و هو لم يثبت لنا و يمكن الاستدلال لما ذكره العلماء بموثقه اسحاق بن عمار قال سألت ابا ابراهيم عليه السلام عن رجل نزل فى بعض بيوت مكه فوجد فيها نحو من سبعين درهما مدفونه فلم تزل معه و لم يذكرها حتى قدم الكوفه كيف يصنع قال فيسأل الله عنها اهل المنزل لعلها يعرفونها فان لم يعرفوها قال يتصدق بها اذ لا يخفى ان ظاهرها ما ذكره العلماء من ان اعلام المالك لاجل انه ادعاء دفع اليه لا أنه ملك له لكنه انما يدل على اعلام المالك فى الحال و لا يدل على تتبع من سبقه من الملاك على ما ذكره و حمل المنزل على كل من علم انه اهله بالترتيب على ما ذكره العلماء بعيد جدا و كانه لهذا حكم العلامه فى عد فيما لو وجده فى ملك انتقل اليه من غيره لوجوب اعلام المالك السابق و انه لو عرفه فهو احق به و الا فهو لواجده و استشكل فى وجوب تتبع من سبقه من الملاك و ظاهر كلام الشيخ فى يه أيضا هو كفايه اعلام المالك الاول لكن هذه الروايه لعدم صحه سندها كانها لا يقادم بمعارضه ظاهرا لصحيحين و يمكن حملها على انه لو لم يعرفها اهل المنزل استحب لهم ان لا يأخذوها لانه يجوز لهم اخذها و تملكها و حينئذ يحمل الصحيحتان على ان لاهل الدار يملكه و هم احق به ان شاءوا و ربما يؤيد هذا الحمل على ان الحكم بالتصدق الذى وقع فى هذه الروايه لا بد من حمله على الاستحباب فانه ان لم يكن عليه اثر الاسلام فلا خلاف فى انه يجوز لو اجد تملكه و ان كان عليه اثر الاسلام فكك على القول الاظهر و على القول الآخر يجب تعريفه و بعد التعريف اذا لم يظهر طالب يتخير بين تملكه و التصديق به فالحكم بخصوص التصديق مطلقا لا بد ان يحمل على الاستحباب و اذا حمل ذلك على الاستحباب فلا بعد فى حمل ما يظهر منه من عدم اخذ اهل المنزل له على تقدير عدم معرفتهم به أيضا على الاستحباب هذا و اعلم انه يمكن الجمع بين الصحيحين و هذه الموثقه بحملها على انهما فى الموجود على وجه الارض و الموثقه صريحه فى المدفون فلا تنافى بينهما لجواز ان يكون الموجود على وجه الارض فى ملك احد لمالكه و المدفون فيه يجب ان يعرف مالكة فان عرفه فهو له و الا فلا لكن لما ذكرنا فى وجه الجمع بين الصحيحين و الموثقه السابقه ان الوجه فيه ان تحملا على المدفون و تحمل الموثقه على الموجود على وجه الارض موافقا للاخبار اللقطه فلا يتأتى هاهنا هذا الجمع و لكن هاهنا كلام آخر و هو انه يمكن الجمع بين الصحيحين و هذه الموثقه بانها لو فيما وجد فى دار كانت ملكا لاهلها كما هو الغالب و هذه الموثقه فيما وجد فى بيت من بيوت مكه شرفها الله و هى ليست ملكا لاهلها و لا يجوز لهم بيعها و اجارتها سواء فيه العاكف و الباد لشمول المعسر لجميع الحرم بدلاله آيه الاسرى و غيرها فيجوز ان يختلف حكمها بان يكون الموجود فى ملك احد ملكا له بتبعيه الملك و الموجود فى بيت مكه لا يكون ملكا لاهلها لعدم مالكيتهم لها بل يكون من حقهم ان يعرفوا فان عرفوه دفع اليهم و الا فلا فتأمل و تفصيل حكم الكنز على ما ظهر لك مما تلوناه عليك انه ان وجد فى دار الحرب فهو بواجده مطلقا و كذا ان وجد فى دار الاسلام فى ارض مباحه على القول الأظهر و على القول الاشهر بين المتأخرين فان لم يكن عليه اثر الإسلام فهو لقطه و كان حكمه حكمهما و ان وجده فى ارض مسلوكة فاما ان يكون ملكا للواجد او لغيره فان كان ملكا للواجد فاما ان يملكه بالإلجاء او بالميراث او بالانتقال اليه من غيره ببيع

نحوه فان ملكه بالالجباء فحكمه حكم ما لو وجد في المباح و ان ملكه بالميراث فان احتمل ان يكون لمورثه فالظاهر انه يكفي في جواز و ان لم يحتمل ذلك فعلى المشهور يعرف المالك و هكذا الى آخر من يتمكن من معرفته فان اعاده واحد منهم دفعه اليه بلا حاجه الى بينه او حجه يظهر منها صدقه و ان ابوا جميعا فالاقوى انه يجوز تملكه انشاء و ان لم يشاء يتصدق به سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا و عليه الخمس ان كان بقدر النصاب و على القول الآخر ان لم يكن عليه اثر الاسلام فكك و ان كان عليه اثر الاسلام فيعرف سنه فان جاء طالب و له بينه او شاهد عادل و يمين يدفع اليه و لا خمس عليه و الا فهو مخير بين ان يملكه او يتصدق به و لا خمس في الصورتين و على ما نقلنا عن عد و به يحتمل الاكتفاء باعلام المالك الذي قبله فقط فان ادّعا دفع اليه فان لم يدعه فله ان يملكه مطلقا على قول و كذا على القول الآخر ان لم يكن عليه اثر الاسلام و ان كان عليه اثر الاسلام فيعرف سنه الى آخر ما ذكرنا و ان تعدد وارث ذلك الملك و اتفقوا تجوز كونه لمورثهم او عدمه فالامر واضح و ان اختلفوا فيه فلكل منهم حكم نفسه و ان انتقل اليه من غير بيع و نحوه فعليه اعلام المالك السابق على التفصيل الذي ذكرنا في صوره عدم تجوزيه ان يكون لمورثه و على ما نقلناه عن المدارك يسقط من جميع الصور اعلام كل مالك قطع بانتفائه عنه و يحتمل سقوط اعلام مالك احتمل انتفائه عنه و على هذا فهو لواجده و عليه الخمس الا اذا علم كونه لمالك من ملاءه فيدفع اليه و لا خمس فيه على هذا ما ذكره العلماء من المذاهب و اما على ما هو ظاهر الصحيحين اللتين نقلناهما فالظاهر انه في جميع الصور لمالك الارض و لا اعلام عليه و لا تعريف حتى انه لو كان الملك لمورثه و كان له في ميراثه شريك و اقتسموا المال ثم ظهر المال في حصه احدهم فالظاهر اختصاصه به و عدم شركه باقى الورثه معه فيه الا ان يعلموا ان ذلك كان لمورثهم فحينئذ لشرك فيه الكل و ان وجده في ملك غيره فعليه اعلام مالكة فان ادّعا دفع اليه بلا حاجه الى حجه و ان لم يدعيه فعليه اعلام المالك السابق عليه و هكذا الى آخر مالك يتمكن من معرفته فان ابوا جميعا فله تملكه مطلقا على الاظهر و كذا على القول الآخر فيما لم يكن عليه اثر الاسلام و اما ما كان عليه اثر الاسلام فلقطه لا بد من تعريفه سنه فان ظهر طالب و اظهر حججه شرعيه دفع اليه و الا فله يملكه ان شاء و ان لم يشاء يتصدق به و على ما ذكره العلامة في به يحتمل كفايه اعلام مالكة في الحال فقط فان ادّعا دفع اليه و الا فله تملكه مطلقا على الاظهر او على التفصيل المذكور على القول الآخر و اما ما نقلناه عن المدارك يسقط اعلام من قطع بانتفائه عنه عن الملاك و يحتمل سقوط اعلام كل من احتمل انتفائه عنه فيكون لواجده الا اذا علم لواحد منهم فيدفع اليه هذا على ما ذكره العلماء و اما على ظاهر الصحيحين فيجب دفعه الى مالكة في الحال و له تملكه مطلقا سواء عرفه او لم يعرفه و سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا- و ظاهرها عدم خمس عليه حيث لم يذكر فيهما لكن الاحوط له اخراج الخمس لعمومات الخمس في الكنز او اطلاقه و ان لم يرد تملكه فله ان يتصدق به و لكن الاحوط له اخراج الخمس و التصديق بالباقي ان اراده بما تلونا عليك يظهر انه اذا وجد في ملك احد فوجوب اعلامه قوئى جدا و كذا وجوب الدفع اليه اذا ادّعا و اما اذا لم يدعه و لكن اراد تملكه باعتبار انه وجد في ملكه

و انه من توابع ملكه ففيه اشكال بظاهر الصحيحتين و لفتوى العلماء بخلافهما و الاحوط ان يقع صلح بينه و بين الواجد فان الظاهر على تقدير عدم كونه للمالك كونه للواجد و ما ذكره من اعلام المالك السابق و هكذا لا دليل عليه يصلح للتعويل و لكن الاحوط لهما الاتفاق على اخراج الخمس و الصِّلح في الباقي و كمال الاحتياط ان لا يتنازعا في هذه الصورة و تتفقا على اعلام المالك بالترتيب الذى ذكره فان ادعى احد منهم دفع اليه بلا حجه الى حجه لكن عليه فيما بينه و بين الله تعالى ان لا يدعيه الا اذا علم كونه له و ان لم يدعه احد منهم فان لم يكن عليه اثر الاسلام فالاحوط ان يتفقا على التعريف فان ظهر طالب و اقام حجه دفع اليه و الا اخرجوا الخمس و اصطلحا في الباقي و الله تعالى يعلم

قوله فان تعددت الطبقة

اي كان من كان في الطبقة الواحده متعددا

قوله و مثله الموجود في جوف الدابه

ظاهرة انه مثله في تمام الحكم فيجب اعلام المالك السابق فان ادعاه فيدفع اليه بمجرد دعواه و الا فالمالك السابق و هكذا الى آخر مالك يتمكن من معرفته فان ابوا جميعا فعليه الخمس و له الباقي ان لم يكن عليه اثر الاسلام و الا ففيه الخلاف السابق و الاقوى عندي كونه لقطه و مستندهم في ذلك صحيحه بن عبد الله بن جعفر قال كتبت الى الرجل أسأله عن رجل اشترى جزورا او بقره للاضاحى فلما ذبحه وجد في جوفها صرّه فيها دراهم او دنانير او جوهر لمن يكون ذلك قال فوقع عليه السلام عرفها البائع فان لم يمكن يعرفها فالشىء لك رزقك الله اياه و لا يخفى ان ظاهرها كفايه اعلام البائع الذى باعه و عدم وجوب بيع الملاك قبله و حمل البائع على كل باب لك قبله بعيد جدا و هذا ربما يؤيد الاحتمال الذى نقلنا عن العلامة و قلنا انه ظاهريه من كفايه اعلام المالك السابق فى المسأله السابقه و كذا الظاهر فيه عدم الفرق بين ما كان عليه اثر الاسلام و عدمه لإطلاق الحكم بل الظاهر كون الدراهم فى ذلك الوقت مسكوكه بسكّه الاسلام و كأنه لهذا ان بعضهم ممن فصل فى المسأله السابقه اطلق الحكم هاهنا و قال الشارح فيما سيجىء من كتاب اللقطه ظاهر الفتوى و النص عدم الفرق بين وجود اثر الاسلام عليه و عدمه و الاقوى الفرق و اختصاص الحكم بما لا اثر له عليه و الا فهو لقطه جمعا بين الادله و لدلاله اثر الاسلام على يد المسلم سابقا و لم يظهر لى دليل على كونه لقطه سوى ما ذكره من دلالة اثر الاسلام على يد المسلم سابقا و قد عرفت ضعفه هذا و العجب من الفاضل الاردبيلي رحمه الله انه لم ينقل الصحيحه التى هى مستند حكمهم بكونه للمشتري على تقدير عدم معرفه البائع و ناقش فيه باحتمال كونه لقطه الا ان يقيد بعدم علامه و قال و مع ذلك محل التأمل أيضا لظهور كونه للمسلمين على تقدير وجوده فى دار الاسلام و آثار تصرّفهم انتهى و اما وجوب الخمس فيه فلا يستفاد منها بل ظاهرها خلافه فيه و لكنهم قطعوا به و ظاهرم اندراجه فى الكنز و هو بعيد نعم لا يبعد دخوله فى الارباح فتدبر

قوله و له سمكه مملوكه بغير الحيازه

كان نشأت فى ماء محصور مملوك للبائع و كانت فيه الى وقت البيع فانها حينئذ كالدابه المعلوفه اما المملوكه بالحيازه فلو اجدته

و ليس عليه تعريف لعدم قصد البائع المحييز الى ما فى بطنها اذ لا- يعلمه و هو شرط الملك فى حيازه المباحه و لا يخفى ان الحكم بعدم قصده مشكل و عدم علمه به لا يفيد ذلك لجواز ان يقصد الى تملك ما فى بطنه أيضا ان كان فى بطنه شىء و عدم كفايه ذلك القصد من تملكه و اشتراط العلم به ليس بمط بل الظاهر كفايته فيه فالظاهر ان يقال ان ذلك القصد من المحييز غير معلوم و انما المعلوم منه مجرد الحيازه للسمكه و هو لا يفيد الملك لما فى جوفها بدون القصد اليه و اذا لم يظهر قصده اليه فالاصل عدمه و يلوح من كلام العلامة فى التذكرة الميل الى الحاق السيمكه بالدابه لأن القصد الى حيازتها يستلزم القصد الى حيازه جميع اجزائها و فيه ان ما فى الجوف ليس من اجزائها و دعوى الاستلزام فيه أيضا غير ظاهر فالظاهر ان لواجده يملكه اما مطلقا كما هو الظاهر اذا لم يكن اثر الاسلام و الا- فلقطه على ما هو المختار عند الشارح كما اشار اليه فيه أيضا فى كتاب اللقطه و من هذا يظهر انه لا بد من تقييد الدابه فى كلامهم بالمعلوفه كما هو مورد الروايه و اما اذا كانت و خشيه كالضبي المصاد من البر فحكمها حكم السيمكه المحازه ذلك ان تحمل قول الشارح مملوكه قيد المطلق لا لخصوص السيمكه و حينئذ ففى كلامه اشارته الى التقييد فى كل منهما و اما من اطلق الحكم فيهما فكانه بنى كلامه على ما هو الغالب فى كل منهما ثم ان الشارح ذكر فى كتاب اللقطه انما ذكره فى الموجود فى السيمكه أيضا من انه لو اجدته انما هو اذا لم يكن عليه اثر الاسلام و الا فلقطه كما اذا كان عليه اثر الاسلام مع عدم احتمال عدم الحكم له فيهما لإطلاق النص و الفتوى و قد ظهر لك ان الاظهر هو الاحتمال الذى ذكره لعدم صدق اللقطه على الموجود فى جوف الدابه او السيمكه و الا لوجب و ان لم يكن عليه اثر الاسلام و هم لا- يقولون به و كونه فى حكمها باعتبار دلالة اثر الاسلام على سبق يد مسلم قد عرفت ضعفه هذا ما سمعت من ظهور صحيحه عبد الله بن جعفر فى عدم الفرق و ثم هاهنا شىء آخر و هو ان اطلاق حكمهم فى الموجود فى السيمكه بانه لو اجدته يمكن ان يكون فى السيمكه التى اخذت من البحر او من الانهار التى لها طريق الى البحر و يكون بناء حكمهم بعد ما ذكره من شرط التملك بالحيازه على ان الموجود فى جوف سمكه كذلك ان امكن حصوله فى البحر كالدر و العنبر فلا- يظهر كونه مملوكا لأحد اصلا فيجوز تملكه و لا وجه لاحتمال اللقطه فيه اصلا و ان لم يكن كذلك بل علم كونه مملوكا كالدره المثقوبه او المموهه بالذهب فان لم يظهر كونه ملكا لمسلم فيجوز عندهم تملكه أيضا اذا لم يظهر كونه ملكا لمسلم كالدرهم و الدينار اللذين عليهما اثر الاسلام فيمكن ان يكون حكمهم فيه أيضا بانه لو اجدته بناء على ان ما غرق فى البحر يخرج عن ملكه و يجوز لمن اخبره بملكه كما هو احد القولين مستندا الى ما نقلناه سابقا من حديث الشعيرى و على هذا فلا جوف السيمكه لا يمكن الحكم بوجوب تعريفه و ان كان عليه اثر الاسلام فان غايه ذلك ان يدل الأثر على كونه مسلم و لا عبره به بعد غرقه فى البحر و ابتلاع السيمكه له من هناك لخروجه بذلك عن ملك احد مالكة الا بعد الاعراض عنه فيمكن ان يكون بناء حكمهم على ان الظاهر فيما عرف فى البحر اعراض صاحبه رئاسه منه و ان ذلك يكفى فى عدم وجوب تعريفه لأصالة البراءه الا ان يعلم خلافها و اما السيمكه الماخوذه من ساير الانهار التى لا طريق لها الى البحر فان كانت من الانهار العظيمه التى كان حكمها حكم البحر فى حصول التى عما سقط فيمكن ان يعتقدوا جريان حكم البحر فيها أيضا بناء على اتحاد الطريق و اما ساير الانهار التى ليست كذلك و كان الظاهر شمول اللقطه للمأخوذ منها فلا يبعد ان يخصص كلامهم بما سوى ذلك كما خصصه الشارح بالسمكه المملوكه بالحيازه فتدبر و اعلم ان العلامة رحمه الله فى عد قال فى كتاب اللقطه ما يؤخذ فى المفاوز او خربه قد باد اهلها فهو لو اجدته من غير تعريف ان لم يكن عليه اثر الاسلام و الا

فلقطه على اشكال و كذا المدفون فى ارض لا مالك لها و لو كان لها مالك فهو له و لو انتقلت عنه بالبيع اليه عرفه فهو احق به و الا فهو لو اجدته و هل يجب تتبع من سبقه من الملاك اشكال و كذا التفضيل لو وجدته فى جوف دابه اما لو وجدته فى جوف

سمكه فهو لواجده و تحته رقيقه انتهى و لا

يخفى ان ما ذكره من حكم ما عليه اثر الاسلام على اشكال يمكن ان يكون حائره عنده فى الدار و السمكه أيضا و انما لم يصرح به فيهما حاله على ما ذكره فى سابقهما و يمكن ان لا يحكم به فيهما و يقول بعدم الحاجه الى التعريف لظاهر الصحيحه المذكوره فى الدابه و مثلها السمكه بل اولى و يحتمل ان يقول بجريانه فى الدابه بخلاف السمكه لما ذكرنا من الفرق بينهما فيكون اطلاق فهو لواجده اشاره الى هذا لكنه رحمه الله فى كتاب الخمس جعل الاقرب اشتراط عدم اثر الاسلام فى الجميع ثم ان شارحه المحقق حكم بان عبارته غير محرره لان الموجوده فى جوف السمكه لا يكون لواجده و هو مشتريه من الصياد على اطلاقه كما هو مقنع اول الكلام و مع ذلك فقوله و تحته دقيقه لا ينطبق على ذلك لان الدقيقه هى ان يملك المباح يحتاج الى التيه و هذا انما يكون فى المخلوق فيكون مباحا بالأصله فلا- يتنظم مع اول الكلام انتهى و كان غرضه من الايراد الاول ان الموجود فى جوف السمكه لا يكون لواجده مطلقا بل يجب ان يريد بما اذا لم يؤخذ من ماء محصور فيه و الامر فيه هين اذا لا بعد فى تنزيل كلامه على ما هو الغالب و يمكن ان يحمل على عدم صحه الاطلاق بناء على ما نقل عنه فى كتبه الاخرى حيث نقل عن كره فى الموجود فى جوف السمكه اذا كان درهم او دنانير او درّه مثقوبه بها ذهب او فضه او غير ذلك مما يكون اثر الآدمى انه نقل عن احمد انه لقطه و نفى عنه البأس و نقل عنه فى التحرير انه حكم بوجوب التعريف فيه سواء وجده الصياد او المشتري ثم قال و اطلق علمائنا القول فى ذلك فوجود التعريف البائع فان عرفه فهو له و الا اخرج الخمس و حل له الباقي و لم يجعلوه كالملقطه و نقل عن المختلف ان الموجود ان يكون عليه اثر الاسلام أولا- فان كان وجب تعريفه من البائع و غيره لسبق ملك مسلم و يكون حكمه حكم اللقطه لان مال مسلم ضائع فوجب التعريف حولا و الحيوان هنا كالأله و ان لم يكن عليه اثره فقال بعد كلام طويل و ليس عندى بعيدا من الصواب القول بوجوب التعريف لما يجد فى بطن الدابه مطلقا سواء كان عليه اثر الاسلام ام لا و كذا ما يجده فى بطن السمكه مما ليس اصله البحر اما اذا كان اصله البحر فلا انتهى فما اطلقه هنا لا يطابق شيئا من اقوال المقوله فلا- بد من تقييد كان يقيد بما كان اصله البحر ليطابق ح ما فى المختلف و لا يخفى ما فيه اذا لا بعد فى ان يكون مختاره فى كتاب مخالفا لمختاره فى الكتب فى الاقوى اذا كان له وجه قد عرفت ان لإطلاق الحكم بكونه للواجد فى السمكه فى الماء الغير المحصور وجهها لا- يبعد الاستتار اليه على ان كلامه لا يأبى عن التقييد بما لا يكون عليه اثر الاسلام و حيثنذ يكون حكمه بالتمامك فيه بناء على عدم ظهور مالك مسلم له فالاصل جواز تملكه بخلاف ما عليه اثر الاسلام فانه بزعمهم اماره جريان يد المسلم عليه فيجب تعريفه لذلك و يكون الفرق بينه و بين الدابه الرجوع الى المالك فى الدابه لظهور كون ما وجد فى بطنه قد ابتلعه فى ملكه بخلاف ذلك فى السمكه اذ الظاهر فيه ان يكون قد ابتلعه فى البحر او ما فى حكمه فيسقط احقيه البائع فيه هذا و اما ايراده الثانى فلا يخفى ما فيه اذ الدقيقه التى اشار ليست دليلا على الحكم حتى لا يطابق الدعوى لعدم جريانها فى غير المخلوق من البحر بل مراده من الدقيقه ان من الحكم فى السمكه بكونه لواجده تظهر دقيقه و هى ان المباحه لا- تملك بمجرد الاخذ بل لا بد فيه من تيه التملك او العلم به لا اقل اذ لو كفى مجرد الاخذ فينبغى ان يكون فى ما جوف السمكه من الدرّه و نحوها للصياد الحائز لها فلا يستقيم اطلاق الحكم بكونه لواجده و على هذا فلا ايراد عليه و لا يخفى انه لو حمل كلام العلامة رحمه الله على الفرق ان الدابه و السمكه فيما عليه يظهر الاسلام أيضا فى وجوب التعريف فيه فى الدابه دون السمكه فيمكن ان يكون الدقيقه اشاره الى ما ذكرناه من وجه الفرق بينهما فتدبر و كتب فخر المحققين رحمه الله فى الايضاح على قول والده ما لو وجد فى جوف سمكه الى آخر الفرض ان ذلك الشئ الموجود فى السمكه مباح فى الاصل و الدقيقه

هي افتقار يملك المباحات الى النيه لانه ان كان المباح يملك بمجرد دخوله في يد من له اهليه تملكه و كان الصياد لك ملك الصياد ذلك الشئ لكن الثاني باطل فلروايه فالمقدم مثله انتهى و لا ادري فالروايه التي اشار اليها و الله تعالى يعلم و اعلم ان حكمهم بكونه للمشتري لا يخلو عن ظهور دليل على تملك المباحه بمجرد الاخذ مع عدم الشعور و نيه التملك فالاصل عدمه و حينئذ فالاصل جواز تملكه له و عدم حرمة تصرفه فيه فما ذكره الفاضل الاردبيلي رحمه الله من عدم دليل واضح على ما ذكره و ان الظاهر كون السيمكه و ما معها ملكا للصائد المقيض و ان كان فيه اثر الاسلام لان الظاهر انه و ان كان للمسلم الا انه معرض عنه لوقوعه في البحر الا ان يظهر خلافه فيكون لقطه و احتمال كون المشتري ملتقطا لعدم شعور الصائد به و كونه ملتقطا لعدم اشتراط الشعور ليس بشئ و ما ذكره كان اقرب يمكن حكمهم بوجود الخمس فيه أيضا و لا يظهر له وجه و كانهم جعلوه مندرجا في الكنز كما ذكرنا في الموجود في الدابه و لا يخفى بعده كما ذكرنا هناك و يحتمل هنا الحاقه بالغوص أيضا و هو أيضا بعيد نعم لو قيل بعموم الارباح اتجه الحكم بوجود خمسها فيه فتأمل و احفظ فروع في الكنز الاول قال في المنتهى لو استأجر اجيرا ليحضر له في الارض المباحه لطلب الكنز فوجده فهو للمستأجر لا للاجير لانه استأجره لذلك فصار بمنزله ما لو استأجره للاحتطاب و الاحتشاش و ان استأجره لأمر غير ذلك فالواجد هو الاجير و الكنز له انتهى و قال الفاضل الاردبيلي رحمه الله و في صحه الاستيجار بمثله تأمل لعل تغير مقدور الحفر و لما قيل من عدم جواز الاستيجار للمباحات لاحتمال دخولها في الملك بغير اختيار و الظاهر الجواز و توقف الملك بعدم قصد ملكيه الغير و بعدم ملكيه منفعه لغيره على تقدير عدم احتياجه الى النيه كما هو الظاهر و سيجىء تحقيقه انتهى و الظاهر ان قوله لعله سهو تغير من النسخ و الصواب العدم تعيين ثم لا يخفى ما فيه اذ يمكن فرض تعيين مقدار يكون ظن المستأجر وجد انه فيه او تعيينه بحسب الزمان كيوم او يومين و اميا ما نقله عن القيل فما قاله عليه من الظاهر حسن لكن في حكمه يكون الظاهر عدم احتياجه الى النيه تأمل بل الظاهر خلافه لأصاله عدم ملكه ما لم يثبت خلافه و لم يثبت ذلك بدون النيه فتدبر الثاني قال في المنتهى ما يجده العبد من الكنز لمولاه يخرج منه الخمس و الباقي له لانه اكتساب فاشبه الاحتشاش و الاصططاب و الاصطياد لان قوله عليه السلام و في الركاز الخمس يدل بعمومه على وجوب الخمس في كل ركاز و بمفهومه على ان الباقي لواجده انتهى و فيه تأمل فانه اذا قيل ان مفهوم من ان الباقي لواجده و لعمومه لا يشمل ذلك لان الباقي فيه على ما ذكره ليس بواجد بل لمولاه الا ان يقال ان الواجد حقيقه فيه هو المولى و العبد لعدم تملكه بمنزله الآله ثم لا يخفى ان اطلاق كلامه هاهنا يؤيد ان مراده بما نقلنا عنه في المعدن ما فهمه الفاضل الاردبيلي رحمه الله من ان الصياد حيح انه مع الاذن و القول بملك العبد أيضا يكون ما وجده لمولاه كما وعدناك هناك لكن الحكم به بعيد جدا فالظاهر حمل كلامه هناك على ما حملنا و تنزيل كلامه هاهنا على التفصيل المذكور هناك احاله ما ذكره هناك نعم لو قيل بالفرق بين المباحه في الاصل كالاختشاش و الاحتطاب و بين اللقطه فانها ليست مباحه

في الاصل و اذن المولى في التملك انما يفيد تملكه في المباحه في الأصل لا فيما كان ملكا لأحد اتجه حينئذ اطلاق الحكم بانه للمولى و ان اذن له السيد و قلنا بملكه اى في الجملة لا في خصوص هذا أيضا لكن هذا لا يلائم كلام العلامة رحمه الله لانه حكم اولا بانه اشتبه الاحتشاش و الاحتطاب فتدبر الثالث قال اذا استأجر دارا فوجد فيها كنزا فهو للمالك و قال بعض الجمهور و هو للمستاجر لنا ان المالك يده ثابتة على الدار فهي ثابتة على ما فيها فيقضى له به و هذا قول ابى حنيفة و محمد بن الحسن و احتج المخالف بان الكنز لا يملك بملك الدار و هو قول ابو يوسف بطلانه واضح الرابع قال لو اختلف المستاجر و المالك في ملكه قال الشيخ القول قول المالك و به قال المزنى و للشيخ قول آخر ذكره في الخلاف ان القول قول المستاجر و به قال الشافعى و عن احمد روايتان كقولين و الاحتجاج للاول ان دار المالك كيده فيقضى له به و لان الدفن مانع للارض و للثانى انه مال مودع في الارض و ليس منها فيكون القول قول من يده على الارض كما في الدار من الاقمشه و لأن المالك لا تكرر دارا فيها دفين ألبا نادرا اما لو اختلفا في مقدار فالقول قول المستاجر على القولين لانه منكر انتهى و قد ذكر في التذكرة أيضا هذين الفرعين بلا- تفاوت الا- في العبادات و انت خبير بان الظاهر منه انه فرعان مختلفان و لا يظهر له وجه الا ان يقال ان النزاع في الاول في دعوى كل واحد له باعتبار تبعيته لملكه او لما استأجره مع اعتراف كل منهما بعدم معرفته له و عدم وضعه فيها و النزاع في الثانى في ان كلا منهما يدعى انه وضعه فيها و لا يخفى انه على هذا لا يتجه شىء من القولين في النزاع الاول على مقتضى ما فصله اصحابنا فانهم لم يحكموا بتبعيته الكنز للدار حتى يقال انه هل للمالك او للمستاجر بل قالوا انه يعرف البائع فان اعترف به فهو له و الا فيعرف المالك و هكذا فان لم يعترف به احد منهم فهو لواجده اما مطلقا و اذا لم يكن عليه اثر الاسلام و الا فلقطه او انه يكفى اعلام المالك ان يقال ثم يأتى هذا التفصيل و على هذا فاذا اعترف كل منهما بعدم معرفه لا يحكم لواجد باعتبار تبعيه ملكه او لما استأجره و هو ظاهر نعم لو قيل بما قلنا انه ظاهر الصحيحين اللتين نقلنا سابقا و هو ان الكنز لاهل الدار و ان لم يعرفه اتجه تحقيق ان اهل الدار هل هو مال كها او يكتريها حين وجدان الكنز و كان الاول اظهر و الله تعالى يعلم و انت تعلم ان كلام العلامة رحمه الله لا يمكن حمله على هذا الخلاف اذا لم يسلف منه ما يدل على بطلان ما ذكره المخالف في هذه الصورة هي ما سلف منه و هو بطلانه حين ادعاه المالك معرفته من غير نزاع للمكتري معه و الفاضل الاردبيلي رحمه الله لم يذكر الا فرعا واحدا فانه قال لو استأجر دارا فوجد فيها كنزا فهو للمالك و قال بعض للمستاجر و هو بعيد فالمالك ذوا اليد و على المستاجر الأثبات لو ادعى انتهى و هو الفرع الثانى على ما ذكرنا و لم يتعرض للاول اما لعدم اتضاح المقص منه او لجعلها فرعا واحدا بان يكون فى الثانى زياده تفصيل للاول ينقل الى الشيخ و احتجاجه لهما ثم حكمه ببعده القول الثانى مط لا يخلو عن اشكال بل يخلو عن وجه لما نقل من احتجاج الشيخ و يؤيده أيضا اتصاله عدم تقدم وضع الكنز على الاجاره اذا علم كما هو الغالب نعم ربما يبعد دعوى المكتري بالقرائن الموجدة فيما وجد الداله على سبق وجوده على اكراه و لكن ربما وجدت تلك بالنسبة الى المالك أيضا فالظاهر عند وجود القرائن لاحدهما الحكم بها و النزاع انما هو فى المجرد عنها و حينئذ يكون القول قول المكتري و هذا اظهر كما اختاره الشارح فى ملك و مثله القول فى كل ما وقع النزاع بين ذى اليد السابقه و اللاحقه كالمعير و المستعير مع سلب الملك عنهما ثم انى بعد ذلك رايت ان العلامة رحمه الله فى الارشاد فى آخر البحث قال و القول قول مالك الدار و قال هذا الفاضل يعنى لو تداعى مالك الدار و مستاجرهما فى كنز وجد فيه فالأكثر على ان القول قول المالك فالمستأجر خارج و عليه البيه و على المالك اليمين لان الملك له فهو واضع اليد

عليه فكذا جميع ما فيه فهو تحت يده و نقل عن الشيخ ان القول قول المستاجر لانه واضع اليد على المالك بحسب الظاهر و المنفعه له فيكون واضعا يده شرعا على ما فيه و هو بعيد لانه ما وضع الا بما اباح له المالك و هو منفعه البيت التي الكنز خارج عنها جزما و قد مرّ أيضا انتهى و لا يخفى ان هذا بعينه هو الفرع الذي مرّ ذكره هناك و ما نقله من دليل الشيخ هو الدليل الاوّل الذي نقلنا له و حمله على ان الكنز من جملة المنافع فيكون يده شرعا عليه لتسليط المالك عليها فاعترض عليه بما ذكر و انت خبير بانه ليس بناء الدليل على ما ذكره بل على ان الدار بالفعل بيده و يتبعها جميع ما فيها و هو ما وجد من الكنز منها و يحتمل ان يكون الواضع له فيها فيحكم له به بمقتضى اليد في الحال كما في الاقمشه التي وجد فيها و حينئذ لا يرد عليه اعتراضه فتدبر الخامس قال المكاتب عليك الكنز لانه اكتساب فكان كغيره من انواع الاكتسابات يخرج منه الخمس و الباقي له لان تسلط سيده على مكتسباته منقطع بالكتابة السادس قال الصّبي و المجنون يملكان اربعة اخماس الركاز و الخمس في الباقي لمستحقه يخرج الولي عنهما عملا- بالعموم و كذا المرأه و حكى عن الشافعي ان المرأه و الصّبي لا يملكان الكنز و احتج لمختاره بما تقدم من انه اكتساب و هما من اهله السّابع قال يجب الخمس في الكنز على من وجده من مسلم او ذمّي حرّا او عبد صغير او كبير ذكر او انثى و عاقل او مجنون الا- ان العبد اذا وجد الكنز فهو لسّيده و هو قول اهل العلم فانهم اتفقوا على انه يجب على الذمّي الا الشافعي و قال الفاضل الاردبيلي رحمه الله في الدليل تأمل و لعدم دليل العموم عموم الأدله و يكون المكلف بالإخراج الولي غير المكلف انتهى و وجه التأمل ان اتفقهم عدا الشافعي على وجوب الخمس على الذمّي لا يصير دليلا على تمام العموم الذي ذكره و لا- على اتفقهم عليه و كان مراد العلّامة اتفقهم على جميع ما ذكره الا الخلاف من الشافعي في وجوب الخمس على الذمّي فلا عبره به فيصلح الدليل دليلا على اتفقهم و كذا على الحكم لكن الظاهر ان مراد العلّامة هو الدليل على اتفقهم لا دليل الحكم فانه قال بعد ما نقلنا و نقله هذا الفاضل بعد قوله الا الشافعي فانه قال لا يجب الخمس الا على من تجب عليه الزكاه و له في ايجاب الزكاه على الذمّي قولان سلفا عموم قوله عمّه و في الركاز الخمس و قول الباقر عليه السلام و كلما كان ركازا ففيه الخمس و لانه مال مطهور عليه فيجب فيه الخمس كالمسلم و الغنيمه و احتجاج الشافعي بانه زكاه ضعيف انتهى فجعل دليل الحكم هو ما ذكره العلّامة من الاستدلال بعموم الحديثين و اما دليله الاخير فهو استدلال بالقياس على الشافعي القائل به ثم قال هذا الفاضل و لعله يريد بالصّبي و المجنون من فقد على التملك بتميز ما و يحتمل الملك لهما بالاخذ و بالقبض او بالولاية و الارث انتهى و ظاهر كلام العلّامة هو الاحتمال الثاني الذي ذكره و هو تملكهما بمجرد الاخذ و القبض و لو قيل بوجوب نيته المالك في المباحه فليحمل على انه بمجرد اخذهما يجب على الولي ان ينوي تملكهما لهما و اخراج الخمس لمستحقه و اما الاحتمال الثالث الذي ذكره و هو تملكهما بالاولويه اي اذا اخذها الولي بالاولويه او لنفسه ثم مات فارثه لهما لانهما بمكان من الظهور لا يصلحان للذكر سيّما الاخير

قوله ان بلغ عشرين ديناراً

هذا هو المعروف بين الاصحاب و لم يذكروا فيه خلافاً و مستندهم صحيحه البزنطى الآتية و مقتضاها كما ذكرنا كما سيجىء
الاكتفاء ببلوغ احد النّصّيين و لكن اكثرهم اقتصروا على ذكر نصاب الذهب كما فعله المصنف و العلامه فى المنتهى و كره
صرّح بان عشرين ديناراً معتبر فى الذهب و الفضه يعتبر فيها مائتا درهم و ما عداهما يعتبر فيه قيمته باحدها

قوله المثقال

اى المثقال الشرعى الذى هو ثلاثه ارباع المثقال الصيرفى كغيره اى كما فى غير هذا الموضع فانه كلّما ورد فيه الدينار فهو
المثقال

قوله لان صحيح البزنطى

رواه ابن بابويه عن احمد بن محمد بن ابى نصير عن الرضا عليه السلام قال سألته عما يجب فيه الخمس من الكنز فقال ما تجب
الزكاه فى مثله ففيه الخمس و لا يخفى ان عبارته الجواب يشمل بعمومها المعدن أيضاً لكن يحتمل بقرينه السؤال التخصيص
بالكنز فالكنز اولى بالقطع فيه من المعدن كما اشار اليه الشارح هذا و لا يخفى انه يمكن ان يستفاد من الروايه اعتبار النصاب
الثانى فى الخمس ايضاً لكن العلامه فى المنتهى و كره صرّح بانه ليس للركاز نصاب آخر بل لا يجب الخمس فيه الا ان يكون
عشرين مثقالاً- فاذا بلغها وجب الخمس فيه و فيما زاد قليلاً- كان الزائد او كثيراً و لم يذكر خلافاً فيه و الزوايه لا تأبى للحمل
الحمل

قوله قيل و المعدن كذلك

هذا قول الشيخ فى أنه و المبسوط و اختاره ابن حمزه و عامه المتأخرين و هو المعتمد اشار اليه الشارح من صحيح البزنطى و هو
ما رواه الشيخ عنه فى الصّحيح قال سألت ابا الحسن عليه السلام عما اخرج من المعدن من قليل او كثير هل فيه شىء قال ليس
فيه شىء حتى يبلغ ما تكون فى مثله الزكاه عشرون ديناراً

قوله مع ان الروايه هاهنا لا تدلّ عليه

لكن قد عرفت ان صحاحته فى الكنز يشمل بظاهره المعدن أيضاً لكن لا يبعد تخصيصه بالكنز بقرينه السؤال و كان بناء كلام
الشارح على هذا فلا تغفل و هو ظاهر الاكثر فانهم لم يتعرّضوا لذكر النصاب له فالظاهر انهم لم يعتبروا فيه نصاباً و ابن ادریس
أيضاً فى السیرائر صرّح بعدم اعتبار النصاب فيه و ادعى اجماع الاصحاب عليه و قال العلامه دعوى الاجماع فى صورته الخلاف
ظاهر البطلان نظراً الى الاسم اى صدق اسم المعدن القليل و الكثير فعموم الادلّه يشمل الجميع و الروايه حجه عليهم لانها
لصحتها تصلح مختصه للعمومات

قوله استنادا الى روايه قاصره

و هي ما رواه الشيخ عن احمد بن محمد بن ابى نصر عن محمّد بن عليّ بن ابى عبد الله عن ابى الحسن عليه السلام قال سألته عما يخرج من البحر من اللؤلؤ و الياقوت و الزبرجد و عن معادن الذهب و الفضة هل فيه زكاه فقال اذا بلغ قيمته دينارا ففيه الخمس و فى سنده قصور لجهاله محمد بن علي المذكور و لكن ابى نصر ممن اجتمع العصابه على تصحيح ما يصح عنه و رواه فى الفقيه أيضا مرسلا عن الكاظم عليه السلام و هو أيضا قاصر بالارسال و قال الشيخ فى التهذيب ليس بين الخبرين تضادّ لان الخبر الاول تناول حكم المعادن و الثانى حكم ما يخرج من البحر و ليس احدهما هو الآخر بل لكل واحد منهما حكم على الانفراد انتهى و هو كما ترى فانّ السؤال فى الثانى تناول المعادن أيضا فكان مراده انما يحمل الجواب فى الثانى على انه جواب عما يخرج من البحر خاصّه و لا يخفى بعده و قال العلّامة فى المنتهى فى الجواب عن الاحتجاج لقول ابى الصّلاح و هذه الزوايه و الجواب يحتمل ان يكون المراد ما يخرج من البحر و الاول تتناول المعادن خاصه قال الشيخ و أيضا فان دلّاه حديثنا على ما اعتبرناه من النصاب اقوى من دلّاه حديثكم و أيضا فحديثنا يتناول المعادن و هو لفظ عام و حديثكم تناول معادن الذهب و الفضة خاصّه و اذا احتمل كان الاستدلال بحديثنا اولى على ان حديثنا معتضد بالاصل و هو براهه الذمه و نفى الضرر انتهى و أيضا من قوله و أيضا انه ليس نظره فى كون دلّاه حديثه اقوى الى احتمال حديثهم فان قوله عليه السلام فيه ففيه الخمس يحتمل الاستحباب و اما الوجه الثانى الذى ذكره العلّامة فكانه اراد به ترجيح مذهبه بان حديثنا يدل على تمام مذهبنا و حديثهم يدل على بعض مدعاهم فيبقى البعض الآخر بلا دليل و قوله و اذا احتمل كانه مبنى على الوجه الذى نقله عن الشيخ و الوجه الاول منه دون الوجه الثانى الذى ذكره اذ لا يرتبط به الا ان يقال مراده أنّه اذا احتمل حديثكم الاختصاص بالبعض المذكور فيه و لا يكون عاما فاستدلنا بحديثنا اولى لإفادته العموم بخلاف حديثكم و على ما قررنا يمكن ان يكون مراد الشارح بقصورها قصورها بحسب الدلالة أيضا فافهم و اعلم ان الزوايه رواها المفيد أيضا فى المقنعه مرسلا و فيها يدلّ من اللؤلؤ كاللؤلؤ و حينئذ فلا اختصاص لها بالمعدن و لكن لا يمكن التعويل عليها مع مخالفه الكتابين

قوله نعم يعتبر الدينار او قيمته فى الغوص قطعا

كان دعوى القطع بذلك لثبوت الاجماع على ذلك كما يظهر من هي أيضا حيث قال ذهب اليه علمائنا او لما ذكره فى المدارك من ان اعتبار النصاب فيه موضع وفاق بينهم و لا قائل باعتبار ما دون ذلك و لو لا الاجماع فلا يظهر فى الاخبار حجه لذلك سوى روايه محمد بن علي المتقدمه و هي لضعف سندها بمكان من افاده القطع سيّما فى عموم الغوص مع اختصاص الزوايه على ما فى الكتابين بالبعض المذكور فيها هذا و سننقل بعد ذلك عن المفيد انه جعل نصابه عشرين دينارا و هو يخالف ما نقلنا عن هي و لكن لم يظهر له مستند اصلا و لو لم يثبت الاجماع على اعتبار الدينار لكان القول بعدم اعتبار نصاب فيه قويا للعموم قال فى المنتهى و لا يعتبر فى الزائد اى عن الدرهم نصاب اجماعا بل لو زاد قليلا او كثيرا وجب الخمس

قوله و اجره الغوص فى الغوص

هذا اذا استأجر اجيرا للغوص له و اما اذا غاص احد لنفسه فليس فيه وضع شىء للاحره و هو ظ

قوله و اجره الحفر و نحوه فى الكنز

هذا اذا حفر لوجدان الكنز اما لو حفر لغرض آخر فظهر كنز فلا يحتسب من المؤنه اجره ما حفره و هو ظ

قوله و لا يعتبر اتحاد الاخراج

لعموم الأدله و عدم دليل على اعتباره

قوله و اعتبر العلامه عدم نيته للاعراض

اي اعتبر في الوجوب مع اتحاد الاخراج عدم نيه الاعراض فلو اخرج ما نقص من النصاب و نوى الاعراض ثم بدا له و اخرج ما كمل به النصاب لم يجب عليه في الأول شىء و كذا في الثاني اذا نقص هو أيضا منفردا عن النصاب و نوى الاعراض ثانيا و كأنه لا- يبعد دعوى فهم ذلك في العرف من اخراج النصاب و يؤيده أيضا انه لو اخرج ما نقص عن النصاب و اعرض عنه فالظاهر انه يجوز له لمملك الجميع و صرفه فيما شاء و لا يجب عليه اقرار الخمس الى آخر عمره لثلا يبدوا ثانيا العود اليه و حينئذ فاذا بدا له ثانيا و اخرج ما كمل به النصاب فالحكم لضمانه و اغترامه لما اتلفه من الخمس مع اصاله عدمه لا بد له من دليل و لو كان مجرد العمومات لا يصلح دليلا كذلك لذلك و هذا مع ما في التكلف يضبط حساب ما اخرجه بحيث يمكن معرفته اذا اتفق له اخراج آخر الى آخر عمره من العسر و الحرج هذا و اذا حمل الاعراض على نيه تركه بالكليه و لكن الظاهر من كلام العلامه رحمه الله في هي و كره انه لم يرد ذلك فانه ذكر اذا اشتغل بالعمل و انما تركه بين الدفعات للاستراحه مثلا و الاصطلاح آله او طلب اكل و ما اشبهه فالاقرب وجوب الخمس اذا بلغ النصاب المتعدده النصاب و اما اذا ترك العمل بينها ترك اهمال فلا يضم بعض المدفعات الى بعض و الظاهر منه انه اراد بترك الاهمال في مقابل ما ذكره او لا تركه زمانا يعتد به بحيث يقال له في العرف انه تارك له و ان اراد العود اليه بعد حين او لم يخطر بباله شىء من العود و عدمه او كان مترددا بينهما و الحاصل اراد الاتصال العرفي و عدمه و على

هذا فكانه يسقط ما ذكرنا من التأييد بعدم الضمّ في صورته الاعراض و لكن لا يبعد أيضا دعوى فهم ما ذكره من اخراج النصاب عرفا فافهم

قوله اجودهما اعتباره في الكنز و المعدن

لا يظهر وجه يعتدّ به للترقيه بينهما و بين الغوص و الظاهر عدم اعتباره في شىء فيضم بعض الانواع الى بعض في الجميع الا ان يقع بينهما فصل يمنع ذلك من الحكم بالضمّ و في الدروس في بحث المعدن و لا فرق بين ان يكون الاخراج دفعه او دفعات كالكنز و ان تعددت نوعهما او انواعهما و اعلم انه ذكر العلامة ذكر ما نقلنا عنه من الكتابين في المعدن لا في الثلاثة كما هو ظاهر كلام الشارح بل قال في المنتهى في بحث الركاز لو وجد ركاز دون النصاب ثم وجد ركازا آخر دون النصاب فاجتمعا نصابا ففي وجوب الخمس اشكال اقربه عدم الوجوب لان الركاز لا يوجد شيئا بعد شىء فكانه بمنزله ما التقط لقطا كثيره كلّ واحده اقلّ من درهم و كلامه في التذكرة أيضا قريب منه و الظاهر ان مراده انه يكفي في وجدان الكنز و تعلق الخمس به وصول اليه بحيث يتيسر الاخذ منه و ان لم يأخذ بالفعل و على هذا فاذا وجد كنزا فاذا كان بمقدار النصاب وجب عليه الخمس و الا فلا فلو وجد كنزا فهو بمنزله ما لو وجد لقطه بعد لقطه اخرى فانه لا يضم احدهما الى الاخرى و هذا بخلاف المعدن فانه لا يملك منه الا ما اخذه منه و لا يجب الخمس عليه الا مما اخذه فاذا اخذ شيئا فشيئا يأتي فيه ما ذكره من التفصيل في الكنز نعم الظاهر انه يجري في الغوص أيضا بان يجعل ما يخرج دفعات بالغوص بمنزله الاخذ من المعدن دفعات هذا و الظاهر ان ما ذكره في الكنز من انه لو وجد كنزا آخر فهو بمنزله لقطه اخرى انما يتجه مع اختلاف مكانهما عرفا و اما مع اتحادهما بان فرض حفر مكان الى ان يظهر فيه شىء ثم حفر قدرا آخر الى ان يظهر شىء و هكذا فهو وجدان الكنز دفعات و يتأتى فيه الحكم باعتبار النصاب في المجموع و التفصيل فيه باعتبار تيه الاعراض و عدمه بل الظاهر ان ما ذكره من الحكم في اللقطه بتعددها أيضا انما هو مع اختلاف مكانها عرفا و اما مع اتحاده عرفا بان وجد فيه شيئا ثم تفحص يوجد فيه شيئا آخر و هكذا فالظاهر ان الجميع لقطه واحده و بلوغ الدرهم انما يعتبر في الجميع لا في كل واحد الا مع اختلاف الزمان عرفا و احتمال سقوطهما من شخصين فتأمل و ما نسبه الشارح الى العلامة من موافقه له في التفصيل الذي ذكره لم اقف عليه بل كلامه في هي صريح في خلافه فانه قال و لو اشتمل المعدن على جنسين كالذهب و الفضة مثلا ضمّ احدهما الى الآخر و كذا ما عداهما و قال بعض الجمهور لا يضم احدهما الى الآخر و قال آخرون لا يضمّ في الذهب و الفضة و يضمّ فيما عداهما حملا على الزكاه و يكون المخرج خمس لا- زكاه و هو معتبر بالقيمه فلا اعتبار باتحاد الجنس بخلاف الزكاه انتهى و هو صريح في خلاف ما ذكره الشارح في المعدن و دليله يجري في الكنز أيضا الا انه لا يتعرض لهذا الفرع أيضا فيه و لا في الغوص و في التذكرة أيضا ذكر في المعدن مثل ما نقلنا عن هي من الحكم بالضمّ مطلقا و نقل القولين عن الجمهور الا- انه لم يتعرض لدليل مختاره و يبعده وجود التفصيل فيه في كتاب غيرهما و الله تعالى يعلم

[السابع أرض الذمي المنتقله إليه من مسلم]

قوله و ان تضمّن بعض الاخبار

اخراج الخمس من الارتفاع يخرج ما بقى الآثار فان زالت يصير ملكا للمسلمين و يزول ملكيه و يسقط عنه الخمس و ان
اخرجه من العين فهو يملك الباقي ما بقى الآثار فان زالت عادت ملكا للمسلمين و كذا الخمس ملك لأربابه ما بقى الآثار و بعد
الزوال يزول ملكهم أيضا و يصير ملكا للمسلمين و لا محذور في شىء من ذلك و ما ذكره من لزوم اخراج خمسها مرتين فان
اراد به بان المفتوحه عنوه يجب اخراج خمسها اولاً فاذا وجب اخراج خمس أيضاً

بعد شراء الذمى يلزم اخراج خمسها مرتين ففيه أيضا انه لا محذور فيه و اى محذور فى وجوب اخراج الخمس اولا من الكل ثم وجوب اخراج خمس أيضا مما اشتراه ذمى من الباقي و ان اراد انه اذا وجب اخراج الخمس منه اذا اشتراه تبعا فاذا فرض زوال آثاره و خروجها من ملكه بذلك فلو فرض تجديده للآثار فيجب عليه اخراج خمس آخر بناء على ما قيل من وجوب الخمس فى مطلق الانتقال اليه و ان لم يكن بعنوان الشراء ففيه ان وجوب الخمس فى مثل ذلك الانتقال الذى يكون بتجديد الآثار بعد زوالها غير ظاهر و لو سلم فلا محذور فيه أيضا فانه ان اخراج الخمس من الارتفاع فلا يلزم الا وجوب اخراج خمس الارتفاع بعد التجديد كسابقه و ان اخرج من نفس الارض فيلزم ان يجب عليه حينئذ اخراج خمس ما بقى له بعد اخراج الخمس و هكذا ابدا و لا محذور فيه أيضا ثم قوله بالشرائط بالباء كما فى النسخ التى راينا كانه سهو و الظاهر فالشرائط و المراد ان الشرائط فيه أيضا مثل ساير الأراضى المنتقلة الى الذمى من مسلم فان اشترط فيها ان تكون معدة للزراعة اشترط فى ملك الذمى التى من المفتوحة عنوه أيضا و ان لم يشترط فيها لم يشترط فى تلك أيضا و كذا لو شرط فيها شرط آخر كعدم اقاله المسلم على القول به فتدبر قوله و خصها فى المعبر

بالثانى فانه قال و الظاهر ان مراد الاصحاب ارض الزراعة لا المساكن و قال العلامة رحمه الله فى هل هذا الحكم مختص بارض الزراعة او عام فيه و فى المساكن اطلاق الاصحاب يقتضى الثانى و الاظهر ان مرادهم بالاطلاق الاول و قال فى المدارك بعد نقل ما نقلنا عن المعبر و هو جيد لانه المتبادر و جزم الشارح تناوله لمطلق الأرض سواء كان بياضا او مشغوله بغرس او بناء عملا- بالاطلاق و هو ضعيف انتهى و لا يخفى انه على تقدير حمل الروايه على ما حملة الاصحاب الظاهر هو ما ذكره الشارح فاطلاق الأرض فيها و ما ادعاه من التبادر كانه بناء على ما ذكره المحقق الاردبيلي من ان المسكن لا يقال له عرفا الأرض بل المسكن و قال نعم اذا اشترى ارضا ليجعلها مسكنا يجىء البحث و لا يبعد الوجوب و لا يخفى ان ما ذكره يجرى فى البستان و نحوه أيضا و لا- يبقى لمورد الحكم سوى الأرض التى تصلح للزراعة لكن فيه ان الوارد البستان و نحوه اذا اخذنا مع البناء و الاشجار لا يطلق عليها الارض بل يقال لهما الدار و البستان و اما اذا اخذ ارضها وحدها فيطلق عليها الأرض فيق ارض هذه الدار و هذه البستان و كذا جريا او قفيزا و الحكم هنا على اصل الارض فتشتمل باطلاقها ارض المساكن و البساتين جميعا

قوله ان تقوم مشغوله بما فيها

يعنى ان الارض المشغوله كالأرض الدار مثلا- لا- يقوم على انها ارض بياض فان ارض البياض لصلاحيتها لكل تصرف اراد المالك تزيد قيمتها عن مثل تلك الارض التى لا بد ان تكون مشغوله فيها لصاحبها و لا تقوم أيضا على ان يكون مشغوله بما فيها مجانا بلا اجره لمالك الارض اذ النقل بهذا الوجه يحيط غالبا بضميمته الارض اى يسقط قيمتها بالكليه و يوجب ان لا يأخذ اصلا لتعطّلها بذلك و عدم انتفاع مالكةا بها اصلا فلا بد ان تقوم على انها مشغوله بما فيها باجره لمالكها اى على ان يدفع صاحب البناء اجره الارض الى مالكةا فان لمثل هذه الارض قيمه تبدل بها باعتبار تلك الاجره و مالكةا لا يستحق سوى تلك القيمة و ان كانت ناقصه عن قيمتها لو كانت بياضا ثم الحاجه الى هذا التقويم لو اخذ من الذمى قيمه الخمس كما هو المعهود فى زماننا ظاهر لكن لم اقف على تصريح منهم لجواز ذلك و لا منعه و ظاهر كلام الشارح حيث حكم بتخير الحكم بين اخذ خمس العين و الارتفاع عدم جواز اخذ القيمة بعقد آخر كبيع او مصالحه وقع على الخمس لكن الظاهر حينئذ ان يجب عليه

خمس آخر من ذلك الجنس و هكذا و اما اذا اخذ العين و الارتفاع فعلى تقدير اخذ الارتفاع أيضا يحتاج الى التقويم المذكور فان الظاهر ان المراد بالارتفاع هو اجره مثل الارض و ما لم يعلم كيفيه الارض و قيمتها لا يعلم اجره مثلها حتى يؤخذ هذا من الذمى و لا اذا اخذ العين فالحاجه الى التقويم المذكور لانّ من اخذ العين لا بدّ له اما ان يترك الارض للذمى و ماخذ منها اجره مثلها فيحتاج الى التقويم المذكور او يترك الذمى البناء له و يأخذ منه اجره مثله او تراضيا بالدفع الى ثالث و اخذ كل منهما اجره مثل حقه و كل ذلك انما تبين كما هو حقه بالتقويم المذكور و اعلم انه اذا وقع الاشتراك بين اثنين فى دار او بستان بان تكون الارض من احدهما و البناء و الشجر من الآخر فحق كل واحد منهما من الاجره بتلك النسبه التى ذكرناها بمقتضى الاعتبار و اما هاهنا حيث و لانها حكم الشارع بوجوب الخمس على الذمى اذا اشترى ارضا من مسلم و حمل على خمس الارتفاع فيحتمل ان يكون المراد اجره مثل اجره مثل الارض البياض اذ لا بعد فى اباحت الشارع ذلك عليه بسبب الشراء المذكور لكن لما كان الاصل البراءه لا يمكن الحكم به بل يقتصر على ما ذكرنا لانه المتيقن بناء على حمل الحديث على ما حملوه على ان هذا الاحتمال انما يتوجه اذا حمل على اخذ خصوص الأجره و اما اذا كان مخيرا بين اخذ خمس العين او الارتفاع و الظاهر فى صورته اخذ العين حصول الاشتراك على الوجه المذكور و اخذ الاجره بتلك النسبه فالظاهر فى صورته اخذ الاجره أيضا اخذها بتلك النسبه فتدبر

قوله و عليه المصنف فى الدروس

فانه بعد ما حكم بسقوط التيه عن الذمى قال و فى وجوبها على الإمام او الحاكم قولان اقربهما الوجوب عنهما لا عينه عند الاخذ و الدّفع اى اقربهما الوجوب عنهما عند اخذهما من الذمى او عند رفعهما من المستحق و كان وجه اقربيه وجوبها عند الاخذ لثلاثا يكون اخذ مال بان يعين و عند الدفع ليحصل الامتثال لوجوب دفعه الى اهله و هذا بناء على ان متولّى ذلك الإمام او الحاكم و اما اذا فرض عدم حضورهما فان جوّزنا اخذ مستحق الخمس له من الذمى و قدر على ذلك فالاقرب الوجوب عليه عند الاخذ لما ذكرنا و من هذا يظهر ان مراد الشارح من الاخذ هو الامام او الحاكم ليطبق ما فى الدروس او الاعم بناء على ما ذكرنا

قوله و لا يسقط بيع الذمى لهما قبل الاخراج

فيبطل معه فى الخمس و يكون للمشتري الخيار فى الباقي

قوله و لا باقاله المسلم له فى البيع الاول

فلا يصح اقالته و كانه كان عليه الاشاره

قوله لكن لما كان من حينه

اى حين الاقاله و امر التذكير سهل يعنى لما كان الفسخ من حين الاقاله لا من الاصل او وجوب الخمس من حين البيع ضعف احتمال سقوطه

قوله و هذه الارض لم يذكرها كثير من الاصحاب

يمكن ان يكون عدم ذكرهم لها باعتبار عدم ظهور الروايه في وجوب الخمس بالمعنى المعروف لذهاب مالك و جمع من العامه الى ان الذمى يمنع من شراء ارض المسلم اذا كانت عشيرته لانه يمنع الزكاه فان اشتراها ضوعف عليه و اخذ منه الخمس و ظاهرهم انه يؤخذ في زكاتها الخمس و حينئذ يمكن ان يكون الروايه و وردت على وفق مذهبهم اما تقيّه لان المعروف بين العامه في زمان الباقر عليه السلام هو مذهب مالك او يكون ما ذكره حقا في الواقع و يظهر من صاحب هي و كذا صاحب المدارك ظهور الروايه في ذلك و بعدها عما حملها الاصحاب عليه و يمكن ان يقال ان هذا اختلاف ظاهر الروايه او ظاهرها عموم الخمس في كل ارض اشتراها ذمى من مسلم و لو حمل الخمس على هذا يجب تخصيصها بالاراضى العشريه و هو خلاف الظاهر فالظاهر حملها على ما حملها الاصحاب و لو قيل انه على هذا الاحتمال أيضا لا يجب التخصيص بالعشريه لجواز ان يكون الحكم في الواقع وجوب الخمس في زكاه كل ارض اشتراها

ذمى من مسلم و ان لم يكن عشريه و كان زكاتها ضعف العشر غايه الامر ان يجعل زكاتها فى العشريه ضعف الضعف و لا محذور او يقال ان ذكر الخمس ربما كان على سبيل التمثيل مما هو الفرد الشائع الغالب و هو الاراضى العشريه و يكون المراد صيروره زكاتها الضعف فى العشريه تصير الخمس و فيما فيه نصف العشر تصير العشر الا انه اقتصر على التمثيل بالأول فنقول انه بعد ذلك أيضا لا يسلم العموم اذ يخرج الارض التى لم تزرع او لم يكن غلتها بقدر النصاب و هذا بخلاف ما حمله الاصحاب اذ بناء عليه يعم الحكم الجميع و لقائل ان يقول انه يمكن حمل الروايه على وجوب الخمس فى الزكاه لاهل الزكاه فى كل ارض كذلك و ان لم يكن عشريه او بقدر النصاب او لم تزرع اصلا مكافات لما قصده من الاضرار باهل الزكاه حيث ضوعف بذلك قدر الزكاه او زاد على الضعف أيضا و عمم أيضا الوجوب عليه فى الاراضى التى لم تجب فيها الزكاه أيضا فى غير هذه الصوره و يكون المراد بالخمس خمس القلّه الزكويه فى صاحبها و خمس اجره المثل فى غيرها او خمس اجره المثل مطلقا كما ذكرنا فى خمس الارتفاع على طريقه الاصحاب لكن هذا الاحتمال لما لم يذهب اليه احد من الاصحاب فلا يمكن المصير اليه و تعين حمل الزوايه على ما حمله جم غفير منهم بل ظ كلام العلامة فى المنتهى و كره اجماعهم عليه حيث نسب الحكم الى علمائنا الظاهر فى العموم و ما ذكر من كون ذلك مكافات لفعل الذمى يجرى على ما حملوها أيضا فانه يكفى فى المكافات انه بسبب ما فعله اوجب عليه خسران زائد و ان لم يصل نفع ذلك اما ملك المستحقين بل الى غيرهم لمصلحه اوجبت ذلك فانه لما صار مانعا لزكاه مستحقيها فوجب تعالى عليه بازاء ما فعله الخمس لاهله الذى غلبوا كمال الغلبه و لم يكن ما اوجبه عليه لهم الصيّدقه التى فيها تذلل لهم بل جعله حقا لهم يأخذونه بالقهر و الغلبه فيحصل المكافات و التلافى على ابلغ وجه هذا و لما كان فى نقل بعض عبارات اصحابنا فى هذا القسم و تحقيق ما يظهر منها تأكيدا لما فصّلنا و ثبت له فلا باس علينا بنقلها و التكلم فيها و ان اوجب طول الكلام فنقول قال المحقق فى المعبر الخامس ان مما يجب فيه الخمس روى جماعه من الاصحاب ان الذمى اذا اشترى ارضا من مسلم فان عليه الخمس ذكر ذلك الشيخان و من تابعهما و رواه الحسن بن محبوب عن ابى ايوب ابراهيم بن عثمان عن ابى عبيده الحذاء قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول ايما ذمى اشترى من مسلم ارضا فان عليه فيها الخمس و قال مالك يمنع الذمى من شراء الارض المسلم اذا كانت عشريه لانه يمنع الزكاه فان اشترىها ضوعف عليهم العشر و اخذ منهم الخمس و هو قول اهل البصره و ابى يوسف و روى عن عبد الله بن الحسن العنبرى و ظاهر هذه الاقوال يقتضى ان يكون مصرف ذلك مصرف الزكاه عندهم له مصرف خمس الغنيمه و قال الشافعى و احمد يجوز بيعها من الذمى و لا خمس عليه و لا زكاه كما لو باع الساعه من الذمى لان الذمى لا يؤخذ منه الزكاه و الظاهر ان مراد الاصحاب الارض الزراعه لا المساكن انتهى و يظهر منه انه لم يثبت عنده اجماعا من اصحابنا و قوله و ظاهر هذه اى الاقوال التى نقلها عن العامه لا ما نقله من اصحابنا أيضا فانه لا ظهور فيما ذكره و الظاهر انه حمل الحسن فى كلام الاصحاب على ظاهره لكنه اقتصر على نقل قولهم من غير حكم به و نقل ما نقله عن العامه مخالفا لهم و لا يبعد ان يكون فيه اشاره الى نوع تردّد له فيه لإمكان حمل الزوايه التى هى مستندهم على ما يوافق ما قاله فلا يكون حجه لهم و قال العلامة رحمه الله فى التذكرة الضعف السابع الذمى اذا اشترى ارضا من مسلم و جب عليه الخمس عند علمائنا لقول الباقر عليه السلام ايما ذمى اشترى من مسلم ارضا فان عليه الخمس و قال مالك ان كانت الارض عشريه منع من شرائها و به قال اهل المدينة و احمد فى روايه فان اشترىها ضوعف العشره عليه و وجب عليه الخمس و قال ابو حنيفه تصير ارض خراج و قال الشافعى و الثورى و احمد فى روايه اخرى تصحّ البيع و لا شىء عليه و لا عشر أيضا و قال محمّد بن الحسن عليه العشر انتهى و هو صريح فى ان مذهب

علمائنا وجوب الخمس بالعين المعهود أنّهم حملوا الزوايه عليه و ما نقل عن العامه اقوال مخالفه لما ذكره و قال فى المنتهى الضّعف السّباع الذّمى اذا اشترى ارضا من مسلم وجب عليه الخمس ذهب اليه علمائنا و قال مالك منع الذّمى من الشراء اذا كانت عشريه و به قال اهل المدينه و احمد فى روايه اخرى تصح البيع و لا شىء عليه و لا عشر أيضا و قال محمد بن الحسن عليه العشر لنا ان فى اسقاط العشر اضرار بالفقراء فاذا تعرضوا لذلك ضوعف عليهم فاخرج الخمس و يؤيده ما رواه الشيخ عن ابى عبيده الحذاء نقل الزوايه و هو أيضا صريح فى أنّ مذهب علمائنا وجوب الخمس بالمعنى المعروف و ان ما نقله عن العامه اقوال مخالفه و لكن ما استدللّ به لهم كما ترى مجرّد كون ما تعرض الذّمى و اضرار بالفقراء من اين لنا الحكم بوجوب المكافات تعيينها و اما وجوب الخمس بالمعنى المعهود و لم لا- يجوز ان يكون هى ما قاله مالك و كان تعويله على اجماع اصحابنا و ما ذكره تغريب للحكم و بيان لسره بعد ثبوته لانه استدلال به له و جعل الزوايه مؤيده لا دليلا يمكن ان يكون باعتبار ما ذكرنا من احتمال حملها على ما يوافق قول مالك و يمكن ان يكون للاشاره الى أنّ اتّفاقهم يكفى فى ثبوت الحكم و لا حاجه فيه الى دليل آخر فالروايه مؤيده فتدبرّ قوله قد نقلنا سابقا عن العلامة رحمه الله انه صرّح بوجوب الزكاه على الكفار و ما ذكره هاهنا من ان شراء الذّمى لها اضرار بالمستحقين يدل على عدم وجوبها عليهم و الا فلا اضرار فانه اذا وجبت عليهم فلهم اخذها منهم كما يؤخذ ساير الحقوق و الجواب ان هذا الكلام يدلّ على عدم تكليفهم باداء الزكاه و هذا لا ينافى وجوبها عليهم او يكفى فى ثمره الوجوب ترتب عقاب على تركها أيضا لو ماتوا على مذهبهم و لعلّ عدم تكليفهم بادائها كان معلوما عندهم من خارج كقوله عليه السلام من طرقهم فليدعهم الى الجزيه فان اطاعوا فاقبل منهم و كفّ عنهم و من طرقتنا صحيحه محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام فى اهل الجزيه يؤخذ من اموالهم و مواشيهم شىء سوى الجزيه قال لا و على هذا مخصوص الزكاه لو قيل باخذها منه كما قاله مالك و احتملنا حمل الروايه عليه يكون مستثنى منه باعتبار انها مكافات لما قصده من الاضرار و اما الخمس فكلام من قال بهذا الخمس صريح فى وجوبه على الذّمى و انه يؤخذ منه و قد صرّحوا بذلك فى بعض الاقسام الأخرى أيضا و كان السرّ فى الفرق الخمس فى ان الحقيقه حق وضعه الله تعالى ابتداء لاهله ليس شىء يخرج من قال وجب عليه الخمس بل يجب عليه ايصال ذلك الحق الى صاحبه بخلاف الزكاه فانها فضله تخرج من ماله فلا بعد فى ان لا تكليف به بعد التزام الجزيه و الله تعالى يعلم و اعلم انه يشكل الحكم بوجوب هذا الخمس لما رواه الشيخ فى الصحيح عن عبد الله بن سنان قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول ليس الخمس الا- فى الغنائم خاصه و اجاب عنه فى هى بانا أيضا فقول بموجب هذا الحديث اذ جميع الفوائد غنيمه تدخل تحت هذا الحديث و لا يخفى ضعفه فان الغنائم لو لم يحمل على ظاهرها و هى الغنائم المكتسبه بالجهاد و حمله على مطلق الفوائد فالظاهر من الفائده هى المنفعه المستفاده بلا عوض و لا يشمل ما يشتره احد و الا لما اختص الحكم بالأرض المذكوره بل و لزوم وجوب الخمس فيما يشتره الذّمى من غير المسلم و من غير الارض أيضا بل فى كل ما يشتره المسلمون و لم يقل به احد نعم هذا الجواب انما يتأتى لورود

الاشكال فى باقى اقسام الخمس غير الغنيمه بانّ الحديث المذكور ينفى وجوبها بناء على حمل الغنائم الجهاد فياتى الجواب بحمل الغنائم فيه على مطلق الفوائد فيشمل ساير الاقسام على هذا القسم نعم بعد حمل الغنائم فيه على مطلق الفوائد يمكن دفع الاشكال عن هذا القسم بتخصيص روايه بن سنان بما يجب على المسلمين جمعا بين الصحيحين او بحملها على التقية لاني وجوب الخمس بالمعنى المعهود فى الارض المذكوره ليس من مذهب العامه و الشيخ رحمه الله فى التهذيب وجّه صحيحه ابن سنان بان المراد بها ليس الخمس بظاهر القرآن الا فى الغنائم خاصه لان ما عدا الغنائم اوجبا فيه الخمس انما يثبت ذلك كله بالسّينه و لم يرد عليه السلام انه ليس فيه الخمس على كل حال و فى الاستبصار ذكر هذا التوجيه و ذكر ما نقلنا عن العلامة ايضا لكن قد عرفت ان ذلك فى ساير اقسام الخمس غير هذا الارض متجه و اما فيها فالظاهر ان يتمسك فيه بعد الحمل المذكور باحد الوجهين اللذين ذكرنا فتأمل

قوله و رواه ابو عبيده الحدّاء فى الموثق

قد عرفت انه سهو و الصّحيح الصّحيح

[أوجه أبو الصلاح فى الميراث و الصدقه و الهبه]

قوله و الصدقه و الهبه

فى البيان بدل الصدقه الهديه و فى الدروس جمع بينهما و هى نقل كما فى البيان و فى المختلف كما هنا ثم ان ظاهره اختصاص الاضافه بهذه الثلاثه او الأربعة فلا- يشمل بعض الفوائد الاخرى كعوض الخلع و الصّيداق و لا يخفى ان ما ذكره الشارح من الحجّه لا يلائم هذا لإفادتها عموم و الواجب فى كل فائده و يمكن ان يكون عرضه التعميم فى كل فائده و يكون ذكر هذه او الاربعه لكونها عمدته الفوائد التى لا تدخل فيما ذكر فى المشهور و حينئذ فالجمله المذكوره يلائمه

قوله محتجّا بانه نوع اكتساب

ظاهره ان هذا الاحتجاج من ابى الصّلاح نفسه و ظاهر المختلف ايضا هو هذا فانه قال بعد نقل مذهبه احتج بانه نوع اكتساب فدخل تحت عموم الاغتنام لكن الظاهر انه لم ينقل عنه نفسه حجه و غرض العلّامه ذكر حجه له من قبله و يؤيد هذا انه فى هي ايضا نقل مذهبه و لم ينقل عنه حجه و قال يمكن ان يحتج له بصحيحه على بن مهزيار ثم انه فى المنع اجاب عن الحجّه يمنع المقدمه الاولى و لا- يخفى ان المنع يتوجّه فى الميراث و اما فى غيره مما يتوقف على القبول فيتجه عليه ما ذكره الشارح و كان الشارح اضاف الفائده ايضا ليم فى الميراث ايضا فلا تغفل و اعلم انه روى فى الكافى عن على بن الحسين بن عبد ربّه قال شرح الرضا عليه السلام بصله الى ابى فكتب اليه ابى هل على فيما سرحت الى الخمس فكتب اليه لا- خمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس و لا- يخفى انه يفهم منه ثبوته فى الجائزه اذا لم يكن من صاحب الخمس لكن فى سنده سهل بن زياد و على هذا ايضا لم يذكر فى كتب الرجال و كان هذه الروايه ايضا مما يؤيد كون هذا القسم من الخمس كله حق للامام و الا فليس لعدم كون الخمس اصلا فيما سرح به صاحب الخمس وجه ظاهر و روى ايضا بسند فيه سهل عن على بن مهزيار قال كتبت اليه

يا سيدى رجل رفع اليه قال يحجج به هل عليه فى ذلك المال حين يصير اليه الخمس او على ما فصل فى يده بعد الحج فكتب عليه السلام ليس عليه الخمس و الظاهر ان ما دفع اليه كان هبه اليه ليحجج بها و لا اقل من شهور لها فنفية عليه السلام الخمس فيه الظاهر فى نفيه عليه السلام مط حتى فيما فضل عنه عن الحج يدل على عدم الخمس الا ان يقال الظاهر منه نفي الخمس فيه بخصوصه و هو لا ينافى كونه من الارباح التى فيها الخمس بعد المؤنه فتأمل و قد نقلنا سابقا روايه احمد بن محمد بن عيسى المشتمله على الجائزه و ما فيها من الاحتمالين فتذكر

قوله لظهور كونها بالمعنى الاعم كونها غنيمه بالمعنى الاعم

ظاهر لكن كون المراد بها فى الآيه الكريمه المعنى الاعم غير ظاهر كما سبق ثم ان بعد ظهور ذلك و ثبوت ان المراد بها المعنى الاعم يكفى ذلك و لا حاجه الا ان يقرع عليه لحوقها بالمكاسب كما فعله بل ينبغى ان يجعل دخولها فى المكاسب ايضا دليلا آخر فيكون استدلاله بالآيه و الاخبار جميعا ثم انه قد ظهر لك مما تلونا عليك من الاخبار انه ليس الاكتساب الا فى خبر عبد الله بن سنان على كل امرئ غنم او اكتسب الخمس و هو لما اشتمل على غنم ايضا فيكفى ايضا دخولها فى الغنيمه للاستدلال به و لا حاجه الى مؤنثه اثبات دخولها فى الاكتساب الا ان يقال ان الظاهر من العطف بأو فيه مغايره الاكتساب للغنيمه فيكون المراد بالغنيمه فيه معناها الاخص فلا بد من الاستدلال به من اثبات دخولها فى الاكتساب او يقال ان اثبات ذلك ليظهر دخولها فى الافاده اى الاستفادة التى وقعت فى روايه مؤذن بنى عبس و كذا ما يستفيد الذى وقع فى روايه محمد بن الحسن الاشعري اذ غايه الامر فى الاستفادة ان يعتبر فيها الاكتساب ثم لا يخفى ان اثبات الوجوب فيها بتلك الروايه ايضا مع عدم صحه سندها و قصور دلالتها كما سبق مفضلا مشكل جدا لأصاله البراءه خصوصا مع شهره خلافه بين الاصحاب و الله اعلم بالصواب

قوله و فى صحيحه على بن مهزيار ما يرشد الى الوجوب

هى الصيحيحه الطويله التى نقلناها و لا يخفى انه ان كان مذهبه عموم الوجوب فى كل فائده و ارشادها الى الوجوب فيما يمكن ان يكون بعموم قوله عليه السلام فيها و الفائده يفيدها و لا ينافيه تخصيص الميراث بمن لا يحتسب و الجائزه بالخطيره اذ يمكن ان يكون تخصيصها بعد التعميم لزياده التأكيد فيهما او للاشاره الى عفوه و تحقيقه فى غير محلّ التخصيص و يكون ذكر ستار ما فضل ايضا لمزيد التأكيد فيها لاختصاص الوجوب بها لمنافاه ذلك لعموم الفائده المذكوره و فيه انه كما احتمل ذلك احتمل حمل الفائده على الاكتساب الشائعه المشهوره و حينئذ يخص الوجوب بما ذكر فى الروايه و كون الاوّل اظهر من الثانى غير ظاهر الا ان يتمسك بعدم القائل بالفصل فاذا لم يمكن حملها على المشهور فلا بد من حملها على المذهب الآخر و هو العموم فى كل فائده بناء على الفرض المذكور لكن اثبات الاجماع فى المسأله لا يخلو عن اشكال و اما لو كان مذهبه الاختصار فى الاضافه على الثلاثه او الاربعه فيمكن ان يكون الارشاد فيها الى مذهبه باعتبار دلالتها على الوجوب فيما ذكر فيها من الميراث و الجائزه فلا ينطبق على المشهور فلا بد من القول الآخر بناء على عدم القول بالفصل و حينئذ يحمل ما فيها من التخصيص فى الميراث و الجائزه على انه لمزيد التأكيد فيها او للإشاره الى العفو و التخفيف منه عليه السلام و غيرهما و لكن يحمل الفائده يفيدها على الاكتساب الشائعه المشهوره لا على كل فائده كما ذكر فى الوجه الاوّل لكن قد عرفت ما فى ثبوت الاجماع المركب من الاشكال و اذا لم يثبت ذلك فالأظهر حمل الفائده على ما ذكر من الاكتساب الشائعه و تخصيص الوجوب فى غيرها بخصوص ما ورد فى الروايه فلا تدخل الصدقه و لا الجائزه الغير الخطيره و لا على الميراث الغير المحتسب فتبقى على

اصاله البراءه و لا يبعد ان يكون هذا التفصيل منه عليه السلام لعلمه عليه السلام بكون المراد من الغنيمه فى الآيه الكريمه هو المعنى العام او الجائزه الغير الخطيره لا تعد غنيمه و كذا الميراث المحتسب اذ الظاهر من الغنيمه بالمعنى العام ان يكون الى خطر و كذا ان لا يكون محتسبا و كذا الظاهر عدم اطلاقها على الصدقه لما فيها من الدّل و المهانه هذا فيما ذكر فى الوجهين السابقين من حمل التخصيص بالخطيره و غير المحتسب على ان يكون للتخفيف منه عليه السلام فى غيرهما كلام و هو انه اذا حمل ذلك على التخفيف منه عليه السلام فى غير الخطيره و المحتسب فينبغى ان يكون ذلك ابدا و لا يختصّ بزمانه عليه السلام لا لسنه المكاتبه على ما صرح به فيها هى سنه عشرين و مأتين و هى سنه وفاته عليه السلام فيبعد حمل قوله عليه السلام فاما الغنائم و الفوائد فهى واجبه عليهم فى كل عام ثم تفصيل الغنائم و الفوائد بما فصل

على ان يكون ذلك التفصيل فى خصوص تلك السِّنه و لا يشمل الاعوام التى بعدها و اذا كان التخفيف عاما فلا يمكن الحكم بالوجوب فى غير الخطيره و المحتسب و لا- يهْمنا تحقيق ان ذلك هل كان بحسب اصل الشرع او بتخفيف عنهم عليه السلام و بالجمله فالحكم بمذهب اهل الصِّلاح المخالف للاصل لتلك الصِّحيحه ايضا مع ما فيها من الإشكالات بحسب الظاهر كما سمعته مشكل جدًّا خصوصا مع شهره خلافه بين الاصحاب و فُقنا الله و اياكم للصواب و سيجى ء فى بحث التحليل روايه سالم بن مكرم و ظاهرها وجوب الخمس من الميراث و الهبه و العفو عن الشيعة فانظر فائده قال المصنف فى البيان فى بحث الأرباح العسل المأخوذ من الجبال و المنّ ذكره الشيخ و ابن ادريس و جماعه هل هو قسم بانفراده او قبيل المعادن او من قبيل الارباح ظاهر الفاضل انه من قبيل الأرباح و قال السيّد المرتضى رحمه الله لا خمس فيه فيحتمل نفى الماهيّه و يحتمل نفى الخصوصيّه انتهى و كلام العلّامه فى المختلف صريح فى اختيار انه من الاكتسابات فانه نقل عن السيّد المرتضى انه نفى الخمس فى العسل ثم قال و قال الشيخ فى ط العسل الذى يؤخذ من الجبال و كذلك المنّ يؤخذ منه فيه الخمس و اختاره ابن ادريس و ابن حمزه و قطب الدّين الكيدرى و هو حسن لنا أنّه من الاكتسابات و نقل روايتى عبد الله بن سنان و محمد بن الاشعري المتقدّمين فى جملة ادله الخمس فى الارباح ثم قال اذا عرفت هذا فلا وجه لتخصيص العسل و المنّ بل كلّ ما يجتنى كذلك كالترنجبين و الشيرخشك و الصّمغ و غير ذلك لان ذلك اكتساب انتهى و الظاهر أنّ اخذ كل واحد منها و من امثالها ان اتخذ ضعفه فهو من الاكتسابات و تشمله ادله الخمس فيها و اما اذا وقع ذلك اتفاقا احيانا ففى شمول تلك الأدله تأمل و امر الاحتياط واضح و اما جعل امثال ذلك من المعادن فبعيد جدًّا و جعلها قسما على حده يحتاج الى دليل و ليس بظاهر

[و اعتبر المفيد فى الغنيمه و الغوص و العنبر]

قوله للزّوايه عن الكاظم عليه السلام

قد عرفت ان الزّوايه مع ضعف سندها لا عموم لها و أنّ صاحب المدارك ادعى الاتفاق على اعتبار النصاب و لم يظهر قائل بما دون ذلك و لا باكثر من ذلك سوى ما نقل عن المفيد و لم يظهر له سند ايضا فتعيّن العمل بما هو المشهور

قوله فان دخل فيه

و ذلك بان اخراج من داخل الماء فيحكمه فى ان نصابه دينار قال فى المدارك و يشكل بانتفاء ما يدلّ على اعتبار الدّينار فى مطلق المخرج بالغوص انتهى و ذلك لما عرفت من اختصاص الزّوايه بالمذكورات فيها و لا يدلّ على العموم فى كل غوص و فيه انه قد وجه فى بحث الغوص القول المشهور كما نقلنا عنه بان اعتبار النصاب فيه موضع وفاق و لا قائل بما دون ذلك و هذا آت فى العنبر ايضا على تقدير دخوله فى الغوص فلا وجه لاستشكاله فيه

قوله و الّا فان اخذ من السّاحل او من وجه الماء

و ما على ما قرأه الشارح من ان ما اخذ باحد الوجهين لا يدخل فى الغوص فبحكم المكاسب اى حكمه حكمها لدخوله فيها ففیه الخمس بعد المؤنه بلا- اعتبار نصاب فيه و ظاهر كلام الشيخ فى يه ان العنبر ايضا نوع ممّا يجب فيه الخمس و انه لا يعتبر فيه

نصاب و لا- يخلو عن وجه لورود الخمس فيه فى صحيحه الحلبى المتقدمه من غير ما ذكر نصاب له و على تقدير اخذه لغير الغوص فهذا فيه اظهر و نقل فى المدارك عن الـ اكثر انه ان يجىء من وجه الماء او من الساحل كان له حكم المعادن و استشكل بمنع اطلاق المعدن على ما يجىء من وجه الماء و لا يخفى ان المنع يتوجه على ما اخذ من الساحل ايضا الا اذا كان من موضع يتحلق فيه العنبر او يجمع فيه غالبا فان كان كذلك فيتجه ادخاله فى المعدن و الا فبالمكاسب كما ذكره الشارح او يجعل قسما على حدّه بلا- اعتبار نصاب فيه كما نقلناه عن ظاهر النهايه و هو احوط و لا يخفى انه لو كان على وجه الماء ايضا موضع كذلك فالظاهر دخوله فى المعدن لا الأرباح

قوله و كذا كل ما انتفى فيه الخمس من هذه المذكورات

اي انتفى الخمس فيه بخصوصه مع كونه من احد اصناف المذكوره لفقد شرط من شرائطه الوجوب فى ذلك الصنف فيدخل فى المكاسب و يجب فيه الخمس بشروطها و لو بالتقصان عن النصاب فان بلوغ النصاب انما هو شرط لوجوب الخمس فيه باعتبار كونه من الصنف الذى اشترط فيه ذلك لا لوجوب الخمس فيه مطلقا فلا ينافى وجوب خمس الارباح لكونه منها و هو ظاهر

[و يعتبر فى وجوب الخمس فى الأرباح إخراج مؤننه و مؤننه عياله]

قوله اخراج مؤننه و مؤننه عياله

اي مؤننه السّينه و ذكر فى هى و كره انه قول علمائنا اجمع و قد نقلنا عبارتهما سابقا عند ذكر الارباح و تدل عليه من الروايات روايه على بن مهزيار المتقدمه الخمس بعد مؤننه و مؤننه عياله و بعد خراج السّيلطان و روايه على بن راشد المتقدمه اذا امكنهم بعد مؤننتهم و روايه محمد بن الحسن الاشعري المتقدمه الخمس بعد المؤننه و روايه محمد بن على بن شجاع لى منه الخمس عمّا يفضل من مؤننه و لا- يخفى ان الاولى صريحه فى مؤننه و مؤننه عياله و لكن ليس فيما ذكر السّينه و لا يبعد دعوى ان المتبادر منها هى مؤننه السّينه كما ادّعاها الفاضل الأردبيلى رحمه الله و الزّوايه الثانيه ظاهرها ايضا ملك المؤننه لإضافتها اليهم و مثلها الزّوايه الرابعه و اما الثالثه فيحتمل مؤننه العمل ايضا لكن بقريه الأولين تحمل على مؤننتهم و الصحيحه الطويله المتقدمه من على بن مهزيار ايضا تدل عليه لكن فى خصوص الصّيغه اذا لم تقم بمؤننه كما يظهر بالرجوع اليها و روى ايضا ان الفقيه ان فى توقيعات الرضا عليه السلام الى ابراهيم بن محمد الهمداني ان الخمس بعد المؤننه و هى كالزّوايه الثالثه و مثلها ما فى الكافى من صحيحه ابن ابى نصر قال كتبت الى ابى جعفر عليه السلام الخمس اخرجه قبل المؤننه فكتب بعد المؤننه و تقييد المؤننه بالاقتصاد هو المعروف بينهم و قد وقع ذلك فى عبارته هى و كره اللذين فيهما انه قول علمائنا اجمع فالظاهر عدم الخلاف فى اعتباره و لا- يخفى ان التبادر منه وسط يليق بحال كل شخص وزير بل التبادر من مطلق المؤننه ايضا هو ذلك فما ذكره المحقق الارديبيلى ان الظاهر انه لا يشترط الاقتصاد الا ان يريد به عدم الاسراف الذى هو خارج عن الحدّ و حرام فيه ما فيه و اما ما يصرفه فى الحرام فلا- يجب من المؤننه و ان كان ما يصرفه فى امثاله و اقرانه ايضا اذ الذى لا يعتبر فى الحرام و هو ظاهر ثم ان المحقق المذكور بعد نقل الزّوايه الاولى التى فيها و بعد خراج السّيلطان قال و الظاهر انه لم يسقط عن خراج الظالم مثل العثور فى التجارات بل هو مال مشترك بين المالك و صاحب الخمس فالأخذ مطالب به من جهتهما فكل ما حصل منه يكون فيه الخمس فمعنى كونه بعد خراج السّيلطان امّا خراج العادل الحق او عدم وجوب خمس ما اخذ من المالك عليه لا انه ما لا خمس فيه

بالكلييه و مثل الآخر معنى ما يدل على اجزاء الزكاه و الخمس اذا اخذه الظالم ان علمنا به و قد مرّ و مثله ما قال فى الفقيه و سئل ابو عبد الله عليه السلام عن الرجل يأخذ منه هؤلاء زكاته او خمس غنيمته او خمس ما يخرج له من المعادن أ يحسب ذلك من زكاته و خمسه فقال نعم انتهى و مراده انه ليس المراد بكون الخمس بعد خراج السيّطان اذا حمل السلطان على الجائر انه يسقط الخمس عما يأخذ به السيّطان بالكلييه مثل المؤنات التى يسقط عنهما الخمس بالكليه بل ما يأخذ خمسه من ارباب الخمس و الباقي من المالك فهو غاصب منهما و مشغول الذمه بحقّها فكل ما حصل من الريح فيه الخمس لكن خمس ما اخذه السيّطان عليه و هل يجب دفعه الى ارباب الخمس و خمس الباقي للمالك على المالك فاما ان يحمل السيّطان على العادل و حينئذ يحمل السيّقوط على السقوط بالكليه عن المالك و ان الخمس لا يجب عليه انما هو بعد وضع الخراج اى ان الخراج الذى يؤخذ منه ليس خمسه

عليه بل على الأخذ و لا- يخفى ان الظاهر هو الثانى و ليس فيه تكلف فى هذه الروايه و اما ما ذكره من ان ما يدل على اجزاء الزكاه و الخمس اذا اخذه الظالم يحمل على الآخر مثل الروايات التى وردت بذلك فى الزكاه و قد مر منه فى بحث الزكاه و مثل ما نقله هاهنا عن الفقيه فى الزكاه و الخمس كليهما فحمله على ما ذكره بعيدا جدا بل الظاهر من الروايه التى نقلنا هناك انه اذا اخذ السيلطان منه الخراج يسقط عنه الزكاه اما مطلق او اذا اخذه بعنوان الزكاه و الروايه الوارده بذلك الزكاه كثيره و لكن تعارضها روايات اخرى و لذا وقع الخلاف فيها بين العلماء و ترجيح احد الطرفين توقعه هناك و اما فى الخمس فلم اذكر روايه بذلك غير ما نقله هناك عن الفقيه و لم ار ايضا بذلك قوله من العلماء بل لم يذكروا الا كونه بعد المؤنه و الخراج و هو لا يدل الا على سقوط خمس ما اخذ منه عنه فتدبر

قوله فبأى اسرف حسب عليه ما زاد

لا ريب فى هذا و اما انه اذا قتر حسب له ما نقص فيه تأمل اذ لا يبعد ان يكون المراد بالاستثناء قدر الاقتصاد استثناء ما بذله فى مؤناته ما لم يتجاوز الاقتصاد لا انه يستثنى له قدر الاقتصاد حتما فالأحوط موضع التقصير الاكتفاء باسقاط ما بذله فقط

قوله او يصانع به الظالم اختيارا

المصانعه كما ذكره الجوهرى الرّشوه و المراد ما يبذل الى الظالم اختيارا ليعينه عند الحاجه اليه و لئلا يقصده بظلم

قوله و الحقوق اللازمه له بنذر

و كذا كل عزم له فى ذلك اذا لم يكن بتقصير منه فى موجه اما لو كان بتقصير له فيه كإتلاف مال احد عدوانا و لزوم عرضه عليه فليس من المؤنه كما يصرفه فى الحرام كما ذكرنا الا- اذا لم يكن ما ليس له عوض له اصلا فى جمله المؤنه و وضع من الارباح قبل الخمس كما قلنا فى الحجّ الذى وجب قبل عام الارباح فتذكر

قوله و الا وجب فى الفضلات السابقه على عام الاستطاعه

اى لم يستطع عام الاكتساب فيجب الخمس فى فضلات كل عام و لا يسقط لان يجمع الى ان تحصل به الاستطاعه بل يؤدى خمس فاضل كل عام الى عام الاستطاعه و كان مؤنه الحجّ فى ذلك العام من جمله مؤنه تلك السنّه ثم انه فى عام الاستطاعه لو لم يحتج مع قدرته عليه فهل له وضع مؤنه الحجّ من الأرباح يحتمل ذلك للزومها شرعا عليه فلو وضعها من الارباح و عدم ذهابه الى الحجّ انما يوجب اثمه و هو لا يقدر فى ذلك و فى المسالك حكم بذلك بما بعنوان انه الظاهر و قال انه مع عدم السيفر بمنزله التقصير و فيه تأمل الظاهر خلافه فان الظاهر من المؤنه ما وقع عليه لا ما لزم عليه اذا لم يؤده و لان ذلك ارفاق من الشارع له بتجويز وضع مؤنه من الارباح فاذا لم يؤده لا بعد فى عدم ترخصه فى ذلك لعدم استحقاقه الإرفاق فيه فتأمل و اما لو استطاع الحجّ قبل عام الارباح و لم يحجّ فالظاهر انه ليس له وضع مؤنتها من ارباح هذا العام بل لا بد من جعلها من تالد امواله ان كان له تالد لكن الظاهر ان ذلك فيما زاد من مؤنه الحجّ على مؤنه حفره فله وضعه من الارباح و اما لو لم يكن تالد او لم

يف بها فالظاهر انه ان وفي بها حصّه منها بعد الخمس و هي الاربعه الاخماس الباقيه و ليس له ايضا وضعها قبل الخمس بل عليه صرف حصه فيها و ان لم يف حصه بها فله وضع الزائد قبل الخمس كما سنذكره فى الذين المتقدم

قوله و سفر الطّاعه كذلك

بل الظاهر ان كل سفر مباح ايضا كذلك لكن يشترط فى الجميع و كذا فى الحج الواجب رعايه القصد فيها فلو زاد على ذلك فالزائد لا يحتسب من المؤنه و ان كان فى الحج الواجب و الظاهر ان كل ما بذله فى سبيل الله كالصّيدقات و بناء الخيرات و نحوهما فله وضع جميعها من الارباح و انه لا يعتبر فيها قصد فلو تصدّق مثلا ما يزيد ان تصدّق امثاله فله وضع جميعه من الارباح اذ لم يعتبر القصد فى مثله

قوله و الذين المتقدم و المقارن بحول الاكتساب

الظاهر فى الذين المتقدم انه انما يحتسب من المؤنه اذا لم يكن له مال تالده يمكنه اداؤه منه و اما اذا كان له ذلك فليس له ان يحتسب ما بقى به التّألمد من مؤنه هذا العام و اما الذين المقارن فالظاهر انه انما يحتسب من مؤنه هذه السنه اذا اسند له لمؤنته فيها و اما اذا لم يكن لذلك كان اسند انه لشراء ضيعه مثلا فالظاهر انه ليس من المؤنه التى تقدم على الخمس فتدبر

قوله و لا يجبر التّألف من المال بالربح

لان التّألف لا يسمّى مؤنه نعم لو كان التالف مما يحتاج اليه و احتاج الى شراء بدله فيجب قيمه ذلك من المؤنه

قوله و به قطع المصنف فى الدروس

و كانه الوجه فان الظاهر من ربح التجاره فى كل سنه هو ما يحصل له من الربح لجملة التجاره فى تلك السنه زائدا على اصل المال و اذا ربح فى بعض و خسر فى بعض فلا يقال انه ربح التجاره فى تلك السنه الا بعد وضع الخسران و حصول ربح له بعده و كذا الحال فى خسران الصّناعه و الزراعه و بالجملة يجبو كل خسران لحقه فى عام بسبب الارباح التى يحصل له فى ذلك العام

قوله و لو كان مال آخر لا خمس فيه

اما لكونه مخمّسا او لانتقاله اليه بسبب لا يوجب الخمس كالميراث و الهبه و الهديه و المهر و عوض الخلع كذا فى المسالك و الظاهر ان مراده بالخمس ما خمس فى هذا العام كالكتز و المعدن و الذى وجده فى هذا العام و خمسه فيه و على هذا فيظهر منه ان المراد بمال آخر هو المال الذى حصل له فى تلك السنه لا ما يعم ماله الذى كان له من الزمان السابق عليها و الا لما احتاج الى التمثيل بالمذكورات اذ لا خفاء فى امكان وجود مال سابق له و كان وجهه ان الظاهر من كون الخمس بعد المؤنه هو وضع المؤنه من تلك الفوائد التى يجب فيها الخمس و لو نزل عنه فالظاهر وضعها من مطلق منافع تلك السنه لا ما يشمل المال القديم ايضا لكن المصنف فى الدروس قال و المؤنه ماخوذه من تلاد المال فى وجهه و من طارفه فى وجهه و منهما بالنسبه فى وجهه و هو صريح فى جعل المال الآخر هو التّالده و اتيان الوجوه الثلاثه فيه و لا يخفى ان القوه الوجه الاوسط حينئذ اظهر لما ذكرنا و يمكن

حمل كلام على ما يعم الطارف و التالد و حمل الخمس على الخمس فى السابق و ما لا خمس فىه على الاعم من الطارف و التالد لكنه بعيد جدا فتدبر ثم على تقدير اجزاء الوجوه فى المال التالد ايضا فالظاهر انه لا بد من تخصيصه بمال لا يحتاج اليه فى التجاره او زراعه او صناعه كان يكون له مقدار غله يمكنه صرفه فى مؤنته زائدا على ما يتجر به او يحتاج اليه فى الزراعه او الصناعه فكانه لا مجال لاحتمال جعل مؤنه السنه منه او التقسيط و كان هذا مراد الفاضل الاردبيلي حيث قال الظاهر ان اعتبار المؤنه من الارباح على تقدير عدمها ثم غيرها فلو كان عنده ما يمون به من الاموال التى تصرف فى المؤنه عاده فالظاهر عدم اعتبارها مما فيه الخمس بل يجب الخمس من الكل لانه احوط و لعموم ادله الخمس و عدم وضوح صحه دليل المؤنه و ثبوت اعتبار المؤنه على تقدير الاحتياج بالاجماع و نفي الضرر و حمل الأخبار عليه و لتبادر الاحتياج من بعد المؤنه الواقع فى الخبر و لانه قد يؤول الى عدم الخمس فى اموال كثيره مع عدم الاحتياج الى صرفها اصلا مثل ارباح التجارات السيلاطين و زراعاتهم و الاكابر من التجار و الزراع و هو مناف الحكمه شرع الخمس فى الجملة و يحتمل التقسيط و لكنه غير مفهوم من الاخبار الا انه احوط بالنسبه الى اخراجها من الارباح بالكليه و بالجملة التقسيط ليس بمفهوم من الاخبار و ليس باحوط بل الاحوط و الاظهر اعتبارها كما دللناه و ان تبادر

الى الذّهن فى أوّل الامر اعتبارها من مال الخمس فتأمل انتهى و لا ريب انما ذكره احوط لكن فى جعل الاحتياط دليل الوجوب تأمّل و ما ذكره من عموم ادلّه الخمس فيه ايضا تأمّل اذ شمول الآيه الكريمه لها غير ظاهر و ليس فى الاخبار دالّه على وجوب الخمس فى الارباح روايه عامه لا تقبل المناقشه اما فى المتن او السّند على ما ذكره هو رحمه الله عند نقل الاخبار الداله عليه و عمده الأدله الإجماع الذى ادّعوه و هو ان ثبت يدل على الوجوب مع استثناء المؤنه فان كان ظاهر الاستثناء هو الاستثناء من تلك الارباح كما ذكرنا فلا يثبت الوجوب الا فى ذلك بمجرد احتماله ايضا و لو على التّساوى لا يثبت الا ذلك و عدم وضوح صحه دليل المؤنه فيه ان الظاهر كما ذكرنا سابقا صحه روايه على بن مهزيار المشتمله على كتابه ابراهيم بن محمد و صحيفه الاخرى ايضا مشتمله عليها فى الصّيناع لكن فيها ما سبق من الاشكالات التى يمكن دفعها كما عرفت و باقى الاخبار داله على وجوب الغير المشتمل على استثناء المؤنه لا يخلو عن قصور فى السّند او الدلاله او عمومها و بالجمله فدلاله استثناء المؤنه لا يقصر جدا عن ادله عموم الخمس هذا مع اعتضادها باصالة البراءه و اقتضائه الاقتصار فى الوجوب على ما يعلم عدم استثناءه و اما تبادل الاحتياج من بعد المؤنه ففيه ايضا تأمّل بل الظاهر الاطلاق و اما ما ذكره من الاعتبار فهو بمجرد لا يصلح مناطا للاحكام الشرعيه سيّما ان ذلك لا يوجب سقوطا بيّنا فى الخمس بحيث يوجب فوات مصلحه شرع الخمس اذ ما يبقى وجوده بعد الاستثناء على ذلك الوجه ايضا قدر خطير لو دفعوه و لم يمنعوه و كون الاعتبار الذى ذكره احوط و اما كونه اظهر فغير ظاهر بل الاظهر هو ما قاله أنّه يتبادر الى الذّهن أوّل الامر و العلم عند الله و رسوله و اولى الأمر و اعلم انه اذا حمل كلام الشارح على ظاهره كما حملنا يدل على ان مال الخمس لا يجب فى بقيه خمس الارباح و للتأمل فيه مجال لانه اذا وقع الامر بالخمس و الكنز فى المعدن مثلا و ايضا وقع الامر به فى الفوائد بعد المؤنه فيحتمل وجوب الخمس منهما على المخصوص و خمس آخر من جمله الفوائد التى من جملتها ما استفاده من بقيه ذلك المعدن او الكنز بعد اخراج ذلك الخمس فان هذا الخمس نوع آخر غير الخمس الأوّل و متعلقه شيئا آخر غير متعلق الأوّل فلا بعد فى اجتماعهما و لا يمكن الحكم بسقوط الثّانى عما تعلق به الاول على القول بوجوب الخمس فى جميع الفوائد بل الاظهر و الاحوط جمعها و قال المحقق الاردبيلي رحمه الله و اعلم انه يمكن اجتماع بعض هذه الاصناف خصوصا على ما تقدّم من احتمال كون المراد بالمعدن ما كان من ذلك الجنس أخذ من معدنه ام لا فلو كان كنزا معدنيا و غنيمه بل لصدق على مثل الغير بناء على ما مرّ انه لو اخذ بالغوص المعدن و الغوص فى وجوب الجميع و ترجيح ما هو مصلحه لاهل الخمس و التخيّر احتمالات و الظاهر اعتبار الغنيمه مع اجتماع مطلقا لصدقها و وجودها فى الآتيه و الوجوب بالاجماع و عدم الشّك فى لحوق ساير احكام الغنيمه فيها و كذا الغوص اذا اجتمع مع الغير و الظاهر عدم اجتماع المعدن و الكنز و على تقديره ينبغى اعتبار كونه معدنا لانه احوط مع اعتبار كون نصابه دينارا و عدم وصوله الى عشرين دينارا و قدر ما يدل على عدم تعدّد وجوب الخمس فى بحث الزكاه من عدم وجوب حقين فى مال واحد فتذكر و اما اجتماع المكاسب على غيره فالظاهر انه يمكن بان يعمل فى ارض لأن يجد كنزا او معدنا فالظاهر الوجوب فى الآخرين انتهى و ما ذكره من احتمال كون المراد بالمعدن ما كان من ذلك الجنس سواء اخذ من المعدن ام لا ضعيف جدّا و الظاهر بل المعلوم ان المراد به ما اخذ من المعدن و على هذا فلا يمكن اجتماع الكنز و المعدن و كان قوله و الظاهر عدم اجتماع المعدن و الكنز اشاره الى ما ذكرنا فلا ينافى ما ذكره أوّلا من احتمال كنز معدنى و غنيمه فانّها بناء على الاحتمال المذكور فى كلامه الاخير اشاره الى ضعف الاحتمال المذكور و اما فى اجتماع الكنز و المعدن مع الغنيمه فالظاهر انه ان وجد الكنز او ظهر المعدن قبل قسمه ارض الغنيمه فهو ايضا من جمله الغنيمه و يكون خمسه لأرباب الخمس و الباقى لاهل الغنيمه و احتمال وجوب خمس آخر ايضا فيه باعتبار

كونه معدنا او كنزا بعيد جدًّا و كذا التخيير فيه بين الخمسين ثم في المعدن اذا عمل كل منهما في حصه فيجب عليه الخمس فيما حصل له و لا- بعد في وجوب الخمس على الامام عليه السلام ايضا كما اشرنا اليه في اوّل هذا الكتاب و اذا كان ظهور المعدن بعد القسمة ففي اى نصيب ظهر ذلك ان تصير ملكا لصاحبه و عليه فيما اخذ منه و كذا الكنز فانه يصير ملكا له اذ لا حاجه هنا الى التعريف المالك السابق و يحتمل فيهما اشتراك الصّنفين فيه ايضا لان اصله كان من الغنيمه التي يشترك فيه الصّنفان و ان كان ظهوره بعد القسمة و الاختصاص و على التقديرين فالظاهر انه ليس فيه الا- خمس واحد و لا يتخير و اما اجتماع الكنز او المعدن مع الغوص فالظاهر فيه وجوب خمسين فيه او رعايه المستحق بعيد جدا و كيف يحتمل ان يكون في المعدن او الكنز متى وجدا خارج الماء خمس واحدا و خمس يكون نصابه اكثر و اذا وجدا في قعر البحر مع ما فيه من التعب و النصيب يجب فيه خمسان او خمس يكون نصابه اقلّ يبقى اجتماع المعدن او الكنز مع الفوائد و هو الفرض الذي ذكرناه او لا فالظاهر فيه كما ذكرنا وجوب الخمسين و يحتمل الاكتفاء بخمس المعدن او الكنز و اما احتمال التخيير بينه و بين الخمس الفوائد فساقطه جدا كما لا يخفى وجهه و هذا ما ذكره هذا في آخر كلامه بقوله فالظاهر الوجوب في الاخيرين يعنى الوجوب في الاخيرين فقط و سقوط خمس الفوائد لما مرّ من عدم وجوب حقّين في مال واحد لكن لا اذكر مما مرّ منه شيئا يلائم هذا سوى ما يدل على انه اذا ادى خراجها الى السّيلطان فليس عليه زكاه اخرى و ان المال لا يتقى على هذا ان يزكاه مرّه و لا يخفى انه ليس ذلك من العموم الذي ذكره هنا و انه لا يمكن الاستدلال به على عدم وجوب الخمس هاهنا و ليس له مجال تفحص تامّ لسوابق كلامه فلك الرجوع و التفحص التام عسى ان يكون فيها شىء يدلّ على ما ذكره هذا و اما قول هذا الفاضل بان يعمل في ارض فيجد فيه كنزا او معدنا كان فرضه كذلك لان يدخل ما وجده في المكاسب على جميع المذاهب اذ لو وجده اتفاقا فوجوب خمس المكاسب فيه على المشهور غير ظاهر لانهم خصّوا وجوب الخمس بالتجارات و الزراعات و الصّنفات و هو اذا لم يفرض كون ذلك صفه لم تدخل في شىء منها نعم لو قيل بوجوب الخمس في الفوائد مطلقا كما يظهر من دليل ابي الصّلاح في عموم الغنيمه في الآيه المباركه لوجب خمس الارباح في هذا ايضا و ان لم يصرح هو ايضا بدخوله فيها فتدبر

قوله سواء اخرج الخمس ام لا من العين او القيمه

فلا- يتوهم انه في الصّوره الاولى لا- خمس لانه قد خمس مره و ذلك لان الخمس الاول كان من اصله و هذا من الزيادة فلا يخمس شىء واحد مرتين

قوله ما يعلم زيادته عليها

اى يظن ذلك ليلائم ما بعده

قوله فانها مع تعجيله تخمينه

و ظاهر ان في التخمين قد يحصل التفاوت بالزياده و النقصان و يظهر من لك وجود قول بالمنع من التعجيل احتياطا للمستحق لاحتمال نقصان المؤنه ورد عليه بان تعجيل الاخراج عن الزائد المعلوم لا يسقط الوجوب فيما تجدد علم باذنه فان التقديم مبنى على التخمين و الظن فمتى فضل شىء عن المؤنه وجب اخراج خمسه سواء كان بسبب نقص النفقه ام لغير ذلك انتهى و على ما ذكرناه فيمكن حمل القول منه هاهنا اشاره الى دفع هذا القول ايضا ثم انه على تقدير نقصان المؤنه لا اشكال فانه يدفع

قيمه الخمس بقدر التَّقْصَان كما ذكرنا و أمّا اذا ظهر زيادتها فالظاهر ان عليه يحتمل الخسران و ليس له ان يحسبه فى ارباح السّينّه التى بعدها فلو اراد الفرار منه فلو دفعه الى ارباب الخمس بعنوان القرض ثمّ يجب عليه الخمس بقدر ما وجب عليه الا ان يتم و هل له ان يسترده ممّن دفعه اليه اذا امكنه الظاهر ذلك و مع بقاء العين او اعلامه بذلك اولا و اما مع انتفاء الامرين فلا قال فى المسالك و فى جواز رجوعه مع بقاء العين او علمه بالحال نظر و قد تقدّم مثله فى الزكاه الا أنّ عدم الرجوع هنا مطلقا متوجّه و لم اجد بما تيسّر لى من التفحص فى الجملة فى كلامه مثل النظر الذى ذكره و ما وجدته فيه أنّه قال مصنّفه و لو اخرج عن ماله الغائب ان كان سالما فقد بان تالفا جاز نقلها الى غيره على الاشبه و قال الشارح وجه الجواز تقييد الاخراج على وجه معيّن و قد ظهر خلافه فيبقى على ملكه فيصرفه الى ما شاء و وجه العدم فوات محل النيه و هو حاله الدفع و الاصح التفصيل و هو ان الشرط المذكور ان كان قد صرّح به بحيث علمه القابض جاز نقله الى ما شاء لتبين عدم انتقاله عن ملكه بتلف المال سواء كانت عين المدفوع باقيه ام تالفه و محل التيه باق لما تقدم من جوازها بعد الدفع على التفصيل و ان نواه من غير اعلام القابض جاز النقل مع بقاء العين خاصه انتهى و لا يخفى ان النظر الذى ذكره هناك غير النظر الذى اشار اليه هاهنا فان ما ذكره هناك جيّد و يأتى فى الاسترداد ايضا و ما ذكره من ان عدم الرجوع هنا مطلقا متوجّه لم يظهر لى وجه بل الظاهر هاهنا ايضا جواز الرجوع مع احد الشرطين و لا- يظهر لى فرق بين الزكاه و الخمس او بين خصوص صورتين و قد سبق من الشارح فى هذا الشرح فى بحث الحصول و حصوله بمضى احد عشر شهرا انه هل يستقر الوجوب بذلك ام يتوقف على تمامه قولان اجودهما الثانى فيكون الثانى عشر من الاول فله استرجاع العين لو اختلفت الشرائط فيه بقاءها او علم القابض بالحال كما فى كل دفع متزلزل او معجل او غير المصاحب للتيه انتهى فاخراج الخمس المذكور من كليه التى ذكر لا بدّ له من وجه و لم يظهر لى و فى المسالك ايضا ذكر انه على تقدير كون تمام الشهر الثانى عشر شرطا لاستقرار الوجوب انه لو كان قد دفع المالك الزكاه ثمّ تجدد السقوط فيه رجع على القابض مع علمه بالحال او بقاء العين و لم يتعرّض لنظر فى ذلك فتأمل

قوله عليهما

اي على الربحين و هو متعلّق بتوزّع و يختصّ اى يختصّ الربح المتجدد و بالباقي اى مؤنه الباقي فى المدّه بعد تمام المدّه المشتركه الى تمام حول ربح الثانى و هكذا و فى المسالك ايضا حقق استثناء المؤنه على هذا الوجه و علّله بان المراد بالنسبه هنا ما تجددت بعد الربح لا- تحسب اختيار المكتسب و قال فى المدارك و فى استفاده ما ذكر من الاختيار نظر و لو قيل باعتبار الحول من حين ظهور شىء من الربح ثمّ احتساب الارباح الحاصله بعد ذلك الى تمام الحول و اخراج الخمس من الفاضل عن مؤنه ذلك الحول كان حسنا انتهى و كان نظره فى تعيين الطريق الذى ذكره و انه يجوز اعتباره على الوجه الذى ذكره ايضا اما فى جواز اعتبار على ذلك الوجه اذ لا ريب ان عنده كاعتباره على ذلك الوجه يحصل الامتثال و اعتبر الحول فى كل ربح لكن فيه تعبا و زحمه و الطريق الذى ذكره هو ايضا يحصل به العلم بالاخبار و هو سهل المؤنه جدّا فلو قيل بجوازه اعتباره على هذا الوجه ايضا كان حسنا و ما ذكره من ان المراد بالنسبه ما تجددت بعد الربح لا يجب اختيار المكلف لم و لكن لا يظهر من الأخبار اعتبار ما يتجدّد بعد كل ربح بل يكفى فى العمل بها اعتبار ما يتجدّد بعد ظهور الربح الاول الى تمام السّينّه و اعتبار مؤنتها و حسابها من كل ربح يتجدد فيها و ليس هذا ايضا بحسب اختيار المكلف بل السّينّه فيه ايضا متعيّنه و هى ما يتجدد بعد الربح الاول فتأمل

و ينبغى بناء على ذلك ان يكون الوجوب فى الأرباح ايضا مضيقا بعد تمام الحول و انما يكون التوسع فيها باعتبار جواز التأخير فيها الى تمام الحول لما ذكر من الاحتياط و لكن الاكثر لم يتعرضوا لما ذكره من التضييق فى الخمس اصلا و لكن يستفاد من كلام جماعه منهم حيث منعوا من نقله من بلده مع وجود المستحق فيه معللا- بانه منع للحق مع مطالبه المستحق بشاهد الحال فيكون حراما و يكون ضامنا لعدوانه و مع ذلك ذكر الشارح فى المسالك ان الاصح جواز النقل مطلقا خصوصا لطلب المساواه بين المستحقين و هو ينافى حكمه هاهنا بالتضييق و قد حكم جماعه فى الزكاه ايضا بحرمة النقل مع وجود المستحق للعله المذكوره و الشارح جزم فيها بجواز تاخيرها شهرا و شهرين خصوصا لليسط او لذى المزيه و جوز الشهيد فى الدروس تاخيرها لانتظار الافضل و زاد فى البيان تاخيرها لمعتاد الطلب منه الى ما لا- يؤدى الى الاهمال و قال ابن ادريس فى السرائر اذا حال الحول فعلى الانسان ان يخرج ما وجب عليه اذا حضر المستحق فاذا اُخر ذلك اثارا به مستحقا غير من حضر فلا اثم عليه بغير خلاف الا انه ان هلك قبل وصوله الى من يريد اعطاه اياها يجب على رب المال الضمان و الاخبار الصحيحه تدل على جواز تاخيرها مطلقا شهرين و ثلاثه بل ازيد ايضا و هو المعتمد و يعلم منه فساد الدليل المذكور فالظاهر ان يكون الخمس ايضا كك اذا لا يظهر دليل فيه ايضا على ما ذكر و قد ظهر ضعفه نعم مع التأخير اذا هلك فالمتجه الضمان اذا لم يكن لطلب مرجح و ينبغى ايضا فيهما ان لا يؤدى التأخير الى الاهمال و الله تعالى يعلم

[يقسم الخمس سته اقسام]

قوله و يقسم الخمس سته اقسام على المشهور و مقابل المشهور

انه يقسم خمسه اقسام كما هو مذهب اكثر العامه و قالوا ان سهم الله و رسوله واحد و انما اضيف الى الله تعالى تعظيما له او للتيمن او التيرك او المراد ان الخمس كله ينبغى ان يؤدى لله عز و جل و للتقرب اليه و ما بعد ذلك تفصيل لمستحقه و و الا-ظهر ان يقال انه للاشاره الى ان ما للرسول صلى الله عليه و آله فهو لله تعظيما للرسول و حثا على طاعته كما فى قوله تعالى الأنفال لله و للرسول و كذا كثير من الآيات التى اضيف فيها ما اضيفت الى الرسول اولا الى الله تعالى للنكته المذكوره نحو اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ لَا تَتَّخِذُوا اللَّهَ وَ الرَّسُولَ إِلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ احتجوا للقول المشهور بظاهر الآيه الكريمة فان ظاهرها القسمة سته اقسام فان اللام يفيد الملك او الاختصاص و ظاهر العطف الاشتراك الجميع على السواء اذا لم يصرح بتفاصيل و ما ذكره من الوجوه لتصحيح الخمسه بعيد و لا يخفى ان الوجه الذى ذكرنا ليس بعيد ثم ان الحمل على ما ذكره انما يتجه على القول بوجوب القسمة سته اقسام و وجوب صرف كل ثلث من الشطر الآخر الى صاحبه كما نقل عن ابى الصلاح و اما على ما هو المشهور بين المتأخرين من عدم وجوب استيعاب الطوائف الثلاثه و على تقدير الاستيعاب عدم وجوب التساوى بينهم بل جواز ان يعطى طائفه ازيد من ثلث ذلك الشطر و طائفه اقل فالظاهر حمل الآيه على بيان المصرف و حينئذ فلا تدل على كون القسمة الى سته او خمسه بل لا بد فى تعيين ذلك من دليل آخر فتدبر و احتجوا ايضا بروايات منها موثقه عبد الله بن بكير عن بعض اصحابه عن احدهما عليه السلام فى قول الله تعالى و اعلموا الآيه قال خمس الله عز و جل للامام و خمس الرسول صلى الله عليه و آله للامام و خمس ذى القربى لقرابه الرسول للامام و اليتامى يتامى الرسول و المساكين منهم و ابناء السبيل منهم فلا يخرج منهم الى غيرهم و منها روايه احمد بن محمد رفع الحديث قال الخمس من خمس اشياء الى

ان قال و اما الخمس فيقسم على ستة اسهم سهم لله و سهم للرسول و سهم لذى القربى و سهم لليتامى و سهم للمساكين و سهم لابناء السبيل فالذى لله فرسوله صلى الله عليه و آله فرسول الله احق به فهو له و الذى للرسول هو لذى القربى و الحجه فى زمانه فالنصف له خاصه و النصف لليتامى و المساكين و ابناء السبيل من آل محمد صلى الله عليه و آله الذين لا تحل عنهم الصدقه و لا الزكاه عوضهم الله تعالى و كان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل شىء فهو له و ان نقص عنهم و لم يكفهم اثمهم لهم من عندهم كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان و منها روايه حماد بن عيسى قال رواه الى بعض اصحابنا ذكره من العبد الصالح ابى الحسن الاول عليه السلام قال الخمس من خمس اشياء الى ان قال و يقسم بخمس على ستة اسهم سهم لله عز و جل و سهم لرسوله صلى الله عليه و آله و سهم لذى القربى و سهم لليتامى و سهم للمساكين و سهم لابناء السبيل فسهم الله و سهم رسوله لرسول الله و سهم الله و سهم رسوله لأولى الأمر بعد رسول الله وارثه فله ثلاثه اسهم و سهمان وارثه و سهم مقوم له من الله فله نصف الخمس كلاً و نصف الخمس الباقي بين اهل بيته سهم لأيتامهم و سهم لمساكينهم و سهم لأبناء سبيلهم يقسم بينهم على الكفاف و السدعه ما يستغنون به فى سنتهم فان فضل عنهم شىء يستغنون عنه فهو للوالى و ان عجز او نقص عن استغنائهم كان الوالى ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به و انما صار عنهم ان يموتهم لان له ما فصل عنهم و انما جعل الله هذا الخمس خاصه لهم دون مساكين الناس و ابناء سبيلهم عوضاً لهم من صدقات الناس تنزيهاً لهم من الله تعالى لقرباتهم من رسول الله عليه السلام و كرامه لهم عن اوساخ الناس فجعل خاصه من عنده ما يغنيهم به عن ان يصرهم فى موضع الذل و المسكنه الحديث هذه الروايات التى احتجوا بها اى ضريحه فى المط و لكنها جميعاً ضعيفه الأسناد كما ترى و يمكن ايضا الاحتجاج لهم بروايه زكريا بن مالك الجعفرى عن ابى عبد الله عليه السلام انه سأل عن قول الله عز و جل و اعلموا انما غنمتم الآيه فقال اما خمس الله عز و جل فللرسول صلى الله عليه و آله يضعه فى سبيل الله و اما خمس الرسول صلى الله عليه و آله فلاقاربه و خمس ذى القربى فهم اقرباؤه و اليتامى يتامى اهل بيته فجعل هذه الأربعة اسهم منهم و اما المساكين و ابن السبيل فقد عرفت انا لا تاكل الصيده و لا تحل لنا فهى للمساكين و ابناء السبيل و السبيل و السبيل الى زكريا صحيح و اما هو فلم يذكر له فى كتب الرجال الا ان زكريا بن مالك الجعفرى الكوفى قال و ايضا صحيحه الكافى عن احمد بن محمد بن ابى نصر عن الرضا عليه السلام قال سئل عن قول الله تعالى و اعلموا انما غنمتم من شىء فان لله خمس و للرسول و لذى القربى و اليتامى و المساكين فقيل له فما كان لله فلما كان رسول الله و ما كان لرسول الله فهو للامام الحديث و هذه و ان لم يكن صريحه فى المط لكن لا يخفى ان ظاهرها مغايره ما كان لله لما كان للرسول و الا فكان ينبغى ان يقال فى الجواب انه هو ما كان للرسول او مثله مما يفيد اتحادهما احتجوا للقول الثانى بظاهر الآيه الكريمه بناء على ما ذكرنا من الوجوه و انت خير بان ما ذكره من الوجوه اى يفيد جواز حمل الآيه ظاهره بينهما و الاحتمال الذى ذكرنا و حكمنا بعدم بعده ليس ايضا بحيث يحكم بكون احتمال من التقسيم الى السبيل بل غرضنا ان حمل عليه ايضا ليس ببعيد و لا يمكن الحكم بكون ظاهر الآيه خلافه فافهم و احتجوا ايضا له بصحيحه ربيع بن عبد الله بن الجارود عن ابى عبد الله عليه السلام قال كان رسول الله صلى الله عليه و آله اذا اتاه الغنم اخذ صعوه و كان ذلك ثم تقسم ما بقى خمس اقسام و يأخذ خمس ثم تقسم اربعة اخماس بين الناس الذى قاتلوا عليه ثم قسم الخمس الذى اخذه خمس اخماس يأخذ خمس الله عز و جل لنفسه ثم تقسم الاربعة الاخماس بين ذوى القربى و اليتامى و المساكين و ابناء السبيل يعطى كل واحد منهم جميعاً و

كذا الامام يأخذ كما اخذ الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَاجَابَ عَنْهُمَا الشَّيْخُ فِي الاسْتَبْصَارِ بِأَنَّهَا إِنَّمَا تَضَمَّنَتْ حِكَايَةَ فِعْلِهِ وَ أَنَّ يَكُونُ أَخْذُ دُونَ حَقِّهِ تَوْفِيرًا لِلْبَاقِي عَلَى الْمُسْتَحْقِّينَ قَالَ فِي الْمَدَارِكِ وَهُوَ بَعِيدٌ جَدًّا لِأَنَّ قَوْلَهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَذَلِكَ الْإِمَامُ يَأْخُذُ كَمَا أَخَذَ الرَّسُولَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ يَأْبَى ذَلِكَ وَلاَ يَخْفَى أَنَّ الْإِبَاءَ غَيْرَ مَمْنُوعٍ لَمْ يَجُوزْ أَنَّ يَكُونُ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا يَأْخُذُ دُونَ تَوْفِيرًا لِلْبَاقِي عَلَى الْمُسْتَحْقِّينَ تَأْسِيًّا بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ نَعَمْ حَمَلُ الْحَدِيثِ عَلَى هَذَا لَا يَخْلُو عَنْ بَعْدِ وَاحْتِمَالِ أَيْضًا الْمُحَقِّقِ الْإِرْدِيلِيِّ رَحِمَهُ اللهُ أَنَّ يَكُونُ ذَلِكَ لِلْأَعْوَازِ قَالَ وَهُوَ حِينَئِذٍ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ وَلاَ يَخْفَى أَنَّ قَوْلَهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَكَذَلِكَ الْإِمَامُ يَبْعَدُ حَمْلَهُ عَلَيْهِ إِذَا ظَاهَرَهُ أَنَّا نَأْخُذُ كَذَلِكَ دَائِمًا وَيَبْعَدُ جَدًّا أَنَّ يَكُونُ الْأَعْوَازُ دَائِمًا عَلَى هَذَا إِلاَّ أَنَّ يُقَالُ الْمُرَادُ بِأَنَّ كَذَلِكَ الْإِمَامُ يَأْخُذُ أَوْ يَأْخُذُ مِثْلَهُ وَهُوَ تَحْقِيقُ الْأَعْوَازِ دَائِمًا عَلَى هَذَا أَيْضًا لَا يَخْلُو عَنْ بَعْدِ لَكِنْ كَانَ لَا بَأْسَ لِلْحَمَلِ أَحَدَ الْوَجْهَيْنِ لِلْجَمْعِ بَيْنَ الْإِخْبَارِ فَأَنَّ أَوْلَى مِنْ اطْرَاحِ تِلْكَ الرَّوَايَاتِ مَعَ كَثْرَتِهَا وَشَهْرَةِ الْعَمَلِ بِهَا بَيْنَ الْأَصْحَابِ وَالْأَظْهَرُ عِنْدِي حَمَلُ الصَّحِيحَةِ عَلَى التَّقْيَةِ لِأَنَّ قِسْمَهُ خَمْسَةَ أَقْسَامٍ هُوَ الْمَعْرُوفُ بَيْنَ الْعَامَّةِ كَمَا قُلْنَا وَكَذَلِكَ مَا هُوَ ظَاهِرُهُ مِنْ كَوْنِ الْمُرَادِ بِذِي الْقُرْبَى جَمِيعَ أَقْرَبَاءِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَلاَ يَنَافِي ذَلِكَ قَوْلُهُ وَكَذَلِكَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَإِنَّ الْعَامَّةَ اخْتَلَفُوا فِي سَهْمِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَعْدَ رِحْلَتِهِ فَذَهَبَ أَبُو حَنِيفَةَ إِلَى أَنَّهُ يَسْقُطُ بِمَوْتِهِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ أَنَّهُ يَصْرَفُ فِي الْمَصَالِحِ كِبَاءَ الْقَنَاظِرِ وَعِمَارَةِ الْمَسَاجِدِ وَاهْلِ الْعِلْمِ وَالْقَضَاءِ وَاشْبَهَ ذَلِكَ وَقَالَ بَعْضُهُمْ لَوْلَى الْأَمْرُ بَعْدَ فَكَيْفَ كَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَقَامِ التَّقْيَةِ اخْتَارَ الْمَذْهَبَ الْآخِرَ الَّذِي هُوَ الْمَيْلُ لِلْحَقِّ وَامْتِيلَ إِلَيْهِ حُكْمُهُمْ وَبِالتَّعْبِيرِ بِالْإِمَامِ دُونَ وَلِيِّ الْأَمْرِ أَوْ الْخَلِيفَةِ أَوْ نَحْوَهُمَا الَّذِي هُوَ الشَّائِعُ عِنْدَهُمْ تَلْمِيحٌ إِلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالْحَقِّ مَعَ امْتِكَانِ الْحَقِّ عَلَى مَا زَعَمُوهُ وَكَانَ يَكْفِي لِلتَّقْيَةِ فَافْهَمُ وَعَلَى مَا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ قُوَّةُ قَوْلِ الْمَشْهُورِ عَلَى أَنَّ ابْنَ إِدْرِيسَ فِي السَّرَائِرِ ادَّعَى إِجْمَاعَ أَصْحَابِنَا عَلَيْهِ وَهُوَ ظَاهِرُ كَلَامِ السَّيِّدِ الْمُرْتَضَى أَيْضًا فِي الْإِنْتِصَارِ وَابْنُ زُهْرَةَ وَفِي مَجْمَعِ الْبَيَانِ نَسَبَهُ إِلَى أَصْحَابِنَا قَالَ وَرَوَى ذَلِكَ الطَّبْرَسِيُّ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ زَيْنِ الْعَابِدِينَ وَ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ الْبَاقِرِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ حُكْمًا بِشَذُوزِ الْقَوْلِ الْآخِرِ وَ عَدَمِ الْعِلْمِ بِقَائِلِهِ لَكِنْ هَاهُنَا رَوَاهُ أُخْرَى يُمْكِنُ الْإِحْتِجَاجُ بِهَا لِلْقَوْلِ بِالْخَمْسَةِ وَ هِيَ مَوْثِقَةٌ مُحَمَّدًا عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ فِيهَا تَفْسِيرَ الْفِيءِ وَ الْأَنْفَالِ وَ أَنَّ كُلَّهَا لِلرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ بَعْدَهُ لِلْإِمَامِ وَ أَنَّ فِي الْآيَةِ الْأُولَى فِي سُورَةِ الْحَشْرِ هُوَ هَذَا قَالَ وَ مَا أَفَاءَ اللهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْغَنَمِ كَانَ أَبِي يَقُولُ ذَلِكَ لَيْسَ لَنَا فِيهِ غَيْرُ سَهْمَيْنِ سَهْمٌ لِلرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَهْمٌ الْقُرْبَى ثُمَّ نَحْنُ شُرَكَاءُ النَّاسِ فِيهَا بَقِي وَ لاَ يَخْفَى ظُهُورُهُ فِي الْغَنَمِ نَصِيبَ الْإِمَامِ وَ فِي الْغَنَمِ هُوَ السَّهْمَانِ لَا الثَّلَاثَةَ كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ فَلَا بُدَّ أَمَّا مِنَ الْقَوْلِ بِالْقِسْمَةِ إِلَى الْخَمْسَةِ أَوْ الْقَوْلِ أَنَّ سَهْمَ اللهِ لَيْسَ لِلرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَلْ عَلَيْهِ أَنَّ يَضَعَهُ مِنْ سَبِيلِ اللهِ كَمَا هُوَ ظَاهِرُ رَوَايَةِ زَكَرِيَّا بْنِ مَالِكٍ السَّابِقَةِ وَ يَكُونُ ذَلِكَ عَلَى الْإِمَامِ أَيْضًا وَ لَمَّا لَمْ يَظْهَرِ قَوْلُ الْبِثَانِيِّ تَعْيِينَ الْأَوَّلِ وَ يَشْكَلُ الْحَمَلُ عَلَى التَّقْيَةِ أَيْضًا لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ لَا يَتَجَهَّزُ بِالْحُكْمِ بِالسَّهْمَيْنِ لَهُمْ أَمَّا إِذَا حَمَلَ لَنَا عَلَى خُصُوصِ الْإِثْمَةِ كَمَا هُوَ ظَاهِرُ فَظَاهِرٍ وَ أَمَّا لَوْ حَمَلَ عَلَى جَمِيعِ أَقْرَابِ الرَّسُولِ فَلَانَ لَهُمْ سَهْمَانِ لَا سَهْمَيْنِ ثُمَّ لَا يَخْفَى أَنَّ ظَاهِرَ الْمَوْثِقَةِ يَخَالِفُ ظَاهِرَ الصَّحِيحَةِ فَإِنَّ الْمَوْثِقَةَ ثَبُوتَ السَّهْمَيْنِ لِلْإِمَامِ وَ ظَاهِرَ الصَّحِيحَةِ ثَبُوتَ سَهْمٍ وَاحِدٍ لَهُ وَ يُمْكِنُ الْجَمْعُ بِحَمَلِ ذَوِي الْقُرْبَى فِي الصَّحِيحَةِ عَلَى الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِاعْتِبَارِ الْأَزْمَانِ وَ حَمَلِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ قَسَّمُ الْارْبَعَةَ إِخْمَاسًا عَلَى أَنَّهُ أَمْرٌ بِذَلِكَ وَ لَزِمَ بِذَلِكَ مِنْ قِسْمِهِ لِأَنَّهُ قَسَمَ كَذَلِكَ فِي زَمَانِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالْفِعْلِ وَ حِينَئِذٍ يُمْكِنُ تَطْبِيقُهَا عَلَى مَا فِي الْمَوْثِقَةِ أَنَّ يَكُونُ الْمُرَادُ بِقَوْلِهِ وَكَذَلِكَ الْإِمَامُ أَنَّ الْإِمَامَ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضًا يَقْسِمُهُ خَمْسَةَ أَقْسَامٍ كَمَا فَعَلَهُ هُوَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَكِنْ يَكُونُ لَهُ

سهمان سهم القربى اصاله و سهم الرسول وراثه و على هذا فيحصل للقول بالخمسه لكن يمكن ان يقال انه لا- يتعين حمل الموثقه على ذلك بل يمكن حمل الشَّهْمين فيهما على انه باعتبار ان سهم الله كان يضعه الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَكَذَلِكَ الامام عليه السلام في سبيل الله فالَّذِي له لِلصَّرْفِ في مَثُوناته ليس اَلَا السَّهْمَانِ وَكَانَ حَمَلُهُ عَلَى هَذَا اَظْهَرَ لِحَصْلِ الْجَمْعِ بَيْنَهَا وَبَيْنَ رَوَايَاتِ الشَّيْئَةِ وَيَحْتَمِلُ الصَّحِيحَةَ اَيْضًا عَلَى اِحْدِ الْوَجُوهِ الَّتِي ذَكَرْنَا فِي تَاوِيلِهَا فَيَجْتَمِعُ ذَلِكَ بَيْنَ جَمْعِ الرُّوَايَاتِ وَحَيْثُذُ يُكَوْنُ التَّرْجِيحُ لِلْقَوْلِ السَّيِّئِ كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ فَتَدْبَّرْ ثُمَّ اِنَّهُ لَمَّا كَانَ فِي تَفْسِيرِ آيَةِ الْحَشْرِ اِخْتِلَافًا بَيْنَ الْمَفْسَّرِينَ وَكَلَامِ اَكْثَرِهِمْ قَاضٍ عَنِ تَفْصِيلِ الْقَوْلِ فِيهِ وَتَحْقِيقِهِ فَلَا بَاسَ اِنْ نَذَرَ الْوَجُوهُ الْمُسْتَفَادَةَ فِيهِ مِنْ كَلَامِهِمْ وَنَشِيرَ اِلَى اَنَّ الْمَوْثِقَةَ الْمَذْكُورَةَ تَنْطَبِقُ عَلَى اَيِّ مِنْهُمَا فَنَقُولُ اِنَّ طَائِفَةً مِنْهُمْ حَمَلُوا الْفِيءَ فِيهِمَا عَلَى مَا يَأْخُذُ مِنَ الْكُفَّارِ بِغَيْرِ قِتَالٍ فَمِنْهُمْ مَنْ جَعَلَ الْآيَةَ الثَّانِيَةَ بَيَانًا لِلْأُولَى وَتَفْصِيلًا لِحُكْمِهَا وَقَالُوا اِنَّ كُلَّ فِيءٍ بِهَذَا الْمَعْنَى فَهُوَ لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ وَ مَا كَانَ لِلَّهِ فَهُوَ لِلرَّسُولِ فَكَلَّهَ لِلرَّسُولِ لَكِنْ يَنْبَغِي لِلرَّسُولِ اِنَّ يُقَسَمَ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي فَصَّلَ فِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ اَيَّ الشَّيْئَةِ اَوْ الْخَمْسَةَ عَلَى اِخْتِلَافِ الْقَوْلِينَ فِيهِ وَرَبَّمَا قِيلَ بِوَجُوبِ الْقِسْمَةِ عَلَيْهِ عَلَى اِحْدِ الْوَجْهَيْنِ وَ اِنَّ هَذَا لَا يَنَافِي الْحُكْمَ اَوْ لَا يُكَوْنُ الْجَمِيعَ لِلرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِحُجُوزِ اِنَّ يُوجِبُ عَلَى اِحْدٍ صَرَفَ مَالٍ خَاصٍّ لَهُ فِي مَصْرُفٍ خَاصٍّ وَ مِنْهُمْ مَنْ حَكَمَ بِاَنَّ الْأُولَى فِي خُصُوصٍ مَا اَخَذَ مِنْ بَنِي نَظِيرٍ وَ جَعَلَ ضَمِيرَ مِنْهُمْ رَاجِعًا اِلَيْهِمْ وَ حَكَمَ بِاَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ لِلرَّسُولِ وَ الثَّانِيَةَ فِي سَائِرِ مَا اَفَاءَ اللهُ بِالْمَعْنَى الْمَذْكُورِ وَ حَكَمَ بِاَنَّهُ يَجِبُ اَوْ يَنْبَغِي قِسْمَتُهُ عَلَى الْوَجْهِ الْمَذْكُورِ فِيهِمَا وَ ظَاهِرُ كَلَامِ الشَّيْخِ فِي التَّبْيَانِ اِنَّ هَذَا هُوَ الْمَعْرُوفُ بَيْنَ اَصْحَابِنَا وَ طَائِفَةٍ مِنَ الْمَفْسَّرِينَ حَمَلُ الْفِيءِ فِي الْآيَتَيْنِ عَلَى الْغَنِيمَةِ وَ حَكَمَ بِوَجُوبِ قِسْمَتِهَا عَلَى مَا فَصَّلَ فِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ اَيَّ الْاِقْسَامِ الْخَمْسَةَ كَمَا هُوَ الْمَعْرُوفُ بَيْنَ الْعَامَةِ اَوْ الشَّيْئَةِ كَمَا هُوَ الْمَشْهُورُ عِنْدَنَا وَ لَمَّا كَانَ ظَاهِرُهَا وَ جُوبِ الْقِسْمَةِ كُلَّهُ عَلَى الْوَجْهِ الْمَذْكُورِ وَ هُوَ يَنَافِي آيَةَ الْغَنِيمَةِ مِنْ تَخْصِيصِ تِلْكَ الْقِسْمَةِ بِالْخَمْسِ فَجَعَلُوا آيَةَ الْفِيءِ مَنْسُوخَةً بِآيَةِ الْغَنِيمَةِ وَرَبَّمَا اِحْتَمَلَ بَعْضُهُمْ تَقْدِيرَ خَمْسِهِ بَعْدَ وَفَاتِهِ وَ يُمَكِّنُ اَيْضًا حَمْلَ مَا اَفَاءَ اللهُ عَلَى خُصُوصِ الْخَمْسِ فَانَّهُ الرَّاجِعُ اِلَى الرَّسُولِ حَقِيقَةً وَ الْبَاقِي لِلْمَقَابِلَةِ فَلَا رُجُوعَ لَهُ اِلَيْهِ اَصْلًا وَ مَعَ هَذَا يَنْطَبِقُ آيَةُ الْفِيءِ اَيْضًا عَلَى آيَةِ الْغَنِيمَةِ اَيْضًا هَذَا وَ لَا يَخْفَى اِنَّ ظَاهِرَ هَذَا الْحَدِيثِ هُوَ مَا نَقَلْنَا مِنَ الْمَعْرُوفِ بَيْنَ اَصْحَابِنَا اِنَّ الْآيَةَ الْأُولَى فِي بَنِي نَظِيرٍ وَ اِنَّ كُلَّهُ لِلرَّسُولِ وَ الثَّانِيَةَ فِي سَائِرِ مَا اَفَاءَ اللهُ وَ اَنَّهُ يُقَسَمُ عَلَى مَا ذَكَرَ فِيهَا وَقَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمَنْزِلَةِ الْغَنَمِ اَيَّ بِمَنْزِلَةِ الْخَمْسِ فِي الْغَنَمِ فَكَمَا اِنَّ هَاهُنَا يُقَسَمُ بِالْقِسْمَةِ الْمَذْكُورَةِ هَاهُنَا يُقَسَمُ كُلُّ الْفِيءِ كَذَلِكَ فَلَا- تَنَافِي بَيْنَ الْآيَتَيْنِ وَ لَا حَاجَةَ اِلَى الْقَوْلِ بِالتَّسْخِيرِ فَتَأَمَّلْ ثُمَّ اِنَّ هَاهُنَا خِلَافًا آخَرَ وَ هُوَ اَنَّ الْمَشْهُورَ بَيْنَ الْاَصْحَابِ اِنَّ الْمَرَادَ بِذِي الْقُرْبَى هُوَ خُصُوصُ الْاِمَامِ وَ نَقَلَ عَنْ بَعْضِ اَصْحَابِنَا اِنَّ الْمَرَادَ بِهِ جَمْعُ قُرَابَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَ هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ وَ جَمَاعَةٌ مِنَ الْعَامَةِ اِلَّا اَنَّهُمْ اَضَافُوا بَنِي الْمُطَّلِبِ اُخَى هَاشِمٍ اَيْضًا لِكُنْهَمُ لَمْ يَنْقَلُوا اِنَّ هَذَا الْبَعْضُ مَا هُوَ مِنَ الْقَائِلِينَ بِالْمَشْهُورِ يُقَسَمُ الْخَمْسُ عِنْدَهُ سِتَّةَ اِقْسَامٍ وَ كَانَ اِثْنَانًا مِنْهُمَا لِلَّهِ وَ لِرَسُولِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ كِلَاهُمَا لِلرَّسُولِ فِي حَيَاتِهِ وَ يَنْتَقِلُ عَنْهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ اِلَى الْاِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالْوَالَايَةِ وَ الشَّيْئِهِمُ الثَّلَاثُ لِجَمِيعِ اقَارِبِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ وَ الثَّلَاثَةُ الْبَاقِيَةُ لِلْاَصْنَافِ الْمَذْكُورَةِ فَيَكُونُ لِلْاِمَامِ ثَلَاثُ الْخَمْسِ وَ اِنْ كَانَ قَائِلًا بِالثَّانِيَةِ فَيَكُونُ لِلنَّبِيِّ سَهْمٌ وَاحِدٌ مِنَ الْخَمْسَةِ وَ يَنْتَقِلُ مِنْهُ بَعْدَ رِحْلَتِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ اِلَى الْاِمَامِ بِالْوَالَايَةِ وَ الْاَرْبَعَةُ الْبَاقِيَةُ كَمَا ذَكَرَ فِي الْاَوَّلِ فَيَكُونُ لِلْاِمَامِ خَمْسُ الْخَمْسِ وَ لَا يَخْفَى اِنَّهُ عَلَى الْوَجْهَيْنِ لَا يَدَّ اَمَّا مَنْ جَعَلَ الثَّلَاثَةَ الْاَخْمَاسَ عَامَةً لِاقْرَابِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ غَيْرِهِمْ مِنْ سَائِرِ النَّاسِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ بَعْضِ الْاَصْحَابِ لِظَاهِرِ عَمُومِ الثَّلَاثَةِ فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ اَوْ يَجْعَلُ اَيْضًا مَخْتَصَةً بِهِمْ وَ لَكِنْ يَجْعَلُ سَهْمَ ذِي الْقُرْبَى عَامًا لِلْاَغْنِيَاءِ مِنْهُمْ اَيْضًا اِذْ لَوْ لَمْ يَقُلْ بِاِحْدِ الْوَجْهَيْنِ لَمْ يَحْصُلِ التَّقَابُلُ بَيْنَ الْاِقْسَامِ كَمَا هُوَ ظَاهِرُ عَمُومِ ذَوِي الْقُرْبَى وَقَالَ السَّيِّدُ الْاَجَلُ

المرتضى رض في الانتصار فان قيل فمن حمل ذوى القربى فى الآيه على جميع ذوى القربى من بنى هاشم يلزمه ان يكون ما عطف على ذلك من اليتامى و المساكين غير الاقارب لان الشىء لا يعطف على نفسه فقد تعطف صفة على صفة اخرى و الموصوف واحد لأنهم يقولون جاءنى زيد العاقل الظريف و الشجاع و الموصوف بهما واحد و قال الشاعر الى الملك القوم و ابن الهمام و ليث الكنيه فى المرخوم و الصفات كلها لموصوف واحد و كلام العرب مملوء من نظائر ذلك انتهى و لا يخفى ان بما ذكره و ان امكن لصحيح العطف لكن فيه انه حينئذ لا يظهر من الآيه الكريمة تعدد السِّهَم الأربعة الاخيره بل الظاهر منها سهم واحد للموصوف بجميع الصفات الأربعة الا- ان يقال ان هذا القائل لعله لا- يثبت تعدد السِّهَم من الآيه بل بدليل آخر كالاجماع و الاخبار و يثبت ايضا عدم اعتبار اجتماع جميع الاوصاف بدليل من خارج فلازم عنده ليس الا اجتماع صفة ذى القربى مع واحد او اثنين من الاوصاف الثلاثة الباقية و لا- يلزم اجتماع الجميع و على ما ذكره فى تصحيح العطف انما هو التصحيح عطف ما ذى القربى مع كون الموصوف لكل من الثلاثة لا بد ان يكون هو ذى القربى فصَح ذلك بان عطف الثلاثة عليه باعتبار تعدد الوصف و ان اتحد الموصوف فحمل الآيه على تعدد السِّهَم بعدد الاوصاف و ان اتحد الموصوف فى كل اثنين منها و لا يخفى ما فيه من التعسف و الظاهر فى توجيه مذهبه ما ذكرنا من احد الوجهين ثم اعلم ان العلامة رحمه الله بعد ما نقل عن السيد المرتضى رحمه الله انه نقل عن بعض علمائنا ان سهم ذى القربى لا يختص بالإمام بل هو لجميع قرابه رسول الله صلى الله عليه و آله من بنى هاشم قال و رواه ابن بابويه فى المقنعه و كتاب من لا يحضره الفقيه و هو اختيار ابن الجنيد فانه قال و هو مقسوم على ستة اقسام سهم لله يلى امره على امام المسلمين و سهم رسول الله لأولى الناس به رحما اليه و اقربهم اليه نسبا و سهم ذوى القربى لأقارب رسول الله صلى الله عليه و آله من بنى هاشم و بنى المطلب بن عبد مناف ان كان من بلدان اهل العدل انتهى و لا- يخفى ان ابن الجنيد غير البعض الذى نقل عنه السيد فان ذلك البعض خص لقرابه بنى هاشم و ابن الجنيد اضاف بنى المطلب ايضا موافقا للشافعى فمراده ان جعل القرابه اعم من الامام و عدم التخصيص به اختيار ابن الجنيد ايضا و ان اختلفا بعد ذلك فيما ذكرنا من انه لم يذكروا ان هذا البعض أ هو من القائلين بالسنة او الخمسة انما هو فى البعض الأول و اما ابن الجنيد فهو من القائلين بالسنة كما هو صريح كلامه فلا يتوهم منافات ذلك لما ذكرنا لكن الظاهر البعض الذى نقل السيد ايضا من القائلين بالمشهور فانه فى الانتصار جعل مما انفرد به الاماميه و جوب الخمس فى الاشياء التى فضي لها و لم يذكر فى كيفية القسمة الا القسمة ستة اقسام و ان ثلاثة منها السهمان الاولان و سهم ذى القربى ثم قال و فيهم من لا يخص الإمام بسهم ذى القربى و يجعله لجميع قرابه الرسول من بنى هاشم و هو ظاهر فيما ذكرنا بل ظاهر كلامه بعد ذلك دعوى الاجماع على التقسيم بالسنة و الظاهر ان القائل بالخمس ايضا يقول بهذا القول لانه ظاهر الصحيحه التى هى حجته كما اشرنا اليه و كلام العلامة فى المنتهى فى الخلاف السابق ظاهره ذلك فانه قال و قال بعض اصحابنا يقسم خمسة اقسام سهم الله لرسوله صلى الله عليه و آله و سهم ذى القربى لهم و الثلاثة الباقية للبواقي فان ظاهر قوله لهم دون لهم و كذلك و كانه نظر الى هذا جعل الفاضل الاردبيلي المشهور بين الاصحاب قسمة ستة اقسام نصفه للرسول صلى الله عليه و آله و بعده للإمام عليه السلام و نصفه لباقي المذكورين

و جعل مقابله قول بعض الأقسام بانه مقسوم خمسة اقسام سهم له و للإمام بعده و الأربعة لغيرهم و ذكر انه احتج بما فى صحيحه ربعى فان ما نقله لم ينقل صريحا من القائل بالخمسة و انما المنقول هو ما فصيّلنا من الخلاف فى المقامين و لكن حجه القول بالخمسة و عبارته هى ظاهرها ما ذكره فتدبر ثم ان ظاهر كلام ابن الجنيد هو عدم سهم للإمام عليه السلام فان قوله سهم الله يلى امره الامام ظاهره ان يلى امره فى صرفه فى سبيل الله لا- انه و كانه قال بذلك فى زمان الرسول ايضا اخذا من روايه زكريّا المتقدمه امّا خمس الله عز و جل فللرسول يضعه فى سبيل الله فحكم فى الامام ايضا لانه ولى الامر بعده و اما سهم الرسول فجعله ميراثا و جعله لأقرب الناس اليه نسبا فكانه حمل قوله عليه السلام فى الروايه المذكوره و اما خمس الرسول صلى الله عليه و آله فلاقاربه على ذلك و على هذا التقدير يكون للإمام و قد يكون لغيره و امّا الاربعه الباقيه فظاهر و لا يخفى انه لو كان مذهبه هذا الذى يظهر من كلامه فهو مذهب شاذ غايه الشذوذ و لا عبره به فتدبر حجه القول المشهور المراسيل الثلاثه للمتقدمه فانها صريحه فى الظاهر و نقل فى المعبر و هى عن الشيخ دعوى الاجماع عليه و استدلت ايضا فى المعبر على اختصاص سهم ذى القربى بالإمام بانه لفظ مفرد فلا يتناول اكثر من واحد فينصرف الى الامام لان القول بان المراد واحد مع انه غير الامام منفي بالاجماع لا- يقال اراد الجنس كما قال و ابن السبيل لانا نقول تنزيل الموضوع الواحد على الجنس محال و حقيقه اراده الواحد فلا- يعدل عن الحقيقه و ليس كذلك قوله و ابن السبيل لان اراده الواحد هنا اخلال بمعنى اللفظ اذ ليس هناك واحد متعين يمكن حمل اللفظ عليه و وافقه فى هذا الاستدلال على الوجه المذكور العلمامه ايضا فى المنتهى و المختلف و اورد عليه فى المدارك ان لفظ ذى القربى حقه إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَ غير ذلك من الآيات الكثيره فيجب الحمل عليه الى ان يثبت المقتضى للعدول عنه و مع ذلك فاراده الواحد من هذا اللفظ هنا يتوقف على قيام الحجه بذلك و أمّا بدونه فيكون ممتنعا كما فى ابن السبيل انتهى و كان قوله و مع ذلك تتمه السابق اى و مع ذكرنا من صلاحيته للجنس بل كونه هو المتبادر فاراده الواحد منه اى حمله عليها يتوقف على قيام حجه و ليس و لو حمل على ظاهره و هو ان يكون ايراد آخر بعد تسليم ان يكون موضوعا للواحد و هو انه مع ذلك حمله على واحد معين يتوقف على قيام الحجه و ليس فيرد عليهم انهم فى الاستدلال تعرضوا لذلك و هو ان غير الامام منفي بالاجماع فى جعل الآيتين شاهد العموم ذى القرابه تأمل اذ يحتمل ان يكون المراد بذى القربى فيهما ايضا هو ذى القربى الرسول و يكون المراد به الامام بل فيهما ورد من احاديثنا فى تفسير الآيتين ما يدل على ذلك هذا ثم لا يخفى انه يستفاد من دليلهم و كذا من الرد عليهم عليه ان مراد هذا البعض من الاصحاب من جميع القرابه هو كون الجميع مصرف هذا السهم لانه يجب استيعاب الجميع بذلك كما هو ظاهره اذ لو كان المراد ذلك فلا ريب انه كان ينبغى لفظ الجميع لا المفرد سواء اريد به الواحد او الجنس و لا حاجه الى ابطال احتمال الجنس حتى يرد عليهم الرد المذكور و كانهم استفادوا ذلك عن ان استيعاب الجميع متعدّد الّا فى اوائل زمن نزول الآيه الكريمه فكيف يحمل الحكم الدائم عليه الا- ان يخفى بمن حفر و لما لم يتعرّض للتخصيص فالظاهر ان مراده كون الجميع هو المصرف ثم لا يخفى ان حمل اللام على العهد ليس خلاف الظاهر فاذا دلت الاخبار على كون المراد خصوص الامام فيمكن ان يكون باعتبار ان اللام فى القربى كان للعهد فلا- يمكن الحكم بكونه خلاف الظاهر بل يمكن ايضا ان يكون باعتبار الاضافه فانهم قالوا ان الاضافه الى المعرفه تفيد تعريفا و الى النكره تخصيصا و قال نجم الأئمه انما افادت تعريفا مع المعرفه لأن وضعها يفيد ان لواحد مما دلّ عليه المضاف مع المضاف اليه خصوصيه ليست للباقي معه مثلا اذا قلت غلام زيد ركب و لزيد غلمان كثيره فلا بد ان يشير به الى غلام من بين غلمانه له مزيد خصوصيه بزيد اما بكونه اعظم غلمانه او اشهر بكونه غلاما له معهودا

بينك و بين المخاطب و بالجمله بحيث يرجع اطلاق اللفظ اليه دون ساير الغلمان و كذا كان نحو ابن الزبير و ابن عباس قبل العلميه هذا اصل وضعها ثم قد يقال جاءني غلام زيد من غير اشاره الى واحد معين و ذلك كما ان ذا اللام من اصل الوضع لواحد معين ثم قد يستعمل بلا- اشاره الى معين كما في قوله و لقد امرّ على اللّثيم يسبني و ذلك خلاف وضعه فلا تظن من اطلاق قولهم في مثل غلام زيد انه بمعنى اللام ان معناه و معنا غلام لزيد واحد من غلمانه غير معين و معنا غلام لزيد الغلام المعين من غلمانه ان كان له غلمان جماعه او ذلك الغلام المعلوم لزيد ان لم يكن الا واحد او تخصيصا مع النكره نحو قولك غلام رجل اذ تخصيص من غلام امره انتهى و على هذا فالظاهر من ذى القربى معهود معين لا- كل ذى القربى و فيه تأمل اذ الظاهر ان ما ذكره في المضاف الى المعرفه انما هو فى الاعلام نحو غلام زيد و اما المعرف بلام الجنس فالظاهر انه فى حكم النكره و ان غلام الرجل اذا اريد به المعين لا- يفيد الا- تخصيصه من غلام المرأه و على هذا فاذا كان الظاهر من لام القربى الجنس فلا يفيد الاضافه اليه تعريفا انما يفيد تخصيصها من ذى غيرها و انما يفيد التعريف اذا كان لواحد معين و حينئذ فلا بدّ من التمسك بالوجه الاوّل و يمكن ان يقال انه لو حمل لام القربى على انه للجنس فيلزم استحقاق كل ذى قربى بالنسبه الى احد فلا بدّ من التخصيص بذى القربى للرّسول صلّى الله عليه و آله و حينئذ فجعل اللام فى القربى عوضا عن المضاف اليه فيكون المعنى ذى قربا الرّسول حتى لا يحتاج الى تخصيص او تقدير كانه اظهر و حينئذ فتفيد الاضافه التعريف على خصوص اللام كما تدلّ عليه الروايات و ليس فيه خلاف ظاهر بل هو مطابق لأصل وضعها و يكون اظهر من حمل على جنس ذى القربى لاحتياجه الى التخصيص الذى هو خلاف الظاهر و هذا بخلاف ابن السبيل اذ حملة على الجنس لا- يحتاج الى تخصيص حتى يكون خلاف الظاهر و لا يخفى ان حمل ذى القربى على ما ذكرناه ايضا و ان كان يحتاج الى قيام حجه كما ذكره لكن غرضنا انه لو كان ذلك خلاف الظاهر لاحتاج الى حجه تقادم ظاهر الآيه و الاحاديث المذكوره لضعفها ربما قيل بعدم صلاحيتها لذلك و اما اذا لم يكن فيه خلاف ظاهر بل كان اظهر من الاحتمال الآخر فكان الروايات المذكوره تصلح شاهدا له بل نقول تنزيل الآيه مردد بين حمل ذوى القربى على الجنس و التخصيص بذى القربى او تقدير الرّسول او حملة على ذى قربى الرّسول و كون المراد منه خصوص الامام و الثانى اظهر لعدم حاجه الى التخصيص او التقدير فالحمل عليه اولى ثم لا يخفى انه بعد الحمل على جنس ذى القربى للرّسول ايضا يمكن ان يتمسك فى تخصيص الامام عليه السلام بذلك بالاحتياط فانه يحصل به الامتثال سواء كان للواحد او الجنس بخلاف ما اذا صرف فى غيره فانه لا يحصل به الامتثال على تقدير اراده الواحد اذ على ذلك التقدير يتعيّن الامام عليه السلام احتج ابن الجنيد على ما نقل فى المختلف بروايه زكريّا بن مالك المتقدمه و اما خمس الرّسول فلا قاربه و خمس ذوى القربى فهم اقرباؤه و اجاب عنه باننا نقول بموجبه فان الامام عليه السلام من الأقرباء بل هو اقرب اليه من غيره و فيه ان الامام عليه السلام من اقاربه كما ذكره لا اقاربه بلفظ الجمع كما ورد فى الروايه و يمكن دفعه بان لفظ الجمع يمكن ان يكون باعتبار تعدّد الأئمّه بحسب الازمان و ليس فى الخبر كونه لأقاربه فى زمان واحد و على تقدير هذا خلاف ايضا للجمع بينها و بين الروايات السابقيه

و تلك الروايات و ان كانت مرسله لكن يجب ذلك بشهره العمل بها بين الاصحاب على ان زكريا ايضا حاله غير معلوم اذ لم يذكر له الا- ان زكريا بن مالك الجعفي الكوفي ثقة و ايضا لو حملت على ظاهرها يلزم ان لا يكون عليه السلام سهم اصلا اذ فيها في سهم الرسول صلى الله عليه و آله ايضا انه لأقاربه و في سهم الله انه للرسول صلى الله عليه و آله يضعه في سبيل الله فيلزم ايضا ان لا يكون للرسول ايضا سهم لنفسه اصلا و الاول و ان كان ظاهر كلام ابن الجنيد القول به كما ذكرنا سابقا فالثاني كانه لم يقل به احد و خلاف ما صرح به في صحيحه ربي المتقدمه و كلامه ايضا ينادى بخلافه اذ جعل الاقارب الوارثين يرشد الى قوله بانه للرسول صلى الله عليه و آله نفسه حتى ينتقل عنه الى ورثته و حينئذ فيرد عليه ان التفرقه بين الاقارب و الأقرباء و حمل الاول على الوارثين و الثاني على العموم بعيد جدا و كان حمل كل فيهما على الاثمه اظهر من ذلك و الاظهر ان يحمل كون ذوى القربى هم الاقرباء على التقيته لانه مذهب العامه كافه و على هذا ان يحمل كون خمس الرسول لأقاربه ايضا على التقيته و ان يكون المراد انه لهم بعد رحلته و يكون ذلك فردا من المصالح الذى قال قوم منهم انه يصرف فيه بعد رحلته كما نقلنا عن الشافعي فيتدبر ثم ان من قال بهذا القول غير ابن الجنيد ان كان من القائلين بالسنة و كان مذهبه كون الثلث للامام فالظاهر ان حجته ايضا و هذه الروايه ان يستفاد منه عموم ذوى القربى لكن لا- بد له فى حمل قوله عليه السلام فى سهم الله للرسول يضعه فى سبيل الله على ان ذلك تبرع منه عليه السلام و حمل الاقارب فى سهم الرسول على الاثمه و حينئذ يرد عليه حينئذ ان التفرقه بين الاقارب فى سهم الرسول على الاثمه و يرد عليه حينئذ ان التفرقه بين الاقارب و الاقرباء كافه تحكم فاذا حمل الأول على الاثمه فالظاهر حمل الثانى ايضا او حمل كل منهما و حمل الكلام فى كل منهما على التقيه كما ذكرنا و ان كان قائل بالخمسه فيمكن الاحتجاج له بظاهر صحيحه ربي بنى عبد الله المتقدمه فان ظاهر قوله عليه السلام فيها ثم يقسم الاربعه الاخماس بين ذوى القربى اشتراك الجميع فيه و الجواب ما ذكرنا من امكان حمله على التقيه جمعا بين الاخبار هذا و بما فصّلنا ظهر ان ما فعله فى المدارك حيث نقل عن السيد المرتضى انه نقل عن بعض علمائنا انه سهم ذى القربى لا يختص بالامام عليه السلام بل هو بجميع قرابه الرسول من بنى هاشم و نقل عن المختلف أنه قال و رواه ابن بابويه فى كتاب المقنع و كتاب من لا يحضره الفقيه و هو اختيار ابن الجنيد قال و يدل عليه مضافا الى اطلاق الآيه الشريفه قوله عليه السلام فى صحيحه ربي المتقدمه ثم يقسم الأربعة لأخماس بين ذوى القربى و اليتامى الى آخره و ما رواه ابن بابويه عن زكريا بن مالك الجعفي و نقل الروايه ليس على ما ينبغى فانه لا ينبغى الاستدلال بالروايتين معا بل ان كان من القائلين بالسنة قبيحه له الاستدلال بروايه زكريا بن مالك و ان كان قائل بالخمسه قبيحه له الاستدلال بالصحيحه و اعلم ان ما ذكره من انه رواه ابن بابويه فى الكتابين اشاره الى روايه زكريا بن مالك التى ذكر بعد ذلك انه احتج بها ابن الجنيد كما نقله عنه فان ابن بابويه فى الكتابين لم ينقل فيما يتعلق بذلك روايه غيرها و هذه الروايه رواها الشيخ ايضا فكان غرضه بقوله و رواه ابن بابويه فى الكتابين الإشاره الى ان الظاهر كون ما نقله السيد عن بعض العلماء مذهب ابن بابويه ايضا فان رايه العمل بما يرويه سيما اذا لم ينقل لم يعارضه و على هذا فلا يتوهم ان فى كلام المختلف قصورا حيث قال و رواه ابن بابويه فى الكتابين و مع ذلك اختار القول المشهور و لم يتعرض لنقل ما رواه فى الكتابين و الجواب عنه و من هذا يظهر قصورا اخر فيما نقلنا عن المدارك فافهم و اما تمسيكه باطلاق الآيه الشريفه فقد ظهر حاله ممّا فصّلنا سابقا فتذكر و بما تلونا عليك ظهر ان القول المشهور فى المقامين لا يخلو عن قوه للروايات المذكوره و جبر ضعفها بشهره عمل الاصحاب بها و امكان التأويل فيها يعارضها بخلاف تلك الروايات اذ لا مجال للتأويل فيها و مع ذلك

فالخطب فيه سهل اذ في زمن الامام عليه السلام هو اعلم بالحكم و في زمان الغيبه الاظهر عندى جواز صرفه في مستحقّ بنى هاشم و على هذا فلو صرف الجميع فيهم جاز ذلك سواء كان سهم الإمام النصف و الثلث و الخمس نعم على الاقوال الاخرى التي سيذكر في ماله عليه السلام لا- بدّ من تحقيق سهمه عليه السلام فتدبر و اعلم ان المصنف في الدروس بعد ما حكم بالتصنيف بين الامام عليه السلام و الثلاثه الباقيه قال و في روايه ربي له خمس الخمس و في اخرى له الثلث و كانه اراد بالروايه الاخيريه روايه زكريّا اذ ليس في الروايات التي وردت ما يتوهم دلالتها على الثلث سواها و قد عرفت انها بظاهرها لا ينطبق على الثلث و انما ينطبق عليه بعد التأويل و معها يمكن تطبيقها على النصف ايضا و اشار بها الى الموثقه المذكوره بناء على تاويلها بما ينطبق به على القول بالسته كما ذكرنا فتدبر

قوله ثلاثه منها للامام عليه السلام المشهور

بينهم ان هذه الثلاثه للنبي صلّى الله عليه و آله في زمانه و بعده للامام عليه السلام و هذا في السّهمين الاولين ظاهر و اما السّهم الثالث فالظاهر كونه لذي القربى في زمانه عليه السلام ايضا و اذا كان ذوى القربى عندهم هو الامام فيكون هو لأمر المؤمنين عليه السلام الذي هو الإمام بعده صلّى الله عليه و آله و لا يلزم ان يكون استحقاقه للسّهم المذكور ايضا صلّى الله عليه و آله بعده فكان لهم كان دليل على ذلك و لا ثمره مهمه في تحقيق ذلك لكن على ما ذكرناه لا اشكال في اضافته السّهم الى ذى القربى و اما على ما ذكره فلا يخلو عن اشكال فانه اذا كان هذا السّهم ايضا في زمان الرسول صلّى الله عليه و آله و انما ينتقل اليه عليه السلام بعده كسهم الرسول فانه ايضا مثله فيهما فلا- وجه للفرقه بينهما باضافه احدهما الى الرسول و الآخر الى ذى القربى و يمكن ان يقال أنّها للدلاله على ان الاول سهم الرسول اصاله و انما ينتقل الى الإمام بعده لكونه خليفه و ولي الامر بعده و الثاني سهم الامام اصاله و لكن في حيوة الرسول جعل لكونه الاصل و ولي الامر قبله او اريد به بذى القربى كلّ من الرسول صلّى الله عليه و آله و الامام عليه السلام كل في زمانه لكونه ذى القربى بالنسبه الى الآخر او اريد به الرسول صلّى الله عليه و آله لكونه بالنسبه الى الآخر او اريد به الرسول لكونه بالنسبه الى الامام فيكون له السّهمان باعتبارين ثمّ ينتقل ذلك السّهم ايضا الى الامام لكونه ولي الامر بعده كالتسهمين الاوليين و يحتمل ان يكون المراد بذى القربى هو هذا القربى الكامله الى الله تعالى و هو في زمن الرسول صلّى الله عليه و آله هو و بعده هو الامام ففي كل زمان كان لصاحبه اصاله و السّهمان الأوّلان في زمانه صلّى الله عليه و آله له احدهما اصاله و الامر بالتبع و بعده كلاهما للامام عليه السلام بالتبع لكونه خليفته عليه السلام و لا يخفى ما في الوجوه من التكليف سيّما الثّاني و الثّالث

قوله يصرف عليه السلام ان كان حاضرا

لا اشكال في وجوب الصّيرف لسهم الامام عليه السلام عند حضورها لأنه حقّه فيجب ايصاله اليه كسائر الحقوق و انما الخلاف في السّهم الاخرى فذهب بعضهم الى وجوب دفعها ايضا اليه عليه السلام ليصرفها في مستحقّيها و جوّز بعضهم لمن وجب عليه صرفها الى مستحقّيها بنفسه الا في الغنائم فانه لا خلاف في عدم جواز صرفها في مصارفها الا الامام عليه السلام و لا ثمره مهمه في تحقيق ذلك فان مع حضورها عليه السلام يمكن الرجوع فيه اليه عليه السلام

قوله او الى نوابه و هم الفقهاء

كون الفقهاء مذكورين هم نواب الامام عليه السلام هو المعروف بين الأصحاب و لا يظهر لهم مستند فيه سوى ما فى مقبوله عمر بن حنظله عن ابي عبد الله عليه السلام حيث منع فيها من التحاكم الى السلطان و القضاء و فيها بعد ذلك قلت فكيف يضعان اى المتحاكمان قال ينظر الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمننا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم و علينا ردّ و الرّاد علينا رادّ على الله و هما على حدّ الشرك بالله الحديث و روايه

ابى خديجه قال قال ابو عبد الله عليه السلام اياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور و لكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضائنا فاجعلوه بينكم فائى قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه و فى مستند الأولى فى الكافى محمّد بن الحسين عن محمّد بن عيسى و فى سند الاولى فى الكافى محمّد بن الحسين عن العزيز روى عن محمّد بن الطلحى و لم يذكر لنا جرحا و لا تعديلا و لكن ذكر و فى محمّد عيسى الطلحى انه له دعوات الايام نسب اليه يقال ادعيه الطلحى و بقرينه ذلك الظاهر ان ما سنداها و فى التهذيب بدل محمّد بن الحسين محمّد بن الحسن بن شمعون و هو على ما فى الخلاصه واقفى ثم غلا و كان ضعيف جدا فاسد المذهب و اضيف اليه احاديث فى الوقف و هو لا يلتفت اليه و لا الى مصنفاته و ساير ما ينسب اليه و مثله فى جش ايضا و محمّد بن الحسين على هذا مشترك و فى السند بن داود بن حصين و نقل فى الخلاصه عن الشيخ انه واقفى و كذا عن ابن عقده و نقل عن النجاشى انه ثقة قال و الاقوى عندى التوقف فى روايته و اما عمر بن حنظله نفسه فلم ينصّ الاصحاب عليه بجرح و لا تعديل و لكن الشارح فى شرح الدرّايه قال و لكنه قد حقق توثيقه من محل آخر و مستنده فيه على ما نقله عنه ولده المحقق صاحب المعالم هو روايه التهذيب عن يزيد خليفه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ان عمر بن حنظله اتانا عنك بوقت فقال عليه السلام اذا لا يكذب علينا و يزيد هذا لم يوثقه و قالوا انه واقفى و مع ذلك فلا يدلّ الروايه على عدم كونه مطلقا بل يحتمل عدم كذبه فى خصوص ما رواه من الوقت فلو كان مستند الشارح هو تلك الروايه على ما نقله ولده فلا عبره بما حققه و بالجمله فهذه الروايه مع ما فيها من ضعف السند قد تلقاها الاصحاب بالقبول حتى انها اشتهرت بمقبوله عمر بن حنظله فاعتقدوا ان ضعفها منجر بذلك و اما الروايه الثانيه فهى ايضا ضعيفه السند جدا لأن فيه معلّى بن محمّد و فى الخلاصه انه مضطرب الحديث و المذهب و انه قال ابن الغضائرى تعرف حديثه و تنكره و يروى عن الضّعفاء و يجوز ان يخرج شاهدا و ابو خديجه هو سالم بن مكرم و قال الشيخ فى ست أنّه ضعيف و فى جش انه ثقة و فى الخلاصه الوجه عندى التوقف فيما يرويه لتعارض الاقوال فيه و بالجمله فلا اعتماد على سند هذه الروايه ايضا لكن ينجر ذلك عندهم بشهره عمل الاصحاب بها ثم ان غايه ما يدلّ عليه الروايتان وجوب العمل بحكم الفقهاء من اصحابنا فى المنازعات و الخصومات و اما كونهم و كلاء لهم فى ضبط اموالهم و حقوقهم كما توهمه عبارته الشارح فلا دلالة لهما عليه و كان غرض الشارح ايضا ليس ذلك بل التعليل لتصحيح كونهم نوابا لانهم و كلاءه عليه السلام فى الحكم بين الناس اذ لو اعتقدوا كونهم و كلاء ايضا ليس فى ضبط اموالهم و حقوقهم فينبغى الحكم بوجوب دفعها اليهم مع انهم لم يحكموا به بل جوزوا ضبط من وجب عليه بنفسه كما اشار اليه المصنف ايضا بقوله و يحفظ و شرحه الشارح و على هذا فجواز الدفع اليهم باعتبار ان الواجب حفظه بنفسه او بدفعه الى ثقة يحفظه للامام فلو كان الثقة فقيها فهو اولى بجواز الدفع اليه و اما تجوز ان يعمل فيه الفقيه على رايه و عدم وجوب الحفظ البتة فلما اعتقدوا ان للفقيه العمل برايه فى كل باب و لانه اذا جعلوه حاكما على الناس فيدلّ بالفحوى على رضاهم بحكمه فى اموالهم ايضا و ان لا يردّدا عليه حكمهم فيها و للمناقشه فيها مجال و الله يعلم

قوله فمن يذهب منهم الى جواز صرفه الى الاصناف على سبيل التتمه

اعلم ان لأصحابنا فى حكم الخمس فى زمان الغيبه اختلافا كثيرا كما فصله شيخنا العلّامه فى المقنعه و قال اختلف الاصحاب فى حديث الخمس عند الغيبه فلكلّ فريق منهم الى مقال فمنهم من يسقط فرض اخراجه بغيه الامام بما تقدم من المرخص فيه فى الاخبار و بعضهم الى كتنزه و تناول خير و ارد ان الأرض تظهر كنوزها عند ظهور الامام و أنّه اذا قام دلّه الله على الكنوز فياخذه

من كل مكان و بعضهم يرى صلته الذرية و فقراء الشيعة على طريق الاستحباب و لست اوقع قرب هذا القول من الصواب و بعضهم يرى عزله لصاحب الامر عليه السلام فان خشى ادراك الموت قبل ظهوره وصّى به الى من يثق به فى عقله و ديانته فيسلمه الى الامام عليه السلام و هذا القول اوضح عندى من جميع ما تقدم من ان الخمس حق و جب لصاحب لم يرسم فيه قبل غيبته حتى تجب الانتهاء اليه فوجب حفظه عليه الى وقت ايباه و التمكن من ايصاله اليه او وجود من انتقل بالحق اليه و يجرى ذلك مجرى الزكاه التى يقدم عند حلولها مستحقها فلا يجب عند عدم ذلك سقوطها و لا يحل التصرف فيها على حسب التصرف فى الاملاك او يجب حفظها بالنفس او الوصيه بها الى من تقوم بايصالها الى مستقبلها من اهل الزكاه من الاصناف و ان ذهب ذاهبا الى ما ذكرناه فى شطر الخمس الذى هو خالص للامام و جعل الشطر الارض لأيتام آل محمّد و ابناء سيدهم و مساكينهم على ما جاء فى القرآن لم يبعد اصابته الحق فى ذلك بل كان على صواب و انما اختلف اصحابنا فى هذا الباب بعدم ما يلجأ اليه فيه من صريح الالفاظ و انما عدم ذلك لموضع تغليظ المحنة مع اقامه الدليل بمقتضى العقل و الاثر من لزوم الاصول فى خطر فى غير المملوك الا باذن المالك و حفظ الودائع لاهلها و ردّ الحقوق انتهى و حجّه من قال بالسقوط هى الاخبار الداله على الرخص كما اشار اليه و هى كثيره و قد تقدم فى كلام المفيد طرف عنها و انا اذكر جميع ما وقفت عليه منها فمنها ما تقدم فى صحيحه الحرث بن المغيرة النصرى على ما فى المدارك عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له ان لنا اموالا من غلات و تجارات و نحو ذلك و قد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احلنا اذا لشيعتنا الا لتطيب ولادتهم و كل من والى آبائى فهم فى حلّ مما فى ايديهم من حقا فيبلغ الشاهد الغائب و لا يخفى ان ظاهر العبارة سيما مع التعليل الذى للتعليل يدل على كون التحليل عاما لجميع الائمة عليه السلام و عدم الاختصاص بخصوصه عليه السلام لكن لا- يعلم منه الا- تحليلهم حقهم عليه السلام فى الارباح و لا- ظهور له فى تحليل سائر اصناف الخمس ايضا لا ظهور له فى ذلك فان ضبط خمس الارباح لا يخلو عن عسر و ينتقل ايضا على اكثر الناس اداؤه فيتسابلون فيه فامكن ان يصير ذلك سببا لتحليلهم حقهم للشيعه و لتطيب ولادتهم و اما سائر الاصناف فلما لم يكن فيها ما ذكر من العسر و الحرج فربما لم يحللوها لهم و ايضا فلا ظهور لها الا فى تحليل حقهم فان كان خمس الارباح مخصوصا بهم عليه السلام كما يستفاد من طرف من الأخبار كما اشرنا اليه سابقا فيكون التحليل فى الكل و ان كان حكمه ايضا حكم خمس الغنائم من وجوب قسمه هى الامام و سائر المذكورين كما هو ظاهر الاكثر فلا كلام فى دلالتها على حقهم عليه السلام منه و اما سائر السهام فيمكن بقرينه التعليل كون التحليل شاملها ايضا بان يكون لهم عليه السلام الاختيار فى امثال هذا لكن لا- يمكن الحكم ما ذكر ثم ان ظاهره اطلاق التحليل لحقه او مطلقا لكن يمكن بقرينه التحليل تخصصه بما يتعلق بالولد فالحكم باطلاق التحليل لا يخلو عن اشكال هذا كله فى اول الخبر و اما قوله عليه السلام فى آخره فهم فى حلّ مما فى ايديهم من حقا فيحمل العموم و يحتمل ايضا ان يكون الاضافه فيه للعهد و يكون المعهود هو الحق المذكور فى سابقه فلا يمكن الاستدلال به على العموم و الله تعالى يعلم و منها الصّحيحه المتقدمه ايضا من زراره و محمد بن مسلم و ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام هلك الناس فى بطونهم و فروجهم لانهم لم يؤدّوا الينا حقا الا و ان شيعتنا من ذلك و آباؤهم فى حل و هذا مطلق فى حقهم عليه السلام و لا ظهور

له فى خصوص الارباح لكن يمكن التخصيص بحقهم فى الارباح بقرينه ما ذكرنا فى العسر و الثقل فيه دون غيره و ليس

فيه ما ذكرنا من قرينه التخصيص بالمناكح بل ظاهره تحليل المناكح و المآكل ايضا لا يبعد التخصيص بها بقرينه التعليل الوارد في الاخبار الاخرى و يكون تحليل الماكل باعتبار مدخليتها ايضا في طيب الفطنه هذا و اما اختصاصه بحقهم عليه السلام او شموله لحق ساير الشركاء ايضا فالكلام فيه كما في الحديث السابق و فيها روايتا عبد الله بن سنان و حكم سود بن عيسى المتقدمتان و قد تكلمنا هناك فيما يستفاد منهما فلا حاجه الى الاعاده و منها صحيحه التهذيب عن ضريس الكناسى قال قال ابو عبد الله عليه السلام ا تدرى من اين دخل على الناس الزنا فقلت لا ادرى فقال من قبل خمسينا اهل البيت الا لشيعتنا الأطيبين فانه حلال لهم و لميلادهم و هذا ايضا ظاهر في مطلق الخمس و لكن يمكن التخصيص بالارباح كما ذكرنا في سابقه و في عموم التحليل او تخصيصه بالمناكح مثل الحديث الاوّل بوجود قرينه التخصيص فيه ايضا في عموم التحليل بجميع الخمس او لحقهم عليه السلام مثل الأولين و منها ما رواه الصدوق في الفقيه عن محمد بن مسلم و ظاهر بعضهم تصحيح طريقه اليه و لكن فيه كلام عن احدهما عليه السلام قال ان اشد ما فيه الناس يوم القيامة ان يقوم صاحب الخمس فيقول يا ربّ خمسى و قد طيننا ذلك لشيعتنا لتطيب ولادتهم او لتزكى ولادتهم و رواها الشيخ ايضا في التهذيب ضعيفا و فيه بدل او لتزكوا ولادتهم و لتزكوا اولادهم و الكلام فيه كما في سابقه و منها ما رواه الشيخ في الخمس و لو شاذ عن ابى سلمه سالم بن مكرم و فى توثيقه و ضعفه خلاف و فى الخلاصه توقف فيما يرويه لتعارض الاقوال فيه عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رجل و انا حاضر حلل الى الفروج ففرع ابو عبد الله عليه السلام فقال له رجل ليس يسألك ان يعترض الطريق انما يسألك خادما يشتريها و امرأه تزوجها او ميراثا يصيبه او تجاره او شيئا اعطيه فقال هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم و الغائب و الميّت منهم و الحق و ما يولد منهم الى يوم القيامة فهو لهم حلال اما و الله لا يحل الا لمن احللنا و لا و الله ما اعطينا احدا ذمّه و ما عندنا لأحد عهد و لا لأحد ميثاق و ظاهره وجوب الخمس فى التجارات و كذا فى الميراث و الهبة فيؤيد مذهب ابى الصّلاح ثم ان ظاهره تحليل حقهم ثم فى المناكح مطلقا و كذا فى الميراث و التجاره و الهبة فيدلّ على التحليل فى مطلق الارباح لعدم القول بالفصل بين التجاره و غيرها من الارباح و لا- تعرض فيه لباقي الاقسام فى غير المناكح و اما اختصاص التحليل بحقهم او شموله لجميع الخمس فمثل الروايات السابقه و منها روايه التهذيب عن داود بن كثير الرقى و فى سندها جهاله و فى داود اختلاف و رواه الصدوق ايضا فى العلل بسند كذلك و فى الفقيه ايضا بخلاف السّند و فى طريقه ايضا جهاله كما ذكرنا عن ابى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول الناس كلّهم يعيشون فى فضل مظلمتنا ألما أنا احللنا شيعتنا من ذلك و الظاهر ان المراد مفضل مظلمتهم هو مطلق الخمس او خمس الارباح الذى اشتراك الناس فى منع حقهم عليه السلام منه اكثر و اظهر و على التقديرين على تحليل ذلك للشيعه و لا دلالة فيها على حق الشركاء ايضا و منها روايه التهذيب فى الحسن الوشاء عن الفضيل عن ابى عبد الله عليه السلام قال من وجد برد حبا فى كبده فليحمد الله على اوّل النعم قال قلت جعلت فداك ما اوّل النعم قال طيب الولاده ثم قال ابو عبد الله عليه السلام انا احللنا امّهات شيعتنا لأبائهم فانه يشمل التحليل لتطيبوا و الاستدلال بامر الحديث لما فيه من اطلاق تحليل امّهات التبعة لأبائهم فانه يشمل التحليل من الخمس لكنه يختصّ بالمناكح و فى اختصاصه بحقهم عليه السلام او شموله لحق الشركاء ايضا ما تقدّم و امّا اول الخبر فيدلّ على الفىء و المشهور بين اصحابنا كما ذكره الشيخ فى التبيان غير الغنيمه الف فيها الخمس و هو كل ما اخذ من الكفار من غير قتال و انجلى اهلها و كان ذلك كله للنبي صلى الله عليه و آله و لكن يضعه فى المذكورين فى الآيه الكريمه و هم ارباب الخمس ايضا فتحليله لا يدلّ على تحليل الخمس الا ان يتمسك بالتعليل المذكور و لكن فيه اشكال و هو أنّهم قالوا ان الفىء بعده لامير المؤمنين لا لفاطمه عليه السلام فلا وجه لتكليفه بها عليه السلام بالتحليل

المذكور الا ان يقال ان ما ذكر من كونه بعده للاثمه عليه السلام انما هو بعدها عليه السلام لكن نقله زمانها لم يتعرضوا له و الله يعلم و منها صحيحه التهذيب و الفقيه عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لابي جعفر عليه السلام الى رجل يسأله ان يجعله في حل من مأكله و مشربه من الخمس فكتب بخطه عليه السلام من اعوزه شىء من حقى فهو في حل و هو عام فى حقه عليه السلام من الخمس و غيره لكن يختص بمن اعوزه شىء من حقه اى يحتاج اليه و منها روايه التهذيب عن يونس بن يعقوب قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل من الفاطميين فقال جعلت فداك يقع فى ايدينا الارباح و الاموال و تجارات تعرف ان حَقَّكَ فيها ثابت و انا عن ذلك مقصرون فقال ابو عبد الله عليه السلام ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم و فى السِّند محمد بن سنان و هو ضعيف فى المشهور و رواه فى الفقيه ايضا عن يونس بن يعقوب بحذف الاسناد و سنده اليه لم يذكر فى المشيخه و ذكر فى هي ان الصدوق روايه فى كتابه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين ابي الخطاب عن الحكم بن مسكين عن يونس بن يعقوب ثم نقل ايراده فى الفقيه ايضا و جعل مقويا لسنده باعتبار ما ذكره فى ديباجته كما هو المشهور و لم يسم الكتاب الذى نقله عنه و كانه سقط من قلمه و ليس هو الفقيه كما يظهر مما نقلنا و كذا المقنع اذ ليس فيه ذلك و لكن كتب الصدوق كثيره و ليس لى مجال تفحصها حتى اخذ انه فى أى فيها و ما نقله من رجال السند لا باس بهم غير الحكم بن مسكين فانه لم يوثق فى كتب الرجال لكن قالوا ان له اصلا يرويه ابن ابي عمير عن الحسن بن محبوب عنه هو يدل على اعتبار سَيِّما مع ما ذكروا فى ابن ابي عمير ممن اجمع العصابه على تصحيح ما يصح عنه ثم ان عدم الانصاف فى تكليفهم ذلك اليوم يمكن ان يكون باعتبار شدّه التقيّه فى زمانه عليه السلام و الخوف على الشيعة فى اىصال الماء اليهم عليه السلام او باعتبار كثره ما يقع فيه من التحميل عليهم و قله ما يصل اليهم من حقوقه و كان الثانى اظهر و كيفما كان فظاهره مخصوص بحَقِّهم عليه السلام و لا يشمل باقى السهام و مخصوص بزمانه عليه السلام بشده الخوف او زياده التحميل عليهم و حرمانهم فى حقوقهم بمرتبته لا- يكون مثلها فى بعض الأزمان قبل قيام القائم عليه السلام ايضا فيشكل الحكم فى سائر الأزمان الى ظهورها عليه السلام و هو ظ و منها ما رواه الصدوق فى كتاب العلل فى الصحيح عن زراره عن ابي جعفر عليه السلام انه قال ان امير المؤمنين عليه السلام حللهم من الخمس يعنى الشيعة ليطيب مولدهم بظاهره تحليل كل الخمس مطلقا و يمكن التخصيص بالمناكح بقرينه التعليل و منها روايه التهذيب فى الصحيح عن عمر بن يزيد قال رايت ابا سياد مسمع بن عبد الملك بالمدينه و قد كان حمل الى ابي عبد الله عليه السلام ما لا فى تلك السِّينه فردّه عليه فقلت له لم ردّ عليك ابو عبد الله عليه السلام المال الذى حملته اليه فقال انى قلت له حين حملت اليه المال انى كنت وليت العوض فاصبت أربعمائه الف درهم و قد جئت بخمسها ثمانين الف درهم و كرهت ان احبسها عنك او اعرض لها و هى حَقَّكَ الذى جعله الله تعالى كذلك فى اموالنا فقال و مالنا من الارض و ما اخرج الله منها الا الخمس يا با سيار الارض كلّها لنا فما اخرج الله منها فى شىء فهو لنا قال قلت له انا احمل اليك المال كله فقال لى يا با سيار قد طينناه لك و حللنا لك منه فضم اليك مالك و كلما كان فى ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون تحلل لهم ذلك الى ان يقوم قائمنا فيحسبهم طسق ما كان فى ايديهم سواهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا فيأخذ الأرض من ايديهم و يخرجهم عنها صغره و مسمع ممدوح و نقل عن الحسن بن على بن فضال توثيقه و لا عبره بتوثيقه لكن يؤكّد مدحه فالحديث حسن و انت خبير بانه انما يدل

على تحليله لخصوص مسمع و لا يدل على العموم و لكن يظهر منه ان الامام اختار تحليل كل الخمس كما احتملنا سابقا و آخره يدل على تحليل خصوص الارض لكل الشيعه فلا يفيد في غيرها ثم ان قولهم فيحسبهم طسق ما كان في ايدي سواهم كما ترى و قال في المنتهى ينبغي ان يكون صرف المضارعه فيه مضموما على انه من احيني بزياده الهمزه لتعديه الفعل للتعدي الى مفعول ثان بمعنى تصيرهم حياه لخراج ما كان في ايدي غير شيعه و لا يرد على هذا التوجيه خلو ما يخطر من كلام اهل اللغه عن ذكر استعمال احيني في هذا المعنى بملاحظه ما تقررنا محلّه من أنّ زياده الهمزه في مثله لمعانيها المعهوده موقوف على السماع لأنّنا نجيب بأنّ وقوعه في نحو هذا الحديث وجه من السماع و احتمال خلافه يخرج الكلام عن الافاده فلا يصار اليه انتهى و لا يخفى انه على ما قرأه ايضا بعد تسليم صحته لا يظهر للكلام معنى يقبله الطبع و كان في ظنّي ان فيه سقطا و الصحيح فتحسبهم طسق ما كان في ايديهم و اما كان في ايدي سواهم فان كسبهم او نحو ذلك مما يؤدى هذا المعنى ثم بعد ذلك وجدت هذا الحديث في اصول الكافي في باب ان الارض كلها للامام عليه السلام في الصحيح ايضا و العبارة فيه هكذا و كلّ ما كان في ايدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون حتى يقوم قائمنا عليه السلام فتحسبهم طسق ما كان في ايديهم و ترك الأرض في ايديهم و اما ما كان في ايدي غيرهم فان كسبهم من الأرض حرام الى آخره فحمدت الله تعالى على ما ارانى من حسن ظنى و انه لم يكن من بعض الظن ثم ان زاد في آخر الخبر قال عمر بن يزيد فقال لى ابو سيار ما ارى احد اصحاب الضياع و لا ممن يلى الاعمال يأكل حلالا غيرى الا من طيبوا له ذلك و منها رواه فى التهذيب فى الصحيح و رواه فى المقنع ايضا عن الحكم بن على الاسدى و قد ذكره فى الخلاصه و اقتصر فى حاله على نقل هذا الحديث عنه قال و لى البحرى فاملت بها مالا كثيرا فانفقت و اشترت ضياعا كثيره مقنعه و اشترت رقيقا و امهات اولاد و ولد لى ثم خرجت الى مكّه فحملت عيالى و امهات اولادى و نسائى و حملت خمس ذلك المال فدخلت على ابى جعفر عليه السلام فقلت له و لى البحرى فاملت بها مالا كثيرا و اشترت متاعا و اشترت رقيقا و اشترت امهات اولاد و ولد لى و انفقت و هذا خمس ذلك المال و هؤلاء امهات اولادى و نسائى قد اتيتك به فقال اما انه كله لنا و قد قبلت ما جئت به و قد حللتك من امهات اولادك و نساءك و ما انفقت و ضمنت لك على و على ابى الجته و لا يخفى ان التحليل فيها يختص بالحكم و ظاهر كلامهم عليه السلام ان كل ذلك الى خمسه و يمكن ان يكون ذلك باعتبار ان ما اصيب فى اعمال الظالمين يكون كله للامام عليه السلام و حينئذ ليس فيه تحليل الخمس فتدبر و قريب من هذه الروايات ما رواه فى التهذيب بسند فيه ارسال عن ابى حمزه و رواه فى المقنع بحذف الاسناد عن ابى حمزه عن ابى جعفر عليه السلام قال سمعته يقول من احلنا له شيئا اصابه من اعمال الظالمين فهو له حلال و ما حرمانه من ذلك فهو حرام و منها روايه التهذيب عن الحرث بن المغيرة النصرى بسند ضعيف قال دخلت على ابى جعفر عليه السلام فجلست عنده فاذا نجيه قد استأذن عليه فاذن له فدخل فجثا على ركبتيه ثم قال جعلت فداك انى اريد ان أسألك عن مسئلة و الله ما اريد بها الا فكاك رقبتي من النار فكأنه رقى له فاستوى جالسا فقال يا نجيه ان لنا الخمس فى كتاب الله و لنا الانفال و لنا صغوا الاموال و هما و الله اول من ظلمنا حقنا فى كتاب الله و اول من حمل الناس على رقابنا و دماؤنا فى اعناقهما الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت و ان الناس يستقلون فى حرام الى يوم القيمة بظلمنا اهل البيت فقال نجيه انا لله و انا اليه راجعون ثلث مرات ملكنا و رب الكعبة قال فرفع فخذنه عن الوساده و استقبل القبلة فدعا بدعاء لم افهم منه شيئا الا انا سمعناه فى آخر دعائه و هو يقول اللهم انا قد احلنا ذلك لشيعتنا قال ثم اقبل الينا بوجهه و قال يا نجيه ما على

فطره ابراهيم عليه السلام غيرنا و غير شيعتنا و ظاهره تحليل مطلق حقوقهم المذكوره و منها روايه التهذيب ايضا عن معاذ بن كثير بسند ضعيف عن ابي عبد الله عليه السلام قال موسع على شيعتنا ان ينفقوا مما فى ايديهم بالمعروف فاذا قام قائمنا حرم على ذى كثره حتى يأتوه به يستعين به و لا- اجد فيه دلاله على تحليل الخمس او غيره من حقوقهم عليه السلام بل انما يظهر فيه تكلف آخر عليهم عند قيام القائم ليس عليهم ذلك قبله و هو ان يأتى كل ذى كثره يكتز به اليه يستعين به و المراد بالكثره يمكن ان يكون معناه المعروف ان المال المدفون و قد جاء بمعنى الذهب و الفضة و كان حمله عليهما فيهما اظهر و الظاهر ان يكون ذلك فى اول قيامه عليه السلام قبل تسلطه و منها ما رواه الصدوق فى كتاب اكمال الدين عن محمد بن عصام الكلينى قال حدثنا محمد بن يعقوب الكلينى عن اسحاق بن يعقوب قال سألت محمد بن عثمان العمري رض ان يوصل الى كتابنا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت على ردها بالتوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام اما ما سألت عنه على ان قال و اما التلبسيون فمن استحل منها شيئا فاكله قائما يأكل النيران و اما الخمس فقد ابيح لشيعتنا و جعلوا فيه فى حل الى وقت ظهور امرنا لتطيب ولادتهم و لا تخبث الحديث و محمد بن محمد و اسحاق المذكور ان لم يذكر فى كتب الرجال و ظاهره اباحه كل الخمس و يحتمل التخصيص بحق الامام عليه السلام فيه و تخصيصه بالمناكح بقريته التعليل كما ذكرنا فى بعض الروايات السابقة و منها ما رواه فى الكافي ان عبد العزيز بن نافع و فى السنن محمد بن سنان و المشهور ضعفه و يونس بن يعقوب و فيه اختلاف و عبد العزيز المذكور لم يذكر فى كتب الرجال الا- ان عبد العزيز بن نافع الاموى مولاهم كوفى ق قال طلبنا الاذن على ابي عبد الله عليه السلام و ارسلنا اليه فارسل الينا ادخلوا اثنين اثنين فدخلت انا و رجل معا فقلت للرجل احب ان تستأذن بالمسأله فقال نعم فقال له جعلت فداك ان ابي كان ممن سباه بنوا اميه و قد علمت ان بنوا اميه لم يكن لهم ان يحرموا و لا يحللوا و لم يكن لهم مما فى ايديهم قليل و لا كثير و انما ذلك فاذا ذكرت الذى كنت فيه دخلنى من ذلك ما يكاد يفسد على عقلى ما انا فيه فقال له انت فى حل مما كان من ذلك و كل من كان فى مثل مالك من ورائى فهو فى حل من ذلك و لا يخفى انه انما يدل على تحليله فى نفسه و ماله مع كونه مسيبا لبنى اميه و يلزمه ان يكون كله او بعضه للامام عليه السلام و وجود خمس فى ماله غير معلوم فعلى الاول لا دلاله فيه على تحليل الخمس اصلا و على الثانى فيدل على تحليل الخمس المتعلق بنفسه و لكن يختص به و بمن كان فى مثل حاله و لا يدل على عموم تحليل الخمس مع ان فى آخر الحديث قال فقمنا و خرجنا فسبقنا ميت الى النصر القعود الذين ينتظرون اذن عبد الله عليه السلام فقال لهم قد ظهر عبد العزيز بن نافع بشىء ما ظهر بمثله قط قيل له و ما ذلك ففسره لهم فقال اثنان فدخل على ابي عبد الله عليه السلام فقال احدهما جعلت فداك ان ابي كان من سبايا بنى اميه و قد علمت ان بنى اميه لم يكن سهم من ذلك قليلا و لا كثيرا و انا احب ان تجعلنى من ذلك فى حل فقال

و ذلك الينا ما ذلك الينا مالنا ان تحل و لا ان تحرم فخرج الرجلان و غضب ابو عبد الله عليه السلام فلم يدخل عليه احد فى تلك الليله الا يداه ابو عبد الله فقال أ لا تعجبوا من فلان يحسبني فيستحلني مما صنعت بنوا اميه كانه يرى ان ذلك لنا و لم ينتفع احد فى تلك الليله بقليل و لا كثير أ الا الأولين فانهما غنيا بحاجتهما و لا يخفى انه صريح فى عدم عموم التحليل أ ان يقال انه عليه السلام ربما علم عدم كونه من الشيعة فى الباطن و ان ما اظهره كان بمجرّد اللسان و لا يبعد ان يقال ان التحليل ربما كان تخلص الشيعة لا لعامتهم و الرجل الاخير لعلمه لم يكن من الخلص و منها روايه فى عن علي بن مهزيار و فى السيد سهل بن زياد قال كتبت اليه يا سيدى رجل وقع اليه مال يحج به هل عليه فى ذلك المال حين يصير اليه الخمس او على ما فضل فى يده بعد الحج فكتب عليه السلام ليس عليه الخمس و لا يخفى ان غايه ما يدل عليه نفس الخمس فى الهبه لا فى الارباح مطلقا على انه يمكن ان يحمل على نفى الخمس فيما فضل بخصوصه و هو الينا فى دخوله فى الأرباح و وجوب الخمس فى جملتها بعد مؤنه السنه و منها روايه حماد بن عيسى فى الحسن بإبراهيم بن هاشم فى الكافى و بسند آخر ضعيف فى التهذيب و فى كليهما عن بعض اصحابنا عن العبد الصالح قال الخمس من خمس اشياء من الغنائم و الغوص و من الكنوز و المعادن و الملاحة الحديث و كان وجه الاستدلال عدم ذكر الارباح فيه و لا ثبت وجوبه فيها بادله السابقه فليحمل عدم ذكرها على انه للعفو عنها للشيعة و لا يخفى ضعفه اذ ربما كان الغرض حصر ما وجب فيه الخمس بخصوصه و الارباح ليست كذلك و منها ما سبق فى روايه علي بن راشد فان فيها فقال ذلك اذا امكنهم بعد مؤنتهم اذ فى زمان الغيبه لا امكان فان الظاهر ان المراد بالامكان هو امكان الايصال لا امكان دفعه بان لا يضطر اليه لان قوله بعد مؤنتهم يعنى عنه فان مع الاضطرار اليه يكون من المؤنه الا ان يحمل الثانى على المراد بالامكان هو ان لا يحتاج اليه فى المؤنه و فيه تكلف و فيه ان الاضطرار اليه يمكن ان يكون بعد السنه و حينئذ فاستثناء المؤنه لا يفيد السقوط اذ المراد بها مؤنه السنه و على هذا فلا يفيد الا العفو عند الاضطرار اليه نظير روايه علي بن مهزيار المتقدمه من اعوزه شىء من حقى فهو فى حل و لا يمكن عكسه سابقا كما ذكرنا سابقا حمل مؤنتهم على مؤنتهم فى العمل و يؤيده مؤنتهما فى بعض النسخ التهذيب بانها فيه اظهر و حينئذ فلا يعنى عنه لكن الظاهر من مؤنتهم هو مؤنه السنه و مؤنه العمل و الظهور يكفى فى الاستدلال لكن يبقى اختلاف النسخ و فى بين دلالة هذا الحديث على السقوط فى زمان الغيبه بان ظاهر سوق الحديث اراده امكان الوصول الى الوكيل الخاص و الموكل اولى فى الحكم كما لا يخفى بخلاف الوكيل العام و ظاهره انه يقول يكون الفقيه و كيلا- عاما فى اخذ الخمس ايضا لكنه يقول ان الظاهر من الإمكان امكان الوصول الى الموكل عدم كفايته بطريق اولى بخلاف الوكيل العام الذى هو الفقيه و فيه بعد ما عرفت من عدم ظهور و كاله الفقيه فى ذلك و انه خلاف ما يفهم من كلامهم ايضا ان الظاهر من اذا امكنهم تفيد وجوب الخمس عليهم بامكان ايصالهم و لا يفهم منه خصوص الوكيل الخاص بل مطلق الايصال المعبر شرعا فى ايصال حق احد اليه و لو كان الفقيه و كيلا عاما فى ذلك لكان امكان الايصال اليه ايضا امكان ما يدخل فى اذا امكنهم فتدبر على اى وجه الاستدلال يرد عليه ان هذا التقييد لا يدل على السقوط بالكليه مع عدم الامكان و هذا لا يأبى عن وجوب حفظه و التربص به الى تحقق الامكان كما فى كل احد لا يمكن ايصاله اليه و يتوقع امكانه بعد ذلك هذا جمله ما وقعت مما يمكن الاستدلال به على تحليل الخمس فى زمان الغيبه و قد تعارض تلك الأخبار باخبار اخرى تدل على خلافها منها صحيحه علي بن مهزيار الطويله المتقدمه فانها تدل على وجوب الخمس فى الغنائم و الفوائد فى كل عام و اذا وجب فيها ففى غيرها بطريق اولى و حمل ذلك على كل عام من زمانه عليه السلام و تخصيص ذلك فى عموم التحليل مع

التصريح في بعضها بثبوته الى يوم القيمة بعيد جدا و منها روايه التهذيب و المقنعه عن محمد بن يزيد الطبرى بحذف الأسناد و هو غير مذکور في كتب الرجال قال كتب رجل من تجار فارسى من بعض موالى ابى الحسن الرضا عليه السلام يسأله الاذن فى الخمس فكتب اليه بسم الله الرحمن الرحيم انّ الله واسع كريم ضمن على العمل الثواب و على الخلاف العقاب لا يحل مال الا من وجه احله الله ان الخمس عوننا على ديننا و على عيالنا و على موالينا و ما تبذل و نشترى من اعراضنا ممن نخاف سطوته فلا تزوره عتاً و لا تحرموا انفسكم دعاؤنا ما قدرتم عليه فان اخراجه مفتاح رزقكم و تمحيص ذنوبكم و لا تمهدون لانفسكم يوم فاقتكم و المسلم من يفى الله بما عاهد عليه و ليس المسلم من اجاب باللسان و خالف بالقلب و السلام و رواه فى الكافى يتغير فى بعض الالفاظ لا يتغير به المراد عن سهل عن احمد بن المثنى عن احمد بن يزيد الطبرى و فى بعض نسخه زيد بن يزيد و كانه الصواب فان فى كتب الرجال ضعف سهل بن زياد و يمكن الجمع بينه و بين الاخبار ادله بحمل هذا على علمه عليه السلام بان الرجل لم يكن من الشيعة فى الباطن و انما يظهر الموالاه باللسان او بانه لم يكن من خالص الشيعة بناء على ما احتملنا من اختصاص التحليل بخلصهم او بان يقال ان التحليل فيها مخصص ببعض الخمس كخمس الارباح كما يظهر من بعضها او بالمناكح كما يظهر من كثير منها و سؤال الرجل كان لتحليل كل الخمس فردّ سؤاله كان ذلك لان فى القدر الذى حلّوه لعموم الشيعة و يمكن ايضا ان يكون مع تحليله لهم بسنه مؤكده عليهم و كان فيه خير دنياهم و آخرتهم فيحمل ما فى هذا الخبر على ذلك ثم لا يخفى ان قوله عليه السلام ما قدرتم عليه نظير قوله الخبر السابق اذا امكنهم فيمكن الاستدلال به ايضا على السقوط فى زمان الغيبه لعدم القدره عليه بتقريب ما تقدم و يرد عليه ايضا ما اوردنا هناك و منها ما رواه فى الكافى بالاسناد المذكور قال قد قدم قوم من خراسان على ابى الحسن الرضا عليه السلام فسألوه ان يجعلهم فى حلّ من الخمس فقال ما امحل هذا تمحضونا بالموده بالستكم و تزوده عنا حقنا جعله الله لنا و جعلنا له بجعل لأحد منكم فى حلّ و رواه فى التهذيب ايضا عن يزيد السابق و فى آخره لا تجعل بلا تكرار احد منهم فى حلّ و فى المقنعه بالتكرار ثلثا كما فى الكافى واحدا كما فى التهذيب و فيهما و هو الخمس بعد قوله و جعلنا له و انت خبير بان ما ذكرنا من الوجهين الأولين فى الخبر السابق يأتى فيها ايضا و فى قوله تمحضونا بالموده بالستكم ربما كان اشعار بما ذكرنا فى الوجه الاول و منها ما رواه فى الكافى عن ابى بصير و هو يحيى بن القاسم الواقفى الثقه بقرينه روايه على بن ابى حمزه عنه قال الظاهر انه فائده و هو واقفى ضعيف جدا عنه عن ابى جعفر عليه السلام قال كل شىء قوتل عليه شهاده ان لا اله الا الله و ان محمدا رسول الله ص فان لنا خمسه و لا يحل لأحد ان يشتري من الخمس شيئا حتى يصل الينا حقنا و اول الحديث فى خمس الغنيمه و يمكن حمل آخره ايضا بقرينه السابق عليه و حينئذ فلا يفيد فى غيره و يمكن ايضا تخصيص المنع فيه بغير المناكح او تخصيص المنع مطلقا بغير من حلّوه له من الشيعة او خالصهم و منها ما رواه الشيخ فى الصحيح عن ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام قال سمعته يقول من اشترى شيئا من الخمس لم يقدره الله اشترى ما لا يحلّ له و منها ما رواه الصدوق فى كتاب اكمال الدين عن محمد بن احمد الشيبانى

و علي بن احمد بن محمد الدقاق و الحسين بن ابراهيم بن احمد بن هشام المؤدب و علي بن عبد الله الوراق رض قالوا حدثنا ابي الحسين محمد بن جعفر الاسدي قال كان فيما ورد على من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه في جواب مسائلي الى صاحب الزمان عليه السلام و اما ما سألت عنه من الصيلاه الى ان قال و اما ما سألت عنه من امر من يستحل ما في يده من اموالنا لم يتصرف فيه تصرفه في ماله من غير امرنا فمن فعل ذلك فهو ملعون و نحن خصماؤه و كتبت لعنه الى يوم القيمة فقد قال النبي صلى الله عليه و آله المستحل من عترتي ما حرم الله ملعون على لسانى و لسان كل شىء فمن ظلمنا كان في جملة الظالمين ثم فيه بعد الجواب عن سؤالين آخرين و اما ما سألت عنه من امر الصياع التي لناحيتنا هل يجوز القيام بعمارتها و اداء الخراج منها و صرف ما يفعل من دخلها الى التاصيه احتسابا للاجر و تقربا اليكم فلا يحل لأحد ان يتصرف في مال غيره بغير اذنه فكيف يحل ذلك في مالنا من فعل شيئا من ذلك بغير اذنتنا فقد استحل فيها ما حرم عليه و من اكل من اموالنا شيئا فانما يأكل في بطنه نارا و سيصلى سعيرا الحديث و لا خدشه في سند هذا الحديث الا باعتبار ابي الحسين الاسدي فان ادعاه الصدوق كما ذكره يدل على حسن حاله عنده و قد ذكر الشيخ ايضا في كتاب الغيبة انه قد كان في زمان السفراء المحمودين اقوام ثقات ترد عليهم التوقيعات من قبل المنسويين للسيفاراه من الاصل منهم ابو الحسين محمد بن جعفر الاسدي ما روى خبرى يدلان على ذلك و قال و مات الاسدي على ظاهر العدالة لم يتغير و لم يطعن عليه في شهر ربيع الآخر سنة احدى عشر و ثلاثمائة في محمد جعفر الاسدي يكنى ابا الحسن الرزاي كان احد الابواب و في ست محمد بن جعفر الاسدي يكنى ابا الحسين له كتاب الرد على اهل الاستطاعه و قال العلّامة في الخلاصه محمد بن جعفر بن عون الاسدي ابو الحسين الكوفي ساكن الرى كان ثقة صحيح الحديث الا انه روى عن الضعفاء كان يقول بالجبر و التشبيه فانا في حديثه من المتوقفين و كان ابوه وجها و روى منه احمد بن محمد بن عيسى و مثله في جش ايضا الى قوله و التشبيه و كان ابوه وجها روى عنه احمد بن محمد بن عيش له كتاب الجبر و الاستطاعه انتهى و بالجملة فاقوالهم فيه مضطربه و لا يخفى ان ما ذكر من التشديد في المنع انما هو اذا لم يكن التصرف بامرهم عليه السلام فلا يكون موردا للمنع و منها ما رواه الصدوق ايضا في الكتاب المذكور في الصحيح عن علي بن ابي حمزه عن ابي بصير و السيد اليهما صحيح و اما هما فقد ذكرنا حالهما آنفا قال قلت لابي جعفر عليه السلام اصلحك الله ما اشتر ما يدخل به العبد النار قال من اكل مال اليتيم درهما و نحن اليتيم ثم قال قال مصنف هذا الكتاب معنى اليتيم هو المنقطع القرنين في هذا تسمى النبي بهذا المعنى يتيما فكك كل امام بعده يتيم بهذا المعنى و الآيه في اكل اموال اليتامى ظلما فيهم نزلت و جرت من بعدهم في سائر الأيتام و الذرية اليتيمه انما سميت يتيمه لانها كانت منقطعه القرن و هذه الروايه في الفقيه ايضا عن ابي بصير بحذف الأسناد و فيه السير بدل الشر و ليس فيه ما نقلنا عنه من المعنى انما هو اذا كان بغير اذنتهم فلو ثبت التحليل منهم عليه السلام فالاكل منه باذنتهم فلا منع منه و منها ما رواه الصدوق ايضا في الكتاب المذكور عن ابي جعفر محمد بن محمد الخراعى رض قال حدثنا ابو علي بن ابي الحسين عن ابيه رضى الله عنهما و رواه الطبرسى في كتاب الاحتجاج عنه قال ورد على توقيع من الشيخ ابي جعفر محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه ابتداء لم يتقدمه سؤال بسم الله الرحمن الرحيم لعنه الله و الملائكه و الناس اجمعين على من استعمل من مالنا درهما قال ابن الحسين الاسدي رض فوقع في نفسى ان ذلك في جميع من استعمل محرما فأى فضل في ذلك الحججه عليه السلام على غيره قال في الذى بعث محمدا بالحق بشيرا فقد نظرت بعد ذلك في التوقيع فوجدته قد انقلب الى ما وقع في نفسى بسم الله الرحمن الرحيم لعنه الله و الملائكه و الناس على من اكل من

مالنا درهما حراما قال ابو جعفر محمّد بن محمّد الخزاعي اخرج الينا ابو عليّ بن ابي الحسين الاسدي هذا التوقيع حتى نظرنا اليه و قرأناه و لا- يخفى ان ظ دعاء الصّيدوق لكل من الثلاثه يدل على حسن حالهم لكن الاول لم يذكر في كتب الرجال و الثانى ذكر مهملا- و الثالث و هو ابو الحسين الاسدي قد نقلنا آنفا ما فيه من اضطراب الاقوال ثم انه صريح فى تخصيص بمن اكل حراما فلو ثبت التحليل بالاخبار الاوله فكل ما ثبت التحليل فيه ليس من ذلك هذا و قد عد فى المختلف من المعاوضات روايه ابراهيم بن هاشم قال كنت عند ابو جعفر الثانى عليه السلام اذ دخل عليه صالح بن محمد بن سهل و كان يتولى له الوقف بقم فقال يا سيدي اجعلنى من عشره آلاف درهم فى حلّ فانى انفقته فقال له انت فى حلّ فلما خرج صالح قال ابو جعفر عليه السلام احدهم يثبت على اموال آل محمّد و ايتامهم و مساكنهم و فقرائهم و ابناء سبيلهم فياخذها ثم يجىء فيقول اجعلنى فى حلّ أ تراه ظن انى اقول لا- افعل و الله ليسألنّهم الله تعالى عن ذلك يوم القيمه سؤالا حثيثا و لا يخفى ان الظاهر ان سؤاله كان لتحليل ما انفقه مما كان بيده من مال الوقف الذى وقف على التفصيل الذى اشير اليه فى جعله عليه السلام فيما عليه ضابطا له لا عن الخمس بالمنع فيه لا- يدل على المنع فى الخمس و ايضا فالظاهر انه كان ممن يتقى عليه السلام منه بقرينه حكمه عليه السلام بالتحليل فى وجهه و التصريح بخلافه بعد خروجه و حينئذ فلا يعارض الأخبار الداله على التحليل للشيعه هذا و قد وقفت على مما تلونا عليك من الاخبار من الطرفين يظهر لك ان ملاك الأمر فى هذا المقام النظر فى ثبوت التحليل بالاخبار الاوله و انه فى اى شىء يثبت فنقول الظاهر ثبوته فيما يتعلق من الاولاد من الارباح بكثره الاخبار الداله عليه و اما غير ذلك فلا يمكن الحكم بالتحليل و الظاهر عدم تحليل حقوقهم فيه سواء كان باعتبار الخمس او باعتبار كون جميعه حقا لهم كالغنيمة بغير اذنه على قول من يقول بذلك و اما ثبوته فى مهام الشركاء ايضا ففيه اشكال الظاهر التعليل الوارد فى الروايات و لان الظاهر من تحليلهم حقوقهم و لا- تحليل حقوق غيرهم ايضا و اما فى غير ذلك فليس الحكم بالتحليل لظهور بمجرد عموم بعض الاخبار او اطلاقها فان ذلك لا ينهض لمعارضه عموم الاخبار الوارده بذلك و كذا ظاهر الاخبار الوارده فى المنع و التشديد فيه بل بعموم الآيه الكريمة المؤكده بوجوه التأكيد ان فسّر الغنيمة فيها بالمعنى العام كما هو ظاهر الاكثر و اخبار فى المنتقى عموم التحليل فى خمس الارباح لظهور عموم التحليل الوارد فى بعض الروايات السابقه و بنى ذلك على كون هذا الخمس كله للامام عليه السلام كما يستفاد من طرف من الاخبار كما اشرفنا اليه فى كل ما يستفاد منه ذلك و نقل عن بعض القدماء و ذهابهم الى عدم وجوب اخراج هذا القسم بخصوصه فى زمان الغيبه و جعل بناؤه على ما حققه و انت خبير بان ما ذكره و ان كان ظاهر بعض الاخبار لكن ليس ظهورها بمرتبه يمكن ان يكون باعتبار اذ بعضه حق لهم و اختار الاخذ و الاعطاء ايضا فى الباقي لهم و ايضا التحليل الوارد فيها و ان كان الظاهر فى بعضها كونه لكل لكن لا يبعد ايضا حملة على تحليل ما هو حقهم فالذهاب الى ما ذكره بمجرد ما ذكر من الظهورين مع شهره خلافه بين الاصحاب بل ظاهره و كره الاتفاق على تساوى الانواع فى المصرف مشكل جدا و ايضا صحيحه على بن مهزيار الطويله المتقدمه صريحه فى وجوبه عليهم فى الغنائم و الفوائد فى كل عام و هو من

الامام المتأخر فينبغي العمل عليه على انه ينافي الاخبار الداله على التحليل الى يوم القيمة فهي يقدر فيها و ايضا ما ذكرنا سابقا من شهادته الاعتبار بوجود الخمس في الأرباح يشهد ايضا بعدم العفو عنه فيها بالكليه فان مع العفو عنها بالكليه للشيعة لا يبقى لبني هاشم من الخمس الا سائر اقسامه و ظاهر انه بمرور لا يفي بمثونات مستحقهم مع ان الظاهر تشهد به الاخبار ان الخمس جعله الله تعالى لهم عوضا من الزكاه ليكفي في مؤنتهم و يستغنوا به عن الزكاه بل يحتمل كما اشرنا اليه سابقا ان يكون العفو الوارد في الاخبار فيه هو باعتبار استثناءهم عليه السلام بالمثونه و ان يكون ذلك عفوا منهم عن الشيعة لتطيب بهم ولادتهم و لا يكون ذلك بالنص من الله تعالى و حينئذ فلا يمكن الحكم بعفو امر زائد على المؤنه المستثناه فلا ينبغي لأحد منهم شىء مما زاد عليها اذ لا يبعد ان يصير به ممن يشمله اللون الوارد في توقيع الاسدى و يكون الأئمه عليه السلام خصماؤه و يناله ايضا لعنه الله و الملائكه و الناس اجمعين كما ورد في التوقيع الآخر نعوذ بالله منه هذا ما يتعلق بالسقوط و لقد اطنبنا فيه ليظهر سقوطه و انه ليس بسديد فلا يهوى اليه هوى من هو لحب الخير لشديد و اما من ذهب الى كثره فلا يظهر له سند يمكن السناد اليه و مجرد امكان تاويل الخبر الذى ذكره به لا يصلح حجه عليه ما لم يكن الخبر صريحا او ظاهرا فيه نعم لو صح الخبر و علم انه بالدفن يبقى محفوظ الى زمان ظهوره عليه السلام امكن جعل ذلك فى نصفه عليه السلام فرد الحفظه و ايصاله اليه عليه السلام و لكن من اين هذا العلم اذ المدفون كثيرا ما يفسد او يخرج و اما القول الذى اختاره المفيد فليس بعيد لما قرر فى توجيهه و لكن بعد تخصيصه بما هو حق الامام و اما حق الباقي فالظاهر وجوب ايصاله الى مستحقه كما اشار اليه فى الوجه الصواب و ذلك لانه لا دليل على وجوب ضبط سهامهم ايضا او جوازه مع كونها حقا لهم و وجودى الحق و امكان ايصاله اليهم مع شدة حاجتهم اليه و تضررهم بتأخيرهم كمال الضرر و ما ذكروا من استجاب دفع تمام الخمس الى الامام عليه السلام كما هو المشهور او وجوبه على قول النقي انما يسلم فى حال الحضور لا فى حال الغيبه ايضا لعدم ما يدل عليه فيه و النقي الذى قال بالوجوب اختار هاهنا صرف التصف الى الآخر للامام عليه السلام فعلم منه اختصاص حكمه بحال الحضور هذا و لكن الاظهر و الاحوط عندي صرفه فى مستحقى بنى هاشم من الشيعة لما يظهر من اخبارهم صلوات الله و سلامه عليهم اجمعين كمال شفقتهم و لطفهم على المؤمنين و رغبتهم فى اعانه فيحتاجهم و كفايه مؤنتهم و ترغيب الناس اليه و حثهم عليه حتى انه عقد صلتهم عليه السلام لا سيما الذريه الظاهره و ما ورد فى فضل صلتهم و من كان على هذا الشأن فظاهر من حاله الرضا يعرف ماله الذى لا يمكن ايصاله اليه عند غيبته فى هذا المصرف و انه احب اليه من ضبط له على الوجه المذكور و وصوله اليه فى وقت لا يكون له كثير حاجه اليه من انه يحكم الزمان الخوان و ما نشاهد من ابناء ابنائه مظنه التلف بل مانعه فى اقصر زمان و اقرب اوان فكيف عند تطاول القرون و الاعصار و ملاحق الدهور و الأدوار و يؤيده ايضا ما نقلنا من الروايات الداله على التحليل فانه اذا حلل للشيعة ان لا يؤدى الخمس فيحلل لهم صرفه على هذا الوجه بطريق اولى و ايضا فقد نقلنا سابقا روايتى احمد بن محمد و حماد بن عيسى و فيهما ان الامام يعطيهم ما فيه كفايتهم فى السنه فان فضل شىء فهو له و ان نقص عنهم و لم يكفهم ائمه من عنده و على هذا فاذا صرف كذلك بان يعطى من مستحقى بنى هاشم و لا يصل اليه شىء من السهام الأخرى مؤونه سنه او يعطى من لا يكفيه ما يصل اليه بمؤونه سنه فتمت مؤونه سنه فقد صرف فى اداء حق لازم عليه عليه السلام فكيف لا يرضى به و اما ما ذكره ابن ادريس فى السرائر من حمل قوله عليه السلام من عنده فيهما على من يجب يده اى من بيت المال فان بيت المال بعد طبع مصالح المؤمنين فينفق منه على جميع المحتاجين سواء كانوا هاشميين او عامين و حينئذ فلا دلالة لهما على جواز صرف حقه عليه السلام فيه ففيه ان قوله

عليه السلام في مرسله حماد و انما صار اليه ان يموئهم لأن له ما فضل عنهم و كذا ما في المرسله الاخرى فان فضل شىء فهو له و ان نقص عنهم ائمه لهم من عنده كما صار اليه الفضل كذلك يلزمه النقصان بأبى عن الحمل على ما ذكره كما لا يخفى ثم ان هاتين الروايتين و ان ضعف سندهما لكن سننقل عن المحقق رحمه الله في المعبر ما يدل على وثوقه بهما على ان الحق ان مثل هذه الروايات و ان لم يصلح لتأسيس الحكم به كل من لا يعلم صحه اسناده من خارج لكنه يصلح للتأييد و التأكيد و هاهنا كذلك لان التعويل على ما ذكرنا فيما ذكرنا من ظهور رضائه عليه السلام بهذا و كونه احوط من الدفن او الضبط و انما ذكرنا الروايتين لتأييد ذلك و تقويته لا لتأسيس الحكم بهما فلا ايراد بما ذكر يظهر ضعف ما ذكره ابن ادريس في السرائر حيث حكم بتحريم ذلك و بالغ فيه مستند ان مال احد لا يجوز دفعه الى غيره بحكم العقل و الشرع قال لا نجد مصنفنا من اصحابنا بعد ذكره لهذه المسأله المأ و يودع في كتابه و يفتى و يقول ان نصف الخمس يوصى به لصاحبه او يحفظ لصاحبه او يودع لصاحبه على اختلاف العبارات فلو اراد انه يستحقه غيره مع بينه و يسلم الى من سواه لكانوا مناقضين في اقوالهم و ذلك لان ما ذكرنا من العلم برضا المالك يصرفه على هذا الوجه طريق شرعى لجواز ذلك و اما ما ذكره من انه لا نجد مصنفنا من اصحابنا الا ما قد حكم فيه بما ذكره فليس كذلك لان القول بجواز دفعه الى فقراء الشيعة سيما الذريه الطاهره بل استحبابه و افضليته من جمله الاقوال في هذه المسأله من القدماء ايضا كما يظهر مما نقلنا عن المصنفه حيث عده من مذاهب اصحابنا و قال و لست ادفع قرب هذا القول من الصواب او ان رجح بعد ذلك القول الأخير على انه في الرساله الغريه على ما نقل عنه في المنتهى و المعبر و المختلف ذهب الى هذا القول و هذه عبارته على ما نقله في هي و المعبر و متى فقد امام الحق و حل الى اللسان ما يجب فيه الخمس فليخرجه الى يتامى آل محمّد و مساكينهم و ابناء سبيلهم و ليوفر قسط و ولد ابى طالب لعدول الجمهور عن صلّتهم و لمجىء الروايه عن ائمه الهدى عليه السلام بتوفير ما يستحقونه من الخمس في هذا الوقت على فقراء اهلهم و ايتامهم و ابناء سبيلهم انتهى و لا يخفى ان كلامه ظاهر في ورود روايه عنهم عليه السلام بتوفير نصيبهم من الخمس في ذلك الوقت على فقراء اهلهم و ايتامهم و ابناء سبيلهم و كان المراد باهلهم آل ابى طالب و لا يخفى انه لو وردت روايه بهذا المضمون فهي ايضا مما يؤيد جواز دفعه في زمان الغيبه ايضا اليهم لكن لم اقف على روايه كذلك فيما راينا من الكتب و في عباره الرساله على ما نقل في المختلف زيادات على ما نقلنا و فهم مضمون الروايه منها لا يخلو عن اشكال لكن في دلالتها على مذهب المفيد متطابقان فارجع اليه هذا و ابن حمزه ايضا اختار هذا القول فانه قال في الوسيله و اذا لم يكره الامام حاضرا فقد ذكر فيه اشياء و الصحيح عندي انه يقسم نصيبه على مواليه العارفين بحقه من اهل الفقر و الصّلاح و السّداد و اما اصحابنا المتأخرون فاكثرهم استجدوا هذا القول لكن ظاهر بعضهم وجوب الصّرف في ذلك و منهم المحقق رحمه الله فانه قال في المعبر بعد ما نقل المفيد في الرساله و ما ذكره المفيد رحمه الله حسن لما اسلفناه من وجوب اتمام ما يحتاجون اليه من حصه عند وجوده و اذا كان هذا لازما له في حضوره كان لازما له في غيبته لأنّ

ما وجب بحق الله مطلقا لا يسقط بغيه من يلزمه ذلك و بعضهم خيروا بين ذلك و بين الحفظ و الايضاء و منهم العلماء رحمه الله في اكثر كتبه قال في المنتهى و ما اختاره المفيد رحمه الله في الرسالة جَيِّد لما بنينا من وجوب الاتمام عليه في حال حضوره و اذا وجب في حال حضوره وجب في حال غيبته لان الغيبه ممن عليه الحق لا يسقط عنه و لو عمل احد من جمهور اصحابنا من ايداع حصته عليه السلام و قسمه الباقي في مستحقه كان حسنا اما الإباحه و التصرف فيه على وجه التحليل كما ذهب اليه بعض اصحابنا و هو غلط في المختلف بعد ما حكم بكون القول بالسقوط بعيد عن الصواب استضعف القول بالدفن ايضا و كذا القول بضبط الجميع و الايضاء جعل الأقرب قسمه الخمس نصفين و صرف النصف في مستحقه و حفظ نصف الامام على الوجه الذى ذكره ثم قال و هل يجوز قسمته في المحاويع من الذريه كما ذهب اليه جماعه من علمائنا الأقرب ذلك لما ثبت بما تقدم من الاحاديث اباحه البعض للشيعه حال حضورهم فانه يقتضى اولويه اباحه انصابهم عليه السلام مع الحاجه حال غيبه الامام لاستغنائهم و حاجتهم و لما سبق من ان حصيهم لو قصرت عن حاجتهم لكان على الامام عليه السلام الاتمام من نصيبه حال ظهوره فان وجوب هذا حال ظهوره يقتضى وجوبه حال غيبته عليه السلام فان الواجب من الحقوق لا يسقط بغيه من عليه الحق خصوصا اذا كان الحق لله تعالى و منهم المصنف ايضا في الدروس فانه قال و فى غيبته قيل هو يدفن او يسقط او لصرف الذريه و فقهاء الإماميه مستحبنا او يوصى به و الاقرب صرف نصيب الاصناف و التخيير فى نصيب الامام بين الدفن و الايضاء و عليه الاصناف مع الاعواز باؤل نائب الغنيمه و هو الفقيه العدل الامامى الجامع للشرائط الفتوى و كذا فى البيان فانه قال و مع الغيبه اقوال اصحها صرف النصف الى الاصناف الثلاثه و جوبا او استحبابا و لا- يجب التسويه بينهم و حفظ نصيب الامام الى حين ظهوره و لو صرفه العلماء الى من يقصر حاصله من الاصناف كان جائز الشرط استجماع صفات الحكم فيهم نعم الشيخ فى طويه نقل اختلافهم و لم ينقل هذا القول و اقتصر على نقل الاقوال الباقية و هذه عباره المبسوط و اما حال الغيبه فقد رخصوا لشيعتهم التصرف فى حقوقهم فيما يتعلّق بالاخماس و غيرها ممّا لا بدّ من المناكح و المتاجر و المساكن و اما ما عدا ذلك فلا يجوز فيه على حال و ما يستحقونه من الاخماس فى الكنوز و المعادن و غيرهما فى حال الغيبه فقد اختلف اقوال الشيعه فى ذلك و ليس فيه نصّ معين فقال بعضهم انه جاز فى حال الاستتار مجرى ما ابيح لنا من المناكح و المتاجر و هذا لا يجوز العمل عليه لانه ضدّ الاحتياط و تصرف فى مال الغير بغير اذن قاطع و قال قوم انه يجب حفظه ما دام الانسان حيّا فاذا حضرته الوفاه وصى به الى من يثق به من اخويه ليسلم الى صاحب الامر ان اظهر و يوصى به كما وصى اليه الى ان يصل الى صاحب الامر و قال قوم يجب دفنه لان الأرضين يخرج ما فيها عند قيام القائم عليه السلام و قال قوم يجب ان يقسم الخمس سته اقسام فثلاثه اقسام للامام تدفن او تودع عند من يثق بامانته و الثلاثه الاقسام الاخر تفرق على ايتام ال محمد صلى الله عليه و آله و مساكينهم و ابناء سيبلهم لانهم المستحقون لها و هم ظاهرون و على هذا يجب ان يكون العمل لأن مستحقها ظاهر و انما المتولّى لقبضها و تفريقها ليس بظاهر فهو مثل الزكاه فى انه يجوز تفريقها و ان كان الذى يحيى الصدقات ليس بظاهر فان عمل عامل على واحد من القسمين الاولين من الدفن او الوقايه لم يكن فيه باس و اما القول الاول فلا يجوز العمل به على حال و كلامه فى يه ايضا موافق ما فى المبسوط ألما انه حكم فيها بان القول الأوّل ضدّ الاحتياط و الاولى اجتنابه و قال فى القول الاخير و هذا ممّا ينبغى ان يكون العمل عليه لا انه على هذا يجب ان يكون العمل كما فى المبسوط و ابن البراج ايضا على ما نقله فى المختلف وافق المبسوط فانه نقل عنه انه قال ينبغى لمن لم يجب عليه اخراج الخمس بقسمه سته اقسام ثلاثه منها الى من يستحقه من الاصناف المذكورين فيما سلف و الثلاثه الاخر للامام عليه السلام و يجب عليه ان يتحفّظ بها

ايام حياته فان ادرك ظهور الامام عليه السلام دفعها اليه و ان لم يدرك ذلك دفعها الى من يوثق بدينه و امانته من فقهاء المذهب و وصاه بدفع ذلك الى الامام عليه السلام ان ادرك ظهوره و ان لم يدرك ذلك وصّى الى غيره بذلك و قد ذكر بعض اصحابنا أنّه ينبغي ان يدفن و عوّل في ذلك على الخبر الذي يتضمّن ان الارض تظهر كنوزها عند ظهور القائم عليه السلام و الذي ذكرناه هو الاحوط و الاقوى في البراءة الذمه قال و ذكر بعض اصحابنا انما يختصّ لغير المساكن و المناكح و المتاجر يجوز التصرّف فيه و انه يجري مجرى ما يختصّ بالمساكن و المناكح و المتاجر و هذا لا يجوز التعويل عليه و لا العمل به انتهى و فيه زياده على ما في المبسوط يختص من يدفع اليه بالثقه من فقهاء اهل المذهب و الاحوط في ترجيح ما ذكره على الدفن و هو كذلك و انت خبير بان عدم ذكر الشيخ و ابن البراج القول المذكور و لا يدل على عدم القول به مع نقل مثل المفيد له و حكمه بانه لا يدفع قربه من الصواب و ذهابه اليه في الرّسالة نعم القول بوجوب الحفظ و الايضاء كان اشهر في زمان الشيخين و من تبعهما الى عصر المحقق و العلّامة ثم صار ذلك القول اشهر و اما القول بالسقوط فلا نعم قائلا على التعيين الا سّار بن عبد العزيز فان ظاهر كلامه ذلك فان بعد ما ذكر كون الأنفال له عليه السلام وعدها قال فليس لأحد ان يتصرّف في شىء من ذلك الا- باذنه فمن تصرّف في شىء من ذلك باذنه فله اربعة اخماس المستفاد و للإمام الخمس و في هذا الزمان قد احلونا ما تتصرّف فيه من ذلك كرما و فضلا لنا خاصة و لا يخفى ان ظاهره عموم التحليل و قد عرفت ان المحقّقين من اصحابنا عولوا عليه و منهم من قال انه لا- يجوز العمل به على حال و منهم من حكم بكونه غلطا و منهم من قال انه لا يجوز التعويل عليه و لا العمل به و مثل هذا يشكل مصير احد اليه و ان رجح دليله في نظره فكيف مع عدم ظهور رجحانه كما ظهر لك ممّا تلونا عليك ثم ان عمدته تعويلنا فيما اخترناه من جواز دفعه الى الفقراء على شهادته الحال برضائه عليه السلام به و كونه احب اليه من حفظه له عليه السلام على ما ذكره و امّا حديث وجوب الاتمام عليه مع الأعواز فقد جعلناه مؤيّدا له و ليس الاعتماد التام عليه امّا أولا فلضعف ما يدل عليه من الروايات و ان تلقاها الاصحاب بالقبول فان ذلك لا يفيدها الا صلاحيتها للتأييد و التأكيد كما اشرنا اليه و امّا ثانيا فلان لزوم ذلك عليه عليه السلام يمكن ان يختصّ بزمان حضوره عليه السلام باعتبار انه يجمع عنده الأخماس و يفرقها بين مستحقّيها فاذا اعوز يكون من اعوزه متعيّنا و ربما كان نذرا يسيرا فوجب عليه السلام اتمامه من عنده و اما في حال الغيبة فلا يجتمع عند الفقهاء ذلك و انما يتفق احيانا ان يدفع اليهم خمس بالحكم بوجوب اداء حق الامام الى كل من علم انه لا يصل اليه من الخمس ما يكفيه لسنته لا يخلو عن اشكال فانه يوجب صرف حق الإمام ابدًا فيهم و ان لا يبقى له عليه السلام شىء اصلا و ظاهر ان ما لزم عليه في زمان حضوره ليس كذلك على انه مع قطع النظر عن ذلك ايضا لا بعد في ان يكون الحكم المذكور مختصّا بزمان حضوره عليه السلام و لا يكون واجبا عليه في ماله مطلقا اذ لا ظهور في الروايتين المذكورتين فيه و على هذا فالظاهر جواز الدفع الى الفقراء غير الهاشميين ايضا كما يدل عليه كلام المقنعه و الوسيله لكن الأولى و الاحوط الاقتصار على الهاشميين و امّا لو عوّل فيه على الوجه الاخير فيختصّ بالهاشميين لان ما كان لازما على الامام عليه السلام اتمامه انما هو للهاشميين لا لغيره فلا يجوز

للفقيه أذا اداء ذلك و عباره الرساله تفيد ذلك و الظاهر من المعتبر و هى هذا فانه فيهما استحسن ما فى الرساله و عللا بذلك الوجه كما نقلنا لكن العلامه فى المختلف بعد ما استقرب جواز قسمته فى المحاويج من الدرريه للوجه التى نقلنا عنه قال و هل يجوز التفريق فى فقراء الشيعة غير الهاشميين كلام المفيد و ابن حمزه يقتضى ذلك و نحن فيه من المتوقفين و كان توقفه لما اشرنا اليه فان وجهه الاول الذى ذكره يفيد الجواز فى غيرهم ايضا و الوجه الثانى لا يفيد الا الجواز للهاشميين فتوقف باعتبار توقفه فى جواز التعويل على الوجه الاول فقط و لا ريب ان الاحوط هو الاقتصار على الهاشميين و ايضا الظاهر على ما ذكرنا من الوجه العمده جواز دفع المالك بنفسه الى المستحق و عدم اشتراط الدفع الى الفقيه لكن الاكثر لم يجوزوا قسمه حق الامام الا للفقيه و هو بناء على ان تعديلهم على لزوم ذلك عليه فى زمان الحضور فيجب فى زمان الغيبه ايضا فيكون ذلك من قبيل اداء دين على الغائب من ماله و لا يجوز ذلك لغير الفقيه يشهد بذلك كلام العلامه فى هى فانه قال فرع اذا قلنا تصرف حصته عليه السلام فى الاصناف فانما يتولاه من اليه الثيبه عنه عليه السلام فى الاحكام و هو الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى و الحكم على ما يأتى تفاصيلها من فقهاء اهل البيت عليه السلام على جهه التتمه لم يقصر عنه ما يصل اليه عما يفطر اليه لانه نوع من الحكم على الغائب فلا يتولاه غير ما ذكرناه انتهى و فى عبارته سوء ادب جرى به القلم و ينبغى فيها ما ذكرنا و فى المختلف ايضا مع انه علل جواز قسمته فى الدرريه بما ذكرنا من الوجهين حكم بان المتولى لذلك من اليه الحكم على الغائب لانه قضاء حق عليه كما يقضى على الغائب و هو الفقيه المأمون الجامع لشرائط الفتوى و الحكم فان تولى ذلك غيره كان ضامنا و لا يخفى ان بناء ما ذكره على الوجه الثانى الذى ذكره و اما على الوجه الاول ففى عدم جواز تولى غير الفقيه تأمل غايه الامر ان يتوقف جواز ذلك له على ان يسمع من المجتهد فتواه بجواز ذلك كما فى ساير الاحكام و لكن لا ريب ان رعايه ما ذكره اولى و احوط و لا يبعد ان يكفى اذنه للمالك بان يدفعه بنفسه ان علم استحقيقه كما يدل عليه ما نقلناه سابقا عن س لكن الدفع اليه اولى حتى فى حصه الاختلاف ايضا لانه ابصر بمواقعه و الظاهر كثير من عباراتهم كالتى نقلنا عن هى آنفا و عباره الشارح هاهنا و فى المسالك ايضا

قوله على حسب ما يراه من بسط و غيره

اعلم انهم اختلفوا فى وجوب حق الاصناف عليهم او جواز تخصيص واحد من الاصناف به فالمشهور بينهم هو الثانى قالوا ظاهر الشيخ فى المبسوط بوجوب البسط فانه قال و على الامام ان يقسم هذه السهام بينهم على قدر كفايتهم و مؤنتهم فى السنه على الاقتصار و لا- يخص فريقا بينهم بذلك دون فريق بل يعطى جميعهم على ما ذكرناه من قدر كفايتهم ثم قال فى آخر البحث و متى حضر الثلاثه اصناف لا يبقى ان يخص بها قوم دون قوم بل يفرق فى جميعهم و ان لم يحضرنى فى ذلك البلد الا فرقه منهم جاز ان يفرق و لا ينظر غيرهم و لا يحمل الى بلد آخر انتهى و لا يخفى ان هذا الكلام يحتمل وجهين احدهما ان يكون تفصيلا لما ذكره اولاً و ان المنع الذى ذكره فيه انما هو مع حضور كل الاصناف فى البلد و اما ما لم يحضر الجميع فيجوز الاقتصار على الحاضر منها و ظاهر ان ظاهر لا ينبغى هو الكراهه فيحمل المنع الذى ذكره اولاً ايضا عليها فيكون مذهبه استحباب البسط لا وجوبه كما قالوا ان ظاهر المبسوط و ثانيهما ان يكون ما ذكره اولاً مخصوصا بالامام و يكون الحكم فيه عدم جواز التخصيص و تتبع الحاضر الغائب جميعا و ما ذكره ثانيا يكون حكم غيره و يكون الحكم فيهم استحباب البسط و جواز الاقتصار على الحاضر و كأنهم حملوه على الوجه الثانى ظاهر كلامه الاول عدم جواز تخصيص الامام جميع الاخماس بالبعض بان لا يعطى احد

الاصناف شيئاً من الخمس اصلاً و يفرق جميعه على بعض الاصناف لا انه يجب في كل خمس تفريقه على جميع الاصناف فان كان الكلام في الاول فما ذكره يتجه لا سيما مع حضور الكل و ما ذكره المتأخرون ليس بسديد و ان كان في الثاني فالظاهر هو ما ذكره المتأخرون لكن كلام الشيخ لا يدل على خلافه نعم نقل عن ابي الصيلاح انه قال و يلزم من وجب عليه خمس اخراج شرطه للإمام و الشطر الآخر للمساكين و اليتامى و ابناء السبيل كل صنف ثلث الشطر و لا يخفى ان نزاع المتأخرين معه متجه احتجوا للشيخ بظاهر الآيه فان اللام للملك او الاختصاص و العطف بالواو يقتضى التشريك فى الحكم و اجيب بان الآيه مسوقه لبيان المصرف كما فى آيه الزكاه و اورد عليه ان الحمل عليه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل كذا فى المدارك و شرح الارشاد و لخالى الفاضل المحقق السبزواري طاب ثراه و فيه ما فيه و الحق ان بين الاحتجاج بآيه الكريمه على ان اللام حقيقه فى الملكيه كما فى قولهم المال لزيد و حينئذ بضميمه الواو تدل على اشتراك الجميع فيها فلا يجوز التخصيص فيها و يدل عليه منع انحصار اللام فيها بل للاختصاص ايضا من معانيها لقولهم الجنّه للمؤمن و المفتاح للباب و الجلّ للفرس بل جلّ موارد من هذا القبيل و اذا كان للاختصاص فلا يفيد بضميمه الواو الا اختصاصه بهذه الاصناف و اشتراك الجميع فيه و عدم استحقاق غيرهم له و حينئذ فلا يفيد وجوب البسط الا ان يثبت كون اللام حقيقه فى الملكيه و مجازا فى غيرها و انى لهم باثبات ذلك او الاختصاص اذ الاختصاص ايضا معنى شائع ذائع و ليست الملكيه اظهر منه بل الظاهر من كلام محقق اهل العريه انها حقيقه فى مطلق الاختصاص فقط و ان استعمالها فى الملكيه باعتبار انها نوع من الاختصاص و من حمل الآيه على بيان المصرف ليس مراده ان اللام يستعمل فيه حتى يقال انه خلاف الظاهر و يتوقف على دليل بل مراده ان اللام يمكن ان يكون للاختصاص و حينئذ فلا يفيد الا بيان المصرف و انحصاره فيهم و لا يفيد وجوب بسط عليهم و ليس فيه ارتكاب خلاف ظاهر اصلا و كذا الكلام فى آيه الزكاه و مما يؤيد حمل الآيتين على بيان المصرف انه لو حملنا على الملكيه لهم لزم وجوب القسمة على جميع افراد كل صنف و عدم جواز القسمة الا باذن الجميع و عدم جواز تصرف الملك قبل القسمة فيه الا باذنهم و وجوب اداء العين و عدم اجزاء القيمه و كل ذلك خلاف مذهبهم ثم اورد فى المدارك انه لو حمل على بيان المصرف يلزم ان يجوز الصرف الجميع الى صنف واحد على أى وجه كان و لا ريب فى عدم جواز صرف سهام الامام ايضا الى البواقي و دفع سهامهم ايضا الى الامام و فيه انه اذا حمل على بيان المصرف لا يلزم ان لا تدل الآيه على المنع و صرف الجميع فى البعض على أى وجه كان لا ان

تدل على جواز ذلك كيفما كان و حينئذ فلهم ان يلزموا عدم دلالة الآيه على ذلك و ان اختصاص الامام بالنصف و البواقي بالباقي علم بدليل من خارج كالاجماع و الاخبار نعم يرد عليهم انه لو حمل على بيان المصرف فلا يتجه حكمهم بالتقسيم الى الستة مستندا بالآيه الكريمه كما اشار اليه سابقا اذ على تقدير الحمل على بيان المصرف لا يستفاد منه ذلك و ظنا ان حملها على بيان المصرف متجه و ان استدلالهم بها على التقسيم الى الستة ليس بشىء على انه لو حمل على ذلك لكان وجوب صرف كل ثلثين من النصف فى طائفه كما نقلنا عن ابي الصلاح و هو خلاف المشهور ثم انه فى المدارك بعد تميم الاستدلال بالآيه الكريمه بزعمه بما نقلنا عنه قال نعم يمكن ان يقال ان الآيه الشريفه انما تدل على جعل

خمس جملة الغنائم لهذه الاصناف الستة و لا يلزم ان يكون كل جزء من اجزائها كذلك و اختصاص الامام بالنصف ان ثبت
فبدليل من خارج و فيه ان الظاهر ممّا غنمتم هو كل غنيمه لا مجموع الغنائم على انك قد عرفت ان ظاهر كلام الشيخ ايضا هو ما
سلم دلالة الآيه عليه فلا- ايراد عليه و الأولى الاحتجاج لما ذكره الشيخ على تقدير حمله على ما ذكرنا من ان ظاهر كلامه
بمرسلي احمد بن محمد و حماد بن عيسى المتقدمين فانهما تدلان على ما ذكره و هما حجه على الاكثرين اللذين تلقوها
بالقبول ان كانوا معارضين للشيخ و يشهد به الاعتبار ايضا فان رعايه نظام العالم و اما التسويه بينهم فى الحصص كما نقلنا عن
ابى الصّلاح فلا- دليل عليه سوى دعوى ظهور الآيه الكريمة فيه و قد عرفت أنّه ليس كذلك و الاعتبار ايضا يشهد بخلافه فانه
بعد حد تساوى سهم الفقراء مع سهم كل من الآخرين مع كونهم اضعافا مضاعفه لكل منهما الا ان يقال ان وجوب التسويه بينهم
انما هو مع حاجه كل صنف الى سهمه فى سنه و اما اذا زاد على حاجه فى سنه فيجوز صرف الزائد فى الصّنف الذى لا يفي
سهمهم بمثونه سنتهم هذا و احتجوا للمشهور بروايه ابى بصير عن ابى الحسن عليه السلام انه سئل عن قول الله تعالى وَ اغْلَمُوا
أَنفُسَكُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ الى ان قال فقيل له افرأيت ان كان صنف اكثر من صنف و صنف كيف يصنع به فقال
ذاك الى الامام رايت رسول الله كيف صنع انما كان يعطى على ما يرى كذلك الامام و لا يخفى انها تصلح حجه لهم على ردّ
قول الشيخ فانها لا دلالة فيها على جواز التخصيص ببعض الأصناف دون بعض انما تدل على عدم وجوب التسويه بينهم فهى انما
تصلح لردّ ما نقل عن ابى الصّلاح هذا و اما الطعن فى سندها كما فى المدارك لاشتماله على ابى فضال و هما فطحان فففيه ان
سند التهذيب و ان كان كذلك لكن الروايه فى الكافى و سندها فيه صحيح و سند التهذيب ايضا موثق فهو مؤيد و مؤكّد جدّا
له فلا- طعن فيها من جهه السند اصلا و بما قررنا ظهر ان الظاهر فى الامام هو وجوب البسط على الاصناف و لكن لا ثمره فى
تحقيق ذلك و امّا فى غيره فان كان فقيه فى بلد يدفع اليه اهله جميع اخماسهم فالظاهر فيه ايضا وجوب بسطه على جميع
الاصناف مع وجودهم فيه و الافعلى الموجودين و اما من يدفع خمس ماله و الفقيه الذى قد يدفع اليه بعض الاخماس فالظاهر
فيه جواز التخصيص بالبعض لكن الاحوط رعايه البسط ما استطاع هذا فى البسط على الاصناف و امّا افراد صنف واحد فهل
يجب البسط على جميعهم او تخصيص بعضهم به الظاهر فى الامام وجوب البسط على جميع من حضر منهم للروايتين
المذكورتين و كذا على فقيه يقسم جميع اخماس بلد بقدر ما امكن و امّا من يدفع اليه بعض الاخماس فالظاهر جواز التخصيص
بل لا يمكن له البسط على الجميع فى البلدان العظيمة لكن بسطه بقدر ما يستطيع احوط و المصنف فى الدروس بعد ما ينظر فى
اعتبار تعميم الاصناف قال اما الاشخاص فيعم الحاضر و ظاهر وجوب البسط على الحاضرين و انت تعلم ان هذا فى البلاد
العظيمة لا سيّما فى المساكن الا للامام عليه السلام و ظاهر سياق كلامه ان ما ذكره فى عد الامام فانه ذكر صورته وجود الامام
بعد ذلك و حكم فيها بانه يصرف الكل اليه فيعطى الجميع كفايتهم و الفاضل له و للعوز عليه ثم لا- يخفى ان اعتبار تعميم
الاصناف الحاضرين الظاهر من اعتبار تعميم الحاضرين صنف فما يظهر من كلامه من كون الامر بالعكس ليس بجيد و قال فى
المبسوط و الظاهر يقتضى انه يفرق فى جميع من تناوله الاسم فى بلد الخمس كان و فى غيره من البلاد قريبا كان او بعيدا الا ان
ذلك يشقّ و للاولى ان نقول يخصّ به من حضر البلد الذى فيه الخمس و لا يحمل الى غيره الا مع عدم مستحقه و لو ان انسانا
حمل ذلك الى بلد آخر و وصل الى مستحقه لم يكن عليه شىء الا انه يكون ضامنا ان هلك مثل الزكاه انتهى و كان كلامه
فى غير الامام و مراده ان الظاهر من الآيه الكريمة تفريقه فى جميع افراد الاصناف الا ان ذلك يشقّ و كان تتمه كلامه فالظاهر
الاكتفاء بالبعض الا انه لم يذكر لانه الظاهر حيث لم يعين وجه آخر و قوله و الأولى

مسئله اخرى و هي ان الأولى ان يخصّ به الحاضرين في البلد و لم ينقله و لكن لو نقله و وصل الى مستحقه في موضع آخر فليس عليه شيء الا انه كان يضمّنه لو تلف و كان من هذا ايضا يستنبط ما هو تتمه كلامه السابق و انه هو ما ذكرنا فافهم ثم لا يخفى ان هذا كله في سهم الاصناف و الكلام هنا في حق الامام على رأى من جوّز صرفه الى الاصناف و على هذا فترديد الشارح بين و ان يرى البسط و غيره كانه باعتبار انه اذا جاز صرفه الى سبيل الاصناف على سبيل التتمه و اللازم عليه السلام التتميم لكل من يبقى له تتمه فيحتمل ان يرى جواز صرفه في التتمه و لو للبعض لان وجوب اتمام الجميع عليه عليه السلام كان مقدورا له عليه السلام فواجب عليه ذلك و اما حقه من الخمس الذي يؤديه الفقيه فالغالب سيمّا في بلاد العظيمة انه لا يفي بذلك فالظاهر انه يكفي فيه صرفه في التتمه في الجملة غايه الامر ان يستحب بسطه بقدر ما استطاع و رعايه المؤنه في التخصيص باعتبار زياده الاستحقاق و غيرها من المزاي و كان الثاني اظهر و اما على ما ذكرنا من تجويز الصّيرف اليهم بناء على شهاده الحال برضائه عليه السلام بذلك فالظاهر جواز صرفه في كل مستحق من الدرّيه او مطلقا بقدر ما احتيج اليه في سنه بشهاده الحال بالرضاء بذلك فلا وجه لاحتمال وجوب الاستيعاب نعم الظاهر ان رعايه البسيط او المزيه يكون اولى و افضل فتأمل

قوله فاذا حضرته الوفاه الى آخره

و على ما نقلنا من ابن البرّاج المعبر كونه فقيها ايضا و هو احوط كما ذكرنا

قوله و ليس له اخراجه بنفسه الى الأصناف مطلقا

اي سوء وجد نائب الامام اولا فاذا لم يوجد يجب عليه الحفظ و الابداع على ما ذكره و قد عرفت ان هذا انما هو لو قيل بجواز الدفع لكونه اداء حق لازم عليه عليه السلام و اما اذا قيل بجواز دفعه بشهاده الحال برضاه فالظاهر جواز اخراجه بنفسه لكن الدفع الى الفقيه مع وجوده احوط لشهره اشتراطه بين المحققين كالمحقق و العلامه و من تاخر عنهما

قوله فان تولاه غيره ضمن

فانه اذا لم يجز صرفه على ما اختاره فلا عبره بصرفه فيكون ضامنا و يجب عليه اداء عوضه الى الامام عليه السلام او نائبه و اما على احتمال جوازه على ما ذكرنا فلا ضمان و هو ظاهر لكن المشهور في المسالك قال انه لو تولى ذلك غيره كان ضامنا عند كل من اوجب صرفه الى الاصناف و اذا لا اعلم من اين حكم بذلك مع ان حديث الفقيه لم يذكر اصلا في المقنعه التي نقل فيها هذا القول و لا في الوسيله التي حكم فيها بذلك و لا فيما نقل عن عباره الرساله الا ان تلك الرساله ليست عندنا فربما كان ذلك في موضع آخر منها لكن المصنف في البيان افتى اولا بجواز صرف العلماء الى من يقصر حاصله من الاصناف بشرط استجماع صفات الحكم فيهم ثم قال بعد كلام و ظاهر المفيد في الغريه انه لا يشترط فيه الحاكم انتهى و لا ريب ان الاحوط ان لا يتولاه غير الفقيه مع وجوده

قوله حال الغيبه شيء لغير فريقه

و هو الامام عليه السلام او من رأى نائبه و جواز دفعه اليه

قوله فتباح هذه الثلاثة مطلقا

اى بدون الصّيرف الى الثّواب و دفعهم او سواء كان مما فيه الخمس او مما كان جميعه حقهم عليه السلام او لكل الشيعة الفقراء منهم و الاغنياء

قوله الامه المسبيه حال الغيبه

مع ان جميعها للامام عليه السلام على المشهور و بعضها على قول و لا يخفى انه على المشهور و هو من الانفال و المشهور فيها

على ما سيذكره الشارح اباحتها للشيعة مطلقا سوى ميراث من لا وارث له فلا وجه لتخصيصها بالإباحة و ذكر العلامة في المنتهى انه قد اباح الاثمه عليه السلام لشيعتهم المناكح في حالتى ظهور الامام و غيبته و عليه علمائنا اجمع ثم قال و الحق الشيخ بها المساكن و المتاجر و قال في التذكرة و قد اباح الاثمه عليه السلام لشيعتهم المناكح و المساكن و المتاجر في حال ظهور الامام و غيبته و لا يخفى انه على ما ذكره التخصيص بها تبعه اذ اباحه ساير الأنفال على المشهور مختص بزمان الغيبه و على هذا يمكن حمل قول المشهور مط على هذا التعميم اى سواء كان في حال الحضور او الغيبه ليوافق ما ذكره العلامة و لا- يشكل امر التخصيص لكن المحقق في الشرائع خص اباحه هذه الثلاثه بزمان الغيبه فانه قال ثبت اباحه المناكح و المساكن و المتاجر في حال الغيبه و ان كان باجمعه للامام عليه السلام او بعضه فلا يجب اخراج حصه الموجودين منه لكنه لا يظهر منه القول باباحه الانفال مطلقا حال الغيبه فيمكن ان لا يقول به فلا اشكال في التخصيص في كلامه و اما على القول الثانى فلا اشكال في الاستثناء فان المعروف بينهم استثناء هذه الثلاثه فقط في الخمس ثم ان مستندهم في استثناء المناكح مع الاجماع كما ادّعاها العلامة هو ما سيق من الروايات الداله على التحليل للشيعة لتطيب ولادتهم و لا يخفى انه لا اختصاص لها بزمان الغيبه بل يشمل زمان الحضور ايضا ثم انه على المشهور الامر ظاهر و اما على القول الآخر فهل يتعلّق التحليل بحقهم عليه السلام من الخمس فيها او يشمل حق البواقي ايضا ظاهر التعليل هو الثانى و قد عرفت انه لا بعد في ان يكون لهم عليه السلام الاختيار في امثال حقوق غيرهم ايضا لكن الحكم به لا- يخلو عن اشكال لاحتمال ان يحمل التحليل في الاخبار على ما هو الظاهر في تحليل كل واحد و هو تحليل حقه لا حق شركائه ايضا لكن الظاهر من كلام العلماء اباحه الجميع فلو ثبت الإجماع على ذلك فهو يدل على كون الجميع لهم عليه السلام و ان لهم عليه السلام الاختيار في الجميع و الله تعالى يعلم

قوله و ثمنها و مهرها من الارباح

قلت لا- يخفى ان الثمن و المهر المذكورين داخلان في المؤنه و قد استثنوا مطلق المؤنه كما سبق فلا- ينبغى حمل المناكح المستثناه على حدّه على ذلك الا ان يقال باستثنائها مطلقا و ان لم يكن في عام الربح او زاد اللائق بحاله و هو غير معلوم فتأمل انتهى و الشارح على المالك فسر المناكح بالاول ثم ذكر هذا التفسير بعنوان انه ربما يفسر به و قال هذا التفسير راجع الى المؤنه المستثناه و قد تقدّم الكلام فيها و انه مشروط بحصول الشراء و التزويج في عام الربح و كون ذلك لائقا بحاله و لا يخفى انه يظهر منه انه على التفسير يختص الاباحه بما اذا كان على الشرائط السابقه و لا يخفى انه على هذا يتجه عليه ما اوردنا لكن يمكن محل كلام من فسّر بذلك على استثنائها مطلقا و ان لم يكن على الشرائط السابقه بناء على ظاهر التعليل الوارد في الاخبار فانه لو لا ذلك لم يعم طيب الولاده جميع الشيعة و فيه ان الأخبار المذكوره و التعليل الوارد و ان كان لهما ظهور في الجمله في اطلاق الإباحه من غير اشتراط لشرائط المؤنه المستثناه لكن يشكل الحكم به اذ لا يبعد جدّا فتزويلها على التحليل باستثناء المؤنه لهم لثلا يتعسّر لهم طيب الولاده و لا يشيع الزنا فيهم لا التحليل لهم مطلقا بحيث ابيح لهم صرف حقهم عليه السلام فيها باى وجه اراد و ان لم يكن حاجه اليه اذ ليس لتلك الاخبار صراحه و لا ظهور تامه في ذلك و يكفى للامثال المستفاد منها استثناء المؤنه و تحليلها فأنّه منه عظيمه و لا يقدرح فيها عدم اطلاق التحليل و هو ظاهر و في الدروس بعد ما ذكر اقسام الخمس ذكر ان الانفال للامام عليه السلام وعدّها ثم قال و لا- يجوز التصرف في حقه بغير اذنه و في الغيبه تحل المناكح كالأثمه المسييه و لا يجب اخراج خمسها و ليس من باب تبعض التحليل بل تمليك للحقيقه او للجميع من الامام و الاقرب ان مهور النساء من المباح و ان

تعددن و روايه السّالم ما لم يؤد الى الاسراف كاكثار التزويج و التفريق انتهى و انت تعلم ان ظاهره اباحه ذلك من جميع حقوقهم عليه السلام من غير اختصاص كما ذكره الشارح هاهنا و هذا ظاهر كلام العلامة ايضا في هي و كره و على هذا فلا يرد عليهم ما اوردنا على تفسير الشارح هاهنا و يظهر ايضا مما نقلنا عن س انه لا اختصاص للمناكح المستثناه بما يكون بقدر المؤنه المعتضده بل يشمل الزائد عليها ايضا ما لم يؤد الى الاسراف و بهذا ايضا يندفع الايراد المذكور عنه كذا في احتجاجه على ذلك بروايه سالم تأمل فانها روايه ابي سلمه المتقدمه في بحث التحليل و هي كما ترى مما لا تدل الا على تحليل خادم يشترها او امراه يتزوجها و لا ظهور لها في تحليل المتعدده ايضا فالأولى الاحتجاج له بالروايات المشتمله على التحليل المذكور خصوصا حسنه فضل المتقدمه لعموم قوله عليه السلام فيها أنا احللنا امهات شيعتنا لآبائهم ليطيبوا فتدبر

قوله و من الثانى ثمن المسكن منها ايضا

يرد عليه ايضا ما اوردنا على سابقه فان ثمن المسكن ايضا من المؤنه المستثناه فلا وجه لاستثنائه على حده الا ان يقال فيه ايضا مثل ما قلنا هناك من عدم اشتراط شرائط المؤنه فيه او قيل بعدم الاختصاص بالارباح كما ذكره الشارح فيه بل اباحته مما فيه الخمس من غيرها ايضا كما هو ظاهر كلام العلامة فى المنتهى و كره حيث اطلق اباحه هذه الثلاثه فى حالتى ظهور الامام و غيبته و لم يقيد بكونها من الارباح و الشارح فى المسالك فسر اولا المساكن مما يتخذ منها فى الارض المختصه به عليه السلام كالمملوكه بغير قتال و رءوس الجبال قال و هو مبنى على عدم اباحه مطلق الانفال حاله الغيبه ثم ذكر هذا التفسير و قال و هو راجع الى المؤنه ايضا كما مرّ انتهى و على ما نقلنا عن العلامة من اباحه المساكن حاله الغيبه و الحضور جميعا لا حاجه الى بناء التفسير الاول على ما ذكره فان اباحه الانفال على القول بها انما هى فى حال الغيبه و لا يشمل حاله الحضور فيصح استثناء المساكن منها و قال فى الدروس بعد ما نقلنا عنه فى المناكح و محل المساكن اما من المختص بالامام عليه السلام كالتى انجلى منها الكفار او من الارباح بمعنى انه يستثنى من الارباح مسكن فما زاد مع الحاجه و لا يخفى ان ظاهره تخصيص الاباحه بحاله الغيبه و صريحه يخصه بالارباح فلا بد من جعله بناء كل من التفسيرين على ما ذكره فى المسالك فكان نظر الشارح اليه هذا و اما حجتهم على هذا الاستثناء فهى على ما فى هي روايتا ابي خديجه سالم بن مكرم و الحرث بن المغيرة البصرى المتقدمان و انت خير بان الأولى لو دلت لا تدل الا على الاباحه الخمس من الارباح فتشمل ما يشترى به المسكن منها و لا اختصاص لها بالمساكن فلا حجه فيها للتفسير الاول و انما تصلح حجه بعمومها للتفسير الثانى و لكن لا تظهر منها التقييد بمعنى الحاجه على ما نقلنا عن س بل اذا دلّ على اباحه الخمس منها مطلقا فلا اختصاص لها بالمساكن فضلا عما يحتاج اليها منها و اما الروايه الثانيه فهى تدلّ اما على اباحه خمس الارباح مطلقا او خصوص المناكح او على اباحه مطلق حقوقهم عليه السلام للشيعه فلا يظهر منها شىء لخصوص المساكن فالاستدلال بها لإباحه خصوص المساكن ليس بشىء و كذا ساير الروايات المتقدمه فى بحث التحليل سوى روايه ابي سيار فان فيها و كلما كان فى ايدى شيعتنا من الارض فهم محللون الى ان يقوم فانه يدلّ على تحليل ما فى ايدى الشيعه من الارض حاله الحضور و الغيبه الى قيام القائم عليه السلام لكن لا اختصاص لها بالمساكن بل تشتمل اراضى الزراعه و غيرها ايضا فتدبر

قوله و من الثالث الشراء ممن لا يعتقد الخمس

كالمخالفين او ممن لا يخمس و نحو ذلك

كسائر الانتقالات غير الشراء و في المسالك جعل أوّلا المراد بالمتاجر ما يشتري من الغنائم المأخوذ من اهل الحرب حاله الغيبه و ان كانت باسرها او بعضها للإمام ثم ذكر بعد ما ذكره هاهنا من الشراء ممن لا يعتقد الخمس و لا يخفى ان الاول على القول الاول من الانفال فلو حمل الاستثناء عليه فلا بد من جعل بنائه على رأى من لا يقول باباحه الانفال حاله الغيبه كما ذكرنا فى تفسيره الأوّل للمساكن و أمّا على القول الثانى فيتجه استثنائه و يمكن جعل ما ذكره هاهنا شاملا له ايضا فان الشراء من تلك الغنيمه الذى استثنى أمّا ممن لا يعتقد الخمس او ممن لا يخمس اذ لو كان ممن يعتقد الخمس فلا يتجه الاستثناء اذ لا مجال لتوهم عدم صحه الشراء منه حتى يحتاج الى الاستثناء كسائر ما يشتري منه مما اخذه من المعدن و نحوه هذا ثم ان حجتهم على هذا الاستثناء ايضا على ما فى هي هي المتقدمتان فان قوله فى روايه سالم او تجاره يشمل ما يشتري من الغنائم المذكوره ما يشتري ممن لا يعتقد الخمس او لا يخمس جميعا و قوله او لا خادما يشتريها صريح فى الخادم و يشمل القسمين و قوله فى روايه الحرث و تجارات ايضا يشمل القسمين ثم قوله عليه السلام فهم فى حلّ مما فى ايديهم من حقنا عام فى جميع حقوقهم لكن قد عرفت انه يمكن تخصيص الأوّل بما يتعلق بالولاده بقرينه التحليل و حمل الحق المضاف على المعهود المذكور و يؤيده روايه ابى بصير المتقدمه من اشترى شيئا من الخمس لم يعذره اليه اشترى ما لا يحل له بالجمع بينهما بتخصيص المذكور فى الاولى و حمل الثانيه على غيرها و يمكن الاحتجاج ايضا لاستثناء المتاجر بروايه يونس بن يعقوب المتقدمه لاشتماله على التجاره صريحا لكن قد عرفت اختصاصها بكل زمان يكون مثل زمانه عليه السلام و هو غير معلوم لنا و كون كل زمان قبل ظهور القائم عليه السلام مثله غير ظاهر فتذكر و قال الشارح فى المسالك و قد علّل اباحه هذه الثلاثه من الاخبار بطيب الولاده و صحه الصّلاه و حمل المال و انا لم اقف فيها على التعليلين الآخرين و هو اعلم بما قال و اعلم ان الظاهر ان مرادهم بالمناكح هو ما ذكره الشارح أوّلا- و بالمساكن ايضا هو ما نقلنا عن المسالك اولاً- و ما ذكره من كونه مبتئا على عدم اباحه مطلق الانفال ككك لكن كون المشهور منهم اباحه الانفال مطلقا كانه ليس كذلك المشهور هو اباحه التصرف فى خصوص الاراضى الموات و ما يتعلق بها و نحوها من رءوس الجبال و بطون الأودية و ما يوجد فيها من الاشجار و نحوها و اما الغنيمه بغير اذنه فليس المشهور فيه على تقدير كونه من الانفال هو كذلك بل المشهور منهم اباحته منها هو المناكح و المساكن اما الاول فلكثره الروايات الداله عليه و التعليل الوارد فيها لظهورهما انه لو لد اباحتها و لم تحل المسببه بدون اذنها مع كونها بكلها او بعضها حق الامام و يوجب ذلك شيوع الرّنا فهم عليه السلام اباحوا ذلك تفضّلا على الشيعه و ضامنهم عليهم و اما الثانى فكان مستندهم فيه لزوم العسر و الحرج لو لا- اباحه اذ كثير من البلاد مما فتحت بدون اذنها عليه السلام فيكون كلّها او بعضها لهم فلولا اباحتهم المساكن يلزم ان لا يجوز سكنها و لا تصح الصّلاه فيهما و الظاهر انه عسر و حرج على اهلها اذ لا تيسّر لهم تركها و انجلاء منها و كذا على من غيرها و اما تفسيرهما بما يرجع الى المؤنه فليس بشىء لاستثنائهم المؤنه على حده و حمله على استثناء ما زاد على الاقتصار ايضا فيهما مع عدم الاشعار به بعيد و مع ذلك فلا دليل لهم على ذلك لا سيّما فى الثانى هذا و اما المتاجر فالظاهر ان المراد بها هو ما يشتري من الغنائم حاله الغيبه و كذا ممن لا يعتقد الخمس اذ لا تريهم مستندهم فيه مع ما اشرنا اليه من الروايات لزوم العسر و الحرج ايضا على تقدير عدم اباحته لظهور ان فى المنع من شراء هذه كلها و كذا ما حكم الشراء من الانتقالات حرجا عظيما فنفيا فى الشريعة السيّمه الهله دليل على اباحتهم عليه السلام لها ثم ان استثناء الأوّل مشهور جدا و لا يبعد ان يكون مجمعا عليه كما نقلنا عن هي لشذوذ المخالف و ندوره و اما الاخيران فليس بمشهور بها بتلك المرتبه بل ظاهر كلام المفيد هو استثناء المناكح فقط فانه فى المقنعه بعد ما اورد طرفا من الرّوايات الداله على التحليل و الرّوايات المعارضه

كما نقلنا قال و اعلم ارشدك الله ان ما قدمته في هذا الباب من الترخيص في تناول الخمس و التصرف فيه انما ورد في المناكح خاصه للعله التي سلف ذكرها في الآثار عن الاثمه عليه السلام لتطيب ولاده شيعتهم و لم يرد في الاموال و ما اخترته عن المتقدمه مما جاء في التشديد في الخمس و الاستبداد به فهو مختص بالاموال و الشيخ اضاف المساكن و المتاجر ايضا فانه في المبسوط بعد ما ذكر الانفال و عددها و انه يختص بالنبي صلى الله عليه و آله و بعده للامام عليه السلام في كل عصر قال و لا يجوز التصرف في شىء من ذلك الا باذنه ثم قال هذا اذا كان في حال ظهور الامام عليه السلام و انبساط يده و اما في حال الغيبه فقد رخصوا لشيعتهم التصرف في حقوقهم فيما يتعلق بالاحماس و غيرها مما لا بد له من المناكح و المتاجر و المساكن فاما ما عدا ذلك فلا يجوز التصرف فيه على حال و ما يستحقونه من الاحماس في الكنوز و المعادن و غيرها في حال الغيبه فقد اختلف اقوال الشيعة فيه الى آخر ما نقلنا عنه عند نقل كلامهم في الخمس حال الغيبه و مثله في يه ايضا و لا يخفى انه صريح في اختصاص التحليل بالثلاثة و انه ليس عاما في الأنفال و كان في قوله مما لا بد منه اشارته الى ما ذكرنا من ان التحليل في الثلاثة لانها لا بد منها للانسان و لو لا اباحتهم لها للشيعه لزم عليهم العسر و الحرج المنفيان و قال ابن ادريس في السرائر و قد رخصوا لشيعتهم التصرف في حقوقهم مما يتعلق بالاحماس و غيرها مما لا بد لهم من المناكح و المتاجر و المراد بالمتاجر ان يشتري الانسان ممّا فيه حقوقهم عليه السلام و يتجر في ذلك و لا يتوهم متوهم انه اذا ربح في ذلك المتجر شيئا لا يخرج منه الخمس فليحصل ما قلناه فربما شبه انتهى و فيه تصريح بانه يكفى في كونها ممّا لا بد منه حاجتهم اليه في تجاره و يحصل الربح فان ذلك امر لا بد منه لكثير من الناس و هو جيد و قال المحقق في المعبر و في حال الغيبه لا باس بالمناكح به و قال المفيد و الحق الشيخ المساكن و المتاجر اما المناكح فلانها مصلحه عامه يعسر التفصي عنها فوجب في نظرهم عليه السلام الاذن في استباحه ذلك من دون اخراج حقهم لا- بمعنى ان الواطى يطأ الحصة المختصه بالاباحه بل ان الذى يجب عليه الخمس يجوز ان يخرج قيمه فكان الثابت في الذمه هو قدر قيمه الحصة فاذا عفى الامام ملك الحصة مالك الامه و وطى ما للملك التام ثم استدل بالروايات المنضمه لإباحه المناكح ثم قال و اما المساكن و المتاجر فربما يكون الشيخ قد اعتمد على روايه مسمع بن عبد الملك و روايه سالم بن مكرم و لا- يخفى ان ظاهر هذا الكلام توقيعه في المساكن و المتاجر و اما اباحه الانفال مطلقا فليس في كلامه اصلا و كلام العلامه في المنتهى قريب من كلام المعبر في المناكح الا انه اضاف اليه دعوى اجماع العلماء عليه ثم قال و الحق الشيخ به المساكن و المتاجر ثم قال و الدليل على الاباحه روايه سالم بن مكرم و روايه الحرث بن المغيرة النضرى و يظهر منه ميل الى الحاق المساكن و المتاجر ايضا و لا يخفى ان الروايتين المذكورتين تخصان بالمتاجر و لا دلالة فيهما على المساكن اصلا فينبغى ان يذكر لها روايه مسمع كما نقلنا عن المعبر فان فيها اباحه الارض و لكنها مطلقه و لا اختصاص لها بالمساكن و اما الحكم باباحه الانفال مطلقا حال الغيبه فليس فيه ايضا و قال في التذكرة و قد اباح الاثمه عليه السلام لشيعتهم المساكن و المناكح و المتاجر حال ظهور

الامام عليه السلام و غيبته لعدم امكان التخلّص من الاثم بدون الإباحه و ذلك من اعظم من اقوى الحاجه و لقول الصادق عليه السلام و نقل روايه الفضيل المتقدمه ثم قال و امّا المتاجر فقال ابن ادريس المراد بها ان يشتري الانسان ما فيه حقوقهم عليه السلام و يتجر ذلك و لا يتوهم اذا ربح في ذلك المتجر شيئاً لا يخرج منه الخمس ثم نقل روايه الحرث بن المغيرة المتقدمه و لا يخفى انه يظهر منه الفتوى بالثلاثة و ان اعتماده فيه على ما استدل به أولاً و لذا لم ينقل من الروايه ما يدل على المساكن ثم انه ليس فيه ايضاً حديث اباحه الأنفال مطلقاً حال الغيبه ليس بمعروف بينهم و لا ممّا ذهب اليه الاكثر نعم هو ظاهر المصنف في البيان فانه بعد ما عدا الانفال قال و لا يجوز التصرف في شىء من ذلك بغير اذنه فلو تصرف متصرف اثم و ضمن و مع الغيبه فالظاهر اباحه ذلك لشيعته و هل يشترط في المباح له الفقر ذكره الاصحاب في ميراث فاقد الوارث امّا غيره فلا و لا يخفى ان اباحه جميعها و كذا في الدروس فانه قال و الاشبهه تعميم الإباحه الانفال حال كالتصرف في الارضين الموات و الآجام و ما يكون بها من معدن و شجر و نبات لفحوى روايه يونس و الحرث نعم لا- يباح الميراث الا لفقراء بلد الميّت فان ظاهره ايضاً تعميم الاباحه حيث استند بالروايتين و ظاهرهما عموم الاباحه لم يقيدها بقسم خاص و لكن ليست صريحه فيه قد يظن لقوله تعميم الاباحه فان الظاهر بقريته اخرى كلامه انه ليس المراد تعميم الاباحه بالنسبه الى جميع اقسامها بل تعميمها فيما ابيح بالنسبه الى الفقير و الغنى جميعاً ثم على انى وجه حمل كلامه فالظاهر انه ليس مراده بالفحوى ما هو المصطلح فيه اى المفهوم الموافق اذ ليس فحوى في الروايتين يدل على ما ذكره بل اراد به المفهوم الظاهر فان ظاهر الروايتين التعميم الى الغنى و الفقير و كذا بالنسبه الى جميع حقوقهم فقد ظهر مما تلونا عليك ان استثناء الثلاثة هو المشهور بينهم بخلاف تعميم اباحه الانفال فاستثناؤها في كلام كل من ذكره لا باس بان يحمل على ما يخص بالانفال فان قال بتعميم الاباحه فيها اذ يمكن ان يحمل ذلك على ثبوت ذلك الاستثناء مع قطع النظر عن مذهبه ايضاً و لذا ان المصنف ايضاً في الدروس حكم باستثناء الثلاثة و فسر المناكح بكل من التفسيرين و كذا المساكن ثم ذكر بعد ذلك ما نقلنا عنه من كون الاشبهه تعميم الإباحه مثله في البيان ايضاً فتدبر

قوله لانه قول جماعه من الاصحاب

الذى وقفت به من القائلين به و هو ابو الصلاح على ما نقل عنه و هو انه قال و يلزم من يعين عليه شىء من اموال الانفال ان يضع به ما بيناه في شطر الخمس لكون جميعها حقاً للامام عليه السلام فان اخل المكلف مما يجب عليه من الخمس و حق الانفال كان عاصياً لله سبحانه و مستحقاً لعاجل اللعن المتوجه من كل مسلم الى ظالمى آل محمّد صلّى الله عليه و آله و اجل العقاب لكونه مخلاً بالواجب عليه لأفضل مستحق و لا- رخصه في ذلك بما ورد من الحديث فيها لان فرض الخمس و الانفال بنص القرآن و الاجماع من الامه و ان اختلف فيمن يستحقه و لإجماع آل محمّد صلّى الله عليه و آله على ثبوت و كيفيه استحقاقه و حملهم اليهم و قبضهم اباح و مدح مؤديه و ذم المخل به و لا يجوز الرجوع عن هذا المعلوم بشأ الاخبار انتهى و لا يخفى ان استثناء المناكح الروايات فيه مستفيضه و لو لم يثبت الاجماع عليه فلا اقل من الشهره العظيمه فلا باس بالمصير اليه و اباحتهم عليه السلام لها لا- ينافى ما يدل على الوجوب من الكتاب و الاجماع بل يؤكد و كيف يتمسك بالاجماع على المنع مع انه لو لم يثبت الاجماع على خلافه فلا- ريب في عدم وجود الإجماع عليه بل الشهره العظيمه في خلافه و امّا المتاجر و المساكن فاستثناؤها ايضاً و ان لم يكن ظهوره في تلك المرتبه لكن قد ظهر لك ظهورهما ايضاً و ليس فيه ايضاً ما ينافى الكتاب و الاجماع حتى لا- يمكن الحكم بالظهور لكونه مخالفاً لهما هذا و لعل في المعبر عن ابن الجنيّد انه قال لا يصلح التحليل الا

لصاحب الحق في زمانه ان لا يسوغ تحليل ما يملكه غيره و قال و هذا ليس بشىء لان الامام عليه السلام لا يحلل الا ما يعلم ان له الولايه في تحليله و لو لم يكن له ذلك اقتصر في التحليل على زمانه و لم يقيد بالديموم و يؤيد ذلك ما رواه ابو خالد الكابلي قال قال ان رايت صاحب هذا الامر يعطى كل ما في بيت المال رجلا واحدا فلا يدخلن قلبك شىء فانه انما يعمل ما مر اليه انتهى و لا يخفى ان ظاهر ما نقله اختصاص التحليل بزمان امام نقل منه التحليل و لا يشتمل بعده كزمان الغيبه اذ لم ينقل تحليل عن صاحب الامر فيه و ما اورده عليه السلام متجه و لكن العلامه في المختلف نقل عن ابن الجنيد انه قال و تحليل من لا يملك جميعه عندي غير مبرئ من وجب عليه حقّ منه لغير المحلل لان التحليل انما هو مما يملكه المحلل لا مما لا يملك و انما اليه ولايه قبضه و تفرقه في اهله الذي سمّاه الله لهم انتهى و لا- يخفى ان ظاهر هذا الكلام غير ما نقله المحقق فان ظاهر هذا اختصاص التحليل منهم عليه السلام بما هو حقهم و عدم شموله لسهام البواقي ايضا لاختصاصه بزمان المحلل و عدم شموله لما بعده كما هو ظاهر ذلك الكلام فالظاهر ان كلام من الكلامين كان في كلام ابن الجنيد او ان في احد النقلين وقع خطأ و كيف ما كان فلا يتجه على هذا الكلام منه ما نقلنا عن المحقق و في المختلف فقد عنه الاحتجاج بان التحليل يكون مما يختص بالمحلل ان لا- يسوغ تحليل ما ليس بمملوك اذ هو تصرف في ملك الغير بغير اذنه و اجاب بان الامام عندنا معصوم و قد ثبت اباحه ما اباحوا مطلقا و هو لا يفعل غير السائغ فوجب ان يكون سائغا و لا نم ان باقى الاصناف يملكون النصف من الخمس ملكا مستقرا و انما الآيه سيقنت لبيان المصرف فله عليه السلام التصرف فيه بحسب ما يراه من المصالح انتهى و لا يخفى انه لو ثبت بالروايات السابقه شمول التحليل للسهم الباقية ايضا فما ذكره العلامه متجه اذ الامام عليه السلام لا يفعل غير السائغ فيعلم منه ان في الامتياز في امثال ذلك و الا لم يقع التحليل لكن في ثبوت ذلك تأمل اذ لا يبعد ان يقال ان الاخبار المذكوره لا يظهر منهما الا تحليل حقهم عليه السلام اذ الظاهر من تحليلهم هو تحليل حقهم عليه السلام لا- تحليل حق الشركاء ايضا لكن التحليل المذكور في المناكح ظاهره الشمول للجميع فلا- يبعد الحكم به فيها لاحتمال ما ذكرنا من الاخبار لهم او لان يكون ما وقع من السبب بغير اذنه كله للامام عليه السلام كما هو المشهور فيكون تحليل الجميع تحليل حقهم عليه السلام و اما المتاجر فشمول

الاخبار المذكوره فيها للجميع لا يخلو عن ظهور لكن الحكم به لا يخلو عن اشكال و الاحوط اداء سهامهم فيما يشتري مما فيه الخمس مما لا يعتقد الخمس او علم عدم ادائه و اما المساكن فلا يخفى ان ظاهره عليه السلام في حسنه مسمع و كلما كان في ايدي شيعتنا من الأرض فهم فيه مجللون عموم التحليل لا تحليل خصوص حقهم و ما ذكرنا من لزوم العسر و الحرج في خلافه كانه ايضا يأتى في الجميع ممن استند اليهما في استثناء المساكن فينبغى له استثناء الجميع على ان عامه الاراضى كلها للامام عليه السلام اذ الموات من جميعها له عليه السلام و رخصوا للشيعه حال الغيبه احيائها و التصرف فيها تصرف المالك و ما سلمت الى المسلمين و طوعا ايضا كلها للامام و ما فتحت عنوه بغير اذنه عليه السلام كما هو الظاهر في اكثر بلاد الاسلام فالمشهور فيها ايضا كما عرفت كون كلها للامام عليه السلام نعم على القول الآخر يكون له شركاء فيها فلا يبعد ان يحمل الخمسه المذكوره على اختياره عليه السلام في مثل ذلك او يكون مؤيده للقول المشهور و اما ما فتحت عنوه في عهد النبي صلى الله عليه و آله او بعده باذن المعصوم لو وقع ذلك التي حكموا فيها بكونها للمسلمين بعد الخمس فقد عرفت ان فيها احتمالين احدهما ما نقلناه عن المسالك و المدارك و هو ظاهر ان يضرر عنها الخمس لأربابه و يكون الباقي لجميع المسلمين اى يكون في يد

الوالى و يصرف نمائها فى مصالح المسلمين و الثانى ما نقلناه عن التحرير ان يبقى الخمس فيها مشاعا و يقسم الوالى خمس نمائها بين ارباب الخمس و يصرف الباقي فى المصالح المذكوره و على الاول لا- اشكال اذ الخمس قد افرز منها و الباقي مصرفها مصالح المسلمين فلعلهم رأوا المصلحه فى تحليل ما فى ايدى الشيعة لهم او لما ورد فى الروايات الاخرى من انه اذا ظهر الحق لأصحابهم اكثر مما فى ايديهم و اما على الثانى فيكون الخمس فى كل ارض منها فلا بد من حمل التحليل فى كلها كما فى ظاهر الحسنه كما ذكرنا من اختيارهم عليه السلام فى مثل ذلك و اعلم ان هذا كله حق ان علم كونها عامره فى حال الفتح و اما فيما لم يعلم ذلك و احتمال كونها مواتا فى ذلك الوقت و احيائها بعد ذلك محيى و كان فى يد احد بعنوان الملك فالظاهر جواز بيعها و شرائها بمجرد الاحتمال المذكور و على هذا فلا اشكال فى شىء من اراضى البلاد المفتوحه فى الازمنه السابقه اذا كانت فى يد واحد و ادعى ملكيتها لقيام ذلك الاحتمال فيها اذ فى كل قطعه يأتى احتمال ان يكون مواتا حال الفتح و ان كانت فى وسط البلد المفتوح كذلك و احيائها محابا بعد ذلك و صارت ملكا الى ان انتقلت اليه و ايضا فى البلاد المفتوحه باذن المعصوم احتمال بناء على الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين فيها ان يكون هذه القطعه من الخمس المؤدى الى احد من اربابه و بقى ملكا الى ان انتقل اليه و مجرد الاحتمال كاف كما ذكرنا نعم لو فرض فى زماننا فتح بلده عنوه ينافى الاشكال المذكور فى تحليل حصه غير الامام لو قيل بذلك و لا بد ان يتمسك بظاهر الحسنه كما ذكرنا و الأولى رعايه الاحتياط و الله تعالى يعلم

قوله و الظاهر الاول

و يمكن ان يقال ان عدم تعرضه لها لان تفسير الاولين بما يكون من الخمس رجع بها الى استثناء المؤنه و قد ذكره فلا حاجه الى التعرض و اما فى الثالث فالتفسير الذى ذكره الشارح لا حاجه ايضا استثنائه فى كلام المصنف لان كلامه فى الخمس الذى وجب على احد ابتداء و جواز الشراء ممن لا يعتقد الخمس او لا يخدم مسئله اخرى و هو فى هذا المختصر كثيرا ما يترك مثلها من الفروع و اما تفسير انها الاخرى فهى متعلقه بالأنفال و المصنف هاهنا اقتصر على عددها و لم يتعرض لحكم لها اصلا فليكن هذا ايضا من ذلك فافهم

قوله لانه نقل فى البيان اطباق الاماميه

ذكر هذا فى الرد على ابن الجنيد فانه بعد ما ذكر انه رخص حال الغيبه الثلاثه قال و قول ابن الجنيد بان الاباحه انما هى من صاحب الحق فى زمانه عليه السلام فلا يباح فى زماننا ضعيف لان الروايات ظاهرها العموم و عليه اطباق الاماميه و ظاهر ان مراده اطباق الإماميه على كونها للعموم فى جميع الازمان اذ لم يظهر منهم مخالف فى ذلك اذ من عمل منهم بها عمل بها فى جميع الازمان و لكن حملوها على التحليل للشيعه مطلقا او فى خصوص الارباح او فى خصوص الثلاثه و من ردها منهم ايضا حملها على العموم فى جميع الازمان و ردها بزعم منافاتها للقرآن و الاجماع فيخصصها بزمان المحلل كما فعله ابن الجنيد خلاف ما طبقوا عليه و على هذا فكأنه لا- يحتاج الى الاعتداد الذى ذكره الشارح اذ لا يظهر مخالف لما ذكره حتى يقال انه لم يعبأ به لشذوذه من الهاشميين هنا ثلاث مقامات اولها ان هذه الثلاثه ليست على عمومها بل لا بد من تخصيص فيها و ثانيها انها تخصيص بالهاشميين و لا يشركهم المبطلون ايضا الثالث ان الهاشمى من انتسب الى هاشم بالاب فلا يكفى الانتساب اليه بالأتم

اما الاول فهو المعروف بين الاصحاب و الجمهور قاطبه على خلافه و انه يشرك اليتامى و المساكين و ابناء السبيل من كل الناس و لا- اختصاص بطائفه خاصه و نقل عن ابن الجنيده من اصحابنا انه يقدم الهاشميون المطلوبون منهم على غيرهم لكن اذا فضل منهم يصرف فى الاصناف الثلاثه من غيرهم و احتج علامه فى المنتهى لأصحابنا فى مقابل قول الجمهور بان حق الخمس عوض عن الزكاه فيصرف الى من منع منها فبان لبني هاشم مشرفا على غيرهم فيخصون بالأشراف كما اختص غيرهم بالأدنى و بان اهتمام النبى صلى الله عليه و آله غير حال بنى هاشم امم من اهتمامه لغيرهم لقربهم و شرفهم فلو شاركهم غيرهم لكان الاهتمام بغيرهم اتم او قد اختلفوا بالزكاه و مشاركوهم فى الخمس و لا يخفى ضعف الوجوه و عدم صلاحيتها لتأسيس الحكم بها ثم قال و يؤيده ما رواه الشيخ عن زكريا بن مالك الجعفى عن ابي عبد الله عليه السلام و ذكر الروايه المتقدمه عنه فى بحث تقسيم الخمس الى السبيله و كذا مرسله عبد الله بن بكير و مرفوعه احمد بن محمد المتقدمين هناك و مثلها مرسله حماد بن عيسى المتقدمه هناك ايضا لكنه لم يذكرها و ذكر ايضا روايه سليم بن قيس الهلالي عن امير المؤمنين عليه السلام قال سمعت يقول كلاما كثيرا ثم قال و عصم من ذلك كله سهم ذى القربى الذى قال الله تعالى **إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقِي الْجَمْعَانِ** نحن و الله عندى بذوى القربى و الذين قرنهم الله بنفسه و نبيه فقال **فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِأَبِي الْقُرْبَىٰ وَ الْيَتَامَىٰ وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ** منا خاصه و لم يجعل لنا فى سهم الصديق نصيبا اكرم نبيه و اكرم منا ان يطعمه اوساخ ايدى الناس و هذه الروايات و ان يصح اسنادها لكنها مع الشهره العظيمه بين الاصحاب التى كاد ان يكون اجماعا منهم كانها يكفى الأسناد و يؤيدها ايضا روايه فى عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام فى قول الله عز و جل **اعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَ لِلرَّسُولِ وَ لِأَبِي الْقُرْبَىٰ** قال هم قرابه رسول الله صلى الله عليه و آله و الخمس لله و للرَسُول و لنا مستند الجمهور عموم الآيه الكريمه و الجواب لنا ان تخصيصه مما نقلنا من الروايات و تلك الشهره بين اصحابنا على انه يمكن ان يكون الام و الاضافه فيها للعهد و يكون المعهود هو ما اخبر عنه فى تلك الروايات و لا- يخفى ان صحيحه ربي المتقدمه فى الاحتجاج للتقسيم الى الخمسه ايضا لا يخلو عن ظهور فى العموم فى الثلاثه فالامر فيه اسهل مما فى الآيه الكريمه كما لا- يخفى و اما قول ابن الجنيده فلا يظهر لنا حجه لما ذكره التفصيل و قال فى المنتهى بخلاف ابن الجنيده لا يعتد به اذ لا نعرف له موافقا لنا و اما المقامات الآخران و تفصيل القول فيهما على اشهر القولين متعلق بكلا الفرعين لأنه خير من الاشتراك قلت هذا فى الاشتراك اللفظى ممنوع و اما فى المعنوى اذ فى المشترك المعنوى فلا- فلعل ما يكن فيه من قبيل الثانى الا ان يدعى ثبوت استعمال اهل اللغه الهاشمى مثلا- فى المنتسب بالاب بخصوصه فيكون حقيقه فيه بخصوصه و حينئذ فلا- مجال للاشتراك المعنوى لم يكن اللفظ

حقيقه لكن تحققه فى ضمن هذا الفرد لكن اثبات هذا الدعوى مشكل جدا فكان الغلط نشأ من اشتراك اللفظ فافهم انتهى ثم لا يخفى انه ليس فى شىء من الروايات التى يمكن الاحتجاج بها لاختصاص حديث للهاشمى و الاختصاص به سوى مرسله حماد و هى صريحه فى المط كما سنذكره فلا حاجه فيه الى تحقق معنى الهاشمى و اما الروايات الاخرى فليس فيها حديث الهاشمى اصلا بل مرسله ابن ابي بكير و مرفوعه احمد بن محمد تدلان على الاختصاص مال الرسول فينبغى تحقيق ان آله صلى الله عليه و آله هل يختص بالمنتسبين الى الهاشم بالاب او يشمل المنتسب اليه بالأم ايضا بناء على ما ورد فى الروايات من الخاصه و العامه بمنع بنى هاشم كما وقع فى ظرف او منع بنى عبد المطلب كما وقع فى ظرف آخر من الزكاه و كان معلوما عندهم ان الخمس عوضا عن الزكاه و على هذا فان اختصاص بنو هاشم او بنو عبد المطلب بالمنتسب اليهما بالاب اختصاص ايضا الخمس بهم و ان شمل المنسوب اليهما بالأم ايضا

مشاركه فى الخمس فلا- بد من تحقيق الهاشمى و نحوه كما فعلوه و بعد تحقيق ذلك يظهر معنى الأول و ما فى معناه ايضا
الوارده فى الروايات المذكوره فتدبر

قوله و فى الروايه عن الكاظم عليه السلام ما يدلّ عليه

و هى مرسله طويله من حماد بن عيسى و سندها الى حماد ضعيف جدا فى التهذيب و لكن فى الكافى حسن بإبراهيم بن هاشم
و على هذا فلا- باس بغير الارسال و عندهم يتخير ذلك باشتهار العمل بها بين الاصحاب على ان حماد اعلى ما ذكره الكشى
ممن اجمعت العصابه و هذا ايضا يحتمل جبر ارساله به بناء على ما هو ظاهره هذا ثم انّ فيها بعد ما ذكر من ان ثلثه اسهم و هى
نصف الخمس كملا- للامام و نصف الخمس الباقي بين اهل بيته سهم لأيتامهم و سهم لمساكينهم و سهم لابناء سيبلهم و انه
يقسم على الكفاف و السعه على ما فصل فيها قال و هؤلاء الذين جعل الله لهم الخمس هم قرابه النبى صلى الله عليه و آله الذين
ذكر الله عز و جل قال الله تعالى وَ أَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ و هم بنو عبد المطلب انفسهم ذكر الذكر و الأنثى منهم ليس فيهم من
اهل بيوتات قريش و لا من العرب احدا و لا فيهم و لا منهم فى هذا الخمس مواليتهم و قد تحلّ صدقات الناس لمواليهم هم و
الناس سواء و من كانت من بنى هاشم ابوه من ساير قريش و ان الصّيدقه تحل له و ليس له من الخمس شىء لان الله يقول
ادعوهم لأبائهم الحديث و لا يخفى صراحته فى المط و لكن التوقف فيه باعتبار السّند و اما الاشتهار بالآيه الكريمة لو لم يثبت
كونه من الامام فليس بشىء يمكن التعويل عليه كما لا يخفى على المتأمل

قوله و على الثانى اصاله عدم الاستحقاق

فيه تأميل فان ظاهر الآيه الكريمة استحقاق جميع اليتامى و ابناء السّبل فلا يختصّ الا بما ثبت استحقاقه و هو غير الهاشمى و
المطلبى للاجماع عليه فيبقى المطلق تحت العموم لعدم اجماع فيه فالاولى الاقتصار فى الاحتجاج على ما دل على عدمه من
الأخبار مثل مرسله بن حماد المتقدمه آنفا فانها صريحه فى الاختصاص بينى عبد المطلب فلا يدخل بنو المطلب و مثل الروايات
الوارده بمنع الزكاه فانها انما وردت بمنع بنى هاشم كما فى بعضها او بنى عبد المطلب كما فى بعض آخر و على هذا ظاهرها
اختصاص المنع بهم و عدم شموله لغيرهم اصلا فلا يشمل بنى المطلب و بضميمه ما ذكرنا آنفا من ان الخمس انما هو عوض
الزكاه يثبت اختصاصه بهم و عدم شموله للمطلبى

قوله و استضعافا لما استدل به القائل منها

اى من الاخبار فانه استدلّ بما رواه الجمهور عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال انا و بنو المطلب لم تفرق فى جاهليه و لا
اسلام و مشبّك بين اصابعه و بما رواه ايضا انه قال انما بنو هاشم و بنو المطلب شىء واحد و وجه استضعافهما ظاهر و كذا
قصورهما عن الدلاله اذ يمكن ان يكون عدم افتراقهما و وحدتهما فى نصره كل منهما للآخر و لا يلزم ان يكون من كل وجه
حتى فى استحقاق الخمس و حرمان الزكاه و هذا ما استدل به الشافعى فانه وافق المفيد فى استحقاق المطلبى و استدل المفيد
بروايه زراره عن ابى عبد الله عليه السلام قال انه لو كان العدل ما احتاج هاشمى و لا مطلبى الى صدقه ان الله جعل لهم فى

كتابه ما كان فيه سعيهم و فى السّند علىّ بن الحسين بن فضال و ابراهيم بن هاشم فهى موثقه حسنه و استضعافها بناء على ما هو رأى الشارح من استضعاف الموثقات و اما قصورها عن الدلاله فلانه يمكن ان لا يكون المراد بما جعل الله لهم فى كتابه هو خصوص الخمس بل ما يشمله و يشمل ما امر به من ايتاء ذى القربى حقه مطلقا بان يكون المراد الامر بصله الرّحم مطلقا فلو ظهر العدل لما احتاج هاشمى و لا مطلبى الى الصّدقه باعتبار الى الامام يتكفّل مئونتهم و لو من ماله فى بعضهم امثالا لما امر الله تعالى به من ايتاء ذى القربى مطلقا و لو سلم فهى لا تعارض ما ذكرنا من الروايات الوارده فى الزكاه و يمكن حملها على التقيه المجمع بين الاخبار فالاقوى هو القول المشهور و لا ريب ايضا ان الاحتياج فى العمل به

قوله بل هو اعم منها و من المجاز

قلت كون الاصل فى الاطلاق الحقيقه مش بين الاصوليين و المنع عليه مع عدم المعارض غير مسموع عندهم لكن كانه لا يخلو عن وجه كما اشرنا اليه فيما علّقناه على شرح مختصر الاصول و اما فى صورته وجود المعارض فلا ريب فى الحاجه فتدبّر انتهى و وجه توجه المنع الذى اشرنا اليه انهم صرحوا بان المجاز اكثر اللغه و اطبقوا على انه ابغ من الحقيقه فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ فى معنى الظنّ بانه معنى حقيقى له نعم اذا كان استعمال اللفظ فى معنى قد شاع و ذاع و تكثر و تكرر بما يحصل الظنّ بانه معنى حقيقى له و تحقيق ذلك فى اكثر المواضع التى تمسكوا فيها بهذا الاصل معلوم الانتفاء و كان ما نحن فيه من ذلك اذ فيما نقل عن السيّد فى الاستدلال باطلاق ابن رسول الله صلّى الله عليه و آله على الحسين عليه السلام ليس فيه التمسك بكون الاصل فى الاطلاق الحقيقه و الكلام فيه على ما نقل عنه هكذا و ممّا يدل على ان ولد البنت يطلق عليه اسم الولد على الحقيقه انه لا خلاف فى تسميه الحسن و الحسين بانهما ابنا رسول الله صلّى الله عليه و آله و انهما يفضلان بذلك و يمدحان و لا فضل و لا مدح فى وصف مجاز مستعار فثبت انه حقيقه انتهى و لا يخفى انه لم يتمسك فيه باصالة الحقيقه بل بانه انما كان يقال ذلك فى مقام تفضيلهما و مدحهما فوجب ان يكون ذلك على الحقيقه اذ لا فضل و لا مدح فى وصف مجازى و هو كما ترى فان الوصف المجازى ايضا يكفى فى التفضيل و المدح لدلاله على انه بمنزله الابن و فى حكمه و كفى به فضلا و منقبه كيف و لو لم يصلح الوصف المجازى للتفضيل و المدح لم يصح مدح احدهما الاسد او البحر او للسحاب مع شهره المدح بهما و بامثالها نعم قد تمسك بذلك الاصل بعد ذلك فانه قال على ما نقل عنه و ما زالت العرب فى الجاهليه تنسب الولد الى جدّه اما فى موضع مدح او ذمّ و لا يتناكرون ذلك و لا يحتشمون منه و قد كان ايضا ابو عبد الله عليه السلام يقال له ابا انت الصّديق لان امّه بنت القسم بن محمد بن ابي بكر و لا خلاف بين الامه فى ان عيسى من بنى آدم و ولده و انما ينسب اليه بالامّه دون الابوه ثم اعترض على نفسه فقال ان قيل اسم الولد يجرى على ولد البنات مجازا و ليس كل شىء يستعمل فى غيره حقيقه قلنا الظاهر من استعمال الحقيقه و على من ادعى المجاز الدلاله انتهى و لما كان التمسك بالاصل المذكور يجرى فى استدلاله الاول ايضا و كان اقوى مما يمسك بهناك فجعل الشارح بناء ذلك الاستدلال عليه ما اورد عليه صاحب المدارك نقل كلام السيّد كما نقلنا ثم قال و يتوجّه عليه ان الاستعمال كما يوجد فى الحقيقه كذا يوجد فى المجاز فلا دلالة على احدهما بخصوصه و قولهم ان الاصل فى الاطلاق الحقيقه انما هو اذا لم يستلزم ذلك الاشتراك و الا فالمجاز خير منه كما قرر فى محله انتهى و لا يخفى ما فيه فان وجود الاستعمال فى الحقيقه و المجاز جميعا لا ينافى كون الاصل فى الحقيقه و دلالة عليها انما اذا ثبت خلافهما و ما ذكره من ان ذلك الاصل انما هو اذا لم يستلزم الاشتراك عليه يرد عليه مثل ما اوردنا على قول الشارح فيما سبق آنفا لأنه خير من الاشتراك لان الاشتراك الذى قرر محله ان المجاز خير منه هو الاشتراك اللفظى لا المعنوى و لا نم لزوم

الاشتراك اللفظي هاهنا لم يجوز الاشتراك المعنوي بل الظاهر على تقدير القول بكونه حقيقه فى ولد البنت ايضا هو الاشتراك المعنوي لا اللفظي هذا وقد احتج المرتضى ايضا على ما نقل عنه بانه لا خلاف بين الامه فى ان ظاهر قوله تعالى حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ حَرَّمَ عَلَيْنَا بَنَاتِ أَوْلَادِنَا فَلَوْ لَمْ يَكُنْ بِنْتُ بِنْتِ عَلِيٍّ الْحَقِيقَةُ لَمَا دَخَلَتْ تَحْتَ هَذِهِ الْآيَةِ وَلَا يَخْفَى أَنَّهُ لَوْ ثَبَتَ الْإِجْمَاعُ عَلَى

ما ذكره لكفى حجه لما ذكره لكن لم يثبت ذلك لنا و انما غايه ما ثبت لنا الإجماع على أنّ البنات فى هذه الآيه تشمل البنات بلا واسطه و بواسطه سواء كانت من الابن او البنت و اما ان ذلك بظاهر اللفظ فلا يظهر لنا اجماعهم عليه بل قد صرح كثير منهم بان الابناء و البنات لا يشمل ابناء الابناء و بناتهم حقيقه فكيف لا بناء البنات و بناتهن و احتجوا لذلك بوجود علامات المجاز فى الولد بواسطه فانه يقال ليس ابن بنت ابن او بنت بنت و على هذا فغايه ما يثبت لنا اطلاق البنات فى الآيه الكريمه على ما يشمل بنات البنات و هو لا يفيد الا ان يتمسك فيه ايضا باصالة الحقيقه كما فى ساير ادلته و حينئذ فيه ايضا ما فيها و قد احتج لقول المرتضى لصحيحه محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام انه قال لو لم يحرم الناس ازواج النبى صلى الله عليه و آله لقول الله عز و جل ﴿مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تُنْكِحُوا زُجُوجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أُيْدًا حَرَّمَ عَلَى الْحَسَنِ وَالْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَلَا تُنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ دَلَّتْ رِوَايَةُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي حَقِيْقَةٍ اذْ لَوْ لَا ذَلِكَ لَمَا اقْتَضَتْ الْآيَةُ بِمَجْرَدِهَا تَحْرِيْمَ زَوْجَةِ الْجَدِّ عَلَى وَلَدِ الْبِنْتِ فَيَكُوْنُ وَلَدُ الْبِنْتِ وَلَدًا حَقِيْقَةً لِلتَّضَايِفِ بَيْنَهُمَا كَمَا هُوَ وَاضِحٌ وَلَا يَخْفَى قُوَّةُ هَذَا الْوَجْهِ وَ لَكِنْ يُمْكِنُ الْمُنَاقَشَةُ فِيهِ بَانَ الْحَدِيثُ الْمَذْكُورُ يُمْكِنُ اِنْ يَكُوْنُ بِاعْتِبَارِ مَا عَلِمَ مِنْ اِتِّطَاقِ الْاَبِّ حَقِيْقَةً شَرْعِيَةً عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بِالنَّسْبِ إِلَى الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَعْظِيْمًا لَهُمَا كَمَا اِطْلُقَ عَلَيْهِمَا الْاِبْنَاءُ فِي آيَةِ الْمَبَاهِلَةِ وَ لَا يَلْزَمُ مِنْ هَذَا اِنْ يَكُوْنُ لِلْاَبِّ حَقِيْقَةً لِعُوْيِهِ فِي الْجَدِّ الْاُمِّيِّ وَ لَا اِنْ يَكُوْنُ حَقِيْقَةً شَرْعِيَةً فِيهِ مَطْلَقًا بَلْ هَذَا يُؤَيِّدُ عَدَمَ كُوْنِهِ حَقِيْقَةً لِعُوْيِهِ فِيهِ لَمَا كَانَ لَهُذِهِ الْاِفَادَةُ مِنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَقَعَ فَتَدَبَّرَ وَ قَدْ يُؤَيِّدُ اَيْضًا قَوْلَ السَّيِّدِ رَضِيَ بِمَا رَوَاهُ الطَّبْرَسِيُّ فِي كِتَابِ الْاِحْتِجَاجِ فِي حَمَلِ حَدِيثِ طَوِيْلٍ عَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي حِكَايَةِ مَا جَرَى بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الرَّشِيْدِ لَمَا اِدْخَلَ عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ يَعْنِي الرَّشِيْدَ لِي جُوْزْتُمْ لِلْعَامَةِ وَ الْخَاصَةِ اِنْ يَنْسَبُكُمْ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ يَقُولُونَ لَكُمْ يَا بَنِي رَسُولِ اللَّهِ وَ اَنْتُمْ بَنُو عَلِيٍّ وَ اَمَا يَنْسَبُ الْمَرْءُ إِلَى اَبِيهِ وَ فَاطِمَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا هِيَ وَعَاءٌ وَ النَّبِيُّ جَدُّكُمْ مِنْ قَبْلِ اَمْكُمُ فَقَالَ يَا اَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ لَوْ اَنَّ النَّبِيَّ يَشِيْرُ فَيُخْطَبُ إِلَيْكَ كَرِيْمَتِكَ هَلْ كُنْتَ نَجِيْبَهُ فَقَالَ سُبْحَانَ اللَّهِ وَ لَمْ لَا اَجِيْبُهُ بَلْ اِفْتَخِرَ عَلَى الْعَرَبِ وَ الْعَجْمِ وَ قَرِيْشٍ بِذَلِكَ فَقُلْتُ لَهُ لَكِنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لَا يَخْطُبُ إِلَى وَ لَا زَوْجَهُ فَقَالَ وَ لَمْ فَقُلْتُ لِأَنَّهُ وَلَدُنِي وَ لَمْ يَلِدْكَ فَقَالَ اِحْسَنْتَ يَا مُوسَى ثُمَّ قَالَ كَيْفَ قُلْتُمْ اِنَّمَا ذَرِيَّةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ النَّبِيُّ لَمْ يَعْقِبْ وَ اِنَّمَا الْعَقْبُ لِلذَّكَرِ لَا لِيَعْسُوْبَهُمْ وَ الْاُنْثَى وَ اَنْتُمْ وَلَدُ الْاِبْنَةِ وَ لَا يَكُوْنُ لَهَا عَقْبُ فَقُلْتُ اَسْأَلُهُ بِحَسَنِ الْقَرَابَةِ وَ الصَّرْفِيَةِ الْاِغْفَانِيَّةِ عَنْ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فَقَالَ لَا- اَوْ تَخْبِرُنِي بِحِجَّتِكُمْ فِيهِ يَا لَوْلَدِ اَنْتَ يَا مُوسَى اَمَا زَمَانَهُمْ كَذَا لِي وَ لَسْتُ اَعْفِيْكَ فِي كُلِّ مَا اَسْأَلُكَ عَنْهُ حَتَّى تَاتِيْنِي فِيهِ بِحِجَّةٍ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ وَ اَنْتُمْ تَدْعُونَ وَلَدَ مَعْشَرٍ وَلَدَ عَلِيٍّ اِنَّهُ لَا يَسْقُطُ عَنْكُمْ مِنْهُ شَيْءٌ الْفِ وَ لَا وَاوَا اِتَّوَيْلَهُ عِنْدَكُمْ وَ اِحْتَجَجْتُمْ بِقَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿مَا فَزَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ وَ اسْتَغْنَيْتُمْ عَنْ رَأْيِ الْعُلَمَاءِ وَ قِيَاسِهِمْ فَقُلْتُ مَا ذُوْنَ فِي الْجَوَابِ فَقَالَ هَاتِ فَقُلْتُ اَعُوْذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيْمِ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيْمِ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَ سُلَيْمَانَ وَ اَيُّوبَ وَ يُوْسُفَ وَ مُوسَى وَ هَارُونَ وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِيْنَ وَ زَكَرِيَّا وَ يَحْيَى وَ عِيْسَى مِنْ اَبُو عِيْسَى يَا اَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ فَقَالَ لَيْسَ لِعِيْسَى اَبٌ فَقُلْتُ اِنَّمَا الْحَقْنَاهُ بِذَرَارِي الْاَنْبِيَاءِ مِنْ طَرِيْقِ مَرْيَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ كَذَلِكَ الْحَقْنَاهُ بِذَرَارِي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ قَبْلِ اَمَّنَا فَاطِمَةَ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِنْ يَدْعُكَ يَا اَمِيْرَ الْمُؤْمِنِيْنَ قَالَ قُلْتُ هَاتِ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ اَبْنَاءَنَا وَ اَبْنَاءَكُمْ وَ نِسَاءَنَا وَ نِسَاءَكُمْ وَ اَنْفُسَنَا وَ اَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهْلُ فَجَعَلْنَا لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِيْنَ وَ لَمْ يَدْعُ اَحَدًا اِنَّهُ اِدْخَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ تَحْتَ الْكِسَاءِ عِنْدَ مَبَاهِلَةِ النَّصَارِيِّ اَلَا عَلِيُّ بْنُ

أبي طالب و فاطمه و الحسن و الحسين و نساتنا فاطمه و انفسنا على بن أبي طالب عليه السلام الحديث و لا يخفى ان هذا

الحديث الشريف أيضا لا يدل الا على حجه اطلاق الذراري عليهم كما وقع مثله في الذراري عليهم كما وقع مثله في القرآن المجيد في عيسى عليه السلام و ايضا لانه اطلق في الكتاب العزيز الابناء على الحسين و لا ريب في صحته فيلزم صحه اطلاق الذراري عليهم عليه السلام و اما ان له ذلك كان بطريق الحقيقه اللغويه فلا- يدل عليه بل يحتمل صحه بالتجوز المقبول او الحقيقه الشرعيه و بالجمله فالمسأله لا- يخلو عن اشكال و الاحتياط ان لا- يدفع الى المنتسبين بالأُم الخمس و لا الزكاه و الله تعالى يعلم

قوله و قال المفيد رحمه الله

و في هي جعل ذلك قول ابن الجنيد واحد قولي المفيد

قوله لأن الخمس عوض الزكاه

يدل عليه مرفوعه احمد بن محمد فان فيها فالنصف لليتامى و المساكين و ابناء السبيل من آل محمد صلى الله عليه و آله اللذين لا- تحلّ لهم الصدقه و لا الزكاه عوضهم الله مكان ذلك بالخمس فهو يعطيهم على قدر كفايتهم فان فضل شىء فهو له و ان نقص عنهم و لم يكفهم ائمه لهم من عنده كما صار له الفضل كذلك يلزمه النقصان و مرسله حماد بن عيسى الطويله عن الكاظم عليه السلام فان فيها فله نصف الخمس كلا- و نصف الخمس الباقي بين اهل بيته سهم لأيتامهم و سهم لمساكينهم و سهم لأبناء سبيلهم يقسم بينهم على الكفاف و السّعه ما يستغنون به في سنتهم فان فضل عنه شىء يستغنون عنه فهو للوالى و ان عجز او نقص عن استغنائهم كان على الوالى ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به و انما صار عليه ان بمثونتهم لان له ما فضل عنهم و انما جعل الله هذا الخمس خاصه لهم دون مساكين الناس و ابناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيها لهم من الله تعالى لقرباتهم من رسول الله صلى الله عليه و آله و كرامته لهم عن اوساخ الناس فجعل لهم خاصه من عنده ما يغنيهم به عن ان يصيرهم في موضع الذلّ و المسكنه الحديث

قوله في غير من نصّ على عدم اعتبار فقره

كالمؤلفه و العالمين

قوله و لان الامام يقسمه بينهم

و الدليل عليه ايضا الروايتان المتقدمتان و اعلم ان في آخر الروايه الثانيه ما هو اوضح دلالة على اعتبار الفقر مما ذكره فان في آخرها و ليس في مال الخمس زكاه لان فقراء الناس جعل ارزاقهم في اموالهم الناس على ثمانيه و لم يبق منهم و جعل الفقراء قربات النبي صلى الله عليه و آله نصف الخمس الى آخره و حمله على انه جعل لهم نصيب من نصف الخمس يكفيهم بعيد جدّا فافهم

قوله و المعوذ عليه

كانه اسم فاعل من اعوذه الشىء اذا احتاج اليه و قوله فيه نظر بين اما في الاول فلضعف الروايتين اللتين استندوا اليهما فيه اما

الأولى فلانها مرفوعه و المرفوع اليه ايضا غير مذكور فربما كان غير الامام و اما الثانيه فالإرسالها و احتمال جيره بما نقلنا من اجماع العصابه في حماد لا- يمكن التعويل عليه مع احتمال له للمعنى الآخر و لو سلم فكون العوض في حكم العوض في اعتبار جميع ما اعتبر في المعوض فيه ايضا ممنوع لا بد له من دليل و لو سلم فاعتبار الفقر في الزكاه فيما اعتبر فيه من اصناف مستحقيها يدل على اعتباره في ذلك الصنف ايضا من ارباب الخمس و اليتامى ليس من اصناف مستحقيها الزكاه فلا يمكن الحكم فيه ايضا باعتبار الفقر الا ترى ان الامام عليه السلام من اربابه و عمدتهم و لم يعتبر الفقير فيه و يؤيد هذا ان في الحديث الثاني قال و انما جعل الله هذا الخمس خاصه لهم دون مساكين الناس و ابناء سييلهم فاقصر فيه على ذكر الصنفين و لم يذكر معهما اليتامى و هو يؤذن بعدم كونه عوضا عن الزكاه فيهم و الحديث

الأول و ان كان ظاهره شمول الحكم لليتامى ايضا لكن يمكن بقرينه ذلك الحديث جعل قوله الذين تحل لهم الصدقة الى آخره وصفا للاخيرين لا الثلاثة و اما فى الثانى فلما ذكرنا ايضا من ضعف الروايتين الداليتين عليه و ايضا فى لزوم انتفاء التّصيب بانتفاء الحاجة نظر سنشير اليه عند نقل قول الشيخ بعدم اعتبار الفقر فى اليتيم فانتظر و اعلم ان المحقق فى المعتبر بعد ما اعترف بضعف الروايتين قال و الذى ينبغى العمل به اتباع ما نقله الاصحاب و افتى به الفضلاء و لم يعلم من يأبى الفضلاء ردا لما ذكر من كون الامام يأخذ ما فضل و يتم ما اعوز و اذا سلم النقل من المعارض و من المنكر لم يقدر ارسال الروايه الموافقه لفتواهم فانا نعلم مذهب ابى حنيفه و الشافعى و ان كان الناقل عنهم واحدا و ربما لم نعلم الناقل عنه بلا فضل و ان علما نقل المتأخرين له و ليس كلما اسند عن مجهول لا- نعلم نسبته الى صاحب المقاله و لو قال الانسان لا اعلم مذهب ابى هاشم فى الكلام و لا مذهب الشافعى فى الفقه لانه لم ينقل سندنا كان متجاهلا و كذا مذهب اهل البيت عليه السلام ينسب اليهم بحكاية بعض شيعتهم سواء ارسل او اسند اذا لم ينقل عنهم ما يعارضه و لا ردّه الفضلاء منهم انتهى و حاصله ان نسبه قول الى شخص قد يعلم او يظن و ان كان الناقل له عنه واحدا او ضعيفا مجهولا بقرينه شهره ذلك بين اتباعه و اصحابه و ساير ما انضم اليه من القرائن مثل عدم تعلق غرض لأحد فى جعل ذلك و نسبته اليه من هذا القبيل ما نقله من مذاهب ابى حنيفه و الشافعى و اخوانها مع عدم عداله الراوى عنهم بل جهاله الراوى عنهم بلا فصل و ذلك لشهره نقل مذاهبهم بين اصحابه و عدم ظهور ادله منهم و ما نحن فيه كذلك لان الروايتين و ان ضعفنا لكن قد اشتهر العمل بها بين اصحابنا و افتى بمضمونها المفيد و الشيخ و جماعه من فضلاء اصحابنا و لم يظهر و ان لمضمونها من قدماء اصحابنا الذين تقدموا على ابن ادريس و التعويل على عملهم و ردّهم دون المستحدثين الذين لم يظفروا بما ظفر به الأقدمون من القرائن على صحه النقل و لا يخفى ان مثل هذه الشهره و لم يعد العلم بصحه مضمونها فيفيد الظنّ القوىّ بها سيمّا مع ضميمه عدم ظهور فائده فى اختلاف ذلك و جعله بما قررنا يظهر ضعف ما ذكره صاحب المدارك حيث قال بعد نقل كلام المعتبر و ما ذكره من ان النقل اذا سلم من المعارض و عن المنكر لم يقدر ارسال الروايه غير واضح فان انتفاء ذلك لا- يقتضى قبول المرسل التى يحتمل كون المرسل عنه عدلا و فاسقا مع ان الاصل و الاطلاقات يكفى فى المعارضه هنا و اذا كانت الروايه مطابقه لمقتضى الاصل و العمومات يكون الحججه فى ذلك لا فى نفس الروايه اما نعلم ما ذهب اليه ابو حنيفه و الشافعى و ان كان الناقل عنهم غير معتمد فجيّد فان ذلك من باب التواتر و هو يتحقق باخبار العدل و غيره و مثل ذلك العلم يكون المسح و المتعه و نحوهما مذهباً لاهل البيت عليه السلام الا ان ذلك يتفق فى آحاد المسائل لا فى مثل هذه المسأله كما يشهد به الوجدان انتهى و بعد ما قررنا لك فى بيان مراد المحقق يظهر لك ضعف كلماته بادنى تأمل فيها فلا حاجه الى تطويل الكلام بالتعرض له فتأمل ثم انه خالف فى هذا الحكم ابن ادريس فقال لا يجوز له ان يأخذ فاضل نصيبهم و لا يجب عليه اكمال ما نقص لهم بل المراد نصيبهم عن سدّ خلتهم فى السيئه كان على الإمام القيام عليه بحفظه الى ان يوجد مستحقه و حمل كلام من قال بان الفاضل له و كذا ما فى الروايتين على تقدير العمل بهما على ذلك قال و قد يضاف الشىء الى الغير بان يكون قائما عليه و متوليا لحفظه فيقال انه كقوله تعالى وَ لَأ تُوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي فَاذَافَ تَعَالَى الْاَمْوَالِ الْيَنَى لِأَنَّا الْقَوَامُ عَلَيْهِ وَ الْحَفَازُ لَهُ وَ مِثْلُهُ فِى كَلَامِ الْعَرَبِ كَثِيرٌ وَ اِنْ نَقَصَ نَصِيْبَهُمْ عَنِ اسْتِغْنَائِهِمْ كَانَ عَلَى الْوَالِىِّ اِنْ يَتَّفَقُ مِنْ عِنْدِهِ اِى مِنْ تَحْتِ يَدِهِ اِى بَيْتِ مَالِ الْمُسْلِمِينَ بِقَدْرِ مَا يَسْتِغْنُونَ بِهِ لِأَنَّهُ مَوْضِعٌ بِجَمِيعِ مَصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ وَ هَذَا مِنْهَا وَ حَمَلٌ مَا فِى الْحَدِيثَيْنِ عَلَى تَقْدِيرِ الْعَمَلِ بِهِمَا وَ لَا يَخْفَى بَعْدَ كُلِّ مِنَ الْحَمَلَيْنِ فَعَلَى تَقْدِيرِ الْعَمَلِ بِالْحَدِيثَيْنِ يَجِبُ حَمَلُهُمَا عَلَى ظَاهِرِهِمَا اِلَّا اِنْ يَقْدَمُ

دليل على خلافه و نقل المحقق في المعبر الاستدلال لقوله بوجه ثلاثه الاول ان مستحق الاصناف يختص بهم فلا يجوز التسلط على مستحقهم من غير اذنهم لقوله عليه السلام لا تحل مال امرء مسلم الا عن طيب نفس عنه و اجاب عنه بانا لا نسلم استحقاقهم له كيف كان بل استحقاقهم له بسدّ خلتهم على وجه الكفايه و لهذا يمنع الغنى عنهم و اعترض عليه صاحب المدارك بان مقتضى الآيه الشريفه و الأخبار الكثيره استحقاق كل من الاصناف الستة مطلقا و كون النصف للاصناف الثلاثه و ما اعتبره من القيد غير مستفاد من هذا الاطلاق فيتوقف على دليل صالح لذلك و معنى الغنى في تلك الاصناف ان يثبت فهو بدليل من خارج و فيه انّ الملكيه و الاستحقاق الاعمّ منها كل منهما من معانى اللام و على هذا يتعين دلالة الآيه الكريمه الا على الثانى و هو استحقاق كل من الاصناف الثلاثه و اذا ثبت معنى الغنى فيثبت ان استحقاقهم انما هو بقدر غناهم فى السنه فاذا زاد نصيبهم على ذلك فلا يتعين له مصرف فى الآيه فاذا دلت الزوايتان على انه للامام مع صلاحيتها للاستناد على ما نقلنا عن المحقق فيحكم به و ليس فيه مخالفه لظاهر الكريمه حتى يردد فى العمل بهما لذلك نعم لو دلت الآيه على الملكيه للاصناف الثلاثه لكان الحكم بكون الفاضل للامام لا يخلو عن اشكال باعتبار مخالفته و ظاهر اطلاق الآيه على انه لا باس به ايضا بناء على ما حققه المحقق من حجيه الخبرين و كذا الكلام فى الاخبار الكثيره على ما ذكره هذا و اعترض عليه خال المحقق طاب ثراه فى شرحه للارشاد بان مقتضى الآيه الشريفه استحقاق كل من الأصناف الثلاثه لشيء من الخمس اما استحقاق كل صنف لسدس منه فغير واضح من الآيه و اما الاخبار فلا اعلم فيها ما يدل على ذلك سوى اخبار ثلاثه قد مرّت فى محله و اثنان منها دلّان على التقييد الذى ذكره المحقق و غيره فادعاء اقتضاء الاخبار الكثيره لما ذكره محل تأمل و ايراده الاول جيّدا و لم يقل بوجوب القسمه ستة اقسام كما هو المشهور او خمسه كما فى القول الآخر و اما لو قيل باحدهما فالظاهر من الآيه استحقاق كل صنف لجميع سهمه لا لشيء منه كما لا يخفى و اما ما افاده من الانحصار الاخبار فى الثلاثه التى ذكرها فقريب منه طاب ثراه لوجود اخبار مطلقه كروايه زكريا بن مالك الجعفى و روايه سليم بن قيس الهلالي و صحيحه بن ربيع بن عبد الله الجارود و صحيحه على بن مهزيار الطويله و قد تقدم كلها فهى مع روايه ابى بكر المطلقه التى هى احد الثلاثه روايات كثيره كما ذكره و الثانى من الوجوه المذكوره ان الله سبحانه و تعالى جعل للامام قسطا و للباقيين قسطا فلو اخذ الفاضل و اتمّ الناقص لم يبق للتقدير فائده و اجاب عنه بانا لا نم انّ تعداد الاصناف لبيان مقادير الاستحقاق بل كما له يحتمل ذلك يحتمل ان يكون لبيان

المستحقين كما في آية الزكاه ولهذا لا تجب قسمته عليهم بالسويه بل يجوز ان يعطى صنفا اكثر من صنف نظر الى سد الخله و تحصيل الكفايه و تدل على ذلك روايه احمد بن محمد بن ابى نصر عن ابى الحسن عليه السلام قيل أ رأيت ان كان صنف اكثر من صنف او اكمل من صنف كيف يصنع قال ذلك الى الامام رايت رسول الله صلى الله عليه و آله كيف صنع اذا كان يعطى كما ترى و كذلك الامام و هذا صريح بان التعداد ليس لبيان النصيب و ان كل نصيب يستحقه واحد لا لشركه الآخر و اعترض عليه فى المدارك بان مقتضى اللام الاستحقاق و واو العطف الاشتراك فى الاستحقاق و كون التعداد لبيان المصرف خاصه يتوقف على دليل من خارج كما وجد فى آيه الزكاه مع ان ذلك لو تم لاقتضى جواز صرف الخمس كله فى احد الاصناف الستة و هم لا يقولون به و فيه تأمل اذ قد عرفت انه على تقدير كون اللام للاستحقاق ينطبق على كون التعداد لبيان المصرف و ليس فيه مخالفه ظاهر حتى يحتاج الى دليل من خارج و ما ذكره من انه لو تم ذلك لاقتضى الى آخره فيه ان عدم جواز ذلك يمكن ان يكون بدليل من خارج كالاتحاد و لا يلزم ان يكون بدلاله و قد تبعه فى الايرادين خالى المحقق رحمه الله ايضا لكن زاد بعد قوله و هم لا- يقولون به الا ان يقال قد ثبت نفيه بالاتحاد لا بمجرد الآيه و هو جيد كما ذكرنا ثم قال و الصواب فى الجواب ان يقال المستفاد من الآيه مجرد استحقاق كل صنف لا استحقاق كل صنف بمقدار الشدس و يمكن تنزيل كلام المحقق عليه انتهى و فيه تأمل لأنه ان كان فى حمل الآيه على اشتراك الجميع فى اصل الاستحقاق و كونه مصرف الخمس خلاف ظاهر الآيه بل هو اولى بذلك من آيه الاولى و ان لم يكن فى الثانى خلاف ظاهر فلم يكن فى الأول ايضا ظاهر بل هو اولى بذلك من آيه الاولى فالحكم بكون الصواب هذا ذلك كما ترى و اما الايراد الثانى لصاحب المدارك فيرد مثله على ما ذكره ايضا لأنه لو تم لاقتضى جواز صرف شىء قليل من سهام الاصناف الثلاثه فيهم و بذل الباقي للامام مع حاجتهم الى تمام سهامهم و كذا بذل شىء من قليل من سهام الامام عليه السلام و صرف الباقي و ان لم يحتاجوا اليه و لم يقل احد بشىء منهما و لو قيل ان عدم جوازهما ثبت بدليل من خارج كالاتحاد فهو مجرى فيما ذكره المحقق رحمه الله ايضا فلا ترجيح لذلك الوجه الصواب على ما ذكره ايضا فتدبر قال المحقق بعد ما نقلنا عنه لا يقال قد اجمعنا على وجوب قسمه ستة اقسام و ان لكل صنف قسما و قد ذهب الى ذلك جماعه من الاصحاب قلنا لا ريب انه يقسم ستة لكن اذا فضل عن قوم نصيبهم جاز صرفه الى غيرهم انتهى و قوله أولا- قد اجمعنا ثم قوله و قد ذهب الى ذلك جماعه من الاصحاب كما ترى فكانه اراد بالاتحاد معناه اللغوى اى غير مآ عليه و ذهبنا اليه او اراد ان جماعه من الاصناف ذهبوا الى الاتحاد المذكور اى اعتقدوه و ادعوه ثم ان الظاهر ان نظره فى الايراد الى انه اذا حملت الآيه على بيان المصرف لا لبيان مقادير الاستحقاق و جاز تفاضل بعضهم الى بعض فليجر ايضا ان يخص به بعض الاصناف دون بعض و حينئذ لا- معنى للقول بوجوب قسمه ستة اقسام او خمس و حاصل ما ذكره فى الجواب بعد المسامحه فى لفظ قلنا انا لا نقول بكونها لبيان المصرف و انه يجوز التفاضل بينهم كيفما كان و انه يجوز ان يخص به البعض دون البعض بل نقول ان الآيه لبيان المصرف لكن علم من خارج و وجوب قسمته ستة اقسام لكن اذا فضل نصيب بعضهم عن مرتبتهم يصرف الفضل الى غيرهم فلا- يجوز التفاضل الى غيرهم فلا- يجوز التفاضل الا- بهذا الوجه و الا يجوز تخصيص البعض بالكل الا مع عدم وجود البعض الآخر و اما مع وجوده فلا بد من صرف نصيبه اليه بقدر حاجته فى السنه و كانه حمل روايه ابن ابى نصر ايضا على اختيار الامام فى التفاضل بينهم على هذا الوجه لا- مطلقا و على هذا فما ذكره فى الجواب يدفع ايراده لكن يبقى ايراد آخر و هو انه اذا حمل الآيه على بيان المصرف و قيل بجواز التفاضل بينهم و لو على الوجه المذكور فلا فائده ايضا فى الحكم بوجوب قسمته ستة اقسام

او خمسة اقسام بل كان ينبغي ان يحكم بوجوب اعطاء الاصناف الثلاثة كفايه سنتهم و كون الباقي للامام عليه السلام و يمكن دفعه بانه ربما كان فائدته بيان شرف لكل من الاصناف بان السيدس و الخمس مسمى له من الله تعالى و ان النقص احيانا بقصورهم و زياده صنف آخر فيرد منهم اليهم هذا في الاصناف الثلاثة و اما في الامام فيمكن ان يكون فائده التيه على ان سهامه فريضة من الله له و انما يعطيه اليهم عند الاعواز انفاق منهم عليه السلام عليهم و له اجر بذلك و ان لا يجب ذلك في خصوص فريضة من الخمس بل فيما له مطلقا هذا اذا قلنا بوجوب التتمه عليه من ماله و اما لو قلنا بوجوبه من بيت المال كما نقلنا عن ابن ادريس فالامر اظهر فتدبر و الوجه الثالث ان الذى يجب عليهم الانفاق عليهم محصورون و ليس هؤلاء من الجملة فلو اجبنا عليه اتمام تردنا فيمن يجب عليه الانفاق فريقا لم نقم دليلا عليه دلالة و اجاب عنه بانا لا نم ان الاتمام يستلزم وجوب النفقه لانا بينا ان خصصهم الثلث تبسط عليهم بالكفايه لا بالقسمه و لا يستسقى فاضل قيل له بل يقسم على الصنفين الآخرين ان كان بعضهم لا يجب عليه نفقه البعض الآخر فكذا الامام و اعترض عليه صاحب المدارك بالفرق بين مستحقه عليه السلام و مستحق الاصناف بان الاول مقدر فلو وجب الاتمام لاقتضى وجوب الانفاق بخلاف الثانى فان كلامه الاسهم الثلاثة غير مقدر فلا يلزم من عدم استيفاء فاضل قيل لهم وجوب انفاق بعضهم على بعض قال و الحق انه لا ضروره فى التزام هذا اللازم لو ثبت مستنده لكنه موضع الكلام انتهى و الظاهر ان المحقق لا يقول بكون سهم الامام عليه السلام مقدر بل يقول ان سهمه حقيقه ما يبقى بعد وضع النفقات و ما كان لازائها فهو مقدر من الله لهم فليس ذلك من وجوب انفاقهم على الامام و على هذا فلا يرد عليه ما اورده لكن ما ذكره فى حق الجيد اذ لا باس ايضا بالقول لوجوب انفاقهم عليه كما ذكرنا فهو لا ينافى ما يظهر كما من كلامهم من حصر واجب النفقه فيمن ذكروه و كان ذلك فى واجبي النفقه بالنسبه الى عامه الناس فلا باس بان يؤيد الامام من يجب عليه نفقه غيرهم ايضا و ما ذكره من انه لا بد من ثبوت مستنده صحيح و لكن ثابت عند المحقق كما ظهر مما نقلنا عنه فى تصحيح بالحديثين مع ضعفهما و الحق ان المسأله لا يخلو عن اشكال لكن لا ضرر فيه اذ فى زمان الحضور الامر اليه عليه السلام و فى زمان الغيبه الظاهر عندى جواز صرف كل نصيبه عليه السلام فى مستحقى بنى هاشم بحكم شاهد الحال و لا يتوقف ذلك على تحقيق حال تتمه المعوز نعم اذا وجبت التتمه عليه السلام لكان اكد للتجوز المذكور لا انه يتوقف التجوز عليه فتأمل

قوله و من ثم ذهب جماعه

و منهم الشيخ فى المبسوط و ابن ادريس و لا يخفى ان الشيخ قال بانه يقسم بين الاصناف على قدر الحاجه و الفاضل للامام و اذا كان اليتيم غنيا فلا حاجه اليه فيشكل تجوز الدفع اليه و ايضا حينئذ لا يكون ضابطه لما يجوز دفعه الى الباقي حتى يكون الفاضل للامام و يمكن ان يقال ان التقسيم بقدر الحاجه لعله فيما اعتبر فيه الحاجه و اما اليتيم فلما لم يعتبر فيه الفقر لإطلاق الآيه و مقابلته للمسكين فلم يعتبر فيه حاجه و يمكن ان يكون الضابطه فيما يجوز الدفع اليه مقدار الحاجه فى السنه لمثواته

فيدفع اليه من الخمس بقدر مؤنثه سنة يصرف فيها و يحفظ مال نفسه و يكون ذلك رعايه له من الله لمكان يتمه و جبراً له فافهم

قوله و هو يقتضى المغايره

قلت كان المراد بالمغايره هو المباينه الكليه و الضمير فى عدمه راجع الى اقتضاء المغايره و فى انها الى كونه قسيما و امر التذكير و التأنيث سهله لا سيما فى المصادر على ما هو المشهور و حاصله ان اليتيم قسيم المسكين فى الآيه و هو يقتضى المباينه فيجب ان يعتبر فيه عدم الفقر و لو سلم عدم ذلك الاقتضاء نظرا الى كونه قسيما لا يقتضى المباينه بل انما يقتضى المغايره فى الجملة فعند عدم المخصيص يدل على مخصيص يحمل على عمومه و يحتمل ان يكون المراد ان عند عدم المخصص الذى يدل على تخصيص اليتيم بمن كان فقيرا يبقى العموم اى لو سلم عدم اقتضاء المباينه نظرا الى ان كونه قسيما لا يقتضى المباينه فلا اقل من الحمل على العموم عند عدم المخصيص بالفقير و يحتمل ان يكون قوله عدم اعتباره على سبيل القلب و المراد اعتبار عدمه و حينئذ فضمير عدمه يمكن ان يكون راجعا الى اعتبار عدم الفقر المقدر فى نظم الكلام على ما قرنا و على الوجهين يمكن حمل المغايره على اطلاقها و اجمالها و حينئذ فهو اولا اثبت من المغايره اعتبار عدم الفقر ثم نزل عنه نظر الى ان المغايره لا يقتضى المغايره و تمسك بظهور العموم عند عدم المخصيص و على هذا فضمير انها راجع الى المغايره كما هو الظاهر و على الوجه الاول ايضا يمكن ان يكون ضمير انها راجعا الى المغايره على سبيل الاستخدام الى المغايره اللازم للتقسيم لا يقتضى المباينه التى هى مرادكم من المغايره و هذا اما انه لا يمكن حمل المغايره فى كلامه على المباينه الكليه اذ لم يقل احد باعتبار عدم الفقر و هو يقتضى العموم من وجه على ما قيل ففيه انه ان اراد ان احدا لم يحمل اليتيم فى الآيه على غير المسكين فهو ممنوع و لا يجوز حمله عليه و ان اراد ان اليتيم الفقير ايضا مستحق للخمس و لم يقل احد بخروجه عن مستحقه فهو ممنوع لكنه يجوز ان يكون ذلك باعتبار فقره لا يتمه و لو سلم فعله دليل آخر غير الآيه هذا و لك ان تحمل المباينه فى كلامه على المباينه الجزئيه و حينئذ فالظاهر ان يقال المراد ان كونه قسيما له يقتضى المغايره بينهما بان لا يدخل احدهما تحت الآخر مطلقا و لو سلم عدم ذلك الاقتضاء نظرا الى انها اى كونه قسيما بتقريب ما ذكرنا لا يقتضى المباينه بل يكفى له المغايره فى الجملة المتحققه فى ضمن العموم و الخصوص مطلقا او نظرا الى انها اى المغايره اللازمه للتقسيم لا يقتضى المباينه بل هى المغايره فى الجملة المتحققه مع العموم المطلق ايضا فعند عدم المخصيص يبقى العموم و الحاصل انه لو سلم عدم تماميه الدليل المذكور لعموم اليتيم فلا ريب فى عمومه لفظا و عدم ظهور مخصيص له فيحمل على العموم هذا و انت خبير بان سياق التسليم و التترل على الوجه الاول انس منه على هذا الوجه لكن ادعا ان كونه قسيما يقتضى المباينه الجزئيه كما ذكر فى هذا الوجه اظهر من ادعاء اقتضاء المباينه الكليه لما ذكر فى الوجه الأول على ان توجيه ادعاء ذلك من القائل لعدم اعتبار الفقر فى اليتيم يحتاج الى غايه كما اشرنا اليه فعلاً هذا الوجه اظهر فتدبر

قوله و توقف المصنف فى الدروس

و له وجه باعتبار اطلاق الآيه الكريمه و مقابلته للمسكين و لظاهر الروايتين الدالتين على التقسيم بقدر الحاجه و جبر ضعفها بشهره عمل الاصحاب بهما و كما انه يمكن الجمع بينهما بتوجيه قدر الحاجه فى اليتيم بما ذكرنا مؤنثه سنة و ما يحتاج اليه لها لو

لم يكن له مال كذلك يمكن الجمع بحمل ذكر اليتيم في الآية مقابل المسكين مع دخوله فيه بناء على اعتبار الفقر فيه على تخصيصه للتأكيد فيه كما في حافظوا على الصلوات و الصلاه الوسطى فلتوقف وجه و لكن الاحتياط في اعتبار الفقر و عدم الدفع اليه مع الغنى و الله تعالى يعلم

قوله و الا كان دليل اليتيم آتيا فيه

قلت لا يخفى ان حديث كونه يتيما و انه يقتضى المغايره لا يأتي هاهنا او كونه غنيا في بلده يكفى المغايره و صحه التقسيم نعم لو كان فقيرا في بلده ايضا يشكل اى التقسيم بناء على اشتراط المبانيه بين الاقسام كما هو ظاهر المستدل قبل التسليم و لعله حينئذ لم يجعله داخلا- في ابن السبيل بل في الفقراء و يجعل ابن السبيل مختصا بالغنى في بلده هذا فكان ما ذكر اخيرا من حديث العموم جاز هاهنا فان ابن السبيل في الآية عام لكل مسافر و لا دليل على تخصيصه بالفقير في السبيل بل المعنى فيه ايضا داخل في العموم فتأمل فيه و قلت في الحاشيه وجه التأمل ان هذا انما يتم لو كان ابن السبيل بمعنى المسافر مطلقا كما يستفاد من كلام بعض اهل اللغه و التفسير قيل و انما سمى به لملازمه السبيل كما سمى القاطع ابن الطريق لكن المستفاد من كلام بعض آخر انه المنقطع به كما هو المشهور في تفسيره في كتب الفقيهيه اى عجزه عن سفره قال في القاموس و ابن السبيل ابن الطريق الذى قطع عليه الطريق انتهى و قيل انما سمى المسافر المنقطع به ابن السبيل لملازمته للطريق و كونه فيه فكان الطريق ولدته و يوافقه ما روى على بن ابراهيم في التفسير عن القائم عليه قال و ابناء الطريق الذين يكونون في الاسفار في طاعه الله تعالى فينقطع عليهم و يذهب مالهم فعلى الامام ان يردهم الى اوطانهم من مال الصدقات و لا يخفى انه حينئذ لا عموم فيه بل اعتبر في مفهومه العجز الا ان اعتبار العجز في مفهومه لغه ايضا لا يستلزم اعتبار الفقر فيه اذ يمكن ان يكون عجزه من وجه آخر و حينئذ فيجربى ما ذكر من حديث العموم نعم لو صحت الروايه المذكوره فكانت ظاهره في اعتبار فقرهم فيه فتدبر هذا كله اذا كان كلام الشارح فى وجوب اعتبار فقر فى بلد التسليم الذى استفيد من قوله و يكفى ابن السبيل الفقر فى بلد التسليم و كذا من قوله بشرط ان يتقدر الى آخره و يمكن ان يكون كلامه فى عدم اعتبار فقره فى بلده و حينئذ يكون غرضه ان ظاهرهم عدم الخلاف فيه و الا لكان ما ذكر من الدليل على اعتبار فقر اليتيم آتيا فيه اى فى اثبات اعتبار فقره فى بلده و لا يخفى سخافته جدا

قوله بغير خلاف مع وجوده

اى الاجماع على اعتبار الأيمان فى الزكاه انما هو مع وجود المؤمن و ايا لو لم يوجد فيجوز دفعها الى غير المؤمن من المستضعفين و مخالفه الحق الذين لا- يكونون نواصب فى احد القولين و القول الآخر المنع مطلقا فينتظر وجوده و على هذا فاعتباره فى الخمس ايضا ينبغى ان يكون على هذا التفصيل فافهم

قوله و فيهما نظر

اما فى الاول فلان كون الخمس عوضا ممنوع كما تقدم و على تقدير تسليمه بوجوب اشتراك العوض مع المعوض فى جميع الاحكام ممنوع و اما فى الثانى فلان المخالف بعيد عن الصلاه و المواده من حيث انه مخالف و اما من حيث كونه قريب النبى صلى الله عليه و آله او من شأنه الهدايه فليس بعيد و اما قوله تعالى لا تجد قوما يؤمنون بالله و اليوم الآخر يؤادون من حاد الله و رسوله فقد فسر ايضا بذلك اى الحبلى عن الموالاه فى الدين فانها لا تجتمع مع الايمان و الظاهر ان قوله بعد ذلك و لو كان

آبائهم او اخوانهم او عشيرتهم لا يلائمه فان الغالب فى الفروض المذكوره موادتهم باعتبار النسب لا باعتبار الدين و الظاهر ان يكون المنع فيه ايضا و يمكن ان يكون وجه النظر فيه منع كون المواده و موالاة بل هو من قبيل اداء مالهم فان المخالفين ايضا على مقتضى ظاهر اطلاق الآيه

شركاء في خصوص غير الامام اذا كانوا من احد الاصناف المذكوره فاعطاء شىء فيهما اليهم اعطاء لحقهم اليهم و ليس فيه مواد و للقائل فيه مجال و لا ريب ان الاحوط اعتبار للايمان كما ذكره الشارح خصوصا مع وجود المؤمن و يؤيده اعتباره روايه ابراهيم الاوسى عن الرضا عليه السلام قال سمعت ابي يقول كنت عند ابي يوما فاتاه رجلا فقال انى رجل من اهل الرى و لى زكاه قال من ادفعها فقال الينا فقال أ ليس الصدقه محرّمه عليكم فقال بلى اذا دفعتها الى شيعتنا فقد دفعتها الينا فقال انى لا اعرف لها احدا فقال ما تنتظر بها سنه قال فان لم اصيب لهما احدا قال انتظر بهما سنتين حتى بلغ اربعين سنين ثم قال له ان لم تصب لها احد نصرها صربا و اطرحها فى البحر فان الله عزّ و جلّ حرم اموالنا و اموال شيعتنا على عدونا و لا يخفى ان آخر الخبر عام يشمل الخمس ايضا لكن سنده ضعيف جدا و انما يدل على حرمة على عدوهم و لا يشمل جميع المخالفين ان لم نقل بكون جميعهم عدوا و امّا الامر بالطرح فى البحر فحمله على من تيقن عدم امساك ادائه الى المؤمن و لو بعد حين و الا فعليه حفظها الى ان يوجد المستحق و لا يتقدر بقدر و يمكن حمله على المبالغه فى المنع من اعطاء العدو حتى ان الإلقاء فى البحر خير منه لكنه بعيد عن سياق العباره و الله يعلم و اعلم ان المحقق رحمه الله فى الشرائع تردّد فى اعتبار الأيمان و قال المحقق الشيخ على ما ذا منشأ التردد من اطلاق الآيه و من ان المخالف بعيد جدا عن ذلك و من العجائب هاشمى مخالف يرى رأى بنى اميه فيشترط الايمان لا محاله و كان مراده ان المخالف بعيد من ان الواجب لله شيئا و يحكم برعايته و الاحسان اليه و اراد بقوله و من العجائب انه قد ظهر من الاخبار تخصيص الاصناف فى الآيه بالهاشمى و الهاشمى المخالف الذى يرى رأى بنى اميه و يقدم على امير المؤمنين عليه السلام غيره و يقول بامامه معاويه معه عليه السلام الى غير ذلك من عقائد المخالفين عجيب جدا و يستبعد جدا وجود هاشمى كذلك فالظاهر المتبادر من الهاشمى هذا هو المؤمن من بنى هاشم فالظاهر حمل الهاشمى الذى خصص به الاصناف الثلاثة بمقتضى الاخبار على ما هو الظاهر المتبادر منه و يمكن ان يكون غرضه ان هذا دليل القدرح فى نسبه و انه ليس هاشميا فافهم

قوله و الأنفال

جمع نفل بفتح الفاء و سكونه بمعنى الزيادة فبق نفلتك كذا اذا زدته و قيل بمعنى العطيه و نفلتك اى اعطيتك كذا فى مجمع البيان و فى القاموس فسره بالغنيمه و الهبه و قال الازهرى النفل ما كان زياده عن الاصل سميت الغنائم بذلك لان المسلمين فضّلوا بها على ساير الامم الذين لم تحل لهم الغنائم و سميت صلاه التطوّع نافله لانها زائده عن الفرض و قال تعالى وَ هَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَ يَعْقُوبَ نَافِلَةً اى زياده على ما سئل انتهى و الظاهر ان اصل معناه لغه هو الزيادة و العطيه كما نقلنا عن المجمع و اطلاقه على الغنيمه باعتبار انها زياده عن الاصل كما هو الظاهر و زائده عن الاصل كما نقلنا عن الازهرى او عطيه من الله تعالى لهم و اطلاق النافله على صلاه التطوّع باعتبار معنى الاول انسب فانها زياده على الاصل كما هو الظاهر و زائده عن الاصل كما نقلنا عن الازهرى و يمكن ايضا جعله من المعنى الثانى فانها عطيه من الله تعالى لمن وفق لها فافهم

قوله هى المال الزائد للنبي صلى الله عليه و آله و الإمام بعده على قبيلتهما

اى مقابلهما من شركاء الخمس و كانه لا حاجه الى هذا التخصيص بل يمكن اعتبار زيادتها بالنسبه الى ساير الناس و لا يخفى انه يمكن اخذها من المعنى الثانى ايضا فانها عطيه من الله لهما عليه السلام

قوله و قد كانت لرسول الله صَلَّى الله عليه و آله في حياته بالآيه الشريفه

لم يرد ان كون الانفال له صَلَّى الله عليه و آله بالمعنى الذى ذكره مستفاد من الآيه الشريفه بل اراد ان الآيه الشريفه تدل على كون الانفال له صَلَّى الله عليه و آله و يعلم باحاديثنا كون المراد بالانفال هو ما ذكره و على هذا فما ذكره لا ينافى عليه اكثر المفسرين من ان المراد بالانفال منها هي الغنيمه و انها كانت في غنيمه بدر نزلت باختصاصها كلها بالله و الرسول صَلَّى الله عليه و آله ثم نسخت بآيه الغنيمه و منهم من لا يقول بالنسخ بحمل الأولى على ان حكمها الى الله و الرسول و هو ما فضل في الآيه الغنيمه و على ما ذكره اصحابنا في تفسير الأنفال يمكن الجمع بينه و بين ما نقلنا عن المفسرين بان يكون غنيمه بدر ايضا وقت نزول الآيه في اقسام الانفال بالمعنى الذى ذكره و كانت مختصه بالله و بالرسول ثم نسخت و عدم عدّهم اياها من الانفال بناء على ان غرضهم عدما استقر كونه منهما و ما هو منهما في زماننا فافهم

قوله الذى يريد به عن قبيله

غرضه الاشاره الى مناسبه المعنى الاصطلاحى لمعناه اللغوى تاكيدا بما ذكره سابقا و قد عرفت انه لا حاجه الى جعل الزيادة بالنسبه الى قبيله بل يمكن اعتبارها بالنسبه الى جميع الناس فتذكر

قوله ارض انجلى عنها اهلها

تدل على كونها من الانفال موثقه زراره بعلى بن الحسين بن فضال عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له ما تقول الله يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ وَ هِيَ كُلُّ أَرْضٍ بَلَآ أَهْلِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَحْمِلَ عَلَيْهَا بِخَيْلٍ وَ لَا رِجَالٍ وَ لَا رِكَابٍ فَهِيَ نَفْلٌ لِلَّهِ وَ لِلرَّسُولِ يَدُلُّ عَلَيْهِ أَيْضًا عَمُومٌ بَعْضُ الْأَخْبَارِ الْآتِيَةِ وَ أَمَّا رِوَايَةُ مُحَمَّدِ بْنِ مَسْلَمٍ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ وَ سَأَلَ عَنِ الْأَنْفَالِ فَقَالَ كُلُّ قَرِيْبٍ يَهْلِكُ أَهْلَهَا وَ فِي بَعْضِ النَّسَخِ يَهْلِكُ أَهْلَهَا وَ يَجْعَلُونَ عَنْهَا فَهِيَ نَفْلٌ لِلَّهِ عِزٌّ وَ جَلٌّ نَصْفُهَا يَقْسَمُ بَيْنَ النَّاسِ وَ نَصْفُهَا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فَهِيَ ضَعِيفَةٌ بِاسْمَاعِيلِ بْنِ سَهْلٍ فَلَا تَعَارِضُ تِلْكَ الْأَخْبَارُ وَ لَمْ يَنْقُلْ قَوْلَ عَمُومِهَا فَيُمْكِنُ حَمْلُهُ عَلَى أَنْ ذَلِكَ التَّقْسِيمُ تَطَوُّعٌ مِنْهُمْ عَلَيْهِ السَّلَامُ

قوله او سلمت للمسلمين طوعا من غير قتال

تدل عليه موثقه محمد بن مسلم بابن فضال عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول الفى ء و الانفال ما كان من ارض لم يكن فيها هراقه الدماء و قوم صولحوا و اعطوا بايديهم و ما كان من الارض خربه او بطون اوديه و هو كله من الفى ء فهذا لله و لرسوله فما كان لله فهو لرسوله يصنعه حيث شاء و هو الامام بعد الرسول صَلَّى الله عليه و آله و قوله تعالى مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَ لَا رِكَابٍ الا ترى و هو هذا و اما قوله مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فهذا بمنزله الغنم كان ابي يقول ذلك و ليس لنا فيه غير سهمين سهم الرسول و سهم القربى ثم نحن شركاء الناس فيما بقى و موثقه ايضا بابن فضال و فيها ابراهيم بن هاشم ايضا عن ابي عبد الله عليه السلام انه سمعته يقول ان الانفال ما كان في ارض لم يكن فيها حراقه دم او قوم صولحوا و اعطوا بايديهم و ما كان من ارض خربه او بطون اوديه فهذا كله من الفى ء و الانفال لله و للرسول فما كان لله فهو للرسول صَلَّى الله عليه و آله يصنعه حيث يجب و روايه محمد بن على الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال

سألته عن الانفال قال ما كان من الارضين باد اهلها و في غير ذلك الانفال هو لنا و قال سوره الانفال فيها جدد الانف و قال و ما
أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل و لا ركاب و لكن الله يسقط رسله على من يشاء قال الفى ء ما كان من انفال
لم يكن فيها هراقه دم او قتل و الانفال مثل ذلك هو بمنزلته و كان فى نقل الآيه الكريمة سهوا من احد الرواه فان فى القرآن
العزير فى هذه الآيه منهم لا من اهل القرى و انما هو فى الآيه التى بعدها مطابقا

لما وقع في روايه محمّد بن مسلم التي نقلناها آنفا الا- ان يكون بيان المرجع الضمير في منهم و يكون نفلا بالمعنى او يكون المنزل هكذا في هذه الآيه ايضا ان يجوزنا امثال هذه التغييرات كما ورد في الاخبار الكثيره و حينئذ تحمل روايه محمد بن مسلم على انها على طبق ما في المصاحف و الله تعالى يعلم و مرفوعه احمد بن محمد فان فيها و ما كان لمن فتح لم يقاتل عليه و لم يوصف عليه بخيل و لا- ركاب الا- عن اصحابنا يأتونه فيعاملون عليه فكيف ما عاملتهم عليه النصف او الثلث او الربع او ما كان لسهم خاصه و ليس لأحد فيه شىء الا- ما اعطاه هو منه و بطون الاوديه و رعوس الجبال و الموات كلها هم له و هو قوله **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ** و ما كان من في القرى و ميراث من لا وارث له فهو له خاصه و هو قوله عزّ و جلّ **مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ** قوله عليه السلام و ليس هو يسألونك عن الأنفال اى المراد بقوله تعالى يسألونك هو ما ذكرنا من سؤال ان يعطيهم منه الا- ما هو ظاهره من السؤال عن انها ما هي او لم هي او ما حكمها لانّ سؤالهم في الواقع كان كذلك لا على احد هذه الوجوه و ذكر على بن ابراهيم في تفسيره ان قراءه اهل البيت عليه السلام يسألونك عن الانفال بدون لفظه و مثله في مجمع البيان و على هذا فالظاهر ان يكون في هذه الروايه وقعت سهوا من الراوى و النسخ بناء على ما في المصاحف التي عندنا و حينئذ يكون ما نقل من التفسير مطابقا لظاهره و يكون قوله عليه السلام و ليس يسألونك عن الانفال ظاهرا لا حاجه الى التكلف في توجيهه هذا و الكلام في نقل من اهل القرى في هذه الروايه السابقه فلا حاجه الى الاعاده و مرسله حماد بن عيسى الطويله فان فيها و له بعد الخمس الأنفال و الانفال كل ارض خربه قد باد اهلها و كل ارض لم يوجد عليها بخيل و لا ركاب و لكن صولحوا عليها و اعطوا بايديهم على غير قتال و له رعوس الجبال و بطون الاوديه و الآجام و كل ارض ميته لا- رب لها و له صوافى الملوك مما كان في ايديهم من غير وجه الغصب لان المغصوب كله مردود و هو وارث من لا وارث له و عليه ينزل كل من لا حيله له ثمّ فيها بعد كلام و الانفال الى الوالى كل ارض في زمن النبي صلّى الله عليه و آله الى آخر الأبد ما كان افتتح بدعوه النبي صلّى الله عليه و آله من اهل الجور و اهل العدل لان ذمه رسول الله صلّى الله عليه و آله في الأولين و الآخرين ذمه واحده فانّ المسلمون اخوه يتكافأ دمايم يسعى بذمتهم ادناهم الحديث و كان فيه سقط او الظاهر و الانفال و غير الانفال الى الوالى الى آخره و المراد ان الامر في كل الاراضى المفتوحه الى الوالى الى آخر الابد و لا اختصاص لما تقرر من حكمها بزمان دون زمان فما كان من الانفال يكون للوالى في أى عصر فتحت و ما كان للمسلمين بعد الخمس يكون كذلك و يكون امرها الى الوالى و اختيارها بيده متى فتحت الى آخر الابد و يمكن ان يكون للساقط لفظ فقط و يكون المراد ان الانفال للوالى كما ذكرنا و غير الأنفال مما فتحت على الوجه الذى ذكرنا يكون اختيارها الى الوالى الى آخر الابد و منه يظهر ان الأولى ايضا يكون للوالى الى آخر الابد و لو كان صحيحا فيحمل الى الوالى على الوالى و تخص الأرض بما ذكر سابقا و هو ما لم يرجف عليهما بخيل و لا ركاب و بعد ما كتب ذلك رايت ان ما في الكافى و الأنفال الى الوالى و كل ارض و هو ينطبق على ما ذكرنا من السّقط الاول فتأمل و حسنه حفص البخترى في الكافى بإبراهيم بن هاشم عن ابى عبد الله عليه السلام قال الانفال ما لم يرجف عليه بخيل و لا ركاب او قوم صالحوا او قوم اعطوا بايديهم و كل ارض خربه و بطون الأوديه فهو لرسول الله صلّى الله عليه و آله و هو للامام من بعده يصنعه حيث يشاء

قوله كبلاد البحرين

تدل على كون البحرين من ذلك موثقه سماعه قال سألته عن الانفال فقال كل ارض خربه او شىء كان للملوك فهو خالص

للامام ليس للناس فيها سهم قال و منها البحرين لم يرجف عليها بخيل و لا ركاب و هذا ينافى ما سيجى ء من الشارح فى كتاب الاحياء حيث جعل البحرين هما اسلم عليهما طوعا كالمدينه المشرفه فيكون لاهلها و لا يبعد ان يكون ما ذكره هناك مستند الى نقل اهل التواريخ لكنه ليس لى مجال الرجوع اليها عسى ان يظفر منها شى ء

قوله و باد اهلها

قد مرّ ما يدل عليها فى روايه الحلبي و كذا روايه محمد بن مسلم التى نقلناها فيما كتبنا على قول ارض انجلى و كذا المرسله الطويله لحماد و لكن فيها كلّ ارض خربه قد باد اهلها فقد قيد بالخربه فلا يشمل مطلقهما على ما ذكره الاصحاب

قوله و كذا مطلق الارض الممات

تدل عليه روايه محمد بن مسلم على من يستحقه يهلكها اهلها و كذا موثقتاه المتقدمتان بعدها و كذا مرسله حماد الطويله و كذا حسنه حفص بن البختري

قوله التى لا يعرف لها مالك

و فى هى قيدها بما لم يجبر عليها ملكك احدا و باد اهلها اذا جرى عليها ملكك احدا و باد اهلها و يوافق ما هنا و قال بعض الاصحاب عموم الحكم لكل موات و هو ظاهر العلامه و الارشاد و لا يخفى ان الروايه الاولى على ما فى النسخه ظاهرها العموم فى كل ما ترك اهلها عمارتها حتى خربت و الموثقتان ظاهرهما العموم فى كلّ خربه و كذا الحسنه و اما مرسله حماد فقوله عليه السلام فيها اولى و الانفصال كل ارض خربه قد باد اهلها يدل على اشتراط هلاكه اهلها و الظاهر انه فيما اذا جرى عليها ملك مالك و حينئذ يكون حجه للتقييد و قوله ثانيا فيها و كل ارض ميته لا ربّ لها فان حمل الربّ فيه على المالك فهو يوافق القول الاول و ان حمل على مالك يقوم بتره عمارتها فيشمل ما يعرف بها مالك ايضا اذا تركها و لم يبق بعمارته اصلا و لا يخفى انه لا- ثمره لتحقيق القول فى ذلك اذ لا يترتب عليه الاجواز الاحياء و عدمه فى زمان الغيبه فان ما ثبت كونه ملكه عليه السلام يجوز لنا احياؤه بعمومات ما يدل على تحليل على حقوقهم للشيعه و ما لم يثبت فيه ذلك و قيل ببقائه بعد الخراب فى ملك مالكه فلا يمكن الحكم بجواز احياؤها و اصحابنا جعلوا ذلك الفرع اصلا و فصلوا القول فيه فى كتاب الاحياء بما لا مزيد عليه و لا- يحتاج معه الى تحقيق ما ذكر هنا و يظهر مما ذكره هناك ذهاب بعضهم الى انه بعد الخراب يجوز احياؤها و يملكها المحيى و يبطل حق السابق و هذا هو الذى قواه الشارح هناك الدلاله اخبار كثيره عليه و ذهاب آخرين الى انه بالخراب لا يخرج عن ملك السابق بل هو له و لو ارثه بعد ما حيى باد و بحيث لا يعرف منهم احد و عليه لا يجوز احياؤه الا باذن المالك ما لم يبلغ الى ذلك الحد لكن صرح جمع منهم بانه يجوز احياؤها و يصير المحيى احق لها ما دام قائما بعمارتها و عليه طسقتها لأربابها مستندا ببعض الروايات و الاقوى عند الشارح انه ان قيل بخروجها عن ملكه بالخراب جاز احياؤها بغير اجره و الا لم يجز التصرف فيها بدون اذنه و ذكر ان موضع الخلاف ما اذا كان السابق قد ملكها بالاحياء بالشراء و نحوها لم يزل ملكه عنها اجماعا على ما نقله العلامه فى التذكرة عن جميع اهل العلم و على هذا فالأخبار العامه هاهنا فى الخربه انها من الانفصال يؤيد قول البعض اولا الذى قواه الشارح و القول الاول فى المرسله و كذا الثانى بناء على احتمال الاول يؤيد مذهب الاخيرين لكن على ما نقل عن التذكرة ينبغى تخصيص الاخبار العامه هاهنا بما كان الاول ملكها بالاحياء و لا يخفى بعده و الاظهر حملها على الخربه التى لا

يعرف لها مالك كما فعله المقيدون فتدبر ثم ان المصنف في كتاب الاحياء ذكر ان الموات هو كل ارض لا تنتفع

بها لمعطلتها او لاستيجائها او لعدم الماء عنها او لاستيلاء الماء عنها و ذكر الشارح هناك انه لا فرق بين ان يكون قد سبق لها احياء ثم ماتت و بين موتها ابتداء و انه لا يعتبر فى تحقق موتها العارض ذهاب رسم العماره رأسا بل ضابطه العطله و انما بقيت آثار الانهار و نحوها الصدقه معها عرفا خلافا لظاهر التذكرة و الظاهر من الخبره ما هو ذكره و اما الموات فالظاهر فيها و ظاهر كره فتدبر

قوله و الآجام بكسر الهمزه

تدل عليه مرسله حماد الطويله و ما نقله فى المعتبر من روايه الحسن بن راشد عن ابى الحسن الاول عليه السلام قال و له رءوس الجبال و بطون الاوديه و الآجام قال و الراوى ضعيف

قوله و هى الارض المملوه من القصب و نحوه

هذا هو المعروف فى معناها و قال من معناها و قال فى القاموس الاجمه محرکه الشجر الكثير الملتفت و كان سقط عنه ذات

قوله فى غير الارض المملوكه

اى المراد بالآجام هى الآجام التى فى غير الارض المملوكه و اما ما كان منها فى ارض مملوكه فهى تابعه لها فان كانت مملوكه بشخص معين فهى له و ان كانت مملوكه للمسلمين قاطبه كالمفتوحه عنوه فهى لهم و كان المراد غيره احدثت فى الارض المملوكه فما كانت مستاجمه قبل ملك الارض فهى له عليه السلام و لا يتبع الارض بعد ما صارت ملكا للمسلمين او لشخص معين يدل عليه كلام ابن ادريس فى السرائر فانه قال فيما عدّه من الانفال و الآجام التى ليست فى املاك المسلمين بل التى كانت مستاجمه قبل فتح الارض و على هذا فما ذكر من التقييد يتجه على رأى من يقول ان ما جرى عليه ملك مسلم فهو له و لوارثه و لا- ينتقل عنه بصيرورته مواتا و اما على رأى من يقول ببطلان حق مالكة بذلك و انه يصير ملكا لمن احياه بعد ذلك فيتجه ان يحكم بالعموم و انه بعد ما صار اجمه يصير ملكا له عليه السلام و من جمله الانفال الا ان يقال ان من قال بذلك يمكن ان يقول به فما صار خرابا لا- ينتفع به و اما الاجمه فينتفع بهما بما يحدث فيها من القصب و الاشجار فترك المالك عمارتها يمكن ان يكون اكتفاء منه بتلك المنفعه فلا يمكن الحكم بخروجها عن ملكه مع اصاله الاستحباب اذ الروايات الداله على جواز الاحياء بعد ما صار مواتا لا يبعد حملها على الموات الذى صار بامر خربه و لا ينتفع به اصل هذا و اما حمل كلام الشارح على تخصيص الاجمه مطلقا بما كان فى غير الارض المملوكه و ان ما كانت فيها فهى تابعه للارض سواء كانت لشخص معين او لجميع المسلمين و ان كانت اجمه قبل ان يجرى عليه مسلم فهو و ان كان ظ العبارة كانه لا يقول به احدا و للاكثر اطلقوا كون الآجام من الانفال و ابن ادريس الذى قيده كلامه ما ذكرنا و هو لا يدل على ذلك و ايضا يصير عد الاجمه من الانفال لغوا محضا بل هى فى كل ارض تابعه للارض و يكون ملكا لمالكها فلا اختصاص لها بالامام حتى تعد من الانفال فتأمل

قوله و رءوس الجبال و بطون الاوديه

تدل عليهما مرفوعه احمد بن محمد و مرسله حماد و روايه حسن بن راشد و تدل ايضا على الثانى موثقنا محمد بن مسلم و
حسنه حفص بن البختري

قوله و المرجع فيهما

اي فى الجبال و الاوديه كما ذكره فى المسالك و كذا فى الرؤوس و البطون و لا يبعد حمل كلامه هاهنا على ما يشملها

قوله و ما يكون بها من شجر و معدن و غير هذا

اذ الظاهر من كونهما من الانفال كونهما مع ما يكون بهما فيها

قوله و ذلك فى غير ارضه المختصه به

قلت كالمفتوحه عنوه و اما فى ارضه المختصه به قوله كالأرضين التى عدت فى الانفال فظاهر انه له عليه السلام لكن ليس
بمقصوره هاهنا بل الحكم على الارضين المذكوره بانها للامام يشمل جميع اجزائها و ما يتعلق بها من جبل واد و ما يكون بها
فتعين ان يكون المراد هاهنا ما يكون من الجبال و الاوديه فى ساير الارضين سواء كانت مشتركه بين جميع المسلمين او مختصر
بمالك كما يظهر من اطلاق العبارة هذا فى الارض المختصه به عليه السلام من حيث انه امام و اما فى الارض المختصه به عليه
السلام لا من حيث انه امام بل للبيع و الهبه مثلا فيمكن ان يكون داخلا فى الحكم المذكور هنا لعدم سبقه و حينئذ فيكون مراد
الشارح بارضه المختصه من حيث انه امام و يمكن ان يكون خارجا عنه فيكون حكمه مهملا فى الآيه الا على الظهور انه اذا كان
الجبال و الاوديه فى ملك غيره له عليه السلام فبطريق اولى ما كان فى ملكه عليه السلام و حينئذ فلا حاجه الى اخذ الحيثيه فى
كلام الشارح لكن فيه انه لا وجه لاجراجه من الحكم المذكور و التمسك بالحواله على الظهور بل لو حمل كلام المصنف على
العموم بحيث يشمل جميع الاوديه سواء كانت فى ارضه عليه السلام او فى ارض غيره لكان اولى او من شمول
الحكم الارض للجبال و الاوديه التى فيها خفاء لا يخفى و يمكن ان يكون مراد الشارح هو بيان الفرد الخفى اى ذلك فى غير
ارض المختصه به عليه السلام ايضا و اما فيها فظاهر فتأمل انتهى و الظاهر ان مراد الشارح هو ما ذكرنا آخرا و غرضه الرد على
ابن ادريس كما فعله المصنف فى البيان فانه بعد ما عدّ من الانفال رؤوس الجبال و بطون الاوديه قال و منع ابن ادريس من
اختصاص الامام برؤوس الجبال و بطون الاوديه على الاطلاق بل قيد ذلك بما يكون فى موات الارض او الارض المملوكه
للامام و هذا القول يقتضى الى التداخل و عدم الفائده فى ذكر اختصاصه بين النوعين انتهى فما ذكره الشارح ايضا اشاره الى
ما ذكره و ان ذلك فى غير الارض المختصه به عليه السلام ايضا و الا فلا فائده فى التخصيص و ان عبارته ابن ادريس فى السرائر
فى تضاعيف عدّ الانفال هكذا و رؤوس الجبال و بطون الاوديه و الآجام التى فى ملاك المسلمين بل التى كانت مستاجمه قبل
فتح الارض و المعادن التى فى بطون الاوديه التى هى ملكه و لك رؤوس الجبال فاما ما كان من ذلك فى ارض المسلمين و يد
مسلم عليه فلا- يستحق عليه السلام بل ذلك فى الارض المفتحه عنوه على المعادن التى فى بطون الاوديه التى هى ملكه و
كذلك رؤوس الجبال انتهى و لا- يخفى ان ما نسبته المصنف اليه و اعترض عليه لا- يظهر من كلامه بل اولا مطلق فى رؤوس
الجبال و بطون الاوديه و قوله و المعادن التى فى بطون الاوديه التى هى ملكه و كذلك رؤوس الجبال لا ينافى ذلك الاطلاق و لا يدل
على تخصيص بطون الاوديه و رؤوس الجبال اللتين عدتهما من الانفال بما كان منها فى ملكه عليه السلام بل يجوز ان يكون

ذلك صفة كاشفه و قوله في بطون الاوديه مما هي له ايضا يمكن ان يكون مما هي له صفة موضحة اى الكانيه مما هي له و من جملتها و على هذا فلا يدلّ عليه تخصيص في رءوس الجبال و بطون الأوديه اصلا بل انما تدل على تخصيص المعادن بمكان في ملكه عليه السلام بخصوصه او في بطون الاوديه و رءوس الجبال اللتين هما ملكه عليه السلام باعتبار الامامه او في الارض المفتوحه عنوه التي يشترك فيها المسلمون و يخرج المعادن التي كانت في ملك احد من المسلمين و كانت يده عليه و على تقدير ان يحمل مما هي له على التخصيص و التقييد فالظاهر فيه ايضا التخصيص بمثل ما ذكر في المعادن اى ما كان منهما في الارض المختصه به عليه السلام بخصوصه او في الارض المفتوحه التي تشترك فيها المسلمون فلا يخرج منها الامام كان منها في الارض المختصه باحد المسلمين كما ظهر من كلامه في الآجام ايضا و على هذا اولا يرد عليه ما نقلنا عن البيان اذ يكفي في فائده تخصيصها بالذكر او حال ما كان منهما في الارض المفتوحه عنوه على بن ادريس لا يقول باخبار الآحاد فلعل ما ثبت عنده كونه من الانفال بالاجماع هو القدر الذى ذكره و لم يثبت ذلك فيما كان في ملك احد من المسلمين و الروايات و وجوب

حملها على العموم

حذرا من اللغويه لا تصير حجه عليه لعدم تواترها و يمكن دفع هذا بان مراد المصنف ليس الردّ على ابن ادريس بمخالفه مذهبه لتلك الروايات حتى يرد عليه بل مراده انه على طريقتهم من العمل باخبار الآحاد و لا- يمكن الذهاب الى ما ذهب اليه ابن ادريس فانه حينئذ بلغو التخصيص فى الروايات المذكوره فلا يرد عليه الا ما ذكر اولاً من عدم لزوم اللغويه المذكوره فى العموم و للاطلاق فعلى تقدير العمل باخبار الآحاد لا وجه للتخصيص المذكور سوى ان الظاهر و الاصل فيما كان فى ملك احد من المسلمين بان كان فى ملكه و اسلم طوعاً بقاؤه فى ملكه كذلك و عدم انتقاله منه فالحكم بانتقاله اليه بمجرد عموم تلك الروايات او اطلاقها لا يخلو عن اشكال بل لا يبعد ترجيح الاصل و الاستصحاب و فيه ان يكون رءوس الجبال و بطون الاوديه تابعاً للارض مطلقاً و كونهما ملكاً لمن كان حجه فيه فكان العمل بعموم الروايات المذكوره اولى لعدم ظهور معارض لها هذا هو الكلام فى ايراد البيان على ابن ادريس و اما الكلام الشارح فان حمل كلام ابن ادريس أيضاً على العموم فيهما فليس فيه اشاره الى ردّ عليه بل غرضه مجرد عموم الحكم و عدم اختصاصه بما كانا فى ملكه بخصوصه او بالامام و ان حمل كلام ابن ادريس على التخصيص الذى ذكرنا فان حمل كلام الشارح على ان ذلك فى غير الارض المختصه به عليه السلام مط فيكون اشاره الى الرد على ابن ادريس حيث لم يقل بذلك الاطلاق و ان حمل على انه فى غير الارض المختصه به عليه السلام ايضا فى الجمله لئلا يرى تنتفى فائده تخصيصها بالذكر فهو ينطبق لا على القول باطلاق و على قول ابن ادريس ايضا فانه ايضا يقول بشمولهما لما كان فى الارض المفتوحه عنه و هى ليست مختصه به عليه السلام و لكن ظاهر كلامه الاطلاق و فى هى و له رءوس الجبال و بطون الاوديه و الآجام و كل ارض مئته لا ربّ لها قال ابن ادريس المراد برءوس الجبال و بطون الاوديه ما كان فى ملكه عليه السلام و الارض المختصه به عليه السلام فاما كان من ذلك فى ارض المسلمين و يد مسلم عليه فلا يستحقه عليه السلام فلا- يخفى انه يفهم منه انه ايضا حمل كلام ابن ادريس على ما حملة فى البيان و مع ذلك فظاهاه التردد فيه حيث لم يصرح بردّ و لا- قبول و قد عرفت ان كلام ابن ادريس لا- يدل على التخصيص بما كان فى ملكه عليه السلام بل كلامه فى المعادن صريح فى شمولها لما كان فى الارض المفتوحه عنه و يبعد جداً ان يكون تخصيصها به عليه السلام ازيد من تخصيص الجبال و الاوديه نعم ما ذكره بقوله فاما ما كان لا يبعد ان يكون ظاهر كلامه ثم ان تردده كانه ليس فى موقعه خصوصاً على ما حمل كلام ابن ادريس عليه لما عرفت من ظهور الروايات فى العموم و عدم ظهور معارض لها يصلح لتخصيصها بما ذكره و هى لا- تقتصر من العمومات التى عملوا بها فى كثير من المسائل و قال المحقق فى المعبر قال الشيخان رءوس الجبال و الآجام من الانفال و قيل المراد بها كان فى الارض المختصه به و ظاهر كلامها الاطلاق و لعل مستند ذلك روايه الحسن بن راشد و نقل الروايه التى نقلناها عنه سابقاً فى الآجام و الظاهر ان القيل اشاره الى ابن ادريس لا يدل على ما فهمه لا هنا و لا فى الآجام بل كلامه فى الآجام ابعد مما فهمه من كلام هنا منه كما يظهر بالتأمل فيما ذكرنا هناك فتذكر و اما تردده فقد ظهر حاله و قال صاحب المدارك عند قول مصنفه رءوس الجبال و ما يكون بها و كذا بطون الاوديه و الآجام اطلاق النص و كلام اكثر الاصحاب يقتضى اختصاصه عليه السلام بهذه الانواع الثلاثه من أى ارض كانت و منع ابن ادريس من اختصاص الامام بذلك على الاطلاق بل قيده بما يكون فى موات الارض و الارضين المملوكه الامام و رده الشهيد فى البيان بانه يقتضى الى التداخل و عدم الفائده فى ذكر اختصاصه بهذين النوعين و هو جيد لو كانت الاخبار المتضمنه لاختصاصه عليه السلام بذلك على الاطلاق صالحه لاثبات هذه الحكم لكنها ضعيفه السند فيتجه المصير الى ما ذكره ابن ادريس قصرها لما خالف الاصل فى موضع الوفاق انتهى و قد عرفت ما فى حمل كلام ابن ادريس على ما فهمه سيما فى الآجام و المصنف ايضا فى البيان لم يتعرض لنقل

و ردّ عليه بل انما فعل ذلك في رءوس الجبال و بطون الاوديه كما تنادى به عباره ما نقله هو ايضا حيث قال بهذين النوعين فنسبه ذلك في الثلاثه الى ابن ادريس و نسبه رده مع قوه اسناد بعضها على ما لا فائده فيه مشكل جدا و ما ذكره من قصر الحكم المخالف للاصل على موضع الوفاق لا يخلو عن خفاء فانه ان اراد انتقال هذه الثلاثه الى الامام مخالف للاصل فيقتصر فيه موضع وفاق و ما كان في الموات او الارضين المملوكه للامام ففيه ان كون الاصل ذلك غير ممنوع لما عرفت من احتمال ان يكون الجبال او الاوديه دائما للحجه في زمانه و هو يأتي في الآجام ايضا اذا كانت مستاجمه في للاصل و لو سلم هذا فانما يتم فيما كان فيما اسلم عليه اهله طوعا و اما في المفتوحه عنوه فكما ان الانتقال الى الامام خلاف الاصل و كذا الانتقال الى المسلمين و ليس بشىء منهنما موضع الوفاق فلا ترجيح للثاني على الاول و ان اراد ان الاصل في هذه الثلاثه ان تكون تابعه للارض التي هي فيها فالحكم بها لغير صاحب الارض مخالف للاصل فيقتصر فيه على موضع الوفاق ففيه بعد تسليم اصل المذكور انه ليس على هذا موضع وفاق وقع فيه خلاف الاصل المذكور اذ على ما اختاره هذه الثلاثه تابعه للارض مطلقا و كون لصاحبها فلم يقع فيه مخالفه لذلك الاصل اصلا و يمكن اختيار الاول بناء على تسليم الاصل المذكور بان يقال ان ذلك لترجيح قول ابن ادريس فيما اسلم عليه اهله طوعا بأن فيه اقتصار الحكم المخالف للاصل و هو اختصاص الامام على موضع الوفاق و اما ترجيحه في المفتوحه عنوه فكانه باعتبار امر آخر و هو موافقه قوله الاصل بتبعيتها للاصل بخلاف القول المشهور فانهم يحكمون فيهما بكونهما للامام مع كون الارض للمسلمين فتدبر و كلام خالي المحقق طاب ثراه في شرح الارشاد قريب منه مما نقلنا عن المدارك لكنه لم يرجح قول ابن ادريس بل ذكر ان ظاهر كلام الاصح اختصاص هذه الثلاثه بالامام من غير تقييد ثم نقل ما نقلنا عن ابن ادريس بعبارته ثم نقل ردّ الشهيد عليه ثم نقل عبارته المعبره ثم قال و يظهر منهنما الميل الى قول ابن ادريس و قال و لا يخفى ان المستند غير منحصر في الروايه المذكوره بل مرسله حماد و مرفوعه احمد بن محمّد ايضا و اللتان عليه و المسأله محل تردد فيمكن ترجيح المشهور نظرا الى تكثر الروايات الواردة به و ان لم يكن شىء منها ففي السند و يمكن ترجيح قول ابن ادريس قصرا للحكم المخالف للاصل على القدر المتيقن انتهى و يظهر لك بما نصّينا حال ما ذكره و انه اقتصر على المنقول و لم يعن النظر له ما وقع لهؤلاء الفحول من الغفول و قال المحقق الاردبيلي رحمه الله يمكن ان يكون المراد برءوس الجبال و بطون الاوديه و الآجام كونها مطلقا في أى موضع كان كما في املاك الناس المحترم مالهم كما هو ظاهر الروايات و العبارات لكنه بعيد الظاهر ان كان في ملكهم و ايديهم لهم كسائر اموالهم الا ان يقال الارض لم تملك الا بالاحياء و لا احياء فيها غالبا و على تقدير الوجود المراد الموات منها و يمكن ان يكون المراد ما لا يكون في ملك الغير و تحت يده و قيده به كالأموات منها و ترك الظهور كما قال المصنف في هي قال ابن ادريس المراد برءوس الجبال و بطون الاوديه ما كان في ملكه و الارض المختصه به ما كان من ذلك في ارض مسلم و يد مسلم عليه ما يكون في ملك من لماله حرمه و مع ذلك يلزم

ان يكون ذكر بطون الاوديه و نحوها بعد ذكر الارض المختصه به عليه السلام لغوا و يمكن كونه لدفع توهم انها لا يملك قال في شرح الشرائع لا يخفى ان المراد بها ما كان في غير ارضه عليه السلام المتقدمه و المرجع في الجبال و الأوديه الى العرف فيه تأمّل انتهى و ما ذكره من البعد لا وجه له اذ لا دليل تام على ان كل فيما ملكهم و ايديهم لهم و لا على ان احياء الارض احياء لما فيها من رءوس الجبال و بطون الاوديه ايضا نعم ما قيل الأحياء منهما بنفسه و وقع احياءه و لا يبعد ان يحكم بكونه له و يخص الحكم بكونهما للامام بالموات كما ذكره لانه هو الغالب فيهما و حينئذ فتخصيصها بالذكر كانه باعتبار عدم ظهور شمول الموات لهما و منه يظهر ان الاحتمال الآخر الذى ذكره و هو التقييد و ان يكون تركه للظهور فيه ما فيه لعدم ظهور له و ما ذكره في دفع اللغويه يتجه عليه انه مع احتمال انها لا تملك لا يمكن الحكم بالظهور الذى ذكره فالظاهر فيها ورد بكونهما للامام هو العموم و الاطلاق لا التقييد الذى حكم بكون تركه للظهور و هو ظاهر وجه تأمله فيما نقله عن لك انما حكم بعدم خفائه ليس كذلك لما ذكره من احتمال التقييد بما كان في ارضه عليه السلام و قد عرفت بعد ذلك الاحتمال و انه يوجب لغويه ذلك التخصيص فيتجه ما ذكره الشارح فتدبر

قوله و صوافى ملوك الحرب

و قطائعهم فى اكثر عباراتهم صفايا الملوك و قطائعهم و الصّفايا جمع صفيه و الظاهر منها كل ارض اختارها الملك لنفسه لنفاستها او مطلقا و يمكن ان يكون عاما فى كل عين كذلك من غير اختصاص بالأرض و القطائع جمع قطيعه و قطعه و الظاهر منها ايضا الارض التى ابانها الملك و افوزها لنفسه و يمكن ايضا عمومها لكل عين كذلك و لا يبعد عموم الاول و خصوص الثانى و اما العكس فيبعد جدا كما يظهر تتبع استعمالاتهم و على هذا فلو حمل كل منهما على العموم و الخصوص يكون الثانى تأكيد الاول و لو عمم فى الاول و خصوص الثانى يكون الثانى ذكرا للخاص بعد العام لزياده تأكيد فيه او يكون المراد بالاول بقرينه المقابل ما عدا الارض و قال فى المسالك عند قول مصنفه من قطائع و صفايا الضابط ان كل ما كان لسultan الكفر من مال غير مغصوب من محترم المال فهو لسultan الاسلام و قد قيل ان الصّفايا ما ينقل من المال و القطائع ما لا ينقل انتهى و كانه لما كان فى كون كل منهما لغه للعموم و الخصوص او بالتفريق خفاء لم يتعرض ليتحقق ذلك بل ذكر ضابطا لما هو مرادهم من مجموعهما و انه هو ما ذكره فيجب حملها على ما ينطبق على ذلك ثم نقل ما قيل من التفصيل الذى هو احد الوجوه التى ينطبق على ما هو مرادهم و سكت عليه اما لاستحبابه له و العدم حاجه الى تحقيق الامر فيه بعد العلم بمرادهم و الظاهر ان بناء ما قيل فى تخصيص الاول مما ينقل على مرتبه مقابله قلنا فى ان الظاهر معه ما لا ينقل لان الظاهر من الصّفايا منفردا هو خصوص ما ينقل فانه لا يظهر ذلك من اطلاقاتهم و المصنف اورد بدل الصّفايا الصوفى او هى جمع الصّافيه و قال الازهرى يقال لضياح التى يستحقها السّيطان الخاصه الصوفى او على هذا فالظاهر من كل التخصيص بالارض و يمكن حملها على كل ملك خالص للمالك و حمل الثانى ايضا على العموم او حمل الثانى على العموم كما هو ظاهره و حمل الاولى على الخالص مما ينقل بقرينه المقابله كما ذكرنا و قال المحقق فى المعبر و من الانفال صفايا الملوك و قطائعهم و معنى ذلك اذا فتحت ارض من اهل الحرب و ما كان يختص به ملكهم مما ليس بغصب من مسلم بكون الامام كما كان للنبي صلى الله عليه و آله و قال فى المنتهى و من الانفال صفايا الملوك و قطائعهم مما كان فى ايديهم على غير وجه الغصب بمعنى ان كل ارض فتحت من اهل الحرب فما كان يختص بملكهم فهو للامام اذا لم يكن غصب من مسلم او معاهد لان ذلك قد كان للنبي صلى الله عليه و آله و قد ثبت

ان جميع ما كان للنبي صَلَّى اللهُ عليه و آله فهو للامام بعده و لا يخفى ان كلا هاهنا فى التذكرة تدل على الثانى فانه قال و منه صفايا الملوک و قطائعهم التى كانت فى ايديهم على وجه غير الغصب على معنى ان كل ارض فتحت من اهل الحرب و كانها لملكها مواضع مختصه به غير مغصوبه من مسلم او معاهد بان ملك المواضع للامام عليه السلام ان ما راينا من الروايات فى هذا الباب هو صحيحه داود بن فرقد عن ابى عبد الله عليه السلام قال قطائع الملوک كلها للامام ليس للناس فيها شىء و مرسله حماد الطويله المتقدمه و ان فيها و له صوافى ملوك ما كان فى ايديهم غير وجه الغصب لادن الغصب كله مردود و مضمرة سماعه الموثقه قال سألت عن الانفال فقال كل ارض خربه او شىء كان للملوک و هو خالص للامام ليس للناس منها سهم و لا يخفى ان الاولى يختص بالقطائع فلا بد من تحقيق معناها و الثانى يحتمل وجهين احدهما ان يكون قوله عليه السلام ما كان فى ايديهم من غير وجه الغصب تفسيرا للصوافى و حينئذ تدل على العموم و الثانى اما يكون تخصيصها للعموم بما كان فى غير الغصب ايديهم على وجه غير الغصب و حينئذ لا بد عن تحقيق معناه لغه هذا على ما فى الكافى و فى التهذيب مما كان فى ايديهم و هو ظاهر فى الثانى و الثالثه ظاهرها و لا يخفى ان الحكم بالعموم كما فعله الشارح بمجرد تلك الروايه مع اضمارها و عدم صحتها مشكل جدا فالظاهر بناء الحكم على عموم القطائع و الصوافى او خصوصهما و اما ما ذكروا العلامه من ان ذلك كان للنبي صَلَّى اللهُ عليه و آله فلم اقف على ما يدل عليه

حتى ينظر فى دلالتة على العموم او الخصوص على انه لا- ثمره مقيدا بها و تحقق ذلك و بما تلونا عليك ظهر لك ان التعبير بالصوافى كما فعله المصنف اولى من الصفايا لورودها فى الخبر بخلاف الصفايا فتدبر و اعلم ان من الانفال ايضا ما يصطفه النبى صَلَّى اللهُ عليه و آله او الامام عليه السلام من الغنيمه من الفرس الجواد و الثوب المرتفع و الجاريه الحسناء و السيف العامر و ما اشبه ذلك ما لم يجحف بالقائمين قال فى المنتهى ذهب اليه علماءنا اجمع ما استدل عليه بروايه ابى الصباح الموثقه قال ابو عبد الله عليه السلام نحن قوم فرض الله طاعتنا لنا الانفال و لنا صنعوا بمال الحديث و روايه ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألت عن صفو المال مال للامام تؤخذ الجاريه الروقه و المركب الفاره و السيف القاطع و الدرع قبل ان يقسم الغنيمه هاهنا صنعوا المال فيدل عليه ايضا صحيحه ربعى التى نقلناها فى بحث تقسيم الخمس فتذكر

قوله و ميراث فاقد الوارث

هذا هو مذهب علمائنا اجمع على ما ذكره فى هى و خالف فيه الجمهور كافه و قالوا انه للمسلمين اجمع و يدل على ما ذهب اليه الاصحاب من الروايات المتقدمه مرسله حماد الطويله فان فيها و هو وارث من لا وارث له و لا مولى عتاقه فيمن جريرته فماله من الانفال و روايه تغلب عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل يموت و لا وارث له و لا مولى هو من اهل هذه الآيه يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ و روايه اخرى عنه و روايه الحلبي قال يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قال ممن مات و ليس له مولى فماله من الانفال و لا تعارض هذه الروايات ما روى مرفوعا الى امير المؤمنين عليه السلام فى الرجل يموت و ترك ما لا و ليس له وارث فقال امير المؤمنين عليه السلام اعط همشاريجه و ما روى ايضا مرسلا عن ابى عبد الله عليه السلام قال مات رجلا على عهد امير المؤمنين عليه السلام لم يكن له وارث فدفع امير المؤمنين عليه السلام ميراثه الى همشيرجه على انهما بعد تسليم سندهما يمكن حملها على ان ذلك كان عطيه منه عليه السلام لهم فلا يلزم ان يكون حقا لهم شرعا و لا يخفى انه على هذا لو اتفق ذلك فى زماننا و جوزنا دفع للامام عليه السلام الى المستحقين بشهاده الحال كما هو الظاهر فالاولى دفعه الى المستحقين من همشاريجه مع وجودهم و

هو ظ

و لا فرق فى ذلك بين المسلم و الكافر كما صرّحوا به

قوله و الغنيمه بغير اذنه

قد فضلنا الكلام فيه فى اول الكتاب فارجع اليه

قوله و المشهور ان هذه الانفال مباحه حال الغيبه

هذا يدل على ان المشهور يفرق بين الخمس و الانفال و انهم يحكمون مما سبق من انه لا يحيل منه شىء حال الغيبه بغير و خصه الا- ما استثنى هناك من المناكح و المساكن و المتاجر و الانفال مباحه على الغيبه مطلقا و قد نقلنا سابقا اكثر عباراتهم و ظاهرها كما يظهر لك بالنظر فيها عدم الفرق بينهما و ان من اقتصر فى التحليل على الثلاثه قال بذلك فى الخمس و ساير حقوقه عليه السلام و من عم التحليل فقد عمّه و لجمع يعم المشهور فى خصوص الاموات جواز اخفائها و حال الغيبه لكل من اراد اخبارها بل الظاهر انه لا- خلاف فيه للروايات الوارده بان من احبب ارضا ميته فهى له لكن يظهر من بعضها ان ذلك له الى ان يظهر القائم عليه السلام ما ذا ظهر فله اخذها منه و اما ساير الانفال من الاراضى و غيرها فلا يظهر من كلام اكثرهم فرق بينهما و بين الخمس نعم كلام المصنف فى البيان و الدروس تدل على الفرق بانه فى البيان ذكر فى آخر بحث الخمس انه رخص حال الغيبه المناكح و المساكن و المتاجر و فسّرها ثم انه ذكر انه يلحق بالخمس الانفال وعدّها ثم قال و مع وجوده لا يجوز التصرف فى شىء من ذلك بغير اذنه و لو تصرّف متصرّف اثم و ضمن و مع الغيبه فالظاهر اباحه ذلك لشيعته و هل يشترط فى المباح له الفقر ذكره الاصحاب فى ميراث فاقد الوارث اما غيره فلا و لا يخفى دلالتة على ما ذكرنا و فى الدروس ذكر بعد بحث الخمس ان الانفال للامام عليه السلام وعدّها ثم قال و لا يجوز التصرف فى حقه بغير اذنه و فى الغيبه تحل المناكح و فسّرها ثم ذكر المساكن و فسّرها ايضا ثم المتاجر كذلك و بعض التفسيرات التى ذكرها ينطبق على الخمس و بعضها عد الانفال ثم قال و الاشبهه تعميم اباحه الانفال حال الغيبه كالتصرف فى الارضين الموات و الامام و ما يكون بها من معدن و شجر و بنات الفحوى و روايه يونس و الحرث نعم لا- يباح الميراث الا- الفقراء بلد الميّت انتهى و ظاهره انه رخص التحليل بالثلاثه و الخمس و الانفال جميعا كما هو المشهور ثم اختار تعميم اباحه الانفال دون الخمس و انا لم اقف على دليل لذلك الفرق فى غير الموات كما ذكرنا و ما تمسك به من فحوى روايه يونس و الحرث فففيه ما فيه فان روايه يونس كما نقلنا سابقا هكذا قال كنت عند ابى عبد الله عليه السلام فدخل عليه رجل من القمّاطين فقال جعلت فداك يقع و ايدينا الارباح و الاموال و تجارات تعلم ان حقتك فيها ثابت و انا عن ذلك مقصّرون فقال ابو عبد الله عليه السلام ما انفقناكم ان كلفناكم ذلك اليوم و لا يخفى انها ظاهره فى الخمس او شامله للانفال ايضا فاذا دلت على التحليل فى زمان الحضور و قلنا بدلالتها عليه فى زمان الغيبه ايضا بالفحوى بما فيه من زياده تعذر الايصال اليه عليه السلام و سلم ذلك فى جميع ازمته الغيبه فتدل على ذلك اما فى خصوص الخمس او فى الجميع فالتحصيل بالانفال دون الخمس لا وجه له اصلا و روايه الحرث كما نقلنا سابقا ايضا هكذا قال قلت له اى لابي عبد الله عليه السلام ان لنا اموالا- من غلات و تجارات و نحو ذلك و قد علمت ان لك فيها حقا قال فلم احللنا اذا لشيعتنا الا لتطيب و لادتهم و كل من والى آبائى فهم فى حلّ مما فى ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب و الكلام فيها ايضا مثل ما ذكرنا فى الروايه الاولى فالاستشهاد بهما للفرق المذكور من مثل المط الذى هو علم فى التحقيق و التدقيق غريب جدا و فى المسالك

ذكران ظاهر عبارته المتن تحريم الصيرف في الانفال حاله حضوره و غيبته الا ما يستثنيه و هو المناكح و قسيمه و الاصح اباحه الانفال حاله الغيبه و اختصاص المنع بالخمس عدا ما استثنى و هو اولى بما ذكره هاهنا حيث لم يذكر منه كونه مشهورا لكن في كونه اصح ايضا تأمل بل الظاهر عدم الفرق الا في الموات كما ذكرنا

قوله بفقراء بلد الميت و جيرانه للروايه

الوارده هي ما نقلنا من الروايتين و ليس في شىء منهما ذكر خصوص الجيران فالظاهر حذفه لانهم ان كانوا من اهل البلد فداخل فيهم و ليس فهم ذكر في الروايه بالخصوص حتى يحمل ذلك على مزيه لهم على ساير اهل البلد و ان لم يدخل فيهم عرفا بان نزلوا في جوازه من غير قصد الاستيطان في ذلك البلد فالظاهر انهم ليسوا الهمشاريج و الهمشيرج مع احتمال صدق الجيران عليهم فلا يعطفون على مقتضى الروايه مع ان ذكرهم على الخصوص يدل على جواز اعطائهم ثم انه لا دلالة على ما في الروايه على اختصاص بالفقراء بالتمسك بها على اعتبار الفقراء لا وجه له فالحق انه ان تمسك فيه بالعمومات الداله على تحليل حقوقهم فالظاهر عدم اعتبار الفقر و ان تمسك بشهادة المال برضاهم عليه السلام فينبغى اعتبار الفقر فتدبر

قوله و هو قوى

لا وجه للحكم بقوله مع اعتقاد اباحه التصرف في الانفال حال الغيبه مطلقا لغيره اى لغير الميراث كسائر الانفال و بناء كلام هذا القائل ايضا على عدم اعتبار الفقر في ساير الانفال و قد عرفت انه على تقدير القول به ما لقوه لهذا القول لعدم امور مخصيص فيه بالفقر فتدبر

قوله و اما المعادن الظاهره و الباطنه

كلامهم في تحقيق معادن الظاهره و الباطنه مشوش جدا و الذى يظهر من الشارح في فتاويهم ان الظاهره هما ما يبدو جوهرها من غير عمل اى لا يحتاج الى حفر شىء من الارض لظهوره و لا الى عمل و معالجه لحصوله و ان احتاج الى عمل و تعب في حفره و اخذه و الباطنه هي التي يحتاج الى احدهما اما بان يكون في قعر الارض كالياقوت الكائن في الارض او يكون على وجه الارض لكن تحتاج الى عمل ليظهر ذلك الجوهر كما في الذهب يظهر بعد اذابه حجره او ترابه و هذا الاختلاف القسمين و الاحكام كما سيجيء في كتاب الاحياء

قوله فالتناس فيها شرع

اى متساوون لا فضل لاحدهم فيها على الارض و هو مصدر بفتح الراء و سكونها و يستوى فيه الواحد و الاثنان و الجمع و المذكور و المؤنث كذا في التّهاييه

قوله و قيل هي من الانفال ايضا

هذا القول نقله في المعبر عن الشيخين و قالوا فان كانا يريدان ما يكون في الارض المختصه به امكن اما ما يكون في ارض و لا يختص بالامام عليه السلام ما توجه انه لا يختص به لانها اموال مباحه تستحق بالسبق اليها و الاخراج لها و الشيخان يطالبان بدليل

ما اطلقاه انتهى و كان ما ذكره من انها اموال مباحه مبني على ما ذكره الشارح من اصاله عدم الاختصاص اذ لا يظهر دليل آخر له و في المنتهى نقل غير المعادن من الأنفال من الشيخين و نقل عن ابن ادريس انه منع الاطلاق في ذلك بل له من المعادن ما كان في الارض المختصه له اما ما كان في الارض المشتركه بين المسلمين او لمالك معروف فلا اختصاص له به قال و الوجه ما قاله ابن ادريس و لم نقف للشيخين على حجه في ذلك و قال الفاضل المحقق خالي طاب ثراه لعل مستند الشيخين ما رواه علي بن ابراهيم بن هاشم في تفسيره عن اسحاق بن عمّار في الموثق قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الانفال فقال بني القربى التي قد ضربت و انجلا اهلها فهي لله و للرسول و ما كان لمملوك فهو للامام و ما كان في ارض خربه لم يرجف عليها بخيل و لا-ركاب و كل ارض لا-رب لها و المعادن فيها و من مات و ليس له مولى فماله من الانفال و الترجيح للعمل بهذا الخبر لانه معتبر قد عمل به جماعه من القدماء انتهى و لا يخفى ان التقييد بقوله قد ضربت في اول الخبر لا يخلو عن اشكال اذ الارض التي انجلا اهلها من الانفال و ان كانت عامره الا ان يراد بخرابها مجرد انجلاء اهلها عنها و بقاؤها بلا رب و كذا التقييد

بالخبره فيما لا- يرجف بخيل و لا- ركاب و لا- يظهر له وجه فان ما كان كذلك من الانفال و ان كانت عامره ثم انه قد قيد المعادن فيه بقوله فيها فلا يصلح حجه لما اطلقه الشيخان بل يكون شاهد العدم الاطلاق و فى بعض النسخ التفسير المذكور منها يدل فيها و حينئذ يحتمل التقييد و الخبره فلا يصلح ايضا للاحتجاج به للاطلاق الذى ذكره الشيخان القيام احتمال التقييد و اعلم ان قوله عليه السلام و ما كان للمملوك ظاهره العموم فيمكن الاحتجاج به الظاهر على ما ذكره الشارح سابقا من العموم لكن لا يبعد حمله على الاراضى بقريته سابقه و لاحقه و يؤيد ايضا ضمير هى هذا ثم انه طاب ثراه قال و ربما يتوهم ان الاخبار الوارده فى وجوب الخمس فى المعادن تدل على خلاف قول الشيخين اذ لا معنى لوجوب الخمس فى ماله على الغير و جوابه انه يجوز ان يكون الحكم فى المعادن من ان اخراجه باذن الامام يكون خمسه للامام و الباقي كما صرح به الكليني و سلار و معنى كونه عليه السلام مالكا للمجموع ان له التصرف فى المجموع بالاذن و المنع فمعنى الاخبار الداله على ان فى المعادن ان من اخراجها على الوجه الشرعى كان عليه الخمس و هو انما يكون مع اذن الامام عليه السلام و ما ذكره من تصريح الكليني هو كما ذكره فانه بعد ما ذكر انه ما لم يرجف عليه بخيل و لا ركاب فهو من الأنفال قال و كذلك الآجام و المعادن و البحار و المعادن هى للامام خاصه فان عمل فيها قوم يأذن للامام ملتهم اربعة اخماس و للامام عليه السلام خمس و الذى للامام يجرى مجرى الخمس و من عمل فيها بغير اذن الامام و الامام يأخذه كله و ليس لأحد فيه شىء و كذلك من عمر شيئا او اجرى قناه او عمل فى ارض خراب بغير اذن صاحب الارض فليس له ذلك فان شاء اخذها منه كلها و ان شاء تركها فى يده انتهى و ظنى ان ما ذكره تعسف و الاظهر ان يقال ان اخبار الخمس لا تدل الا وجوب الخمس فى المعادن و ليس فيها تعيين من وجب عليه و انه غير الامام فاذا قلنا ان المعادن كلها للامام فلا يعد فى القول بوجوب الخمس عليه عليه السلام و كون الباقي عليه السلام ثم يقسم الخمس فيكون لهم عليهم السلام منه له ايضا و يكون سهم الباقي لهم و ليس فى العقل غضاضة على ذلك بل الظاهر كما اشرنا اليه فى الكتاب فيما وجد عليه السلام لزم ان يكون حكمه كذلك و كذا فيما اذا اخذ شيئا من المعادن على القول يكون الناس فيه شرعا سواء على هذا فلم لا يجوز ان يكون الامر على القول بكونهما له عليه السلام ايضا كذلك و ايضا فيما عمل فيهما احد بغير اذنه عليه السلام ان قال بكون الجميع له عليه السلام من غير خمس كما هو ظاهر كلامه فتحده عمومات الخمس و ان قال بكون الجميع له بعد اخراج الخمس فلم لم يتخير القول به مطلقا و اما من عمل فيها باذنه عليه السلام فان كان فى زمان الحضور فينبغى فى ذلك مقتضى اذنه و ان كان فى زمان الغيبه بناء على ما يدل من الاخبار على عموم تحليلهم عليه السلام حقوقهم لشيعتهم عليه السلام على القول به فيحكم بحليه الجميع غير سهم الباقي من الخمس و اما سهم الباقي فالظاهر وجوب صرفها فيهم و الله تعالى يعلم

قوله اما الارض المختصه به

هذا اعم من ان يكون اختصاصا باعتبار المالكه بالخصوص او باعتبار الامامه كما ظهر من قول الشارح سابقا و ما يكون بهما من شجر و معدن

قوله فى غير المعادن المملوكه تبعا

اى المملوكه ملكا خاصا لأحد او قوم على هذا فما يكون الناس فيه شرعا سواء هو ما يكون فى الاراضى المفتوحه عنوه لعدم

كونها ملكا لأحد بل تصرّف غلتها في مصالح المسلمين و لا يخفى انه ان حكم تبعيّه ما في الارض لها فالظاهر الحكم به مط فيكون في المفتوحه عنوه تابعاً لها بان يصرف حاصلها في مصالح المسلمين كسائر غلتها و ان لم يحكم به فيها فلا يحكم به في شىء منها فيكون الناس في الجميع شرعا سواء فالتفصيل الذى ذكره الشارح حسن فيه فاحسن التأمل

قوله او بالاحياء

اي باحياء خصوص المعدن في الاراضى المباحه بدون احياء الارض بان يحضر الارض الى ان يبلغ نيل الجوهر او يعمل عملا يحصل به الجوهر كان يساق الماء الى الارض الملحه فينقصد ملحا هذا و اعلم انه قد نقلوا عن المفيد انه عد البحار ايضا من الانفال و كان ذلك فيما نقلنا عن الكليني ايضا و لم يظهر له مستند و الله تعالى يعلم

[كتاب الصوم]

[ما هو المراد بالصوم]

كتاب الصوم

و اما دخله من حيث جعله كفّار و هو امر عدمى حمل الترك على الكف و الامساک كما هو معنى الصوم لغه فلذا حكم بانه امر عدمى و المشهور بين الاصوليين ان الكف امر وجودى و لذا الحكم ذهبه الاشاعره الذين لم يجوّز و التكليف بالامر عدمى بان المط في النهى هو الكف و حينئذ فيمكن حمل الكف هاهنا ايضا لكن في تحصيل معناه اشكال و كانه يمكن حمله الى ما ذكره الشارح من العزم و التوطين فتأمل ثم الظاهر انه لا محذور في الترام كونه امرا عدميا و جعل الصوم المامور به عباره عنه و كذا في الترام صحه الاخلال به و منع عدم وقوع الاخلال الا بالفعل كل ذلك يظهر لمن حقق الأصول

[موارد قضاء الصوم في غير الكفاره]

قوله في الماء دفعه واحده عرفيه

المراد بالدفعه مقابل التعاقب بان يغمس نصف رأسه مثلا أوّلا ثم يخرج و يغمس النصف الآخر لا مقابل التدريج اذ لا ريب في حصول الارتماس هنا و ان وقع تدريجا في زمان طويل

قوله يقع فاسدا

ذكر في المسالك ان هذا انما يحسن ان وقع الغسل في حال الاخذ اما لو وقع في حال الاخذ في رفع الراس من الماء فانه يجب الحكم بصحته لان ذلك واجب محض لم يتعلق به نهى اصلا فيبقى المقتضى الفساد

قوله و لو نسي صحّ

و الجاهل عامدا كذا في شرح الشرائع التعلّم على بعض الوجوه و الكلام فيه مجال بل لا يبعد القول النهى الى الجاهل و عدم

انحصار اثمه فى التقصير فى التعلم و كأنه ذهب الى ان تارك الواجب بترك المقدمه انما يآثم بترك المقدمه فقط و هو بعيد كما يظهر لمن حقق الاصول

[القول فى شروطه]

قوله و الاولى كونه تمرينا لا شرعيا

اختلف الاصحاب فى عباده الصبى هل هى شرعيه بمعنى انها مستنده الى امر الشارع فيستحق عليها الثواب ام لا بل هى تمرينيه فذهب الشيخ و جماعه الى الاول بناء على ان الامر بالشىء امر بذلك الشىء بمعنى ان الظاهر من حال الامر كونه مريدا لذلك الشىء و قال بعضهم كالعلامه فى المختلف الى كونها تمرينيه بناء على منع المقدمه المذكوره و تمسكا بان التكليف مشروط بالبلوغ و مع انتفائه ينتفى الشروط و قد نوقش فى اعتبار هذا الشرط على اطلاقه فان العقل لا يابى عن توجه الخطاب الى الصبى المميز و المعلوم من الشرع انما هو توقف التكليف بالواجب و المحرم على البلوغ بحديث رفع القلم و نحوه اما التكليف بالمندوب و ما فى معناه فلا تم الظاهر انهم فرعوا على ذلك وصف العباده الصبى منه بالصحه و عدمها فان قيل بالشرعيه جاز الوصف بالصحه و لو قيل بالتمرينيه فلا يوصف بصحه و لا فساد ذكر الشارح رحمه الله ان الصحه من احكام الوضع فلا يقتضى الشرعيه فيجوز القول بالتمرينيه و الصحه و فيه مع ان الصحه فى العبادات عباده اما عن موافقه الامر او سقوط القضاء و ظاهر ان شيئا منهما لا يعقل فى فعل ما لم يتعلق به امر و خطاب من الشارع نعم الصحه من المعاملات بمعنى ترتب الاثر و هو لا يقتضى الشرعيه الا ان يمنع كون عباده الصبى عباده و يقال ان الصحه فيها ايضا بمعنى ترتب الاثر كخروج الولي عن العهده مثلا و حينئذ فلا يقتضى الشرعيه و هو بعيد فتأمل و اما الايراد على الشارح بان الصحه بمعنى موافقه الامر ليست من خطاب الوضع بل يعرف بمجرد العقل ككونه مؤديا للصلاه و تاركها لها على ما صرح به ابن الحاجب و غيره كما اورده صاحب المدارك فلا وقع له هاهنا اذ ليس هاهنا مقام تحقيق هذه المسأله و يكفى لحكم الشارح بكونها من خطاب الوضع ذهاب

بعض الاصوليين اليه و القول بكونها ليست من خطاب الوضع بل هي عقليه لا يضرب بما هو فرضه هاهنا بل يؤكد فلا وقع كثير المثل هذا الايراد عليه هنا على ان ذلك انما يتوجه على تفسير الصيحه بما فسره و اما لو فسرت بالتفسير الآخر فلا يبعد القول بكونها من خطاب الوضع كما قيل و حكم ابن الحاجب كونها عقليه على التفسيرين منظور فيه ثم بما ذكرنا من توجيه كلام الشارح لدفع ما اوردنا عليه يندفع هذا الايراد ايضا اذ الصحه بمعنى ترتب الاثر من خطاب الوضع كما هو المشهور فتأمل

قوله و يدخل في غسل الصبح

اي لو قدمت غسل الفجر ليلا

قوله و ان كان النذر في حال السفر

اي يجب قصد خصوص السفر و ان كان النذر في حال السفر فلا يتوهم كفايه الاطلاق فيه و الأولى ان يقال يؤخر هذا عن قوله الا اذا اطلق او يذكر بعد قوله منفردا او منضما

قوله بالاطلاق لذلك

اي الشمول للسفر ايضا و صحه الصوم فيه او لما ذكرنا من ان لإطلاق تتناول السفر اي تمسكا بذلك و هذا اظهر

قوله في غسل الاموات

اي بناء على مذهب المصنف و الاجتزاء تنبيه في الثلاثه لو اراد الغاسل الاحتياط بتعددتها لكل غسل فانه لا يتم الى آخره و قد يقال المراد انه يأتى مثله عند المصنف حيث اجتزاء في الثلاثه بتيه و جعل التعدد اولي كما هنا لو اراد المصنف من الاولويه الاحتياط بتعددتها فانه لا يتم الى آخره و فيه بعد و لم نجد ايضا تصريح المصنف باولويه التعدد فيه في شىء من كتبه

قوله ليفرق بين العدل و غيره

فيه تأمّل فانه يمكن ان يجعل مناط الفرق هو افاده ذلك الظن و عدمه فان افاد فهو شياح و ان كان من قول اثنين غير عادلين و ان لم يفد ذلك فلا يقبل الا من عدلين فتأمل

قوله ناقصا مطلقا

مبتدأ من أى شهر كان لا من خصوص المحرم كما ذكر في الجدول و يظهر من شرح الشرائع دخول العدول بهذا المعنى ايضا في الجدول

قوله و العلوّ و ان تاخرت غيبوبه بعد العشاء

وقال ابن بابويه و اعلم ان الهلال اذا غاب قبل الشفق فهو لليله و ان غاب بعد الشفق فهو لليلتين و ان رأى فيه ظل الراس فهو ثلاث ليال و نقل عن المرتضى رض فى بعض رسائله انه قال اذا رأى الهلال قبل الزوال فهو لليله الماضيه و قال فى المختلف الاقرب اعتبار ذلك فى الصوم دون الفطر

قوله قال المصنف و التطوق

قال فى المدارك بعد حكم مصنفه بعد اعتبار التطوق هذا مذهب الاصحاب لا اعلم فيه مخالفا

قوله و ما نوى فيه الاقامه قبله

اى قبل القدوم اما لو نوى بعد القدوم فيعتبر قدومه من حين التيه فان كان قبل الزوال و لم يتناول شيئا وجب الصوم و الا فلا فالمراد بالقبله ما يتناول المقارنه بقريته جعله مقابلا للبعد فانه لو نوى الاقامه مقارنا ايضا فتحقق القدوم حينئذ و يحتمل ايضا ارجاع الضمير الى كل من رؤيه الجدار و سماع الاذان و المعنى على التقديرين واحد و اما ارجاع الضمير الى الزوال كما فعله سلطان المحققين فهو كما ترى فتبصر

قوله و ان كان افضل

اى الترتيب و تقديم الاول فالاول افضل و قال فى الدروس هل يستحب نيه الاول فالاول فيه اشكال و انت خير بانه لم يوجد فى الروايات ما يدل على استحباب ذلك فالاولى عدم التعرض فى التيه لذلك اصلا

قوله و كذا لا ترتيب

و نقل فى الدروس عن ابن ابي عقيل انه لا يجوز صوم النذر و الكفاره لمن عليه قضاء رمضان و قال فى موضع آخر من س و فى وجوب تقديم القضاء على الكفاره اشكال

[مسائل]

[الأولى من نسي غسل الجنابه قضى الصلاة و الصوم فى الأشهر]

قوله على ما عدا النوم الاول

الظاهر ان اليوم باليا و حينئذ فالمعنى ظاهر و يمكن ان يكون بالتون كما وقع فى بعض النسخ و يكون المراد حينئذ انه يحمل الخير الدال على وجوب القضاء على ما عدا النوم الاول اى فى صورته نسيان وقع ليلا بعد الانتباه من النوم الاول فلا ينافى حكمهم المذكور و فى حمل العبارة عليه تكلف لكنه لا يخلو عن وجه و فى شرح الشرائع تعرض لكلا الوجهين حيث قال و اجيب بحمل ما هاهنا على الناسى ليلا بعد الانتباه او على ما عدا اليوم الاول على تقدير النسيان بعد فوات محل الغسل جمعا بين النصوص

قوله لا اشتراكهما فى المعنى اشتراكهما فى المعنى إن لم يكن أولى

فالأولويه بطريق اولى فهذا الجمع لا- يخلو عن وجه و لعلّ وجه الاولويه التى تنزل عنها فهو قله المشقه فى قضاء البعض و وجه المنع الذى اشرنا اليه ظاهر

قوله اى يتخير فى المده

قال سلطان العلماء اى يتخير المكلف فى المده بين المكلف حال حكمنا عليه و بين الزوال و هذا حاصل المعنى المراد لا عين مفهوم العبارة اذ الضمير فى بينه على ما ذكره اذ لا عائد الى الزمان الذى هو ظرف المكلف المخير لا الى المكلف حال حكمنا عليه لكن مفادهما واحد انتهى و الظاهر ان هذا مفهوم العبارة و ما ذكره اولاً هو بيان حاصل المراد

قوله كقضاء النذر المعين

و قد طرد بعض الاصحاب فى قضاء كل صوم واجب بناء على اطلاق بعض الروايات حيث جعل مناط الحكم فيه قضاء و الفريضه

قوله الا قضاء رمضان

الاولى حذف هذا الاستثناء كما لا يخفى

[الثالثه لو استمر المرض الذى أفطر معه فى شهر رمضان إلى رمضان آخر فلا قضاء]

قوله اجودهما وجوب الكفاره

يعنى ان الاجود وجوب الكفاره اى مع القضاء مع التأخير لا لعذر بان لم يكن اصل سفره او استمراره ضروريًا و وجوب القضاء مع دوام العذر بان يكون سفره المستمر ضروريا و لا يخفى انه فى الصوره الاولى يلزم ان يكون الامر على المسافر اشدّ من غيره فان فى غيره التفصيل بالتهاون و عدمه و فيه الحكم بالفديه و القضاء جميعا مطلقا و هو بعيد جدا الا ان يكون ذلك بناء على ما قواه بعد ذلك لا- على ما اختاره المصنف ثم لا يخفى انه حينئذ يصير ما جعله اجود هو الحكم بعدم التعدى الذى هو احد الوجهين لكن مع زياده هى بيان الفرق بين السفر الضرورى و غيره و تفصيل حكم كل منهما على تقدير عدم اللاحاق هذا ما يبدو فى بادئ الرأى و التحقيق ان المراد تعدى ما ذكر فى هذه المسأله اى مسئلة المرض المستمر و كذا فيما ذكر فى المسأله الآتية اى البرء بينهما فى غير المرض مثلا لو استمر السيفر فهل يتعدى اليه حكم المرض المستمر ام لا و ان فاته رمضان بسبب سفر مثلا ثم قدر على القضاء بين الشهرين فهل يتعدى اليه حكم من برء بينهما ام لا و ما اختاره من الاجود هو التفصيل بالتعدى فى المسأله الآتية فانه اذا وجبت الفديه مع القضاء فى المرض الذى هو اقوى الاعذار ففى غيره بطريق اولى و هذا بناء على ما قواه فى تلك المسأله و اما على ما اختاره المصنف فيجب التفصيل فيه ايضا بالتهاون عدمه و عدم التعدى فى هذه المسأله لعموم آيه القضاء و اختصاص ما دل من الاخبار على سقوطه و الفديه بدله بالمرض و بطلان قياس الاضعف على ما ذكره الشارح فى شرح الشرائع و حينئذ فما فصله من الاجود فى موقعه لكن ينبغى اسقاط المستمر فى قوله كالسفر المستمر على ما وقع فى

الدروس فان التقييد بالمستمر انما هو في احدى المسألتين دون الاخرى فالاولى اطلاق السفر حتى يجرى فيهما جميعا لكن ينبغي تقييد السفر بالضرورة كما وقع في كلام بعضهم فان احتمال التعدي الى غير الضروري بعيد جدا و لعل في لفظ العذر في كلام المصنف استعار بما ذكرنا نعم لا يبعد ادخال السفر الواجب شرعا ايضا في الضروري هذا و في قوله اجودهما ايضا خرازه فان هاهنا وجهين احدهما الذي في كلتا المسألتين و ثانيهما عدم التعدي اصلا و ما ذكره من الاجود وجه ثالث فالاجود بدله فالاجود الى آخره و عبارته س و شرح الشرائع خاليه عن هذه الخرازه كما يظهر

بالمراجعه لكن كلامه ايضا فى شرح الشرائع فى هذا المقام لا يخلو عن شىء كما يظهر بالمراجعه و فصلناه فيما علّقناه عليه

[الخامسه لو صام المسافر حيث يجب عليه القصر عالما أعاد]

قوله و إلا اتم

قال سلطان العلماء اى و ان كان تجاوز الحدّين بعد الزوال اثم فى الافطار و ان كان اول الخروج قبل الزوال انتهى و الظاهر ان اثم تصحيف و الاصح اثم من التمام اى و ان لم يكن مجاوره الحد قبل الزوال اتم الصوم و ان قصر الصلاه

[السادسه الشيخان ذكرا و أنشئ إذا عجزا عن الصوم أصلا أو مع مشقه شديده]

قوله من ان عجزهما عنه لا يرجى زواله

هذا و ان لم يكن كذلك كثيرا مما يمكن فرض قدرتهما على القضاء اذا فرض شهر رمضان فى الصّيف فيمكن قدرتهما على القضاء فى الشتاء

قوله الظاهر المأيوس من برئه كذلك

المستفاد من كتب اللغه ان ايس لازم و حينئذ فلا يصح المأيوس بل الصحيح الأيس او الماسى او المايس لكن قد وقع المأيوس فى بعض خطب نهج البلاغه و كفاه حجه فكانه مفعول بمعنى الفاعل كما قيل فى قوله تعالى إِنَّهُ كَانَ وَعْدُهُ مَأْتِيًا و قوله عزّ و جلّ جَجَابًا مَسِيئُورًا او بمعنى من اصابه البائس كالمسلول و ان شذّ و الاظهر ان يقال ان تعديته بحرف الجر كالمروور به و انه وصف بحال المتعلق اى ذو العطاش الذى برئه مأيوس منه و عباره نهج البلاغه هكذا الحمد لله غير مقنوط من رحمته و لا مخلوّ من نعمته و لا مأيوس من مغفرته و لا مستتكف عن عبادته و لعل توجيه المأيوس فيه و كذا المقنوط و كذا المستتكف بالفتح هو احد الوجوه المذكوره فيكون على الاولين حالا عن الحامد و على هذا يمكن ايضا فى المستتكف ان يقرأها بالكسر لثلا يحتاج الى توجيه و على الاخير و هو الاظهر يكون حالا عن المحمود و المعنى ان مغفرته ليس المأيوس منها و رحمته ليست بمقنوط و عبادته ليست بمستتكف عنها و اما المخلو فتعديته لا يحتاج الى توجيه و اذا جعل حالا عن المحمود فهو ايضا وصف بحال المتعلق و المعنى ان حامده ليس بمخلو عن نعمته فتأمل

[الثامنه يجب تتابع الصوم الواجبه إلا أربعه]

قوله و ان كان الاصل متتابعا

ذكر المصنف فى الدروس ان كل الصوم يلزم فيه التتابع الا خمسه و ذكر منها قضاء رمضان و قضاء النذر المعين ثم قال و لو كان قد شرط فيه التتابع ففى وجوبه فى قضائه وجهان اقربهما الوجوب فظهر ممّا نقلنا ان قول الشارح و ان كان الاصل متتابعا الى آخره متعلق بالنذر المعين فقط و بر رمضان هذا ما نقله فى الدروس فانه مخصوص بالنذر كما نقلنا بل القول بوجوب التتابع فى

قضاء رمضان لم ينقل فيما رايناه من الكتب نعم المشهور استحبابه كما سبق

[التاسعه لا يفسد الصيام بمص الخاتم]

قوله بل ينبغي

كذا فى بعض النسخ التى رايناها و فى بعضها بضم بالضاد المعجمه و الظاهر بدلها يصوم او يضم و كانه وقع سهو من النساخ

قوله و يجوز للمسافر تناول

قال سلطان المحققين حين كونه قاصدا دخوله الى بلده او بلد الاقامه اما فى الخروج فلا يجوز تناول قبل محلّ الترخّص انتهى و اطلاق عبارته الشارح اما اعتماده على الظهور او دلالة على قوله و ان علم بوصوله قبله فانه كالصّريح التقييد و انه لا يطلق المسافر على من لم يبلغ حدّ الترخص

قوله الصّيبى

بغير اذن الوالد بل الوالدين كما وقع فى روايه هشام بن الحكم التى هى مستند الحكم

[الثانيه عشره لا يصوم الضيف بدون إذن مضيفه]

قوله لما روى

انت خير بان هذه الروايه و هى روايه هشام بن الحكم تدل على كون هؤلاء موصوفين بتلك الصّيفات اذا صاموا بدون اذنتهم لا مع نهيهم فجعل ذلك تعليلا لما ذكره المصنف من اولويه عدم الانعقاد مع النهى كما ترى

قوله و العبد آبقا

كذا فى بعض النسخ و فى الروايه فى الفقيه على ما رايانا و كان العبد فاسدا و فى بعض النسخ باضافته عاصيا و فى الكافى و كان العبد فاسقا عاصيا

قوله و فى الدّروس استقرب إلى آخره

و فى المدارك ادعى الاجماع على عدم الصّحه بدون الاذن فى الزّوجه و المملوك و النسب و ذلك نسب فى الاول الى المعتبر و عبارته المعتبر على ما رايانا تدل على دعوى الاجماع فيهما و كذا فى الصّيف بدون اذن المضيف مع انه فى الشرائع حكم بالكراهه فى الضيف و ان الأظهر عدم الانعقاد مع النهى و قد اطلق الكراهه فيه جماعه منهم العلامه و ظاهر بعض عباراتهم كعباره هذا و س عدم ثبوت الاجماع فى شىء و الله يعلم

قوله و لا فرق بين كون الزوج و المولى حاضرين و غائبين

و خصّص الشافعي اشتراط اذن الزوج بصوره حضوره

[كتاب الحج]

[الفصل الأول في شرائطه و أسبابه]

قوله بما يناسبه

متعلق بالراحله و اما الزاد فقد ذكر في شرح الشرائع ان المعتبر فيه ما يليق بامثاله بحسب حاله من رفقه و غيرها و اكثر منهم ما زادوا على اعتبار الزاد انما تعرضوا لذلك التفصيل في الراحله حسب فتدبر

قوله قوه و ضعفا

فلو كان قويا بحيث يمكنه الاستمساك على الراحله من غير تحمل و لا يلحقه من ذلك مشقه و لا ضرر كفى في تحقق استطاعه وجدان الراحله و ان لم يمكنه ذلك الا بمشقه فيعتبر وجدان المحمل ايضا و هكذا لو فرض انه يشق عليه ركوب المحمل ايضا فمحتاج الى الكيفيه

قوله لا شرفا و ضعه

و يظهر من العلمايه في التذكرة اعتبارهما و لعل الاقوى ما ذكره الشارح لعموم الادله الداله على وجوب الحج على من استطاع اليه سبيلا و الظاهر صدق الاستطاعه لغه و عرفا على من وجد الزاد و الراحله و ان لم يكن على ما يناسب حاله في الشرف و في الاخبار ايضا لم يعتبر في تفسير الاستطاعه ازيد من الزاد و الزاحله مطلقا من غير تقييد بالمناسب بل في بعض الاخبار الصحيحه و الحسنه انه من عرض عليه الحج فهو من يستطيع و لو على حمار ابتر بل يظهر من الاخبار وجوب الحج على من اطاق المشى ايضا و الله يعلم

قوله فما يفتقر الى قطع المسافه

هذا ايضا متعلق بالراحله و احتراز به من اهل مكه و ما قاربها ممن يمكنه السعى من غير راحله حيث لا يشق عليه عاده فان الراحله حينئذ غير شرط و اما البعيده فيعتبر في حقه وجود الراحله و ان سهل عليه المشى لكن في تحقيق القرب و البعد خفاء و لا يبعد الرجوع الى العرف و اما الزاد فيعتبر في الجميع فمن لم يجده لم يلزم الحج كما صرح في شرح الشرائع نعم في القرب يكفيه اليسير من الزاد بنسبه حاجته كما ذكر في هي هذا لكن ينبغي جعل قوله و ان سهل المشى الى آخره متعلقا بالزاد و الزاحله لكن لقول قوله او لسؤال اشاره الى حكم الزاد فتدبر

قوله اوقع به صورته الوضوء

ثم طاف به و لو في حال طوافه ان لم يمكنه المشى انتهى اقول كانه يمكن حمل كلامه هاهنا على ما يوافق ذلك اي حملة الولي و لو كان على المشى في طواف نفسه و فيه بعد

قوله و يندفع باشرطه بالموافاه عليه

بدليل قوله تعالى وَ مَنْ يَزِدْكُمْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَ هُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ وَ لَعَلَّ قَوْلَ الشَّارِحِ وَ الْآيَةِ اِشَارَهُ اِلَى هَذَا وَ اِلسْتِدْلَالَ بِاِعْتِبَارِ الْمَفْهُومِ وَ يُمْكِنُ اَنْ يَكُونَ اِشَارَهُ اِلَى نَحْوِ قَوْلِهِ اِنَّ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا وَ عَمِلُوا الصّٰلِحٰتِ اِنَّا لَا نُضِيعُ اَجْرَ مَنْ اَحْسَنَ عَمَلًا وَ قَوْلِهِ تَعَالَى فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ اللّٰهُ يَعْلَمُ

قوله و النصوص خاليه من القيد

اى قوله الا ان يخل بركن

قوله ليحجج به مطلقا بنفسه

فى جعل هذا مقابل للاذن الصريح تأمل

[الفصل الثالث فى المواقيت]

قوله المصنف و حج الافراد بمنزله

اى اذا كان حجه الاسلام و الا فيمكن حج الافراد لغير حاضرى مكه فميقاته احد المواقيت الا ان يكون منزله بين مكه و الميقات فميقاته و لا يخفى ان من كان كذلك فلو حج التمتع ايضا ندبا مثلا فميقاته لعمرته منزله و كذلك اذا كان فريضه بان كان بعد منزله عن مكه مرحلتين او ازيد و مع ذلك وقع ما بين مكه و الميقات ككثير من القرى التى بين الحرمين فميقاته منزله و لا يلزمه الخروج الى ذى الحليفه فالصّابط ان من كان منزله خلف الميقات سواء كان عمره التمتع او حج الافراد و من كان منزله بين مكه و الميقات فميقاته منزله فيها فافهم

قوله و يشكل بإمكان زياده

لا يخفى ان مراد المصنف ليس الا ان ميقات حج الافراد و قد يكون منزله كما سبق من قوله

و احرامه من الميقات او من دويره اهله ان كانت اقرب الى ان ميقاته دائما منزله و الا لكان منافيا لما سبق و حينئذ فلا اشكال بما ذكره الشارح و ايضا لو حمل على ما حملة لا بد ان يخص بحج الافراد الذى يكون حجه الاسلام حتى يصح اطلاق الحكم يكون ميقاته منزله كما ذكرنا فى الحاشيه السابقه و على ما ذكرنا فلا يحتاج الى تخصيص فتأمل

[الفصل الرابع فى أفعال العمرة]

قوله ليكون منهيا عن العباده به

قال سلطان العلماء فيه بحث ان لا يلزم من تجويز المصنف ادخال غير الملوثة فى المسجد تجويزه فى الصواب فانه عباده براسه كالصلاه و ربما اعتبر فيه ما لا- يعتبر فى الصلاه و لا- يلزم ان يكون وجهه المنع من ادخال النجاسه فى المسجد تجويزه فى الطواف ايضا و ان لم يكن بناء الحكم عليه فيه حتى يرد ما اورده و هو ظ

قوله فالزياده يستحق عليها ثواب فى الجملة و ان قل

بناء على ما زعمه الشارح تبعا للمحقق الثانى من ان الكراهه فى العبادات بمعنى اقلية الثواب و فيه تأمل بل الظاهر انها فيه بالمعنى الثانى المتعارف و قد فصلنا القول فيه حواشى شرح المختصر الاصول

[الفصل الخامس فى أفعال الحج]

قوله و ظاهر العبارة ان المراد ظهور المخالفه فيها بعد الذبح

توضيحه انه يفهم من قوله يكفى الظن الى آخره انه يكفى الظن بالسمن و لو ظهر الهزال بعده يجرى و من قوله بخلاف ما لو ظهر ناقصا انه لا- يجرى الظن بالتمام بل يجب العلم به فلو ظهر ناقصا لا- يجرى فحينئذ يجب ان يكون مراده كفايه الظن قبل الذبح و اجزاء المهزول بعده و كذا وجوب العلم بالتمام قبل الذبح و عدم اجزاء الناقص بعده اذ لو كان مراده قبل الشراء و بعده لم يصح فى المسأله الثانيه اشترط العلم بالتمام قبل الشراء اذ لو لم يعلم التمام بل ظن النقص ايضا قبل الشراء ثم ظهر التمام بعد الشراء قبل الذبح اجزاء قطعا و بهذا التقريب ذكر ان الحكم فى المسأله الاولى ايضا و هو انه لو ظن السمن قبل الشراء ثم ظهر الهزل بعده يجرى ليس متفقا عليه بل فيه قولان هذا ما تفتنت فى خال هذه العبارة فى اوائل زمن السر بمدح و عبادى ايام التحصيل حين اشتغاله بمباحثه هذا الكتاب عند والدى العلامه ادام الله ظلال افادته ثم بعد مده رايت حاشيه من بعض اعظم الفضلاء المعاصرين حفظهم الله تعالى كل هذه العباده بما يرجع الى ما ذكرنا و انا اقول الآن فيه تأمل اما اولا فلأنه بما ذكرنا يظهر انه لا بد ان يكون مراد المصنف كذا لا انه ظاهر عبارته كذا كما ذكره الشارح و قد تفتنت بهذا فى ذلك الزمان ايضا لكن بنت على المسامحه و جعلت الامر فيه هاهنا و هو كذلك و اما ثانيا فلان قول المصنف بخلاف ما لو ظهر ناقصا يفهم منه كفايه الظن بالتمام مطلقا و اشترط العلم فكان ينبغى ان يقال بخلاف ذلك فى التمام و حينئذ فالفرق بين مسئلتى السمن و التمام فكانه الظن فى الاول و ان ظهرت المخالفه و عدم كفايته فى الثانى لو ظهرت المخالفه و حينئذ فكما يمكن حملة على قبل

الذبح و بعده يمكن حمله على ما قبل الشراء و بعده ايضا نعم لو حمل على الثانى فما ذكره فى المسأله و لعله كان مختاره اما لو حمل على الوجه الاول فيكون كلا الحكمين متفقا عليه و اما ثالثا فلانه على ما قرر يكون مراد المصنف اشتراط العلم بالتمام قبل الذبح فحينئذ لو لم يحصل له العلم بالتمام بل اكتفى بالظن ثم ظهرت الموافقه فيلزم عدم الاجزاء و لعل الظاهر من كلماتهم هو الاجزاء و مفهوم عباره المصنف ايضا ينادى بذلك كما اشرنا و يمكن توجيه الكلام بحذف حديث اشتراط العلم بان يقال الظاهر ان المصنف بصدر بيان اقل مما يعتبر فى السمن و التمام من العلم و الظن و على هذا فقوله و يكفى فيه الظن بيان لاقل ما يعتبر فى السمن و قوله بخلاف ما لو ظهر ناقصا اى لا- يكفى فيه الظن لو ظهر ناقصا نعم يكفى لو ظهرت الموافقه بيان لاقل ما يعتبر فى التمام فاقبل الواجب فى الاول ظن السمن و فى الثانى ظن التمام مع ظهور الموافقه فالمعتبر فى الاول القدر المشترك بين العلم و الظن و فى الثانى القدر المشترك بين العلم و الظن مع ظهور الموافقه و على هذا فلا- يمكن حمل الكلام على قبل الشراء و بعده اذ لا- يعتبر الظن بالتمام قبل الشراء اصل بل لو ظن النقص ايضا ثم ظهر تاما فيجزى قطعا و هذا هو الذى ذكره الشارح و ايضا لا يعتبر الظن بالسمن بالشراء بل يكفى الظن بعده و ان ظهر الهزال قبله و هذا مما لم يتعرض له الشارح و لو فعل بالعكس لكان اولى كما لا- يخفى نعم لو حمل على انه ليس بيانا لاقل القدر الواجب بل على مجرد كفايه الظن بالسمن قبل الشراء و ان ظهرت المخالفه و عدم كفايته فى مسئله التمام لو ظهرت المخالفه فيستقيم الكلام بناء على احد القولين لكن يبقى فيه اخلال جدا اذا لم يظهر منه تفصيل القدر المعتبر و هو ظاهر بخلاف ما لو حمل الكلام على بعد الذبح و قبله اذ يحمل الكلام على ان اقل الواجب فى مسئله السمن هو الظن قبل الذبح و هو احد الاقوال فيمكن ان يكون مختار المصنف و فى مسئله التمام الظن مع ظهور الموافقه و حينئذ فلا- اخلال اصلا و لعل الشارح رحمه الله رأى حمل الكلام على ما يوجب الاخلال بعيدا فلم يتعرض له بل حمله على الوجه للاول و اورد ما اورد على حمل الكلام على قبل الشراء و بعده هذا غايه ما يمكن ان يقال فى هذا المقام و لنعم ما فعله سلطان المحققين حيث كتب عبارته لا يخلو عن قصور و اقتصر فتدبر و هاهنا وجه

آخر و هو ان يكون مراده انه لو كان المراد بعد الشراء و قبله لا يصح اطلاق الحكم بعدم الاجزاء لو ظهر ناقصا او يجوز ان يظهر النقصان بعد الشراء ثم يظهر التمام بعده قبل الذبح و انه يجزى قطعا و قد خطر هذا ببالي فى ذلك الزمن و لم ارتض به لسخافته و ركافته ثم بعد ذلك كانى رايت ان الشيخ الاجل بخل الشارح رحمهما الله وجه الكلام على هذا الوجه و وجدته حاشيه ايضا من بعض ساده الفضلاء كتب كل هذه عبارته على هذا الوجه و اقول الا ان الظاهر جريان مثل هذا الاحتمال فى صورته الحمل على بعد الذبح ايضا اذ لو ذبحه على انه تام ثم ظهر النقص بعد الذبح ثم ظهر التمام فالظاهر الاجزاء بهذا الايراد لو توجه فهو مشترك بين الاحتمالين نعم لو قيل بوجود العلم بالتمام قبل الذبح فلعله لا- يتوجه ذلك حينئذ لكنه مخالف لما يستفاد من كلماتهم كما اشرنا اليه و يمكن ان يحمل ظهور التمام على صيرورته تاما بعد ما ظهر ناقصا بان ظهر مثلا بياض على عينه ثم زال قبل الذبح و صار تاما و حينئذ فلا يجزى مثل هذا الاحتمال فى صورته الحمل على بعد الذبح و لعله حينئذ ليس بتلك السخافه ايضا هذا و لا يخفى قوله الاول مما اوردنا على الوجه السابق يرد على هذا الوجه ايضا على اى معنى حمل الظهور و لكن الامر فيه هين كما اشرنا اليه فتأمل

قوله المصنف بعد التلبس بالحج

و لو بعمرته و قيل التلبس باصل الحج

قوله و لو من اول ذى الحجه

و قيل لا- يجوز قبل السّابع و على القولين فلا يجزى قبل ذى الحجه و ان يلبس بالحج قوله فى الحاشيه فيبقى ان يكون مجزئه بطريق اولى فيه تأمل اما اولاً فلان الأولويه على الوجه الذى ذكره ممنوعه بناء على ما حققه من اشقيه الارسال فيمكن ان يكون كفارته هى ذلك ألاً الاشق لا الاسهل و ان كان اقوى حالته نعم يمكن ثبات الاولويه بوجه لا يرد عليه هذا و هو ان الشاه يجزى مع تحرك القرع كما سبق فيجربى مع عدم التحرك بطريق اولى و امّياً ثانياً فلان مما ذكره انما يظهر اجزاء الامرين الآخرين لكونهما

بدلا عن الارسال باعتبار كونهما بدلا عن الشاه التي هي اقوى منه و كان الشارح تظن بهذا افراد قوله و انما اوجبناهما الى آخره لدفع ذلك و فيه انه اذا ثبت عدم الخلاف فى وجوبهما فهو الحجه فبلغوا جميع ما مهّده لاثبات اجزائهما اللهم الا ان يكون غرضه بيان السر لحكمهم بوجوب الامرين مع عدم دليلهم فبين ان وجهه انهم علموا وجوب بدل الارسال و لم يعلموا خصوصه فحكموا لوجوب الامرين لما ذكره من بدليتهما للشاه فيعلم صلاحيتهما لبديله الارسال بطريق اولى و لا يخفى ما فيه من التعسف اذ لو لم يظهر خلاف فى ذلك فينبغى اتباعهم حذرا من مخالفه الاجماع و لا حاجه بناء الى اختلاف مثل هذه الحجه لهم فتدبر

[الفصل السادس فى كفارات الإحرام]

قوله فلا خلاف فى وجوبهما

قال سلطان العلماء فلا ينتقل حينئذ بالعجز من البدنه الى الصوم بل لا بدّ من البقره او الشاه بخلاف ما بعد طواف الزياره فانه مع العجز عن البدنه ينتقل الى الصوم و لا حاجه الى البقره او الشاه انتهى و كانه سهو اذ لم يذكر هاهنا صوما بدلا عن البدنه اذا عجز عنها و لم ان ذلك فى كلام غيره ايضا فالفرق بين ما قبل طواف الزياره و ما بعد ان فيما قبله اذا عجز عن البدنه تجب عليه بقره او شاه بالتخير او الترتيب و فيما بعده لم يحكم بانتقاله الى ذلك فالظاهر عدم وجوب شىء كما فى كل عاجز عن شىء لم يجعل له بدلا عن العجز

قوله و غيره خير بين البقره و الشاه

موافقا لما جعله الشارح اولى

قوله على اختلاف ترتيبه

حيث ان فى الدروس جعل الثلاثه مترتبه و غيره حكم بالترتيب اولا ثم التخير بين الاخيرتين

قوله و انما اطلق فى بعضها الجزور

اى وقع ذلك فى مطلق من واقع قبل طواف

قوله و فى بعضها الشاه

لم اجد روايه بالشاه بخصوصها بل فى بعضها مطلق الدم فيمن واقع قبل ان يزور البيت و هم قد حملوا المطلق على المقيد و اما التفصيل المشهور فلم ار ايضا روايه تدل عليها

[الفصل السابع فى الإحصار و الصد]

قوله و قيل سقوط القضاء على تقدير وجوبه

بدون هذه الفائدة كما ذكره صاحب المدارك ماخوذ مما ذكره الشيخ في التهذيب نقل روايه داود البرقي قال كنت مع ابي عبد الله عليه السلام بمنى اذا دخل عليه رجل فقال قدم اليوم قوم قد فاتهم الحج فقال انشاء الله العاقبه قوله قال الا عليهم ان يهريق كل واحد منهم دم شاه و يحلق و يحج عليهم الحج من قابل ان انصرفوا الى بلادهم و ان اقاموا حتى يمضى ايام التشريق بمكه ثم خرجوا الى بعض مواقيت اهل مكه فاحرموا منه و اعتمروا فليس عليهم الحج من قابل و حملها اولا على ان يكون حجته حجه النوع فلا يلزمه الحج من قابل و انما يلزمه اذا كان حجته حجه الاسلام و حمل قوله عليه السلام فى اول فى الخبر عليهم الحج من قابل ان انصرفوا الى بلادهم على الاستحباب ثم قال و يحتمل ان يكون الخبر مختص بما اشترط فى حال الاحرام فانه اذا كان اشترطه لم يلزمه الحج من قابل و ان لم يكن قد اشترط لزمه ذلك فى العام المقبل و استشهد لذلك بصحيحه ضريس بن اعين قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل خرج متمتعا بالعمرة الى الحج فلم يبلغ مكه الى يوم النحر فقال تقيم على احرامه و يقطع التلبيه حتى يدخل مكه فيطوف و يسعى بين الصيفا و المروه و حلق رأسه و ينصرف الى اهله انشاء و قال هذا لمن اشترط على ربه عند احرامه فان لم يكن اشترط فان عليه الحج من قابل و العلامه فى المنتهى نقل القائلين و استحسنا الاول و اعترض على الثانى بان الحج الفات ان كان واجبا لم يسقط فرضه فى العام المتصل بمجرد الاشرط و ان لم يكن واجبا لم يجب بترك الاشرط و انت خبير بان عدم السقوط الواجب بالاشتراك كانه لا ريب فيه بل لا خلاف فيه بين المسلمين كما هو ظاهر كلام العلامه فى المنتهى فى موضع آخر و اما عدم وجوب القضاء فى المندوب مع الاشرط فهو و ان اختاره العلامه و استدل بوجوه قبل ذلك الاعتراض لكن لم يظهر منه اجماع اصحابنا عليه نعم لم ينقل فيه خلافا منهم و انما نقله عن ابن عباس و جمع من العامه و لا يظهر منه اجماع عليه بل قول اصحابنا ربما يرشد الى خلافه و ادلته على ما اختاره ليست بشىء كما يظهر بالتامل فيهما و انما المسلم فى المندوب أنه لا يمكن الحكم بالقضاء فيه اذا لم يدل عليه دليل فلا بعد فيه اذ الحج المندوب يصير واجبا بالشروع فيه فلا استبعاد فيه ان يوجب الشارع قضاءه اذا فات بعد الشروع و حينئذ فلما كان ظاهر صحيحه حريس وجوب القضاء مع عدم الاشرط فيه و سقوطه به فلا بعد فيه اذ الحج المندوب و ينبغى حمل كلام الشيخ عليه لا على الحج الواجب كما هو ظاهر كلامه بما نقلنا من الاجماع على خلافه و حينئذ فيكون حاصل كلامه انه اولا حملة على الجمع المندوب و مطلقا و ثانيا حملة على الحج المندوب بالتفصيل المذكور اى وجوب القضاء مع عدم الاشرط و سقوطه معه حينئذ يكون كل من التاويلين على سبيل الاحتمال لا الحكم بكل منهما و يكون بناء الثانى على ظاهر قوله عليه السلام بالصحيحه عليه الحج من قابل لظهوره المذكور اذ لا يبعد احدا حملة على الاستحباب فالظاهر ان الشارع ايضا حمل كلام الشيخ رحمه الله عليه و اشار بقوله على تقدير وجوبه بدون الاشرط الى تردده فيه كما اشرنا اليه فى توجيه كلام الشيخ و اعلم ان المراد بالواجب هو الواجب المستقر و اما غير المستقر فحكمه حكم المندوب فتدبر

قوله و هذه الفروض يمكن إلى آخره

كان مراده ان هذه الفروض كلها يحتمل وقوعها فى الحصر مطلقا لظاهر ان الحصر لا ينفق ان يكون عاما و ان يكون خاصا و هذه الفروض انما يمكن فى الخاص لا العام اذ لا ينفق عادة مثلا صد الجميع عن خصوص الطواف او السعى او طواف النساء فى عمره الافراد و هو ظاهر

[كتاب الجهاد]

قوله اما الاول فلأنهما لطف

لا يقال اللطف اى فعل المقرب الى الطاعه و المبعد عن المعصيه لو وجب عقلا و انما يجب من امر بشىء او نهى لا على غيره فلا- يلزم الا- وجوب الامر بالمعروف و النهى عن المنكر عليه تعالى لا علينا كما هو المدعى لانا نقول بناؤه على قاعده اللطف بالنسبه الى اوامر الله تعالى و نواهيه و يلزم منه وجوبهما عليها فافهم

قوله اللازم فيه خلاف الواقع

ان قام تعالى به يلزم ان لا- يقع منكر و لا- نزول معروف و هو خلاف ان لم يقم به فهو منافي حكمته تعالى لما ذكر من وجوب اللطف على الحكيم و كون الامر بالمعروف و النهى عن المنكر لطفًا و حاصل الجواب ان قيامه تعالى علمهم على المعروف منه و منعهم عن المنكر كذلك يستلزم الاجاء و هو ممتنع فى التكليف فلذا لا يجبان فى حقه تعالى بخلاف ذلك فى امرنا و نهينا فانه لا يوجب الاجاء فلا مانع منه فبقى وجوبهما عينا بمقتضى قاعده اللطف و فيه تأمل فان هذا انما يدل على وجوبهما فى حقه تعالى بعنوان يوجب إلقاء المكلفين لكن يمكن فى حقه تعالى ايضا امرهم و نهيمهم بمراتب اخرى بقربهم الى فعل المعروف و ترك المنكر بحيث لا- يوجب الاجاء كان ليسودّ وجهه على ترك المعروف او فاعل لمنكر او ينزل عليه بلاء شديد عند ذلك بحيث يعلم قطعاً انه اثر ما فعله او بتركه و لا ريب ان ذلك بقربهم جدا الى فعل المعروف و ترك المنكر فيكون لطفًا مع عدم قيامه تعالى به فالحق ان مرتبه اللطف فيهما مما لا- يتعين عقلا- و لا- يمكن الحكم بوجوبهما عقلا بناء على تلك القاعده بل التعويل فى الحكم بوجوبهما على الشرع فتأمل

[كتاب الكفارات]

قوله ظاهر الروايه اعتبار الكل لإفاده الجمع

ذكر المحقق المدين منصور بن فلاح اليمنى فى كتابه المغنى ان نحو تمر و تمره قد اختلف فيه فذهب الكوفيون الى انه اى التمر جمع تكثير و ذهب الى الاكثر الى انه اسم مفرد واقع

على الجنس و ليس بجمع تكسير و منهم من قال انه اسم للجمع ثم يقال حجه الكوفيين و ردهما و قوى كونه مفردا لتصغيره على لفظه نحو تمر و لو كان مكسر الرد في التصغير الى واحده فلعل الشارح اختار مذهب الكوفيين او اختصر في العبارة و المراد ان الجمع المعرف او المضاف و ما يلحق بهما كاسم الجنس المعرف او المضاف يفيد العموم فافهم

قوله المصنف و كفاره ضرب العبد

قال في شرح الشرائع هذا الحكم ذكره الشيخ و اتباعه و المستند صحيحه ابى بصير عن ابى جعفر عليه السلام قال من ضرب مملوكا حدا من الحدود من غير حد اوجه المملوك على نفسه لم يكن لضاربه كفاره الا اعتقه انتهى و انت خبير بان ما ذكره في هذه المسأله و بين ما يدل عليه هذه الروايه بعيدا فلا تغفل

قوله فيما يجب عليه ذلك

و لا يخفى ان المصنف ذكر المعتق في المرتبه ييقين هكذا و ظاهر ان المراد انه فيما يجب فيه العتق تعيينا ييقين العتق هكذا ثم ذكر ان مع العجز يصوم ستين يوما و مع العجز عنه يطعم ستين مسكينا و هذا صحيح على اطلاقه فان المرتبه التي ذكرها المصنف يجب فيه العتق تعيينا ليس الا كفاره الظهر و قتل الخطاء و الحكم فيها صحيح و اما كفاره قضاء شهر رمضان و كفاره اليمين فلا- يجب العتق في الاول اصلا و اميا الثاني فالمصنف لم يذكرها في المرتبه و لم يجب فيه العتق تعيينا بل تخيرا فهو خارج اولاً و لذلك صح قوله و مع العجز يصوم شهرين متتابعين و اما بعد ذلك الحكم فالحكم باطعام ستين مسكينا صحيح على اطلاقه و بالجملة فما ذكره الشارح من التقييد هاهنا مما لا وجه له نعم لو تعرض لما ذكرنا من التقييد في اول الكلام لكان له وجه هذا ثم في التمثيل لكفاره شهر رمضان و النذر هاهنا نظر لان الكلام في المرتبه و هما من الخيره في خيره المصنف و المشهور الا ان يكون التمثيل بناء على مذهب من يقول بالترتيب فيهما كما رأى ابن عقيل في الاول و ظاهر سلالر و الكراجكى في الثاني لكن الثاني كانه من الاقوال النادره فيبعد جعل بناء الكلام عليه فتأمل

قوله و عدم صحته في الكفاره المخيره

و كذا في المرتبه فان صوم الستين في المرتبه ليس الا- في بدل النعامه و في كفاره الظهر و قتل الخطاء و ما يشار كهما في الحكم و ظاهر ان في الاول صوم الستين انما هو بعد العجز عن اطعام الستين فلا يصح ما ذكره فيه و اما الثاني فالظاهر ان من عجز عن صوم ستين اذا قدر على اطعام ستين مسكينا لا يكفي له صيام ثمانيه عشر بل يجب الاطعام المذكور نعم اذا عجز عنه ايضا فلعله يصوم ثمانيه عشر يوما فلم يصح ما ذكره فيه ايضا لكن في شمول الحكم المذكور و في هذا المسأله لهذا القسم نظر او لم اجد صريحا تصريحاً بذلك فلعله مختص بالمعينه و المخيره دون المرتبه او يشمل ايضا المرتبه التي وقع فيها صوم الشهرين في المرتبه الا-خيره كبديل النعامه لا- غير و على التقديرين يكون القسم الثاني المذكور من المرتبه خارجا في المرتبه بقريته ان بدل صوم الستين فيه موجود و ايضا لا يصح اطلاق المذكور ايضا بل لا بد من التقييد بالعجز عن اطعام الستين ايضا كما ظهر مما قررنا و لم يفعلوا و لعل عدم التعرض المشهور ايضا للمرتبه لذلك هذا ثم على اي تقدير فيخصص الشارح عدم صحه

الحكم المذكور بالكفاره المخيره كانه بالنسبه الى المعينه فانه يصح فيها لكن كانه ليس فى الكفارات ما وجب فيه صوم الستين تعيينا الا- فى كفاره الجمع فلعل نظر الشارح اليها او يقال ان الحكم المذكور ليس مخصوصا بالكفاره على ما يشعر به كلماتهم بل يعم النذر و شبهه ايضا كما هو مقتضى اطلاق و حينئذ فيتحقق صوم السيف الواجب تعيينا ظاهر فتأمل

[كتاب النذور و توابه]

قوله و الكافر مطلقا

هذا فيمن اعترف بالله تعالى و كان كغيره بجحد النبى صلى الله عليه و آله او بعض شرايع الاسلام ثم لانه ان اراد بتيه القربه المتعدّره فى حقه نيه انقطاع الفعل طلبا للتقرب الى الله او نيل الثواب منه او ما يقرب من ذلك سواء حصل له ما نواه او يكون قابلا لذلك فى نفس الامر ام لا فتعذرهما فى حق الكافر المذكور ممنوع نعم يتعذر ذلك فيمن لا يعترف بالله تعالى كالدهرية و هو ظاهر و ان اراد بها ايقاعه طلبا للتقرب اليه تعالى بحيث يستحق الثواب عليه ان يكون قابلا له باعتبار مثل هذه القربه فى النيه لعدم الدليل عليه و لو اعتبر ذلك لزم عدم صحه عبادته المخالف ايضا لانه لا يستحق الثواب عليها عندهم مع انهم صرحوا بصلحه بعض عباداته كالعق و تأملوا فى بعض آخر هذا و عليك بمحافظه ما ذكرنا فانه ينفعك فى كثير من المواضع

قوله و على هذا لا وجه لاختصاص الحكم بالولد

روى الصدوق فى الفقيه فى كتاب النكاح فى باب حق المرأه على الزوج عن عبد الله بن سنان و طريقه اليه صحيح عن ابى عبد الله عليه السلام قال ليس للمرأه مع زوجها امر فى عتق و لا صدقه و لا تدبير و لا هبه و لا نذر فى مالها الا باذن زوجها الا فى حج او زكاه او برّ والديها او صلته قرابه و انت خبير بانه يمكن ان يكون مستندهم فى اعتبار اذن الزوج فى النذر و هذه الروايه لكن لا- يخفى ان ما تضمنت الروايه من اعتبار اذن الزوج فى غير النذر ايضا من الامور المذكوره مما لم يذهبوا اليه فلعلهم حملوها على الاستحباب فليحمل عليه فى الجميع و يمكن ان يقال ان الحمل على الاستحباب فى غير النذر لضروره لا يوجب الحمل عليه فيه ايضا لعدم المقتضى له اذ يمكن حمله على الاستحباب لكن لا يخفى ان الظاهر ان الحمل على الاستحباب فى الجمع كانه ليس ما بعد من ذلك فائبات اشتراط الاذن و تخصيص العمومات بمجرد هذه الروايه مشكل و ايضا لا يخفى اختصاصها بالنذر فى المال و عدم عمومها على ما ذكره الا ان يتمسك بعدم القائل بالفصل فتأمل

قوله فى الدين أو الدنيا

هذا الكلام يدل على انه ليس المراد بالطاعه ما يشمل كل راجح دينى و الا- فكان ينبغى ان يخص المباح الراجح بالراجح الدينوى ليكون مقابلا لها و حينئذ فلعل المراد بها هو العبادات المعهوده لكن كلامه فى شرح قوله و لا بد من كون الجزء طاعه لا- يخلو عن تشويش و ذلك لانه قوله بان يجعله احد العبادات المعلومه يوافق ما ذكرنا ثم قوله فلو كان مرجوحا او مباحا لم ينعقد يدل على شمول الطاعه لكل راجح و الا فكان ينبغى ان يضم اليها الراجح الذى ليس بطاعه ايضا بل هو الى التعرض اصرح لكونه شقيا خفيا و كلامه فى شرح الشرائع ايضا لا يخلو عن هذا التشويش كما يظهر بالمراجعه

قوله فعلا او قوه

الظاهر انه لا حاجة الى هذا التعميم بل ينهض ما سبق بافاده ما قصده

قوله و البيع مباح

الا- ان الاظهر ان يقال و عدم البيع مباح ليوافق ما فى الروايه السابقه ثم ان كان المراد بالطاعه اخص من الراجح الدينى و كان الفرض الاستدلال به على عدم وجوب كون متعلقه الطاعه فلا يخلو عن وجه و اما اذا كان فرض الاستدلال به على جواز تعلّقه بالمباح المتساوى الطرفين كما هو صريح س يتوجه عليه اولا ان عدم بيع المملوك لعله كان راجحا ديننا مطلقا و لو سلم فيحتمل الاقتران بعوارض مرجحه كما اشار اليه الشارح فلعله كان فى الواقعه المذكوره فى الحديث و علمه الامام فاجاب على مقتضى علمه ثم الثانى عبارته س فى النسخه التى راينا نقل عبارته الحديث لله على ان ابيعتها بدون لفظ لا و حينئذ فلا يتوجه عليه الايراد الاول نعم يرد عليه عدم مطابقه ما نقل لما نقل فى الروايه على ما فى التهذيب و الله يعلم

[كتاب القضاء]

قوله و فى بيان استعمالها

كانه اشارته الى مثل ما نقل فى الاصول مثلا ان اصل مقدمه الواجب يستعمل فى مثله كذا و كذا و ان الامر بالشىء نهى عن ضده

ينفع فى كتب و كتب و هكذا او الى ما يذكر فى كتب الفقه المدلل من الاستدلالات اذ به يعرف طريق استعمال المقدمات فتأمل

قوله لان الاستثناء هو المجموع لا الافراد

و لا يخفى التنافى فى عبارته المصنف هو قاضى التحكيم و المستثنى منه هو القاضى مطلقا و حينئذ فلا وجه لعبارة الاصل لا وجه لما كتبه سلطان العلماء فى الحاشيه ايضا و هو الظاهر يدل قوله الاستثناء او مستثنى منه او يدل قوله هو المجموع من المجموع انتهى بل الظاهر ان يقال لان مخالفه المستثنى للمستثنى منه انما هو فى اعتبار مجموع الشرائط من حيث المجموع لا كل فرد نعم لو لم يحمل الاستثناء على معناه الاصطلاحى بل حمل على معنى التخصيص و ما قرب لاممكن توجيه العبارة بحمل الاستثناء على المستثنى منه كما فى الحاشيه و يمكن حينئذ حمله على المستثنى ايضا فتأمل

قوله و الانصاف لكل منهما إلى آخره

كانه حمل الانصاف على التلافى و الاعتذار وقع منه من زبر و انتهار فانه يجب التسويه بينهما فيه بمعنى انه لا يجوز له ان يفعل ذلك لاحدهما لو وقع منها ما يقتضيه اليه بالنسبه اليه او حمل الانصاف على الزبر و المنع اذا وقع من احدهما مثلا بالنسبه الى الآخر ما يقتضيه فانه يجب التسويه فى ذلك ايضا على رايهم بالمعنى الذى ذكرنا فتأمل

قوله لما فيه من الترجيح الذى اقل مراتبه الكراهه

لا يخفى انه على هذا يجب على المصنف ان يحرم ذلك لقوله بوجوب التسويه فتأمل

قوله و على تقدير كون الدعوى

لا- يخفى ان قول المصنف ترك جزء لقوله فان ادعى الاعسار ترتب عليه على الصور الثلاثه جميعا و على توجيه الشارح رحمه الله يختص بصوره كون الدعوى ليست مالا فيخرج عن الكلام عن الانتظام فلا تغفل

قوله فحلف ان لا حق له قبله

على صيغه الماضى من القبول فيكون جزء الشرط و يمكن ان يقرأ قبله بمعنى عنده فيكون متعلقا بقوله لا- حق و يكون جزء الشرط هو قوله فان و يكون قوله و ان قام متعلقا به مقدما عليه هذا على ما نقلت الروايه هاهنا و اما على ما رايانا فى الكتب فليست هكذا بل فى الفقيه الذى وقعت روايه فيه صحيحه هكذا قال اذا رضى صاحب الحق بيمين المنكر لحقه فاستحلفه فحلف ان لا من له قبله ذهبت اليمين بحق المدعى و لا دعوى له قلت و ان كان له بينه عادله قال نعم و ان اقام بعد ما استحلفه خمسين قسامه ما كان له حق فان اليمين قد ابطلت كل ما ادعاه قبله مما قد استحلفه عليه و يقرب من هذا ايضا عبارته فى و التهذيب لكن السند فيهما ليس بصحيح و على هذا فالعبارة واضحه كما لا يخفى

قوله و ان اقام بعد ما استحلّفه إلى آخره

كان المراد و ان اقام الشهود بعد و خمسين قسامه اى اقام خمسين شاهدا

قوله و فى هذه الادله نظر بين

اما الاول فلانا لا نجعل النكول دليلا على ثبوت الحق بل لحكمه به للروايه الصحيحه و لو لا حجه شرعيه لم يكن الحكم بثبوت الحق بعد اليمين ايضا الى الاحتمال الكذب و بعد قيامها فالعمل على مقتضاه و اما الثانى فمع عدم صحه سنده لانه عام لعله باعتبار رد المنكر و لا- نزاع فيه انما الكلام فى صورته امتناعه عن الرد و منه يظهر الجواب عن الثالث ايضا لحمل الاخبار على ما ذكرنا جمعا بينهما و بين الصحيحه المذكوره بل لعل ظاهرها هو ذلك كما يظهر بالرجوع اليها و اما الرابع و هو حديث الاحتياط و لا يضع اليه بعد ورود الصحيحه على خلافه و بعد هذا كله و لا ريب ان العمل على الاول اولى فتأمل

قوله فان اصرحكم بنكوله على قول من يقضى

قال سلطان العلماء رحمه الله كان الشارح حمل كلام المصنف على انه حكم على المدعى عليه بالحق بسبب النكول و لذلك جعله مبنيا على القول بالقضاء بمجرد النكول و لا- يخفى عدم ملائمته لفتوى المصنف رحمه الله سابقا من رجوع اليمين الى المدعى فالاولى جعل الباء فى قوله بالنكول صله للحكم اى يحكم عليه بانه فاكل من غير تعرض لحكم الناكل من انه هل يقضى عليه بالحق ام لا- لما مر آنفا فتأمل انتهى و لا يخفى ان الحكم بالنكول جار على القولين حينئذ فالعبارة كما ترى فينبغى ان يقدر بعد قوله حكم بنكوله قولنا و ثبوت الحق او يقال ان الباء فى قوله بنكوله للسببيه لا صله حكم و المعنى حكم بثبوت الحق بسبب النكول اى بمجرد هذا ثم ان تمام كلام الشارح كانه تفصيل لما ذكره المصنف من الحكم بالنكول و بيان انه بعد الحكم بالنكول كيف الحكم لا انه حمل كلام المصنف على القول الاول حتى يرد عليه انه غير ملائم لفتوى المصنف سابقا من رجوع اليمين الى المدعى فتأمل

قوله من ظاهر النهى فى الجزء

لا- يخفى ان الخبر الثانى المذكور هاهنا مخصوص بالدعوى و لا الاول فيمكن ان يقرأ لا يختلف فيه بالتشديد من باب التفعيل ليصير مخصوصا بالدعوى فالاستدلال به على عموم الحكم لا يخلو عن اشكال ثم بعد حمل الخبر على الكراهه كيف يمكن الاستدلال به على التحريم فى الدعوى هذا و يمكن ان يكون نظر الشارح الى خبر آخر غير ما ذكر هنا فان فى بعض الاخبار ما يدل على ظاهره على عموم الحكم فتأمل

قوله ثم الغائب على حجته لو حضر

هكذا ورد فى روايه جميل بن درّاج عن جماعه من اصحابنا عنهما عليه السلام قال الغائب يقضى عليه اذا قامت عليه البيّنه و يباع ماله و يقضى عنه دينه و هو غائب و يكون الغائب على حجته اذا قدم و انت خبير بان هذا على تقدير عدم توجه اليمين على المدعى متوجه و اما على القول بتوجه اليمين على المدعى مع البيّنه كما هو رأى المصنف هاهنا فالظاهر كما يستفاد من غير

كلمات المشهور في شرح الشرائع انه لا- يبقى للغائب بعد ذلك حجيه لا سيّما اذا لم يكن له بينه و على هذا فحكم الشارح بذلك في تضاعيف شرح كلام المصنف كما ترى فتدبر و الله تعالى يعلم

قوله بناء على ترجيح بينه الخارج

هذا هو الاشهر و قيل انما يقتسمانه نصفين بناء على ترجيح بينه الداخل فلكل منهما مرجح باليد على نصفه تقدمت بينته على ما في يده و قيل انما يقسم كذلك بناء على تساقط البيئتين بسبب التساوى و بقى الحكم كما لو لم يكن بينه و تظهر الفائده في اليمين على من قضى له فعلى الاخير يلزم كلا منهما اليمين لصاحبه لان تساقط البيئتين يوجب الرجوع الى اليمين كما لو لم يكن بينه و على الثانى لا يمين على احدهما لان ترجيح البيئه بسبب اليد اوجب العمل بالراجح و ترك الآخر كما لو تعارض خبران و يترجح احدهما و على الاول الظاهر ايضا عدم اليمين لمثل ما ذكرنا فى سابقه لكن العلامه فى التحرير مع انه قوى القول بتقديم بينه الخارج و القضاء هنا لكل منهما فى يد صاحبه قوى ثبوت اليمين على كل منهما و احتمال عدمه كذا فى شرح الشرائع و اعلم ان كون العين فى يدهما يتصور على وجهين احدهما ان يكون يدهما على السواء كان يكون مثلا- فى ملك مشترك بينهما و الثانى ان يكون فى يد كل منهما نصفه و انت خير بان فى الصوره الثانيه للنزاع فائده ظاهره سوى ما ذكره الشارح فكانه حمل الكلام على الوجه الاول فتصدى لبيان الفائده بما ذكره لكنه فى مسئله اخرى عند قول المحقق لو ادعى كل منهما ان الذيحه له و فى يد كل واحد بعضها و اقام كل منهما بينه قضى لكل واحد بما فى يد الآخر قال انما يقضى لكل واحد بما فى يد الآخر على تقدير كون البعض الذى فى يد كل منهما منفصلا عن الآخر ليتحقق اختصاص اليد به اما لو كان متصلا كان بينهما نصفين على الاشاعه كما لو اقام المدعيان بينتين و العين فى يدهما انتهى و كلام العلامه ايضا فى التحرير فى تلك المسأله مطابق لما ذكره حيث قال لو تداعيا شاه مذبوحه و فى يد كل واحد منهما بعضها منفصلا و لا بينه قضى لكل واحد بما فى يده بعد الاحلاف و لو اقاما

بيّنتين حكم لكل واحد بما فى يده الآخر الى آخر ما ذكره لكن كلامه هاهنا يحمل على نحو ما ذكر هاهنا و انت خير بانه على هذا يجب حمل هذه المسأله على ان يكون ما فى يد كل واحد منفصلا عن الآخر و لا يخفى بعده و التعليل الذى ذكره بقوله ليتحقق اختصاص اليد به يتوجه عليه ان حكمهم بان لكل واحد منهما ما فى يد الآخر انما هو لتصحيح فائده ان البيّنه للخارج و يكفى فيه تحقق نصفين على الاشاعه يد كل واحد منهما على احدهما فيحكم لكل واحد منهما بما فى يد الآخر بناء على القاعده المزبوره و ان لم يتفاوت الحال لو حكم لكل واحد منهما بما فى يده ايضا من حيث الملكيه و ان تفاوت الحكم من حيث اليمين و عدمه و القول بعدم التمايز بين النصفين المشاعين و انه بعد الحكم له بما فى يد صاحبه لا يحكم له الا بالنصف المشاع و قد كان فى يده مدفوع بانه يكفى الامتياز بكون احد النصفين ملكا له و الآخر لصاحبه فيحكم بانتقال كل منهما الى الآخر بناء على الاصل المذكور و لزوم الامتياز الزائد على ما ذكر محل نظر و لو سلم و الحكم بوجود الانفصال مما لا وجه له بل لو كان فى يد واحد منهما نصفه و بيد الآخر نصفه الآخر و ان كان متصلًا احدهما بالآخر تحقق الامتياز قطعًا و يجرى فيه الخلاف المذكور الا ان يجعل ما ذكره من الانفصال شاملا لذلك ايضا فتأمل

قوله فذو اليد من صدقه

اي يحكم له مع اليمين و الا فاليمين لا اثر له فى صيرورته زائد و هو ظ

قوله و لو انكرهما قدم قوله

و لو قال هى لاحدهما و لا اعرفه احتمل قويا القرعه فيحلف من خرجت له فان نكل حلف الآخر و ان نكلا قسمت بينهما كذا فى شرح الشرائع

قوله و لو كان لاحدهما بينه فى جميع هذه الصوره

قال فى الدروس و لو كان لاحدهما بينه فهى له فى الصور كلها و لم يذكر اليمين و انت خير بانه يشكل و لك فى صوره احدهما خاصه فانه ذو اليد على ما ذكره حينئذ فلو كانت البيّنه له فينبغى على القول بان البيّنه فى الخارج و عدم اعتبارها اذ ليس وظيفه الاثبات و مثله الاشكال فى صورته تصديقها اذ حينئذ يصير كل منهما ذو اليد على النصف فعلى القول بان البيّنه للخارج يشكل سماع بيّنه فى النصف الذى بيده و الجواب انه يظهر من كلامه فى الدروس انه اختار ان صاحب اليد اذا جاءت بالبيّنه اعترف بيّنته و كفته عن اليمين اذا لم يكن للمدعى بيّنه و الظاهر انه ليس بيّنه بناؤه على القول بترجيح بيّنه الداخلى فى صورته تعارض بيّنتين بل مطلق و حينئذ فما ذكره مبنى عليه هذا و اما ما ذكره الشارح من اضافه اليمين فففيه اشكال اذ فى صورته تصديق احدهما و صيرورته ذا اليد ان كانت البيّنه من المصدق له فاما ان يتعين عليه اليمين و بيّنته كما هو مختاره فى هذا الكتاب او تسمع بيّنته لدفع اليمين عنه على ما اختاره فى الدروس و كيف ما كان فلا وجه للجمع بين البيّنه و اليمين و ان كانت البيّنه من الآخر فوظيفته بالبيّنه و لا- حاجه له الى اليمين الا ان يقال ان كلامه مبنى على القول بان فى صورته ترجيح الداخلى او الخارج على القولين لا بد من الحلف ايضا على ما اشار اليه و التحرير حيث قال و اى البيّنتين قدمناها ففى استحلاف صاحبها نظر

ينشأ من تساقط البيئتين عند التعارض فيبقى كما لو لم يقم بينته و حينئذ عدم التساقط مع رجحان احدهما فيحكم بالراجح كما لو تعارض خبر ان انتهى فلعل الشارح اختار الاول و لا يخفى ان الحكم بالحلف على القول بترجيح البيئه الداخلة لا يخلو عن وجه بناء على ان تحكم بتعارض البيئتين فيبقى كما لو لم تقم بينته فيحكم بيمين ذى اليد و لما فى روايه اسحاق بن عمار عن الصادق عليه السلام قيل و ان كان فى يد واحد منهما و اقاما جميعا البيئه فقال اقضى بها للحالف الذى بيده و اما على القول بترجيح الخارج فلا- وجه له اذ ليس بناؤه على التعارض اذ لو بنى عليه و حكم بسقوطهما فلا يبقى رجحان يحكم به للخارج و لو سلم لزوم الحلف فى الصورة المفروضة فلا ريب و اختصاصه بصورة اقامه البيئه من الطرفين و لا فيما نحن فيه فلا وجه له اصلا و كل من ادعى ما لا- فى يد احد و اختص باقامه البيئه عليه يحكم له به من غير حلف و ما نحن فيه ليس الا- منهما و ايضا لا معنى لسماح بينه الداخلة فى صورته اختصاصه باقامه البيئه مع الحلف اذ لا- ريب فى كفايه اليمين له فاليينه لغو فعلم ان ما احتمله من ثبوت اليمين على القولين انما يختص باقامه البيئه من الجانبين هذا و يرد عليه الاشكال فى صورته انكارهما فان كلا من الطرفين حينئذ خارج فتكفى البيئه له فلا وجه لليمين و اما فى صورته تصديقهما فالظاهر انه يصير كل منهما ذا اليد على النصف فالظاهر بينته بالنسبه الى النصف الذى فى يد صاحبه لا على القول بينه الخارج فظاهر و اما على القول الآخر فلان الظاهر ان النزاع فى ترجيح الداخلة انما هو فى صورته اقامه البيئه من الجانبين و اما اذا قام المدعى وحده البيئه فتسمع بينته و لا فى النصف الذى فى يده فلو قبل بما اختاره فى الدروس من سماح بينه الداخلة اذا لم يكن للمدعى بينه فيكفى البيئه فيه ايضا كما اشرنا اليه و اما لو لم يقل به بل حكم بان وظيفه اليمين كما اختاره فى هذا الكتاب فلا بد من اليمين بالحكم بالبيئه مع اليمين فى هذه الصورة لا يخلو عن وجه و مثله القول فى الصورة التى فرضها اولا بقوله لو تداعيا ما فى ايديهما كما لا يخفى فظهر مما قررنا ان ما احتمله سلطان العلماء من جعل هذه الصورة اشارة الى الصور الاخيره من تصديقهما او انكارهما الى آخره مما لا يسمن و لا يغنى من جوع لورود الاشكال فى صورته انكارهما ايضا على ما عرفت و ايضا جعل صورته حلفهما و كذا نكولهما من الصور و الحكم فيهما مما ذكره كما ترى فالظاهر اذن ان يجعل جميع الصور اشارة الى الصور الثلاثة الاخيره من تصديق احدهما و تصديقتهما و انكارهما لكن يتوجه عليه الاشكال فى صورتين منها على ما قررنا و اما صورته كونهما فى ايديهما التى اشار اليها

اولا- فهى و ان صح ما ذكره فيها ايضا فكان الظاهر ادخالها ايضا ليعلم حكم الجميع و لا يلزم الاهمال فى البيان لكن عبارته المصنف لا- يحتمل الشمول لها و هو ظاهر و لو قطع النظر عنه و قيل ان الشارح غيرته نظم الكتاب فينبغى النظر الى مجموع العبارتين لا الى عبارته المتن وحدها ففيه ان جعل ذلك شاملا لها ثم تخصيص ما ذكرناه بعده بقوله و لو اقاماها بالصور الاخيره تعسف جدا فالظاهر جعل ذلك ايضا اشارة الى الصور الاخيره خاصة و ان لزم الاجمال المذكور فتأمل اما ما ذكره بعد ذلك بقوله و لو اقاماها الى آخره ففيه ايضا اشكال اما اولاً- فلان فى صورته تصديق احدهما و صيرورته ذا اليد ترجع المسأله الى المسأله الآتية من تشبث احدهما و يأتى لها الخلاف من ترجيح الداخلة و الخارج فلا وجه لتغير الحكم فيه و هذا يتوجه على قوله فيما سيجى ء و لو اقاماها بينه فللمستوعب بل ينبغى ان يحكم فيه بانه ان كان المصدق له هو يدعى النصف بالحكم هو ما حكم به فى المسأله السابقه عليه و هو قوله و لو اقاماها بينه فهى للخارج الى آخره و ان كان هو مدعى الكل فالكل له على القول بترجيح بينه الداخلة و على القول الآخر يقسم بينهما نصفين و يمكن ان يقال ان الحكم بصيروره احدهما ذا اليد على تقدير تصديقه انما هو فى صورته عدم اقامه البيئه من الجانبين و امّا فيها فلا- لتحقق الخلاف فيه قال فى التحرير لو اقر الثالث بها لاحدهما مع تعارض البيئتين المتساويين عداله و عددا هل منزل اقراره منزله اليد

حتى ترجح البينه ان قلنا بترجيح بينه ذى اليد او ترجح الاخرى ان قلنا بترجيح بينه الخارج فيه نظر فان قلنا ان اقراره ليس كاليد فهو مرجح به صاحب التصديق الاقرب لعدم لان هذه يد مستحقة الازالة بالبنتين انتهى مع انه قد ذكر في المسأله السابقه سابقا عليه انه لو كانت العين فى يد ثالث حكم لها لمن صدقه الثالث بعد الاحلاف من المدعى عليه و على الثالث اليمين لو ادعى الخصم علمه بالملك لفائده العزم مع الاعتراف لا القضاء بالعين و لا يخفى بعده فان الظاهر من قوله فيما سيجى ء صار صاحب اليد صيرورته ذا اليد مطلقا و الظاهر عند الاعتبار هو ذلك و قد اختاره فى التحرير فى مسئله دعوى احدهما الكل و الآخر النصف فتأمل و اما ثانيا فلان فى صورته تصديقهما يصير كل واحد منهما ذا اليد فمرجع المسأله الى ما كان فى ايديهما و اقاما بينه و قد حكم فيه بالقسمه نصفين و الحكم لكل منهما بما فى يده فلا وجه لتغيير الحكم فيه ثم لا يخفى ان ما ذكر فى المسأله السابقه ان كان المراد بكونهما فى ايديهما ما يشمل الوجهين فالأمر ظاهر و ان كان على ما يظهر فى شرح الشرائع فى مسئله الذبيحه فان كانت العين فى يد الثالث منفصلا احد نصفه عن الآخر و صدق لكل واحد منهما لاحدهما فالامر كذلك و ان لم يكن كذلك بل كان متصلا و صدق بها لهما على الاشاعه فينبغى الحكم ايضا بالقسمه نصفين على الاشاعه كما لو كان فى ايديهما كذلك على ما ذكره فى تلك المسأله حيث قال اما لو كان متصلا كان بينهما نصفين على الاشاعه و على أى وجه كان فلا وجه لتغيير الحكم فيه و الحكم بالترجيح فيه بما ذكره هذا الاحتمال تخصيص الحكم بصيروره المصدق ذا اليد بصوره عدم اقامه البينه من الجانبين امره كما عرفت فتدبر ثم الظاهر ان ما ذكره الشارح رحمه الله فى حل عباره المصنف ليس بشى ء و الظاهر فى عله ان يقال المراد بقوله و لو خرجا هو بيان حكم اذا خرجا بدون تصديق من فى يده لاحدهما اما بان لا يكون فى يد ثالث او كان و لم يصدق احدهما فحينئذ الحكم ما ذكره من انها لذى البينه مع اختصاصها باحدهما و ما اضاف الشارح من قوله مع يمينه يجب تركه و قوله بعد ذلك سواء كانت فى يد ثالث او بيان ما اذا خرجا و صدق من فى يده احدهما سواء ادعى كل منهما الكل او احدهما الكل و الآخر النصف فحينئذ حكمه ان المصدق لو صار صاحب اليد فيترتب عليه ما فصل سابقا من انه لو تشبث احدهما فاليمين عليه و لا-يكفى بينه و لو اقاما فى الحكم لأيهما خلاف فحينئذ ان ادعى كل منهما الكل فالامر ظاهر و ان ادعى احدهما النصف فالنزاع انما هو فى النصف فحينئذ صدق به له فهو ذو اليد فاليمين عليه و البينه على صاحبه و لو اقاما بينه فى الحكم خلاف على قياس سابقه و اما ما ذكره الشارح من قوله و لو اقاما بينه فليس فى محله و عليك بالتأمل فى هذا المقام

قوله المصنف و لا يكفى بينته

قال سلطان العلماء ذكر هذا الحكم بلا خلاف و كذا كثير من الاصحاب مع انهم نقلوا الخلاف فى مسئله تعارض البنتين فى انه هل يرجح بينه الداخل و هو المتشبهت او الخارج من غير مرجح و لا يخفى انه من قال بترجيح بينه المتشبهت على تقدير تعارض بينه الآخر من غير يمين بمحض انه يرجح بينه بانه ذو اليد فلا بد له من الحكم باعتبار بينه على تقدير عدم معارض له بطريق اولى انتهى و لا يخفى ان الناس حكم بتقديم بينه الداخل باعتبار انه يرجع الى تساقط البنتين فيرجع الى تقديم ذى اليد لا يرد عليه اشكال فانه حكم فيه ايضا باليمين و حكم له لاجلها و اما على القول بترجيح بينه فى نفسه و تقديمه بغير يمين فيتراءى انه يتوجه عليه ما ذكره من القياس بطريق الاولى لكن قد ظهر مما ذكرنا فى الحاشيه السابقه انهم حكموا ايضا بسماع بينه الداخل لدفع اليمين عنه ما نقلنا عن س و اختاره العلامة فلا ايراد على انهم لو لم يقولوا بذلك و قالوا بتعين البينه كما اختاره فى هذا

الكتاب فيمكن ان يقال بينه الداخِل خلافاً الاصل فيقتصر فيه على مورد النص و هو صورته تعارض البيتين على ما ورد في روايتي غياث بن ابراهيم و جابر فلا اشكال فتأمل

قوله فلا يخلو من رجحان

انت خير بانته ليس في الاخبار التي يدل على اعتبار الخروج او الدخول ما يدل على رجحان هذا القول بل منها ما يدل على رجحان الخارج اما مطلقا او مع تسيبها و هو روايه منصور و منها ما يدل على رجحان الداخِل مطلقا مع الحلف و هو روايه اسحاق بن عمار و منها ما يدل على رجحان الداخِل مع تسيبها و هو روايتا جابر و غياث بن ابراهيم و يمكن ان يقال برجحانه مع انفراده بالسبب بطريق اولي كما هو القول الرابع و في المسأله اخبار اخرى لا يوافق شيئا من الاقوال المذكوره

قوله و الا فلا يخلوا من نظر

قال سلطان العلماء لا ريب في الحكم على تقدير اليقين لان النصف الآخر مخصوص بمدعى الكل بلا كلام فالمدعى به هو النصف المعين على السواء فيقسم هذا النصف بعد التحالف لا على تقدير دعوى النصف المشاع فما حكم المصنف فيه محل نظر لعين الوجه المذكور في صورته التعيين لان النصف المشاع لمدعى الكل بلا كلام و النصف الآخر اى نصف فرض فنسبتهما اليه بالتصرف على سواء فلا وجه لاختصاص احدهما بالحلف لان الغرض اشاعه التصرف ايضا فالنظر يقتضى في هذا التقدير ايضا التحالف و قسمه النصف كما في صورته التعيين و ما ذكر في بيان الفرق ان كل جزء على تقدير الاشاعه يدعى كل منهما تعلق حقه به و لا- ترجيح ممنوع اذ المرجح موجود فان كل جزء فرض يكون نصفه بالاشاعه متعلقا بمدعى الكل بلا كلام و الدعوى في نصفه الآخر فليس بسببهما الى الكل على السواء حتى يقسم الكل بل الى النصف فيقسم الا انه قال الشارح لم يذكر و الخلاف في هذا الحكم و كان نظر الشارح الى ما قلناه فتأمل انتهى و انت خير بانهم ذكروا في باب الصلح انه لو كان بيدهما درهمان فادعاها احدهما و ادعى الآخر احدهما خاصة فالثاني نصف درهم و للاول الباقي و استندوا في ذلك الى روايه عبد الله بن المغيرة عن الصادق عليه السلام و مثله ما رواه في التهذيب في باب زيادات القضايا و الاحكام عن محمد بن ابي حمزه عن ذكره عنه و لا- يخفى انه و ان يكن الجمع بين ما ذكره هاهنا و ما حكموا به هنا و يحمل كلامهم هاهنا على صورته الاشاعه كما ذكره الشارح و يخصص كلامهم بصوره كون احدهما المدعى به معينا كما هو ظاهر الحال لكن ذكر المصنف رحمه الله هناك و في الدروس و سنقله الشارح انه يشكل ذلك اذا ادعى الثاني النصف مشاعا فانه يقوى القسمه نصفين و يحلف الثاني للاول و كذا في كل مشاع و انت تعلم ان الظاهر منه انه حمل كلامهم على صورته الاشاعه و التعيين جميعا و حينئذ فيكون منافيا لحكمهم هاهنا و ما قواه هو الموافق لما ذكر هاهنا و يرد عليه ما اشير اليه من النظر و لا يمكن العذر من قبله بعدم ذكرهم الخلاف في الحكم على ما ذكره الشارح فتدبر و انت خير مال ما ذكر من النظر و ان توجه على ما ذكره الشارح من الفرق لكن يمكن ان يقال ان المفروض تساويهما في اليد على سبيل الاشاعه و حينئذ فيكون في يد كل واحد منهما نصف مشاع من العين و لذا حكموا بانته لو اقاما بينه فهي للخارج على القول بينه و على القول الآخر يقسم بينهما نصفين و حينئذ نقول مدعى النصف يده ثانيه على ما يدعيه و مدعى الكل يده خارجه عنه فحينئذ لو لم يكن بينه فلا يتوجه على صاحب اليد الى اليمين فيحكم له بالنصف يمينه كما ذكره و هذا بخلاف صورته التعيين اذ لا نزاع في النصف الآخر و النصف المتنازع فيه يدهما عليه على السواء و قد سبق انه

يقسم نصفين بعد حلف كل واحد منهما لصاحبه فتأمل ثم لا يخفى ان هذا كله انما هو اذا كان تشبثهما بالنسبه الى الكل على السواء و اما لو كان في يد كل واحد منهما نصف منه فان ادعى مدعى النصف ما في يده فلا ريب في توجه اليمين عليه و القضاء له بعدها و ان ادعى ما في يد الآخر فيتوجه اليمين على الآخر و يحكم له بالكل بعدها و ان ادعى النصف مشاعا فلا نزاع في ثبوت النصف مشاعا من كل منهما لصاحب الكل انما النزاع في النصف الآخر منهما فينبغي القول بتوجه اليمين على كل منهما في نصف النصف الذي بيده فتدبر

قوله لمدعى الكل خارج عنه

هذا انما يفيد القضاء له بالنصف الذي في يد صاحبه و لا النصف الذي في يده فلا و كانهم نظروا الى عدم التنازع فيه و فيه نظر و هاهنا احتمال آخر و هو ان يحكم على هذا القول ايضا بالقسمه بينهما نصفين بناء على القضاء لكل منهما بما في يد صاحبه لترجيح بينه الخارج كما في صورته النزاع في كل اليمين هذا على ما هو الظاهر من كلامهم من كون حكمهم في تلك المسأله جاريا على الوجهين جميعا و اما على ما نقلنا عن شرح الشرائع فقد ظهر انهم لم يحكموا في صورته النزاع في الحمل اذا كان يدهما عليه على السواء بان لكل واحد منهما ما في يد الآخر بل بالقسمه بينهما نصفين على الاشاعه لعدم الترجيح و حينئذ فيمكن ان يقال فيما نحن فيه ايضا على قياس ما سبق ان ترجيح الخارج يستدعى ان الحكم له بشىء لم يكن حاصله في يده و اذا حكم له بالنصف المشاع الذي في يد صاحبه فقد كان ذلك في يده و لا تمايز بينهما فيجب ان يحكم في هذه الصوره لمدعى الكل بالكل اذ حينئذ النصف الآخر لم يكن بيده فحكم به للخارج لكن قد عرفت ما فيه ايضا و ايضا يحصل في كلامهم حينئذ التشويش اذ الظاهر ان يكون الغرض في المسائل الثلاثه على نحو واحد و على هذا لا بد ان يحمل تلك المسأله و سابقتها على ان يكون يد كل منهما على اليمين على السواء و المسأله السابقه على ان يكون في يد كل منهما النصف منفصلا هذا و يحتمل ثالث و هو ان يقال لا نزاع فيحكم به لمدعى الكل و قد تعارضت البيان في النصف الآخر فيحكم بتساقطهما و يقسم ذلك النصف بينهما نصفين بعد حلف كل واحد منهما لصاحبه كما في قبل في صورته النزاع في الكل لكن لم اجد في كلامهم التعرض لهذين الاحتمالين و انما ذكروا ما ذكره المصنف من الاحتمالين و نقلوا عن ابن الجنيده قولاً ثالثاً و هو القسمه بينهما ثلاثاً سواء اقاما بينه او لم يقم شىء منهما نظرا الى القول ثم لا يخفى ان الظاهر ان ما ذكروه انما هو في و اما لو كان النصف المتنازع فيه معينا فالحكم ما ذكرنا في الاحتمال الثالث من قسمه النصف نصفين لكن يحتمل في وجهه ما ذكر من الاحتمالات في مسئله التنازع في الكل مع اقامتها اليه من جعل بنائه على ترجيح بينه كل منهما على ما في يده او يد صاحبه او الحكم بالتساقط و القسمه نصفين بعد حلف كل واحد منهما لصاحبه فتأمل هذا كله اذا كان يدهما على الكل على السواء كما فرض في المسأله السابقه و اما لو كان في يد كل منهما نصف معين فان ادعى مدعى النصف ما في يده فالحكم ما ذكروه من انه على القول بترجيح الخارج يحكم بالجميع لمدعى الكل و على القول الآخر يقسم نصفين و هو ظاهر و ان ادعى النصف الذي يد صاحبه فالامر بالعكس كما لا يخفى و ان ادعى النصف مشاعا فعلى القول بترجيح الخارج يحكم له بالنصف المشاع مما في يد صاحبه و على القول الآخر بالنصف المشاع مما في يده و الباقي لمدعى الكل فتأمل

قوله و على القول الآخر يقسم بينهما نصفين

اما يمين مدعى النصف على مذهب من يقول بترجيح الداخل بناء على التسايط و الرجوع الى اليمين او بدونها على مذهب من يقول بترجيحه نفسه

قوله و لو اقام احدهما خاصه بينه حكم بها

لا يخفى انه لو كان اقامه البينه من مدعى الكل فلا ريب فى سماع بينه فى النصف الذى بيد صاحبه بناء على ترجيح بينه الخارج و لا- فى النصف الذى بيده فلو قيل بما اختاره فى الدروس من سماع بينه الداخل اذا لم يكن للمدعى بينه كما نقلنا سابقا فلا اشكال ايضا و اما لو لم يقل به بل حكم بان وظيفه اليمين كما اختاره فى هذا الكتاب فلا يخلو عن اشكال الا ان ينظر الى عدم النزاع فيه و فيه نظر و الاولى اضافه اليمين لذلك و اما على القول الآخر فالظاهر انه لا اشكال ايضا فى النصف الذى بيد صاحبه اذ الظاهر ان النزاع فى ترجيح الداخل انما هى فى صورته اقامه البينه من الجانبين و اما اذا اقام المدعى وحده البينه فتسمع بينته على ما اشرنا اليه سابقا و لا فى النصف الذى بيده على ما نقلنا من س من سماع بينه الداخل لدفع اليمين عنه لا اشكال ايضا و اما لو قيل بعدم سماع بينه الداخل هاهنا و انما اقتصر فيه على صورته الاقامه من الجانبين فلا يكفى البينه له بل لا بد من اضافه اليمين ايضا الا ان يبنى على النظر المذكور فتدبر و اما لو كانت البينه لصاحب النصف فعلى القول بسماع بينه الداخل فيه لا اشكال اما على الاحتمال الآخر فلا بد من اليمين الا ان يقال بسماع بينته و الحكم بالنصف الذى فى يد صاحبه على ما ذكرنا من الاحتمال فى صورته الاقامه من الجانبين و اما على القول بترجيح الخارج فلا اشكال ايضا على ما نقلنا عن س و اما على ما اختاره فى هذا الكتاب فيتوجه ان وظيفته حينئذ اليمين و لا- يكفى البينه الا- ان يقال بسماع بينته للحكم له بل فى يد صاحبه كما ذكر فى الاحتمال المذكور و هذا كله اذا كان يدهما على الكل على السواء و ادعى مدعى النصف المشاع و اما اذا ادعى النصف المعين فلا نزاع فى النصف و انما المتنازع فيه النصف الآخر و بيد كل منهما نصفه فعلى القول بترجيح الخارج لا ريب فى سماع بينه كل منهما فى نصف النصف المذكور الذى بيد صاحبه و اما فى نصفه الآخر الذى بيده فيسمع ايضا على ما اختاره فى الدروس و على مختار الكتاب لا بد من اليمين و اما على القول الآخر فالظاهر ايضا ان الامر كما ذكرنا كما ظهر مما قررنا فى سابقه و لو كان بيد كل منهما نصف معين فان ادعى صاحب النصف المشاع من كل منهما فهو محل النزاع و حكم بسماع البينه من الطرفين يظهر على قياس ما سبقه و ان ادعى النصف المعين فان ادعى ما فى يده فلا ريب فى سماع بينه الكل حينئذ كما ذكرنا سابقا و لا بينه الآخر فتسمع على ما اختاره فى الدروس و اما على مختار الكتاب فلا بد له من اليمين و ان ادعى النصف الآخر فالامر بالعكس فتأمل

قوله و لو اقاما بينه فللمستوعب

قد ظهر مما تلونا عليك ان هذا انما يتوجه على تقدير عدم تصديق احدهما و اما فى صورته تصديق احدهما و الحكم بانه ذو اليد فى الحكم بسماع بينه او بينه الآخر الخلاف المذكور سابقا فتذكر

قوله فى اجزاء غير معينه

فكل واحد من اجزائها فلا يخلو عن دعوى كل منهما باعتبار الاشاعه فلا يتم ما ذكره من خلوص النصف لمدعى الكل بل كل جزء يدعى مدعى النصف نصفه و مدعى الكل كله و نسبه احد الدعويين الى الاخرى بالثلث فيقسم العين اثلاثا و فيه ان مدعى

الكل يسلم له نصف مشاع بغير نزاع و هو كاف في الظاهر و ان وقع النزاع في كل جزء معيننا هذا و لا يخفى ان هذا القول تحرير في صورته كون العين في يدهما ايضا حيث لا بينه فعلى المشهور

يقسم نصفين و على هذا القول اثلاثا و نقل عن ابن الجنيده انه قال بالقسمه اثلاثا فى صورته كونه بيدهما سواء اقاما بيّنه او لم يقيماها فتدبر

قوله و كلّ موضع حكمنّا

ظاهرة ان الحكم بتقدم من كان تاريخ بيّنه اقدم فى جميع الصور المذكوره سواء كان فى يد واحد منهما او فى يد ثالث و صدق احدهما ام لا و لا يبعد ان يكون الحكم بذلك فى صورته ان لا يكون فى يد واحد منهما و لم يصدق من فى يده احدهما و اما اذا كان فى يد واحد منهما فيكون الحكم ما فصل سابقا من ترجيح الداخلى او الخارج و كذا اذا كان فى يد ثالث و صدق احدهما فان المصدّق له صار صاحب اليد و يترتب عليه ما فصل بل الظاهر ان الدليل الدال على تقديم بيّنه الخارج لو تم يدل على تقديم بيّنه مطلقا و عدم سماع البيّنه صاحب اليد اصلا فعلى القول به ينبغى القول بتقديمه مطلقا و عدم الاعتبار بسبق التاريخ و اما على القول بتقديم بيّنه الداخلى فيمكن ان يجعل سبق التاريخ مرجحا على الاطلاق و يمكن ان يخص ذلك بما اذا لم يكن احدهما صاحب اليد كما ان اعدليه الشهود و اكثريتها ايضا من المرجحات عندهم فى غير هذه الصور و اما فيها فالمدار على ترجيح الداخلى و الخارج و لا يبعد ان يقال ان الحكم بترجيح الداخلى بناؤه اما على تعارض البيّنين و تساقطهما و الرجوع الى تقديم ذى اليد او على ترجيح بيّنه فى نفسه بناء على ما ورد فى بعض الاخبار من ترجيح بيّنه الداخلى فعلى الاول كما لوحظ ترجيح صاحب اليد من جهة اليد ينبغى ان يلاحظ منها ترجيح الخارج ايضا باعتبار سبق الملك لو فرض ذلك و قيل بكونه مرجحا فمن رجح الملك السابق على اليد فى الحال بناء على قوه الملك بالنسبه الى اليد كما هو احد قولى الشيخ باختياره المحقق فينبغى هاهنا ايضا ان يرجح الخارج و من رجح اليد عليه باعتبار تحققها الآن و جواز زوال الملك السابق كما هو القول الآخر للشيخ فينبغى ان يرجح الداخلى اما على الوجه الثانى فيمكن ان يكون الحكم بتقديم الداخلى تعبدا فترجيح الآخر من جهة سبق الملك لا عبره به لكن لا يخفى ان ما دل من الاخبار على ترجيح بيّنه الداخلى لا دلالة له على ترجيحها فى صورته سبق تاريخ الآخر كما يظهر بالرجوع اليه فالقول ترجيحها فى هذه الصورة من جهة النصّ بمكان من الضعف فتأمل و قال فى شرح الشرائع المسأله مفروضه فيما اذا كان المدعى فى يد ثالث و اما اذا كان فى يد احدهما او قامت بيّنتان مختلفتان التاريخ فان كانت بيّنه الداخلى اسبق تاريخها فهو المقدم لا محاله و ان كانت بيّنه الآخر اسبق تاريخها فان لم يجعل سبق التاريخ مرجحا و كذلك يقدم الداخلى و ان جعلناه مرجحا ففى ترجيح ايهما و عدمه اوجه احدهما ترجيح اليد لان البيّنين متساويتان فى اثبات الملك السابق و اليد اقوى من الشهاده على الملك السابق و لهذا لا يزال بها و الثانى ترجيح السابق لان مع احدهما ترجيحها من جهة البيّنه و مع الاخرى ترجيحها من جهة اليد و الثالث انهما متساويتان لتعارض البيّنين انتهى و لا يخفى ما فيه من الاخلال فان جميع ما ذكره انما يتوجه على القول بترجيح الداخلى فلم يتعرض للحكم على تقدير ترجيح الخارج اصلا و هو ظاهر ثم قوله و اليد اقوى من الشهاده بالملك السابق انما يتوجه على القول احد قولى الشيخ و اما على القول الآخر و هو الذى اختاره المحقق فالملك السابق اقوى من اليد كما اشرنا اليه و اما ما ذكره من الوجه الثانى فلا يخفى سخافته على تقدير صحته انما يتوجه على القول بترجيح بيّنه الداخلى باعتبار تعارض البيّنين و تساقطهما و الحكم بالترجيح باليد و اما على القول بترجيح بيّنه الداخلى فى نفسها فلا اتجه له اصلا فتأمل

قوله و تحققة الآن

فيه انه لو كان التحقق فى الآن مرجحا و كان ينبغى ان يرجح فى المسأله السابقيه ايضا بينه من شهدت له بالملك فى الآن على بينه من شهدت له بالملك السابق و لا- اقل من ان لا يقدم عليه بينه الآخر و هو ظ ثم نقل القولين عن الشيخ فى صورته تقدم الملك مع الجزم بترجيح الملك السابق على اللاحق من غير نقل خلاف لا يخلو عن غرابه لانه اذا قدم الملك السابق على الملك اللاحق مع فوته فان يقدم على اليد التى هى اضعف من الملك اولى و الحق ان فى كلام الشارح فى هذه المسأله اخلا لا جدا اذا علم ان ترجيح الشهاده بالملك القديم على الملك فى الحال ليس مجمعا عليه بل هو مشهور بينهم و فيه وجه آخر ذكره فى شرح الشرائع هو عدم الترجيح بذلك و الحكم بالمساوات بينهما ثم الظاهر على القول به انه انما هو فى صورته شهاده بينه بالملك السابق و فى الحال ايضا ما لو شهد بذلك الملك السابق فقط و لم يتعرض للحال فالحكم بتقدمه على ما يظهر من كلام بعضهم ضعيف جدا نعم المشهور انه يكفى ان تشهد بينه بالملك السابق مع اضافته انى لا اعلم له مزيلا و لا يلزم الشهاده بالملك فى الحال و هذا ايضا محل تامل و على هذا فلا يبعد ان يكون قول الشيخ هاهنا بتقدم اليد المتاخره على الملك السابق انما هو فى صورته اكتفى بينه بالشهاده على الملك السابق و لم تضاف اليه ما اعتبر من الاضافه و اما على القول بتقديم بينه بالملك القديم على بينه بالملك فى الحال بدون اشتراط الاضافه و القول بتقديم بينه اليد فى الحال على بينه الملك السابق فغير معقول و كذا لا يبعد ان يكون ما ذكره من ترجيح بينه الملك لتحققه الآن انما هو فى صورته شهاده بينه باليد السابق فقط لا مع اضافته اليد فى الحال ايضا و حكمه سابقا بترجيح الملك السابق على الملك فى الحال كانه انما هو مع الاضافه المذكوره فاندفع الاشكال الاول فتأمل

قوله ليس حد البيع إلى آخره

كان هذا بناء على القول بثبوت الشفعه مع زياده الشركاء على اثنين كما هو مذهب العامه و بعض الاصحاب ايضا كابن الجنيذ اذ يمكن حينئذ ان يفرض الشركاء اكثر من اثنين و فرض القسمة بين الا-ثنين منهما و لو برضى الثالث و حينئذ لو فرض كون القسمة معا فلا ثالث دعوى الشبهه عليهما او فرض وقوع القسمة بين الجمع و فرض ان بعضهم اسقط من شفعه فلم لم يسقط ان يطلب الشفعه حينئذ و لو فرض كون القسمة بيعا او يفرض ان الشركاء اثنان لكن الثالث شركه فى طريق الملك المشترك فيه او نهره فبعد قسمتها الملك له دعوى الشفعه عليهما او يفرض ان الثالث تمييز حصه و و افردا سابقا و بقى حصه الشريكين مشاعا فبعد قسمتها له دعوى الشفعه عليهما بناء على القول بثبوت الشفعه فى المقوم كما هو مذهب ابن ابي عقيل او يفرض ان الثالث يدعى الشفعه باعتبار الجواز بناء على ثبوت الشفعه بالجواز كما هو مذهب بعض العامه هذا و لما كان القول بكون القسمة بيعا من العامه فلا- استبعاد فى كون بناء بعض الاحتمالات التى ذكرنا على مذهبهم كما لا يخفى و لا يخفى ايضا ان جميع هذه الاحتمالات و ان كان صحيحا فى بيان ثمره الخلاف باعتبار الشفعه لكن عبارته الشارح حيث جعل ثبوت الشفعه فيها للشريك تابى عن بعضها فتأمل

قوله عدا الثالث فى السيف

لا يخفى ان الجواهر ايضا مما ينفع بقسمته غالبا و لو فى المعاجين و نحوها نعم العضائد كانه يمكن فرضها صيغه جدا بحيث لا ينتفع بقسمتها اصلا

قوله و لو اختلف

قسم على اقل مثلا اذا كان ارض بين ثلاثة لاحدهم النصف و الآخر الثلث و للآخر السدس فيقسم الارض ستة اسداس و يجعل
لهما اول و ثان و هكذا الى الآخر و يكتب اسماء الشركاء فى ثلث

رقاع فمن خرج اسمه أو لا اعطى فى الاول و اكمل نصيبه مما بعده ان احتاج الى ذلك و هكذا فلو خرج اسم صاحب النصف مثلا- اعطى السّهم للاول و الثانى و الثالث ثم يخرج وقعه اخرى فان اخرج اسم صاحب الثلث اعطى سهم الرابع و الخامس و يبقى السّادس لصاحب السّيدس و لو خرج اسم صاحب السدس اولاً- اعطى السهم الاول و يخرج وقعه اخرى فان اخرج اسم صاحب الثلث اعطى الثانى و الثالث و يبقى الثانى لصاحب النصف و هكذا فى جميع الصور و لا يكتب اسماء السهام حذر من التفريق فانه ربما خرج لصاحب السدس السهم الثانى او الخامس فيفرق سهام احد الامرين لا يخلو و ايضا اذا خرج سهم لصاحب النصف مثلا فاما ان يقال يخرج و تعين اخرين و ما خرج فيعطى له و حينئذ فكثير اما يحصل التفريق بان يخرج له الاول مثلا ثم الثالث ثم الخامس الى غير ذلك من الصور او يقال اذا خرج سهم فيكمل نصيبه متصلا به فلا حاجه الى اخراج و تعين اخرين له بل تخرج و تعين اخرين الشريكين الآخريين و يلغى البواقي و حينئذ فربما يحصل النزاع اذ ربما خرج لصاحب النصف مثلا السّهم الرابع فيقول اخذه و سهمين بعده و يقول الآخر بل اخذه و سهمين فله بهذا و لا يخفى ان المحذور التفريق الذى ذكرنا اولاً- يمكن التخلص منه بالتزام ان لا- يخرج اولاً- باسم صاحب السّيدس بل يخرج باسم الاخيرين لكن ما ذكرنا آخر من لزوم التفريق او النزاع مما لا مدفع له الا باعتبارات لا دليل على اعتبارها الا ان يرضى الشركاء فتدبر

[كتاب الشهادات]

[الفصل الأول الشاهد]

قوله قال المصنف ان يجتمعوا على مباح

لعل المراد المباح بالنسبة الى غيرهم من المكلفين و الا- فلا- تكليف فى حقهم و لم اقف فى الروايات على ما يدل على هذا الا- اشتراط و لكن روى هاهنا فعلى مقتضى الروايه يسقط اعتبار عدم الرجوع الذى هو من حملة الشرائط كما سيجى ء لكن التهجين على الدماء فى غير محلّ الوفاق مشكل ففى صوره عدم رجوعهم لما كان الحكم بشهادتهم اجماعيا فلا اشكال فيه و اما فى صوره رجوعهم و اختلاف قولهم فلما لم يقع الاتفاق فالحكم باخذ اول قولهم و الحكم به مستندا الى الروايه ليس بجيد هذا و لعل المراد بالوفاق هو الشهره او وفاق القائلين بقبول شهادتهم الصبى مط كلى انه اختاره الشيخ فخر الدّين فى شرحه

قوله شهاده اهل الذمه

اى على ملتهم لا- على المسلمين ايضا و حينئذ فلو اكتفى بقوله عليهم كان اولى لكن كانه نظر الى انه لو اكتفى به يتبادر منه قبول شهادتهم عليهم للمسلمين فقط و لا يشمل شهادتهم عليهم لهم فاضاف ذلك ليدل عليها صريحا فتأمل

قوله و يظهر من العبارة عدمه

حيث لم يعبره الا- وقت الاداء لكن لا يخفى انه يمكن ان يستفاد من قوله بعد ذلك و لو ظهر للحاكم سبق القادح فى الشهاده على حكمه نقض اعتبار استمرار الشروط الى عين الحكم كما اختاره فى الدروس فلا تغفل

قوله ترجوا شفاعه من لا يقبل شهادته

الظاهر ان المراد به المجذوبون و من فيه شوب من الجنون و البلاهه لا كثير السهو فتدبر

قوله المصنف و لا يشهد الا على من يعرفه

الظاهر ان مراد المصنف انه لا يشهد اى لا يصير شاهدا الا على من يعرفه و المراد معرفته نسبه فلا يكفى انتسابه له لجواز التريد و لكن ينبغى ان يخص ذلك و اذا كان الغرض الاشهاد على منسوب اما لو كان الغرض الاشهاد على عينه فيكفى معرفه عينه ليشهد عليه و اما على ما ذكره الشارح فيحمل الكلام على انه لا يشهد اى لا يؤديها الا على من يعرفه بنسبه اى العلم ان نسبه هو نسب من صار شاهدا عليه او بعينه اى يعلم انه عين من صار شاهدا عليه فلا تكفى انتسابه له فى ذلك الوقت للشهاده على المنسوب بذلك النسب او لا- يصيره تحمله الا- على من يعرفه بنسبه اذا كان الغرض الاشهاد على المنسوب او بعينه اذا كان الغرض الاشهاد على العين فلا- تكفى انتسابه له للاشهاد على المنسوب بذلك النسب و عن الوجيهين ففيه من التكليف ما لا يخفى

قوله ليحصل الفرق

فيه تأمل فانه يمكن ان يكون الفرق باعتبار اشتراط حصول الظن المتأخر للعلم و العلم فى الاستفاضه و عدم اشتراط فى العدلين فلو حصل ذلك الظن او العلم من غير العدلين ثبت و لو لم يحصل لم يثبت الا بالعدلين نعم من اكتفى لمطلق الظن كانه اعتبر الظن الحاصل بالعدلين او بازيد منهما و لم يعتبر مطلق الظن فتأمل

قوله المصنف و يكفى

اى فى حكم الحاكم بها و كذا فى ان يشهد الشاهد بها اذا استندت شهادته الى الاستفاضه و قول الشارح فى الخبر بهذه الاسباب ظاهر فى الاخير و قوله حتى لو سمع من شاهدين عدلين صار متحتملا صريح فيه فافهم و على المختار لا يشترط العدالة لا وجه للتخصيص بالمختار بل الامر على المذهبين الآخرين الظاهر كذلك نعم على المذهب الآخر لو انحصر المخبر فى الاثنين فكانهم اعتبروا فيهما ما اعتبر من الشاهد و اما اذا اراد عليهما و لا و يمكن ان يكون نظر الشارح و التخصيص الى ذلك فتأمل

[الفصل الثانى فى تفصيل الحقوق]

قوله و ضابط هذا القسم إلى آخره

كان غرضه الاشاره الى ما يستفاد منه الحاق المصنف هذه الاربعه بحقوق الله تعالى و ذلك لان ضابط هذا القسم فيما كان من حقوق آدمى ما ليس ماله و لا المقصود منه المال و هذه الضابط لا يدخل تلك الحقوق الاربعه اذا جعلت من حقوق آدمى اذ لا ريب الا المقصود منها المال فلا ان يقال ان ادخالها فى هذا القسم بناء على الحاقها بحقوق الله كما ذكره فتدبر و هذا الضابط لا يدخل قال سلطان العلماء اى تعرض اصحاب المذكور لا بعد هذه الاربعه فى هذا القسم و ان كان داخلا فى هذا القسم بناء على ضابطته انتهى و لا يخفى ما فيه فتأمل

قوله فانه من القسم الثالث

الصواب الرابع الا ان يريد ثالث هذا القسم و فيه تكلف و يكون غرضه الاشاره الى دخوله فى الثالث دون الرابع بناء على ما ذكر
فيهما من الضابطه و لا يخلو عن تعسف

قوله و لو افردته قسما إلى آخره

و يشترك معه فى الاحكام الاستهلال الذى هو داخل فى الضابط و لذلك جعلهما فى الدروس قسما على حده و الاوسط اوسط
يحمل الاوسط بحسب تحرير الدعوى او الدليل و الظاهر من حكمه بالحاق الخنثى بالمرأه ان المراد هو الاول

قوله و كذا القول فيما لا يثبت

كما اذا كانت المرأه اثنتين او ثلاثه و مثله ما اذا لم يكن للمدعى اثبات الحق و يعلم القرار على الصلح فيؤيد فى الدعوى ليستقر
الصلح على حقه

[الفصل الثالث فى الشهاده على الشهاده]

قوله و هذا و ما بعده

ينبغى ان يخص منه احد قسمى الوصيه و هو الوصيه لها فانه من الحقوق المالىه و يمكن ان يجعل الخبر هو قوله و بينهما لا من
افراد و حينئذ لا حاجه الى تخصيص فى الكلام فافهم

قوله فثبت بشهادته

اى يثبت شهاده احد الاصلين بشهاده الاصل الآخر مع آخر هو شهاده فرع او يثبت الحكم بهما

قوله بشرط ذكر الاصل للسبب

ان يقول انا اشهد ان الفلان على فلان كذا من ثمن ثوب او عقار مثلا

[الفصل الرابع فى الرجوع عن الشهاده]

قوله لم يضمننا

اذا لا يخفى ان الحكم بالضمان انما هو اذا كان قبل الدخول و قبل الدخول لا يتصور الطلاق فلا محصل لهذا التحقيق و الفرق
الا ان يقال المراد انه اذا شهد الشاهدان بالطلاق الرجعى اى ذكر الرجعى فى الشهاده فحينئذ يمكن القول بعدم الضمان اصلا
لتقصيره بعد الرجوع فلو فرض انه لم يرجع و تصدى لاثبات عدم الدخول فحينئذ يمكن القول بعدم الضمان بناء على انهما ما
شهدا الا بطلاق الرجعى و يمكنه اظهار الرجوع فتركه تقصير منه هذا غايه توجيه الكلام فى هذا المقام و لا يخفى انه اذا شهد

بطلاق ايضاً و يمكن التمسك بالرجوع فيحتمل عدم القول بالضمنان حينئذ و اما اذا لم يمكنه التمسك به كما اذا كان عدم
الدخول معلق عند الحاكم

فحينئذ يتوجه القول بالضمان فتأمل

[كتاب الوقف]

قوله فلو اعتبر لم يقع

اي للطن الثاني لان المعبر من القبول هو المتصل بالايجاب و لم يتحقق ذلك بالنسبه اليه فيلزم ان لا يقع له مع وقوعه اتفاقا فيعلم عدم اعتبار قبوله

قوله مع احتمال قيام وارثه

لا- يخفى بعد اعتبار قيام وارث الموقوف عليه مقامه في القبض اذا لم يكن له حق فيه كما اذا لم يكن هو من الموقوف عليهم و يحول قبل حصول نما اوسط اذا قلنا بان القبض شرط الصحه كما هو المشهور بل المجمع عليه ما يظهر من شرح الشرائع و هاهنا احتمال اظهر من هذا و هو قيام البطن الثاني مقامه في القبض و في شرح الشرائع احتمال هذا و نقل عن مه في السرائر انه يوقف في صحته اذا قبض البطن الثاني و لم يذكره في غيره و لا غيره و لم يتعرض للاحتمال الذي ذكره هاهنا و يمكن حمل الوارث هاهنا على البطن الثاني لكنه بعيد فتأمل ثم الفرق من موت الواقف و الموقوف عليه ان بموت الواقف ينتقل المال الى وارثه و ذلك يقتضى البطلان كما لو نقله في حياته بخلاف موت الموقوف عليه فان المال بحاله و لم ينتقل الى غيره كذا في حينئذ الشرائع

قوله و صرح غيره و هو ظاهره في الدروس انه شرط الصحه

المراد بكون القبض شرط الصحه ان انتقال الملك مشروط و لا يحصل بالعقد بدونه فهو جزء السبب فيجوز نسخه قبله و يبطل بالموت قبله و النماء المتخلل بين العقد و القبض الواقف كما اشار اليه الشارح رحمه الله لا انه يبطل العقد في نفسه و لا يصح بدونه

قوله فيرجع الى الواقف

و قبل يرجع الى ورثه الموقوف عليه و قيل يصرف في وجوه البر

قوله حين انقراض الموقوف عليه

متعلق بقوله وارثه لا بقوله فرجع بقرينه قوله فيحتمل اه

قوله و قد يغير الاول في القبض

لا- يخفى ان ما ذكر سابقا هو القبض بالاذن لا الاذن في القبض في مغايره ذلك الاقباض تامل كما قيل الا ان يقال انه يجوز ان يأذن في القبض و لم يرفع يده منه بل يكون الملك بعد في تصرف عماله فانتزعه القابض منه صبورا فحينئذ تحقق القبض بالاذن و لم يتحقق الاقباض الذى هو تسليط الواقف القابض عليه و رفع يده عنه و لا- يخفى ما فيه من التكليف و الظاهر الاكتفاء بما سبق نعم لورود الاقباض قبل القبض لكان له وجه فتأمل

قوله فلا يصح وقف المنفعه

الاشتراك

قوله و يحتمل اعتباره

كانه تطويل بلا نفع لاستفادته مما سبقه

قوله لأنه عقد صدر من صحيح العبارة

استدل القائلون بالصحة بان الوقف عقد صدر من صحيح العبارة و لا مانع فيه الا وقوعه بغير اذن المالك و قد زال المانع باجازته و اعتبار الشارع لها فى البيع مع كون ساير العقود مساو له فى المعنى فدخل تحت الامر العام بالوفاء بالعقود مع احتمال عدم الصحة تمسك بان عبارته الفضولى لا اثر له من حيث عدم الملك و قبح التصرف فى الغير و تاثير الاجازة غير معلوم فى غير موضع النصّ و فرق بين البيع و الوقف لان البيع سبب لانتقال الملك و الوقف فكك الملك فى كثير من مورده فماهيته من حيث هي مغايرته للبيع و ان وافقه فى بعض الافراد فلا- يلزم من تاثير الاجازة فى البيع تاثيرها فيه هذا تفصيل ما أجمله الشارح هاهنا فتدبر

قوله لعدم صحه التقريب

كان للمنع فيه مجالا اذ ربما يظن وقفه فضولا سببا لإجازة المالك و انتفاع المستحقين فنوى القربه بل لا يبعد الاكتفاء فى ذلك بالاحتمال فتأمل

قوله لعدم استلزام التخليه التصرف فى ملك الغير

القبض فى غير المنقول ليس الا التخليه نعم تصرف الموقوف عليه موقوف على اذن الشريك و هو امر آخر لا دخل له فى تماميه القبض بخلاف ذلك فى المنقول فان قبضه هو النقل فتوقف على اذن الشريك ايضا

قوله و يشترط فى المشروط له النظر فى العدالة

هذا اذا كان المشروط له غيره اما اذا شرط لنفسه فلا يعتبر عدالته كما صرح به فى التذكرة لانه انما نقل ملكه عن نفسه على هذا الوجه فيتبع شرطه و احتمال فى شرح الشرائع اشتراطها ايضا لخروجه بالوقف عن الملك و مساواته لغيره فلا بد من اعتبار الثقة

فى التولىه كما يعبر فى غيره

قوله بان يبدأ به و يجعله من الطبقة الاولى

لا يخفى ان الظاهر انه لا يصح الوقف على المعدوم ابتداء اى بان يجعله فى الطبقة الاولى اصلا و اما اذا جعله بعد الطبقة الاولى او فى الطبقة الاولى تبعا لموجود بان توقفه على زيد و جعل من يتحد من ولده لو تجد و شريكا له فى طبقه فالظاهر الصحة و على هذا فيمكن حمل قول المصنف ابتداء على الطبقة الاولى و قوله تبعا على ما بعدها من المراتب لكن حينئذ ينبغى التخصيص فى الحكم الاول و يمكن حمل قوله ابتداء على اصاله و قوله تبعا على مطابقه و ينبغى حينئذ التخصيص الكلام بالطبقة الاولى و يمكن حمل قوله ابتداء على ما يعم الامرين اى اصاله التى يكون فى الطبقة الاولى و قوله تبعا على ما يقابله و حينئذ لا حاجة الى تخصيص لكنه لا- يخلو من بعد و اما كلام الشارح فلا يخلو عن خلل اذ الظاهر من قوله بان يبدأ به الى آخره لا يصح جعل المعدوم فى الطبقة الاولى اصلا و قوله بان يوقف عليه و على من يتجدد من ولده ظاهره انه يصح جعله تابعا فى الطبقة الاولى لكن بقرينه ما تقدمه يمكن حمله على ان يكون ما يتجدد من ولده طبقه ثانيه و حينئذ ففيه ما فيه و لو لم يكن كلمه من فى قوله من الطبقة الاولى الا كمن تطبقه على ما ذكرنا كما لا يخفى

قوله اما ما لا يمكن وجوده كذلك كالميت لم يصح مطلقا

و هذا اذا جعل كلا من الموجود و المعدوم اصلا و قصد الشرکه بينهما من الابتداء ظاهر و الظاهر فيما يمكن وجوده ايضا اذا جعله اصلا كذلك هو و لك و اما اذا جعله تبعا بان يوقف عليه و على ميت لو وجد بان يكون الكل له ما لم يوجد و انما يشترکه لو وجد فيحتمل القول بالصحة فى الجميع غايته ان يكون الضميمة لغوا كما لو وقف عليه و على من يتجدد من ولده لو تجدد فرض عدم تجدد ولد له و الله تعالى يعلم

قوله على الاقوى

كان مقابل الاقوى هو احتمال البطلان فى الجميع

قوله و من يجوز ان يتولد منهم المسلمون

و ان يسلمه انفسهم

قوله المصنف اذا وقف على اولاده اشراك اولاد البنين و البنات

هذا يشتمل على حكمين دخول اولاد الاولاد فى الاولاد و عدم الفرق بين اولاد الذكور و الاناث فى ذلك فقوله لاستعمال الى قوله و الاجماع دليل على الاول و قوله الى آخره دليل على الحكمين كما اشار اليه بقوله و هذا لاستعمال الى آخره و قد يتمسك بامثال قوله يا بنى آدم و يا بنى اسرائيل على الحكم الثانى ايضا بناء على شموله لمن ليس بمنسوب الا بالام كعيسى عليه السلام و يمكن حمل كلام الشارح ايضا على ذلك فتأمل

قوله المصنف و لو قال على من انتسب

ذكره فى شرح الشرائع ان هذا هو الاظهر و قد تقدم خلاف المرتضى رحمه الله فى ذلك و انه حكم بدخولهم فى الاولاد حقيقه و هو يقتضى انتسابهم اليه بطريق اولى و انت خير بانه لو صح ما ذكره كما هو الظاهر فففيه اختاره المصنف فى المسألتين مناف لكن كان للمنع فيما ذكره مجالا- الا ان الظاهر من كلماتهم التسليم له و عدم النزاع فيه كما يظهر من تتبع ما ذكره فيما يتعلق بهذه المسأله فى كتاب الخمس و هذا الكتاب و احتملنا بادئ الرأى ان يكون عبارته هناك كانت هكذا اذا وقف على اولاد اولاده اشترك كما وقع فى عبارته غيره فسقط لفظ الاولاد من القلم و مثله ليس بعزيز و لعل سياق العبارة ايضا ينادى بذلك كما يحكم به من له ادنى دريه باساليب الكلام و حينئذ فالكلام فيه لكن بعد المراجعة الى س ظهر عدم سقوط شىء حيث قال فيه و يدخل فى ان له اولاد البنين و البنات

و الذكر كالأنتى على الاظهر و لو قال على من انتسب الى اشترط فيه الاتصال بالذكر انتهى و هو موافق لما ذكره هاهنا على ما فى النسخ كما لا يخفى و العجب من المصنف أنه ذكر فى شرح الارشاد عند قول مصنفه و لو قال من انتسب الى خرج اولاد البنات على رأى هذا مذهب الشيخ نجم الدين و المصنف رحمه الله الى قوله و ذهب المرتضى الى دخول ابناء البنات لاستعماله فيه و الاصل فى الاستعمال الحقيقه اما الصغرى فلقول النبى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الى الحسين هذان ابناى امامان قاما او قعدا و لقوله تعالى ذرّيه داود الى قوله و عيسى و الياس و من المعلوم أنّ عيسى عليه السلام لا- ينتسب الا- بأمّه و اما الكبرى فمحققة فى الاصول و الجواب نقض الكبرى ايضا فى الاصول انتهى حيث اكتفى فى جواب السيد بما ذكره و لم يتعرض عليه بان صدق الولد او الذريه حقيقه لا يستلزم صدق الانتساب حقيقه مع ما ذهب اليه فى الدروس فتأمل

[كتاب التجاره]

[الفصل الأول ينقسم موضوع التجاره إلى محرم و مكروه و مباح]

قوله المصنف ينقسم موضوع التجاره

الظاهر ان المراد بالموضوع هنا هو المجال و ما يتعلق به الشىء لا المعنى الذى يراد من موضوع العلوم كما يستفاد من كلام الشارح اذ موضوع التجاره اى عملها هو اصل التجاره و التكسب اذ يبحث فيها عن عوارضها اللاحقه لها من حيث الحكم الشرعى لا- ما يكتسب به اذ لا- يختص البحث فى التجاره به بل لا يبحث عنها اصلا و ما يتراءى بحثنا عنه فهو بحث حقيقه عن الاحوال المعارضه للتجاره باعتباره فتأمل

قوله و ضابطها المسكر

قال سلطان العلماء الظاهر رجوع ضمير ضابطها الى الانبذه اذ لا يصح ارجاعه الى الاعيان النجسه لان الحيشه ليست نجسه اجماعا و لا يخفى ان جعلها من الانبذه ايضا لا يخفى حينئذ عن تعسف مع ان الظاهر حيث قال الاعيان النجسه ان المنظور و الضابط فى هذا الكلام النجاسه و ذكر الخمر و التبيذ من حيث نجاستها لا من حيث السكر و ادخال الحشيشه فى هذا الكلام غير مناسب انتهى و لا يخفى انه على هذا لا يصح جعل التبيذ عطفًا على الخمر اذ التبيذ بهذا المعنى الاعم لا يدخل تحت اعيان النجسه و ظاهر انه لا- يصحّ ايضا عطف على الاعيان النجسه اذ حينئذ لا وجه لعدّ الفقاع و باقى ما عدّه من الاعيان النجسه على حده و جعلها معطوفه عليها او على المعطوف عليها ثم لا- يخفى ان فى كلام المصنف مع قطع النظر عن ذلك خلدا و هو انه ان اراد بالاعيان النجسه ما هو الظاهر منها اى النجسه بالذات فلا يصح عد المائع النجس منها اذا كانت نجاسه عرضيه مع ان الغرض من افراده بالذكر ليس الا لبيان حاله و ان اريد الاعم فيدخل الجامد المتنجس فيها مع جواز بيعه فكانه اراد بها ما لا يمكن تطهيرها الا بعد خروجها عن مسماها و فيه بعد لكنه حينئذ يستقيم الكلام بان يكون التبيذ و ما يعطف عليه الى قوله و الآن اللهو عطفًا على الخمر و قوله الآن اللهو و ما بعده عطف على الاعيان النجسه فتدبر

قوله و قصد بيعها المنفعه

الظاهر ان قصد فعل ماض مبني للمفعول و يصح عطفه على النفي اعنى لم يفرض لفساد المعنى كذا على المنفى لفساد اللفظ و المعنى جميعا الا- ان يكون الواو بمعنى او فيستقيم المعنى لكن يبقى الفساد فى اللفظ فكأنه عطف على تقع بتقدير ان او بان يكون قصد مصدرا متونا او مضافا بتوسط الجار و المجرور بين المضاف و المضاف اليه على ما جؤز و الاظهر ان يكون الجملة حاله بتقدير قد اى لم يفرض لها نفع آخر فحلل و قد قصد بيعها تلك المنفعة المحلله فالنفي ورد على المجموع من حيث المجموع و ذلك اما بان لا تكون لها منفعة اخرى فحلله او يكون لكن لم يقصد تلك المنفعة المحلله فافهم

[الفصل الثانى فى عقد البيع و آدابه]

قوله الهبه المشروط فيها مطلق الثواب

اى مطلق العوض بان لا يعين عوضا معلوما فى نفس العقد بان يقول وهبتك هذا على ان تهبنى بازائه شيئا او بعوض و لم يعين و هذا و ان انصرف الى المثل او القيمة كما سيجى ء فى بحث الهبه لكن ليس هذا التعيين فى اصل العقد

قوله و يرد على تعريف اخذ اللفظ جنسا

اذ بيع الاخرس لا لفظ فيه فيختل عكس التعريف و من هذا ظهر ان فيما ذكره سابقا من ان اللفظ جنس بعيد و الايجاب و القبول جنس قريب مسامحه اذ الجنس ماخوذ فى القريب فلا يتحقق القريب بدون مع تحقق الايجاب و القبول بدون اللفظ كما ذكره هاهنا فتأمل

قوله لتعبيره بجواز فسحها الدال على وقوع امر يوجه

اى يوجب الفسخ اى الحاجه اليه و ليس ذلك الا العقد اذ لو كان اباحه محضه فلا حاجه الى الفسخ

قوله و كلها كانت حاصله إلى آخره

لا يخفى انه اذا اعترف بان رضاء المالك من الشرائط فاذا حصل عمل السبب التام اثره فيلزم ان لا يتحقق اثره و هو نقل الملك الا- عند حصوله فهذا دليل على نقيض ما دامه و كانه زعم ان الشرط ما يتوقف عليه التأثير و لكن ليس جزء للمؤثر بل تحققه يوجب تحقق تأثير السبب فى وقت تحققه و ان كان قبل تحقق الشرط بخلاف الجزء فانه لا بد من مقارنته و مدخليته فى التأثير و هذا كما ترى نعم يمكن ان يقال ان السبب الناقل للملك هو العقد لعموم الامر بالوفاء بالعقود و ما دل على اشتراط رضاء المالك لا يدل على اشتراطه فى اللزوم لا فى اصل العقد فاصل العقد يكفى للنقل نعم قبل الاجازه يجوز الفسخ فتأمل

قوله و لو جعلناهما ناقله فهما للمالك المجيز

الظاهر على القول بالنقل ان نماء الثمن للمشتري و نماء المبيع للبائع اذ على القول به يبقى قبل الاجازه كل على ملك صاحبه فيكون نمائه له فقوله فهما للمالك المجيز كما ترى الا- ان يفرض كون العقد فضوليا من الطرفين و يكون المراد بكونهما للمالك المجيز كون كل منهما لمالك اصله المجيز و فيه تكلف او يقال ان المراد ان كل منهما للمالك المجيز و لو فى

صورتين فنماء المبيع للبائع عند كونه فضوليا من قبله و نماء الثمن للمشتري اذا كان فضوليا من قبله و لم يتعرض لنماء الطرف الآخر لظهوره بالمقاييسه و لا يخفى بعده و يمكن ان يقال فى صورته كون احد الطرفين فضوليا ان الطرف الآخر قدر صريحا من حين العقد فوقع الانتقال من طرفه انما يبقى التزلزل من الطرف الآخر فلا ينتقل منه الا بعد الاجازه و حينئذ فيكون نماء كل منهما قبل الاجازه للمالك المخير و فيه اشكال و الظاهر على القول بالنقل ان الانتقال لا يقع فى شىء من الطرفين الا بعد الاجازه كيف و على الوجه المذكور يلزم فى صورته عدم اجازته المالك ايضا ان يكون النماء المتخلل بين العقد و الحكم بعدم الاجازه للطرف الفضولى و الظاهر انه لم يقل به احد الا ان يقال الانتقال المذكور انتقال متزلزل يتوقف لزومه على الاجازه فعند عدم الاجازه يفسخ من اصله كأصله فافهم

قوله و هذا القيد وارد على ما اطلقه إلى آخره

الظاهر ان الشارح حمل المثلث على المبيع الاول و الثمن على ثمنه و لو بواسطه فيصير حاصل ما ذكره من الضابطه انه ان ورد المجاز على المبيع الأول صح و ما بعده او على الثمن الاول و ما قبله و لا يخفى انه يجب ان يكون تخصيص هذا بما اذا ورد جميع العقود على المبيع او الثمن اذ لو ورد بعضها على المبيع و بعضها على الثمن فلا يتمشى ما ذكره كما يظهر بالتأمل ثم بعد هذا التخصيص يرد عليه ما اورده الشارح اذ فى صورته التى فرضها ورد جميع العقود على الثمن مع ان اجازته الاخير لا يقتضى صحه ما سبقه هذا و الظاهر ان مراد الاصحاب ترتب العقود بحيث يرد على كل عقد على ثمن سابقه او مئمنه و حينئذ لا يرد ما اورده اذ فى الصوره التى فرضها ورد العقد الثانى على الثمن الاول و الثالث على المثلث الثانى و كذا الرابع نعم يبقى حينئذ انه لا يعلم من كلامهم حال ما اذا ورد بعض العقود على الثمن و بعضها على المثلث و مثل ذلك يرد على ما حملة الشارح ايضا كما اشرنا اليه و الامر فيه هين اذ لعلهم احواله على ظهور استنباطه مما ذكره

فانه اذا لوحظ كل عقد بالنسبه الى سابقه فان كان واردا على مئمنه فلا يصح ما قبله و ان ورد على ثمنه فيصح و اذا قيس كل عقد الى ما بعده فبالعكس فانه اذا ورد على مئمنه فيلزم من صحه السابق صحته و اذا ورد على الثمن فلا بل كل عقد اذا قيس الى اى عقد مما سبقه سواء كان سابقا عليه بواسطه او بلا واسطه اذا صدق عليه احد القسمين فحكمه ما ذكر نعم اذا كان بلا واسطه يمكن ان لا يكون من احد القسمين كما يظهر بالتأمل اذا عرفت هذا فنقول فى الصوره التى فرضها الشارح ان البيع الاخير وقع على مئمن العقد السابق عليه فاذا اجازته لا يوجب صحه السابق و اما اذا قيس الى العقد الاول و هو بيع مال المالك بثوب فقد وقع على ثمنه و كذلك ان اجازته يوجب صحه ذلك البيع و حينئذ فلا ايراد فتأمل

قوله متصلا كان او منفصلا باقيا كان ام هالكا

الظاهر ان الترديد الثانى يتوجه على كلا شقى الترديد الاول و لا يختص الشق الثانى كما يظهر مما فعله س فانه ارجع ضمير كان الى المنفصل

قوله فلا يرجع به لرجوعه الى آخره

الظاهر ان المراد بالعود الراجع اليه هو المبيع و تلفه لا اثر له فانه لما اشترى المبيع بذلك الثمن فقد رضى بهذه النقصان عند تلفه سواء فى ذلك البيع الصحيح و الفاسد فلا وجه للحكم بالرجوع فيه بخلاف الزائد و اما جعل العوض هو الثمن على ما فعله سلطان العلماء فهو كما ترى فان الثمن الذى رجع به هو فى ماله و المفروض هاهنا انه يأخذ المالك مثل هذا الثمن الى المشتري لتلف العين فيتوهم جواز الرجوع به ايضا و يدفع التوهم بوصول عوضه اليه و هو المبيع فلا- يجمع بين العوض و المعوض و لا الثمن الذى رجع به اولا فهو لا يصلح لجعله عوضا عن ذلك كما لا يخفى و كانه جعل المنع فى مقابله الثمن الاول الذى دفعه الى البائع و جعل ارجع به من الثمن فى مقابله ما دفع الى المالك بقدره فحكم بانه لو رجع بهذا القدر ايضا يلزم الجمع بين العوض و المعوض و حينئذ يستقيم ما ذكره لكن الاظهر فى دفع التوهم هو ما ذكرنا من الاعتبار فاعتبر

قوله و وقف فيما لا يملك على اجازته مالكة الى آخره

لا يخفى ان هذا التفصيل لا يلائم ما فرض اولا بقوله و لم يخبر المالك و حملة على معنى بدون اجازته المالك و ان صح بعد ما اضاف الشارح رحمه الله لكن لا يصح فى عبارته المتن منفردة فلا تغفل

قوله و انما يعتبر قيمتهما

لا يخفى ان الظاهر من عبارته المصنف انه لو رضى المشتري باخذ المملوك بحصته من الثمن و باخذ ثمن المئمن من البائع و حينئذ فما ذكره الشارح من انه لا يستحق مالك كل واحد ماله الا منفردا حجه عليه لا له لانه حينئذ لا يستحق المالك الا قيمته ماله منفردا فيجب ان يعطى بتلك النسبه من الثمن و يبقى الباقي للمشتري و كذا ما ذكره من الفرق بين ما اذا كان لمالكين او لمالك واحد مما لا- يظهر له وجه و الظاهر انه غفل عما ذكره المصنف فى شرحه و زعم انه حكم بانه يرجع الى البائع بتلك

النسبه كما وقع فى عبارته غير كالشرايع و حينئذ و اعراضه ان مالك كل واحد لا يستحق الا ماله منفردا فلا ينبغى ان نريد للمالك ما زاد بسبب الاجتماع و الفرق حينئذ بين المالك و المالكين انه اذا كان للمالك واحد يمكن ان يقال بضمان المشتري ما وقع من النقص فى حسنه لم يجرها كما فى الغصب اذ لو غصب ما ينقصه التفريق كالفريقين او المصراعين فتلغ احدهما قبل الرد ضمن قيمه التلغ مجتمعا مع الآخر و نقص الآخر فلو كان قيمه المجموع عشره و قيمه كل واحد مجتمعا و منفردا ثلاثه ضمن سبعة لان الحاصل فى يده مستندا الى تلغ عين مضمونه عليه و ما نقص من قيمه الباقي فى مقابله الاجتماع فهو بفوات صفه الاجتماع فى يده كما سيجى ء فى كتاب الغصب و اما احتمال ما قيده فبناء على احتمال اختصاص ذلك الغصب و الفرق بينه و بين البيع الفضولى ثم لا يخفى ان قول الشارح و انما اخذ بنسبته القيمه الى آخره ايضا ينادى بالغفله المذكوره فانه فى المثال المفروض انما يلزم الجمع بين الثمن و المثلن و هو ظاهر و لا يخفى ايضا ما ذكره سلطان العلماء ايضا من ان ما ذكره الشارح ظلم و ما ذكره القوم اظلم مبنى على الغفله المذكوره كما يظهر بالتامل فيه فتأمل و لا تغفل هذا و التحقيق ان كلمات الشارح و ان كانت تنادى بالخلط الا ان ايراده وارد على ما ذكره سواء كان على ما ذكر فى الشرايع او فى هذا الكتاب و الصواب على قواعدهم انما يتوزع على اعيان المبيع لا على الصفات و الهيئات الا اذا كان قواتها عينا كما يظهر للمبيع قال الشارح فى بحث خيار التذليل المشتري لو شرط صفه كمال كالبكاره او توهما كمالا ذاتيا كتحمير الوجه و وصل الشعر فظهر الخلاف تخير بين الفسخ و الامضاء بجميع الثمن و الارش لاخصاصه بالعيب و الواقع ليس بعيب بل فوات امر زائد و قال فى شرح الشرايع فى بحث تلغ بعض المبيع اما لو كان وصفا كما لو كان العبد كاتبا فنسى الكتابه قبل القبض فللمشتري الرد خاصه او الامساك بجميع الثمن لان الفاتئ ليس جزء من المبيع و من ثم لو شرط كونه كاتبا فظهر بخلافه لم يستحق سوى الرد و قال المصنف فى الدروس فى مسئله البيع بشرط العتق لو انعق قهرا لم يكف و للبائع الفسخ و الرجوع بالقيمه و قيل له الرجوع بما يقتضيه شرط العتق و يضعف بان الشرط لا يوزع عليه الثمن انتهى اذا عرفت هذا ظهر لك ان الثمن فى المثال المفروض لا بد ان يوزع على كل واحد من المصراعين مثلا منفردا الا عليهما و على الهيئه الاجتماعيه و حينئذ فالصواب فى طريق التوزيع هو ما ذكره الشارح و ما يتخيل له لزوم الظلم على المشتري يندفع بانجباره و من هذا ظهر ان ما اورده الشارح من الايراد على ما ذكره ليس بناؤه على لزوم الظلم على المشتري حتى يرد عليه انه على ما ذكره و ان تحققت الظلم لكن يبقى فى الجمله بل بناؤه على ان مقتضى التقسيط على قواعدهم ليس على ذلك فان الثمن اذا وقع بازاء كل واحد منفردا فلا وجه لاعتبار قيمتها مجتمعا اذ يلزم حينئذ اختصاص ما وقع بازاء الهيئه باحد الطرفين لا بالمالك على ما ذكر فى الشرايع او بالمشتري على ما ذكره هنا مع انه يلزم حينئذ تقسيط الجميع عليهما بالنسبه فلا بد من تقويم كل واحد منفردا و حفظ نسبه احدهما الى الآخر ثم توزيع الثمن عليهما بتلك النسبه و هو المطابق لما قرره و اما ما ذكره من الفرق بين المالك و المالكين فهو مبنى على ما ذكرنا من احتمال قياس ذلك على الغصب كما اشار اليه فى شرح الشرايع فتأمل جدًا

قوله المصنف و الخنزير عند مستحله

هذا مع علم المشتري بكونه خنزير او لو فرض انه ليس على المشتري بكونه خنزيرا فظن الخنزير شاه مثلا- او الخمر خلافا لظاهر انه يقوم مثله لو كان شاه او حدا على ما هو عليه من الاوصاف كما فى الخمر لكن يشكل ذلك فى صورته عدم امكان كونه بتلك الأوصاف فتأمل

قوله فيشكل صحه

الا ان يفرض علمه بما يوجبه التوزيع كما اشار اليه في شرح الشرائع

قوله في يده امانته في قول

و القول الآخر ان الزائد مضمون فلو تلف عنده كان ضامنا

قوله بان يبيع

اي يبيع مال من له الولاية عليه من نفسه او من له الولاية عليه او يبيع مال من له الولاية عليه من نفسه او يبيع مال نفسه ممن له الولاية عليه و انما فسر جواز تولى طرفى العقد بما ذكر لا بمباشرتهم الايجاب و القبول كما هو الظاهر مع انه ايضا قد يجعل مسئله بقرينه ما ذكر بعده من الاستثناء و ما يعقبه فتدبر

قوله و مسييه المنفرد به

اي المنفرد ذلك المسمى بالسبى او المنفرد ساييه به و على الوجهين فالمراد انه مسييا وحده لا مع احد ابويه فانه حينئذ يلحق بساييه فى الاسلام كما هو مذهب الشيخ و جماعه و قيل انما يلحق به فى الطهاره فقط و قيل بانتفاء التبعية مطلقا و اما اذا كان مسييا مع ابويه فيلحق بهما لا به و كذا لو سبى مع احدهما على ما صرح به الشيخ و فيه احتمال الالتحاق بالسابى ايضا هذا و لا ما كتبه سلطان العلماء حيث يظهر منه

ان المراد المنفرد سابه بالسبى اى لا يكون فيه شريك كافر فهو سهو نشأ من الغفله عن المسأله المذكوره

قوله مؤنثه نقله من موضع

الكسر لو كان مملوكا و طلب مالكة نقله منه او ما فى حكم النقل كدفعه مثلا و حينئذ فالمراد بمؤنثه النقل او ما فى حكمه او المعنى لو كان موضع الكسر مملوكا او ما فى حكم المملوك من المساجد و المشاهد مما لزم نقله منه و هذا اظهر و قد حمل بعضهم على ان يكون المبيع مملوكا و طلب مالكة نقله فاعترض عليه بان المفروض كون مكسوره لا قيمه له فكيف يقال هنا لو كان مملوكا قال ثم ما ذكر من احتمال كونه على المشتري لانه من فعله و زوال المالىه عنهما يؤيد الاعتراض و يمكن الجواب بان المراد بعدم قيمه عدم اعتبار البيع و لا يلزم من عدم اعتبار البيع الخروج عن الملكيه كما فى الحبه و الحنطه و لا عليك ان هذا الجواب لا يفى بدفع الاشكال لذكر الاحتمال المصرح بنفى المالىه عنهما فلا بد من زياده تكلف فى الجواب و اظنه لا يسمن و لا يغنى من جوع انتهى و على ما حملنا لا اشكال اصلا فتأمل

قوله لو رضى المشتري بعد الكسر

فعلى القول بالفسخ من اصله لا يفيد ذلك لملك المشتري و على الثانى يفيد و نظر الشارح انه على القولين يحكم بالبطلان و لكن الخلاف فى وقته و لا اثر لذلك الرضاء و الظاهر ان من جعل الفائده ذلك لا يسلم الحكم ببطلان بناء على القول الثانى بل حمله على اختيار المشتري فى الفسخ فاذا رضى سقط ذلك و كان الشارح لا يجوز ذلك بناء على ما اشار اليه من انه مناف لمقتضى العقد و اكل مال بالباطل فلا بد من القول بالبطلان على التقديرين و حينئذ فلا اثر للرضا فتأمل

قوله يجوز بيع المسك

قد يقال ان صحه البيع هنا محل اشكال فان اصله السلامه انما يكفى مع المشاهده من دون الوصف و الوصف هنا لا مشاهده و لا- وصف بل ظاهر الاصحاب لزم الشم من المشموم فالجهاله حاصله اللهم الا ان يقال الاجماع هاهنا هو المصحح للبيع مضافا الى عموم الاخبار او يقال ان المشاهده للفاره كافي و لا يخفى ما فيه هذا و انت خير بان ظاهر الاصحاب طهاره الجلاده مع انفصالها من الغزال و لم يشترط العلم بالتذكيه و قد تقدم منا فى كتاب الصيلاه ذكر حديثا فى فاره المسك و هنا نوع فائده فليراجع

[الفصل الثالث فى بيع الحيوان]

قوله لتظافرا الاخبار

قد تداول كتابته بالظاء المعجمه الذى يظهر من كتب اللغه انه بالضاد المعجمه قال فى الصيواح و تظافروا على الشىء تعاونوا عليه و فى القاموس تظافروا على الشىء تعاونوا

قوله و يرد رقًا لمولاه

يمكن ارجاع الضمير الى المأذون فيطابق ما ذكره الاصحاب و يكون الرد باعتبار الرد الى اصل الرقبه و ان كان لمولى آخر

قوله و لاشتمالها على مضى الحججه

للصححه يكفى فى الحكم بمضيها عدم منازع فيه لاعتراف وارث الدافع بصحتها و عدم منازع على انه يحتمل مضيها فى الواقع باعتبار علمه عليه السلام بوقوعها باذن مولاه و اعتراف الجميع به

قوله مع ان ظاهر الامر حجه بنفسه و لم يفعل

يمكن ان يكون مع من باب الافعال فيطابق ما فعله

قوله لو تنازع المأذونان

اعلم ان فى المشهور فرض المسأله فى المملوكين المأذونين اذا اتباع كل واحد منهما صاحبه فمنهم من حكم بمسح الطريق و الحكم بالسبق لمن كان له طريقه اقرب و مع التساوى بطلان العقدین على ما ورد فى روايه اخرى الى خديجه بالشروط المستفاده منهما و منهم من حكم بالقرعه مع التساوى على ما ورد فى روايه على ما حكاهما الشيخ فى كتابى الحديث حيث روى اولاً- عن ابى خديجه عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجلين مملوكين مفوض اليهما يشترىان و يبيعان باموالهما و كان بينهما كلام فخرج هذا يعدو الى مولى و هذا الى مولى هذا و هما فى القوه سواء فاشترى هذا من مولى هذا العبد الآخر و انصرفا الى مكانهما فتشبت كل واحد منهما بصاحبه و قال انت عبدى قد اشتريتك من سيدك قال يحكم بينهما من حيث افترقا تدرع الطريق فايهما كان اقرب فهو الذى سبق الذى هو ابعد و ان كانا سواء فهما رد على مواليهما جاء سواء و افترقا سواء الا ان يكون احدهما سبق صاحبه فالسابق هو له ان شاء باع و ان شاء امسك و ليس له ان يضربه ثم قال و فى روايه اخرى اذا كانت المسافه سواء يقرع بينهما فايهما وقعت القرعه به كان عبد الآخر و قال فى الاستبصار و هذا عندى احوط لمطابقته لما روى من ان كل مشكل يرد على القرعه فما اخرج القرعه حكم له به و هذا من المشكلات و ذهب الشيخ رحمه الله فى يه الى ان البيع للسابق منهما فان اتفق ان يكون العقدان فى حاله واحده اقرع بينهما فحينئذ خرج اسمه كان البيع له و يكون الآخر مملوكه قال قد روى انه اذا اتفق العقدان فى حاله واحده كانا باطلين و الاحوط ما قدمناه انتهى و لم يذكر حكم صورته الاشتباه و قال العلامة فى المختلف و التحقيق ان يقال ان اشتبه السابق او السابق حكم بالقرعه و ان علم التقارن و كان شراء كل منهما نفسه و قلنا انه يملك بطل العقدان ان قلنا انه لا يملك او كان كل منهما اشترى لمولاه فان كانا وكيلين صح العقدان او كان كل منهما عبد المولى الآخر و ان كانا ماذونين فالاقرب القاف العقدین على الاجازه فان اجازته المولىان صح العقدان و انتقل كل واحد منهما الى مولى الآخر لان كل واحد منهما قد بطل اذنه ببيع مولاه له فاذا اشترى الآخر لمولاه كان كالفضولى و ان فسخه المولىان بطلا انتهى و لا يخفى ان فى صورته الشراء لنفسه اذا قلنا انه لا يملك ينبغى الحكم ببطلان العقدین و لا وجه للتفصيل بكونهما وكيلين او ماذونين و لعل مراده تحقيق القول فى المسأله المشهوره التى وقع فيها الخلاف بينهم و حينئذ فالمراد انه اذا كان لنفسه و قلنا انه لا يملك ببطلان العقدین ظاهر فلا يصح حمل المسأله المتنازع فيها عليه فينبغى حملها على الشراء للسيد فعلى هذا و

كذا على تقدير كون الشراء للسيد و ان قلنا بملك العبد فالحكم فيه التفصيل بكونهما وكيلين او ماذونين هذا ثم حكمه بصحة العقدين على تقدير كونهما وكيلين و الوقوف على الاجازه على تقدير كونهما ماذونين كانه مبنى على عدم بطلان الوكالة ببيع مولاه له كما هو مختاره بخلاف الاذن اذ لا شك فى بطلانه بالبيع لانه بايع الملك و اما على القول بالبطلان اى بطلان الوكالة بالبيع كالاذن كما هو المشهور فلا فرق بين الوكالة و الاذن لبطلان كل منهما بالبيع فينبغى اتصاف العقدين على الاجازه و فيه ان البيع لا يتم الا بالقبول و على هذا فالانتقال عن الملك و بطلان الوكالة او الاذن انما هو بعد تمام الصيغه و العقدان وقعا و من الملك قبل الانتقال فيبقى الحكم بصحتها و لزومهما و انتقال كل من العبد الى مولى الآخر و يحتمل ان يكون بناء كلامه على الفرق بين الوكالة و الاذن و ان الوكالة لا تبطل الا بعد البيع بخلاف الاذن فانه يبطل بمجرد شروع السيد فى الايجاب اذ المتبادر منه اخراجه من كونه ماذونا فى التصرفات بعد ذلك على ما قيل و فيه تامل اذ الظاهر انه لا دلالة لقصد اخراج العبد عن الملك على القصد الى منعه من التصرفات باحدى الدلالات حتى لو شرع فى العقد فحصل مانع من اتمامه بقى الاذن و انما المزيل له خروج عن ملكه عملا بالاستصحاب و تمسكا ببقاء المقتضى كما ذكره الشارح فى شرح الشرائع و على هذا فالظاهر انه لا تبطل الوكالة و الاذن الا بعد تمام الصيغه و انتقاله من ملكه و حينئذ فالظاهر صحة العقدين و لزومهما على تقدير المقارنه

سواء كانا وكيلين او ماذونين فينتقل كل منهما الى مولى الآخر و العجب من الشارح فى شرح الشرائع انه حكم بانه اذا

اقترن العقدان بطلا اى لم يمضيا بل يكونان موقوفين على الاجازه لاستحاله الترجيح ثم حقق ان الاقتران انما يتحقق بالاتفاق فى القبول بان يكمله مع لائ به يتم السبب و يحصل الانتقال عن الملك الموجب لطلا اذن المتاخر لا بالشروع فى العقد لعدم دلاله قصد الى آخر ما نقلناه عنه ثم الحكم بالقرعه فى صوره اشتباه السبق او السابق مطلقا محل تأمل بل يجرى فيهما ايضا ما ذكره من التفصيل من كون الشراء لنفسه او لسيدته فالتفصيل التام ان يقال الشراء اما لنفسه او لسيدته فعلى الاول ان احلنا ملكه بطل العقدان مطلقا و ان اخبرناه فان علم السابق صح و بطل حق اللاحق و ان علم السبق دون السابق او اشتبهه السابق ايضا فالظاهر القرعه و ان علم الاقتران فيحتمل بطلان العقدين لاستحاله صحتهما و عدم المرجح و لروايه ابى خديجه و يحتمل القرعه للروايه الاخرى المعترضه بالروايه المطلقه الوارده فيها و على الثانى فان علم سبق احدهما فلا اشكال فى صحته و لزومه و اما الآخر فمع الاذن فضولى و كذا مع الوكاله ان قلنا ببطلانها بيع العبد و الا فيصح الآخر ايضا و ان اشتبهه السابق او السابق فالظاهر القرعه و ان علم الاقتران فمع الوكاله يبنى على القولين من بطلان الوكاله بالبيع و عدمه فعلى الاول يحكم بوقفهما و على الثانى بلزومهما هذا على ما ذكره الشارح فى شرح الشرائع و اما على ما حققنا فالظاهر على القولين لزومهما و انتقال كل من العبدين الى مولى الآخر و اما مع الاذن فلو قيل يتبادر الاخراج عن الاذن بمجرد الشروع فى البيع فيحكم بالقاف العبدين اذا قيل بعدم بطلان الاذن الا بعد تمام الصيغه على ما حققنا فيحكم بلزومهما هذا و اما فى هذا الكتاب فقد فرض المسأله فى تنازع المأذونين فى دعوى السبق و هذا خروج عن مورد الروايتين و فتوى الاكثر اذ ليس فيهما و لا فى كلامهم حديث دعوى السبق من كل منهما اصلا بل ليس الا- التنازع بينهما باعتبار شراء كل منهما صاحبه فتخصيص المسأله بما ذكر من الصوره و نقل القولين كما ترى نعم يمكن تعميم الحكم بحيث يشملها بان يجعل قرب الطريق دليلا شرعيا على السبق و التساوى على الاقتران للنص و يحكم مع التساوى بالبطلان على الروايه الاولى و القرعه على الروايه الثانيه لكن الحكم به مشكل و شمول كلامهم لهذا الصوره غير ظاهر بل الاظهر الرجوع فيها الى الاصول الشرعيه فيحكم بالتحالف و مع حلفهما او نكولهما هذا اذا كان الشراء لأنفسهما و احرا ما الملك على ما يظهر من الروايتين و ان احلناه فيحكم بالبطلان من غير تحالف و لو كان للمولى فاذا حكم بالتحالف فالحكم بين الموليين اذا ادعا السبق او التأخر اذ لا- عين للغير و مع حلفهما او نكولهما فالظاهر القرعه و يحتمل الحكم بلزوم العقدتين على القولين فى صوره المقارنه اذا كان الشراء للسيد على ما حققناه او بايقافهما على الاجازه على القول به فيها كما ذكره العلامة و يحتمل الرجوع الى الروايتين فى اعتبار الاقربيه و مع التساوى الحكم بلزومهما او ايقافهما على الاجازه فتأمل

قوله و لا يئنه لهما الى آخره

الاول لرفع الايجاب الكلى و التالى للسبب الكلى و لا يقر صحه الاكتفاء بالآخر على انه لو اكتفى به لربما توهم منه رفع الايجاب الكلى فافهم

قوله و القائل بها

ره بل بعض القائلين بها خصهما بصوره تساوى الطرفين كما نقلنا عن الشيخ فى الاستبصار و بعضهم خصها بصوره اشتباه السابق او السبق كما نقلنا عن العلامة و بعضهم خصها بصوره الاقتران كما فى يه فالقول بالقرعه مط من دون تقييد غير معلوم هذا لو كان الكلام فى المسأله المشهوره و اما على ما فرضها المصنف فيمكن ان يقال انها من صوره اشتباه السابق اذ كل منهما يدعى

السَّيِّقُ و لا يَبْتَنِيه فيشتبه السابق سواء علم السَّيِّقُ و صدق احدهما فلا اشتباه في السَّيِّقِ او لا فيشتبه السابق ايضا الا ان يقال ان هذا اشتباه السابق عند الحكم لا- عند المدعيين او كل منهما يدعى العلم بسبقه و القرعه انما هي اذا اشتبه السَّيِّقُ او السابق عند المدعيين و فيه ان عند الاشتباه عند الحاكم ايضا لا يبعد القول بالقرعه لانهما لكل امر مشتبه فلا يبعد حمل الاشتباه المذكور في كلام القائل على ما يشمله لكن الظاهر ان المراد بهذا القائل هو العلامة و قد عرفت ان كلامه في المسألة المشهوره و ليس فيها حديث دعوى السَّيِّقِ من كل منهما فشمول الحكم بالقرعه التي ذكرها لهذه الصَّوره غير ظاهر لكن هذا لا يختص بهذا القول بل القول الآخر ايضا شموله لهذه الصَّوره غير ظاهر كما اشرنا اليه فتذكر

قوله و لو كانا و كيلين صحا معا

هذا على القول بعدم بطلان الوكاله بالبيع و اما على القول بالبطلان كما هو المشهور فلا فرق بين الوكاله و الاذن اصلا في هذه الصوره كما اشرنا اليه فتذكر

قوله و اعلم ان القول بالقرعه

قد ظهر مما ذكر سابقا ان هذا الكلام انما يلائم تحرير المسألة على الوجه المشهور و اما على لو فرضنا المصنف فلا احتمال للاقتران و لم يتعرض له اصلا

قوله لانها لاظهار المشتبه و لا اشتباه

هذا على تقدير كون الشراء للسَّيِّد كما هو ظاهر كلام الشارح هاهنا ظاهر فانه اما ان يبطل الاذن او الوكاله في كل منهما فيقع كل منهما فضوليا او يبقى في كل منهما فيلزم كلاهما و ينتقل كلا منهما الى مولى الآخر على ما فصلناه و على الوجهين لا وجه للقرعه و اما اذا كان لأنفسهما اذا قلنا بملك العبد كما هو ظاهر الروايه و كذا ظاهر كلام يه الذي خص القرعه بصوره الاقتران فلاينه لا- اشتباه ايضا بل يبطل العقدان لعدم الترجيح و هذا الكلام اوردته ابن ادريس على ما ذكره الشيخ في يه و اجاب عنه المحقق في النكت يجوز الترجيح احدهما في نظر الشرع فاستند الى القرعه ليخرج الى القرعه ما لعله يكون مرادا و استشكله المصنف في الدروس بان التكليف منوط باسبابه الظاهره و الا لزم بالمحال و ليس كالقرعه في العبيد لان الوصيه بالعتق بل نفس العتق قابل للابهام بخلاف البيع و ساير المعاوزات و فيه ان القرعه ايضا امر بها من الاسباب الظاهره لكنها كاشفه عما هو الراجح في نظر الشرع و انما يلزم التكليف بالمحال اذا كلف برعايه ما هو الراجح في نظر الشرع و لم يجعل دليل عليه و عدم قبول العقود لمثل هذا الابهام ممنوع اذ لا ابهام في الثمن و لا في المثل بل جميع شرائط الصَّحه موجود في كل من العقدين الا انهما اتفقا في وقت واحد و لا يمكن وقوعهما جميعا و لا اولويه لاحدهما ظاهرا فامر بالقرعه لاستخراج ما هو الاولى في نفس الامر و عدم قبول العقود لمثل هذا الابهام مما لا اجماع عليه و لا دليل آخر و الروايه الداله على البطلان هاهنا ضعيفه السند جدا لا يصح للاعتماد لكن ما ذكرنا كله استيساس للقول بالقرعه و رفع الاستبعاد عنه فينبغي النظر في مستنده فلو صح ما اشتهر بينهم من روايه كل مشكل يرد الى القرعه على ما نقلناه عن الشيخ في الاستبصار و ان القرعه لكل امر مشتبه على ما وقع في كلام بعضهم فلا اشكال و لا اشتباه لكن لم يصل اليها هذه الروايه مستنده على وجه يصلح للاعتماد نعم روى الشيخ في التهذيب عن محمد بن حكيم قال سألت ابا الحسن عليه السلام عن شىء فقال كل مجهول ففيه القرعه لكن في سنده من هو مجهول و من

هو مشتبه و روى عن ابراهيم بن عمر عن ابي عبد الله عليه السلام فى رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث ثلثه قال يقرع بينهم فمن اصابته القرعه اعتق و القرعه سنه و سندها كانه لا باس به الا ان عموم قوله عليه السلام و القرعه سنه غير ظاهره و روى بسند صحيح عن عاصم بن حميد عن بعض اصحابنا عن ابي جعفر عليه السلام انه قال رسول الله صلى الله عليه و آله لعلى عليه السلام ليس من قوم تنازعوا ثم فرضوا امرهم الى الله الا- خرج بهم المحقق و روى ايضا فى تضعيف ما روى من مكالبه بين الطيار و زراه

انه قال له زرارہ انما جاء الحديث بانہ ليس من قوم فوضوا امرهم الى الله ثم اقرعوا الا- خرج سهم الحق و الظاهر من هاتين الروايتين جريان القرعه في كل منازعه علم وجود المحق فيها و اما فيما لا يعلم كما في نحن فيه لاحتمال بطلان كل من العقدين فلا يظهر بينهما جريان القرعه فيه و لعل من قال بان القرعه للإخراج ما هو معلوم في نفس الامر مشتبه ظاهر و بعضها مما لا تعيين له في نفس الامر ايضا كالقرعه في العبيد اذا اوصى لعق ثلثهم او قال اول مملوك لملكه فهو حرّ فورث ثلثه او سبعة جميعا و هذا مورد مخصوصه بشكل لمتعدى كل منهما الى غيرها بقى الكلام في خصوص الروايه الوارده في هذه المسأله فنقول ذكر المحقق في النكت معترضاً على ما ذهب اليه الشيخ على ما نقلنا ان القرعه لا تستعمل الا في موضع الاشتباه قال و على ما ذكرناه دلّ كلام الشيخ في التهذيب ثم قال بعد نقل كلامه في نقل الروايتين و هذا يدل على ان القرعه انما يكون في موضع الاحتمال لان تساوى المسافه لا يدل على التساوى بقاء فيه تأمل اذ ربما حصل العلم بالاقتران من الثانيه على ما نقلها الحكم بالقرعه في صورته تساوى المسافه و غيرهما مما فرض في الروايه الاولى و الظاهر من الروايه الحكم بالقرعه في صورته تساوى المسافه مطلقاً سواء استلزم علم الاقتران ام لا نعم الظاهر التخصيص بصوره عدم علم بسبق احدهما كما اشير اليه في الروايه الاولى و الا فيحكم للسابق و يؤيد ما ذكرنا ان في صورته تساوى المسافه لا ريب انه يحتمل الاقتران ايضا فلو لم يصح القرعه في صورته الاقتران لكان ينبغي بتثليث الرقاع كما اشير اليه الشارح مع ان ظاهر الروايه الاكتفاء برقعتين كما اعترف به في شرح الشرائع و يظهر مما قرنا ان الروايه الخاصه هاهنا مؤيده للروايه المطلقه و ان القول بالقرعه في صورته الاقتران ليس باقصر في القوه من القول بالبطلان و ان ما ذكره الشارح في شرح الشرائع من روايه ان الروايه بالقرعه ذكرها الشيخ و فرضها في صورته تساوى المسافه اشتباه الحال فيه ما فيه

قوله كما ان القول بوقوفه مع الاقتران كذلك

قد عرفت ان مع الاقتران و الشراء للسيد الظاهر لزوم كل منهما فتذكر

قوله ليحكم بالوقوف

هذا على ما ذكره و اما على ما ذكرنا من لزوم العقدين مع الاقتران فالرقعه الثالثه ليحكم بلزوم كل منهما معه فتذكر

قوله اما لو كان لأنفسهما كما يظهر من الروايه

حيث قال انت عبيد فهذه الروايه مما يدل على ملك العبد فان احلنا ملك العبد هذا هو الصواب على ما اشيرنا اليه و اما ما ذكره في الشرائع حيث قال و ان احلنا الملك لو كان شرائه لسيد صحت السابق و كان الثاني فضوليا لبطلان اذنه فيقف على اجازته من اشترى فهو كما ترى اذا ذكره انما يتجه في صورته الثانيه اى الشراء لسيد و اما في صورته الاولى و هى الشراء لنفسه مع اصاله ملكه فالحكم بصحة السابق و جعل الشراء لسيد بعيد جدا و ابعد منه جعل الثاني فضوليا لانه لم يعقد مولاه حتى يتجه الحكم بالتوقف على اجازته مع انه خرج حين العقد عن ملكه و صار ملكا لغيره و بطل اذنه له ايضا فلا- ربط بينهما حتى يحكم بال شرائه الذى قصده لنفسه يقع له و يتوقف على اجازته و هو ظاهر و يمكن توجيه كلامه ايضا بما اشيرنا اليه في توجيه كلام المخ

و هو ان يكون غرضه تحقيق القول فى المسأله المشهوره التى وقع فيها الخلاف بينهم و حينئذ فالمراد انه ان كان الشراء لنفسه و قلنا بملكه فالحكم كذا و ان احلنا الملك فالمسأله لا يقبل النزاع فلا بد من حملها على هذا القول على الشراء للسيد و على هذا كذا على تجويز الملك و غرض ان الشراء كان للسيد الحكم كذا فافهم

قوله اذ لا يتصور ملك العبد لسيد

لا يخفى ان هذا مع اللقوق ظاهر و اما مع المقارنه فانما يفيد عدم صحه العقدین جميعا و لا يخفى بنفى احتمال صحه احدهما و الاخراج بالقرعه و كانه لما لم يستقم عنده القول بالقرعه مع الاقتران لعدم الاشتباه على ما نقلنا عن ابن ادریس فلم يتعرض له و اکتفى فى الدلیل بما ذكره يظهر ان الاولى ان يجعل ما ذكره من عدم تمامیه القول بالقرعه شاملا لصوره الشراء للسيد ايضا و يجعل قوله هذا اذا كان شراء مما لمولاهما متعلقا بقوله و الحكم للسابق الى آخره لا بما ذكره ايضا مما بعد و اعلم لكن قد ظهر مما حققنا ان القول بالقرعه مع الاقتران فى صوره الشراء لأنفسهما ليس ببعيد فالحكم بتحتم البطلان على ما ذكره الشارح مشكل جدا فتأمل ثم انه لم يذكر حكم صوره الاشتباه على هذا التقدير لكن يمكن استفادته بالمقاييسه الى ما ذكره فى سابقه فهنا ايضا مع الاشتباه و القول بملك يتجه القرعه لكن مع اشتباه السابق يستخرج برقتين و مع اشتباه السابق و الاقتران لا بد من ثلث ايضا حينئذ احدهما الاقتران فيحكم بالبطلان معه هذا على طريقه الشارح من الحكم بالبطلان مع الاقتران و اما على القول بالقرعه معه فيكفى الرقتان مطلقا لكن لا يخرج الرقه على السابق بل يكتب الرقتان باسم العبدین و يخرج احدهما بينه صحه بيعه او عدم صحه و يحكم بمقتضاها او يكتب فى احدهما صحه البيع و فى الاخرى عدم الصحه و يخرج احدهما بينه احد العبدین و يحتمل بمقتضاها فتأمل

[الفصل الرابع فى بيع الثمار]

قوله المصنف للاولى لا يجوز بيع الثمره الى آخره

اعلم ان هاهنا مسألتين احدهما عدم جواز بيع الثمره على اصولها و هذا هو الذى ذكره هاهنا و انتهى فيها مختص بالمراتبه و هى مختص بحكم الصحیحه المذكوره و نص اهل اللغة بالنخل و بيع حملها بالتمر و حينئذ فلا وجه للمنع فى غير النخل اصلا و لا فيها من بيع حملها بالرطب نعم بعضهم قد علل المنع بتطرق احتمال الزیاده فى كل من العوضین الربوین و لو صح هذا التعليل يجرى فى النخله و غيرها باليابس و الرطب جميعا لكن التعليل المذكور عليك كما سننقله عن شرح الشرائع و ثانيهما المنع من بيع الرطب بالتمر و هو بظاهره يشمل ما كان على الاصول ايضا و سيجى ء هذا و قد ورد المنع منه فى روايات معللا بنقصانه عند الجفاف و لا يخفى انه لا يبعد الحاق باقى الثمار ايضا نظرا الى العله المنصوصه كما ذكره الشارح و اختاره المصنف فيما سيجى ء و من هذا يظهر ان ما ذكره الشارح من الاجماع فى الاول انما هو فى اليابس و اما فى الرطب فلا اجماع بل لم ينقل بالمنع فيه الا- من علل بالتعليل المذكور و قد عرفت حاله بل الشهره و فى الثانيه فيه ايضا غير ظاهر بل هو فرع التعليل و كون العمل به مشهورا غير ظاهر و يظهر ايضا ان ما ذكره من النظر فى الحاق الرطب و عدم تعرضه للنظر فى الاصل ايضا ليس على ما ينبغى اذ لا- تطهير وجه المنع عن بيع الرطب بالرطب فى النخل ايضا سوى ما ذكر من احتمال الزیاده فى كل من العوضین الربوین و قد رده فى شرح الشرائع و لو لم يعتبر هاهنا رده فلا وجه للنظر فى الحاق الرطب ايضا و يظهر ايضا ان قول المصنف و يسمى فى النخل مزابنه لا يصح على الاطلاق بل انما يسمى بها اذا بيع فى التمر فتدبر

قوله مع التساوى

اى التساوى فى القدر و كون كل منهما رطبا او تمرا اما بيع الرطب بالتمر او بالعكس فلا يجوز لا مع التساوى فى القدر لما ذكره فى المسأله الآتیه و لا مع التفاوت ليحقق الربا بالفعل

قوله و تطرق احتمال

هذا وجه يجرى فى البيع فى الرطب و اليابس جميعا بخلاف الاول لاختصاصه بالبيع باليابس لكن قد رده فى شرح الشرائع بمنع كون التمره على الشجره و ان كانت من جنسه لانهما ليست مكيله و لا موزونه و انما تباع جزافا و هو متجه

قوله و لا فرق بين فى المنع

بين كون الثمن منها و من غيرها

قال سلطان العلماء المراد بكون الثمن منها اى من التمره التى هى المثلث ان يدفع المشتري الى البائع المقدار الذى جعله ثمنا لما على الاصل من عين هذه التمره على اصل مال اقتطعها من الاصل فدفع المذكور الى البائع سواء كان بقى له شىء او لا و هذا اظهر فى المنع من ان يدفع الثمن من غيره لان هذا فى الحقيقه بيع الشىء بنفسه او يجرئه انتهى و ايضا قد فسر بعضهم المزايه ببيع حمل النخل بتمر منها فعلى ما ذكره يختص المنع به و بهذا يظهر الا ما ذكره الشارح من الاجماع فى الاول غير ظاهر فى اليايس ايضا مطلقا بل الاجماع انما هو فى بيعه بتمر منها فتأمل

قوله المصنف بخرصها تمرا من غيرها

ظاهره اشتراط كونه تمرا من غيرها و لا يظهر له وجه بل الظاهر انما هو عدم الجواز عند اشتراط كونه منها ثم ان المستثنى على ما ذكره هو بيع العربه بالتمر فيبيعها بالرطب يبقى على المنع لو قيل فيه بالمنع على ما عممه الشارح فى صدر المسأله لكن قد عرفت ان التعميم المذكور لا يتجه الا على التعليل المذكور و هو عليل فالمتجه عدم التحريم فى بيعها بالرطب و على هذا فيكون هذا التخصيص فى العربه باعتبار اختصاص الحرمه فى غيرها ببيعها بالتمر و صرح باستثناءها و انه يجوز ذلك فيها لا التخصيص الجواز به فافهم

قوله و ان لم يقبض فى المجلس

ورد على ما نقل عن الشيخ من اشتراط التقابض فى المجلس تخلصا عن الربا و ذكر فى شرح الشرائع ان الاقوى لعدم الاصل و الظاهر ان توهم الربا الذى اراد التخلص منه انما باعتبار انه اذا اُخر التقابض فبتأخير ما اخر يحصل الزيادة المعنويه كالاجل فلا يجوز و فيه منع كون التمره على الشجره ربويه كما نقلنا عن شرح الشرائع و لو سلم فانما يسلم الزيادة المعنويه اذا اشترط التأخير لا ما اذا وقع اتفاقا وقع فيكفى فى التخلص على الربا اشتراط كونه حالا كما ذكره الشارح و لو سلم فلا يلزم الا وجوب تقابضهما معا و اما التقابض فى المجلس فلا الا ان يقال ان ما فى العربه مقبوض باعتبار كونه فى داره او بستانه كما هو الظاهر فاعتبر قبض الآخر ايضا فى المجلس و لا يخفى ان ما نقلنا عن شرح الشرائع فى رده من التمسك بالاصل انما يتجه بعد رد متمسك الشيخ فالتمسك به من غير تعرض له كما ترى الا- ان يقال انه احاله على الظهور و لا- يخفى ايضا ان اشتراط كونه حالا الذى ذكره الشارح لا- يظهر له وجه سوى لزوم الربا على تقدير كونه مؤجلا و بما نقلنا عن شرح الشرائع يظهر ما فيه ايضا فتأمل و قوله او بلغت خمسه اوسق اشاره الى ما ذكره ابن الأثير فى نهايته حيث خصّ الرخصه بما اذا كانت دون خمسه اوسق و وجه الرد اطلاق ما دل على الجواز من غير تقدير تعبد

[الفصل السابع فى أقسام البيع]

قوله و اعلم ان دخول المذكورات

كان المراد ان المذكورات لا تدخل بمجرد ذكرها قبل الصيغه و الاصل لم يدخل عند الصيغه اذ العبره انما هي بالصيغه لا بما ذكر قبلهما بل فائده ذكرها اعلام المشتري بذلك ليتمكن ادخالها فى الصيغه فيدخل بذلك ان فى قوله بعثك بما اشترت تأمل فانه لا يشمل غير الثمن الا ان يقال ذكرها قبل الصيغه و اشتراط دخولها يكفى فى صحه ادخالها فيما اشترت و ان كان مجازا و انه لا حجر بمثله من المجازات فى الصيغ فتأمل

[الفصل التاسع فى الخيار]

قوله المصنف فان قال المستامر فسخت

بعد امر الاجنبى المستثار بالفسخ فانفسخ البيع و ان قال اجزت مطلقا فلزم و لا يلزم فى لزوم البيع اختيار المستامر بالكسر للزوم و الاجازة بل ان سكت و لم يستامر اذا استأمر و امر بالفسخ و الاجازة و لم يعمل بمقتضاه الاقرب للزوم لان للزوم مقتضى العقد و قوله و لا- يلزم الاختيار و قوله و كذا كل من جعل له الخيار قرينه على اراده هذا المعنى من العبارة لا المعنى الاول لان للزوم المنفى ليس الا عن جعل و شرط له الموامره لغيره و هو المستامر بالكسر اذ المستامر بالفتح ليس له الاختيار بالفسخ و الالتزام و انما اليه الامر و الرأى خاصه و لان المجهول له الخيار هو المشروط له الموامره لان خطأ من الخيار عند امر الاجنبى المستامر لان الغرض من الموامره الانتهاء الى امره لا جعل الخيار له بل الظاهر انه لا يتعين على المشروط له الموامره الفسخ ان امر المستامر بالفسخ بل جاز له الفسخ و الالتزام حينئذ لان الشرط مجرد استيماره لا التزام قوله بخلاف من جعل له الخيار لانه انفسخ او اجاز نفذ فاندفع اشكال الشارح بناء على تحقيقه فتأمل انتهى و قال ولده سلطان العلماء لا يخفى انه اى المشروط له الموامره هو المستامر بالكسر فلا يصح حينئذ لتشبيهه فى قوله و كذا من جعل له الخيار لانه حينئذ عين المسأله السابقه فالصواب تعميمه بان يكون المراد كل من جعل الخيار له سواء كان اجنبيا او احد طرفى العقد و حينئذ يتم ما افاد والدى و يندفع اشكال الشارح و كان الشارح حمل قوله و لا- يلزم الاختيار على انه لا- يجب عليه قبول الاختيار و كذا من جعل له الاختيار و لا شك ان عدم وجوب قبول الاختيار انما يصح بالنسبه الى الاجنبى لا بالنسبه الى طرفى العقد بعد ما فرض وقوع خيار الشرط لهما و لاحدهما و لا يخفى انه يمكن حمله على ما قال والدى انه لا يلزم فى لزوم العقد اختيار المستامر بالكسر و كذا كل من له الخيار بل يكفى سكونه فى لزوم العقد فيكون توضيحه لقوله فان سكت فالاقرب للزوم فتأمل انتهى و لا يخفى انه ليس مراد والده بقوله و لان المجعول له هنا الخيار هو المشروط له الموامره ان المراد بقول المصنف و كذا من جعل له الخيار هو المشروط له الموامره حتى يرد انه هو المستامر بالكسر فلا- يصح التشبيه و يصير عين المسأله السابقه بل لما ذكر الشارح ان قوله و كذا كل من جعل له الخيار يدل على ان المراد هو المستامر بالفتح اذ هذا التعميم انما يستقيم اذا كان للمستامر الذى ذكر حكمه او لا خيار حتى يكون حكمه اولاً- على ذى خيار مخصوص ثم يكون غرضه التعميم فى كل من له الخيار و الخيار هاهنا على زعم الشارح انما هو المستامر بالفتح فينبغى ان يقر المستامر فى كلام المصنف بالفتح حتى يتلائم اجزاء الكلام فغرض والده رحمه الله انه ليس كذلك بل من جعل له الخيار هاهنا هو المستامر بالكسر اذ له حظ من الخيار عند امر الاجنبى المستثار بالفسخ و اما المستامر بالفتح فانما له الامر لانجبار و اذا كان كلام المصنف هاهنا فى المستامر بالكسر يستقيم ما ذكره من التعميم بعد التخصيص فقوله و لان المجعول له الخيار هنا اى فى المسأله السابقه لا فى قوله و كذا من جعل له الخيار فلا وجه لما اورد عليه ولده اصلا هذا و لكن يمكن ان يناقش على الشارح مع قطع النظر عما ذكره والده انه ليس فى كلام المصنف لفظ الكل فيمكن ان يكون حكمه اولاً على المستامر بالكسر الذى ليس له خيار ثم يكون غرضه التشبيه لمن له الخيار فلا تصير قرينه لما ذكره نعم لو وجد لفظ

كل لكان مقتضاه ان يكون المذكور سابقا ايضا له خيار و ليس فليس فتأمل ثم اعلم انه رحمه الله اشار بقوله و كان الشارح حمل قول المصنف و لا يلزم الاختيار الى آخره الى مال جعل قوله و لا يلزم الاختيار الى آخره بناء على هذا الحمل قرينه على قراءه الفتح فانه اذا لم تصح بالنسبه الى طرفى العقد فلا يصح قراءه المستامر بالكسر اذ المستامر بالكسر هو احد طرفى العقد هذا و لا يخفى انه اذا اراد بقبول الاختيار قبوله بان نختار احد الشقين اى الفسخ او الالتزام فظاهر انه لا يجب بالنسبه الى طرفى العقد ايضا و ان اشترط لهما الخيار بل يجوز لهما ان يسكتا الى ان ينقضى مده الخيار لكن بعد ذلك يلزم العقد و هو كذلك فى صورته سكون الاجنبى ايضا و ان

اراد قبول ثبوت الخيار له فالظاهر انه اذا شرط الخيار لأحد و ان كان اجنبيا ثبت له فى نفس الامر الخيار سواء قيل ام لا و الحكم بعدم وجوب القبول عليه لا طائل تحته و هو ظاهر فالظاهر ان الشارح حمل قوله و لا يلزم الاختيار على المعنى

الأول اى لا يلزم على المستامر بالفتح اختيار احد الطرفين بل له السكوت و حكمه يكون هذا قرينه على قراءه الفتح باعتبار ان الخيار للمستامر بالفتح فالحكم بعدم لزوم اختيار احد الطرفين انما يناسب له و ايراد والد هذا الفاضل عليه ان الخيار انما هو للمستامر بالكسر فالحكم بعدم لزوم الاختيار يناسب لكن لا يخفى ان الظاهر مع الشارح اذ الخيار الذى للمستامر بالكسر و هو الخيار بعد اختيار المستامر بالفتح الفسخ ليس بمذكور فى كلام المصنف فحمل الكلام عليه لا يخلو عن بعد بل الظاهر ان مراده هو اختيار المستامر بالفتح اى حكمه بترجيح احد الطرفين و امره به كما حمله الشارح هذا و لا يخفى انه يمكن على تقدير قراءه المستامر بالكسر ان لا يجعل مفعول يلزم هو ذلك بل تقدير المستامر بالفتح لكنه بعيد و يمكن ايضا ان يحمل قوله و لا يلزم الاختيار على انه لا- يلزم على المستامر بالكسر اختيار قول المستامر بالفتح اى فى صورته امره بالفسخ بل له الالتزام بالبيع كما ذكره الشارح لكن يأبى عنه قوله و كذا كل من جعل له الخيار فان الظاهر انهم يقولون لوجوب اختياره ما اختاره من له الخيار كما اشار اليه الشارح فتأمل ثم ما ذكرنا من الاحتمالين بناء على ان يكون قوله و لا يلزم بالواو كما فى كثير من النسخ و نقله الشارح و اما اذا كان بالفاء كما فى بعض النسخ فلا يتأتى ذلك بل يكون تفريعا على قوله و ان سكت فالاقرب للزوم و تأكيدا فلا يتوجه ما ذكر من الاحتمالين كما لا يخفى

قوله و لو سكت عن الاستيمار او بعد الاستيمار

كما ذكره سابقا

قوله و تبه بالاطلاق على خلاف بعض الاصحاب

و هو على ما ذكره المصنف فى شرح الارشاد المفيد و المرتضى و سلار و من تبعهم

قوله لانتقال المبيع اليه

اى انتقالا- لازما لا- خيارا للبائع فيه فهو ملكك طلق للمشتري فيكون تلفه منه كالوديعة بخلاف ذلك بعد الثلاثة لثبوت الخيار بعدهما للمشتري فليس ملكا طلقا له فيكون تلفه من البائع على مقتضى قاعدتهم و يرد على الاول ان قاعدتهم كون التلف قبل القبض من قال البائع مطلقا فلا يسمع هذا التفصيل فى مقابلها و يرد على الثانى ان من قواعدهم ان التلف فى زمان الخيار اذا اختص الخيار باحد الطرفين من مال الذى لا خيار له و لم يقيد و اذ لك بما اذا قبض المبيع و على هذا يجب ان يكون التلف هنا من مال المشتري نعم لو لم يقل احد بثبوت الخيار بعد الثلاثة كما هو المشهور بل قال ببطلان البيع كما هو ظاهر ابن الجنييد و الشيخ و هو ظاهر الاخبار ايضا اتجه حينئذ القول بكون التلف من البائع و لا يخفى ان ظاهرهم ان الحكم بكون التلف بعد الثلاثة من البائع مما لا خلاف فيه و قد صرح المصنف فى الدروس بالاجماع عليه و حينئذ فلا يجدى المناقشه فيه نعم ما نقلنا من القاعده يصلح وجها لترجيح القول بالبطلان على القول بالخيار الا ان يلتزموا التقييد الذى اشرنا اليه بقرينه ما ذكره هاهنا فتأمل

قوله و كون التأخير لمصلحته

هكذا ذكره في شرح الشرائع و لم ار هذه الضميمة في كلام غيره و لا يخفى ان المسألة غير مفروضة في خصوص هذه الصورة فالحكم بكون التأخير لمصلحة المشتري مطلقا كما ترى نعم في المسألة مذهب آخر ذهب اليه ابن حمزة قالوا و هو ظاهر ابي الصيلاح ايضا و هو ان البائع ان غرض على المشتري فمن مال المشتري و الا فمن مال البائع فلو ذكر هذا الكلام في الاحتجاج لهذا المذهب لكان له وجه لكن حمل ما نقله الشارح هاهنا عليه بعيد جدا لانه ان اطلق الحكم بكون التلف من المشتري فهو انما ينطبق على ما نقلنا من المفيد و اضراجه لا على هذا القول على ان تعرضه لهذا القول النادر و تركه لنقل ذلك القول الذي هو اشهر لا يخلو ايضا عن بعد الا ان يكون اشاره الى ضعفه ذلك و في شرح الشرائع لم ينقل الا قول المفيد و من تبعه و استدل لهم بهذا الوجه كما هذا فلا مجال فيه لما ذكر من التوجيه اصلا و يمكن ان يقال ان نظره في هذا الكلام الى خصوص روايه التي تمسكوا بها في المشهور و هي روايه عقبه بن خالد عن الصادق عليه السلام في رجل اشترى متاعا من رجل و اوجه ميزانه ترك المتاع عنده و لم يقبضه قال آتيك غدا انشاء الله نصرف المتاع من مال من يكون قال من مال صاحب المتاع الذي هو في بيته حتى يقبض المتاع و يقبضه من بيته فالمتاع ضامن لحقه حتى يرد اليه ماله فان ظاهرها وقوع التأخير لمصلحة المشتري و مع ذلك حكم فيها بضمنان البائع فاراد المستدل بهذا الكلام القدح في الروايه و ضعف التمسك بها لمخالفتها للاعتبار مع ضعفها و بعد ذلك فيستند في عموم الحكم الجزء الاول و لا يخفى ما فيه من التعسف فتأمل

قوله المصنف خيار ما يفسد ليومه

هذا الخيار للبائع فيما اذا باع ما يفسد من يومه و ترك المشتري عنده و ذهب ليحيى ع بالثمن و لم ينجى الى الليل به فله الخيار في فسخ البيع و التصرف في البيع كيف يشاء لدفع الضرر اذ ربما لم ينجى المشتري بالثمن و يفسد متاعه عنده و لا يخفى انه يشكل بما ذكره الشارح

قوله في خيار التدليس

و ان اختلف في الثلاثه لا- يخفى انه اذا ثبت الخيار بمجرد ظهور النقصان و لا- يسقط الزيادة بعدها في الثلاثه فيزول موجب الخيار عند ظهور النقصان و عدم توقفه على انقضاء الثلاثه اذ لا يظهر وجه لذلك سوى انه ربما يؤيد بعد ذلك في الثلاثه فيزول موجب الخيار فاذا لم يوجب ذلك سقوط الخيار فلا وجه لذلك التوقف فافهم

[الفصل العاشر في الأحكام]

قوله و احتمال تقديم صاحب الثمره

قال سلطان العلماء مشتريا كان او بايعا كما صرح به في موضع من س و اطلق في موضع آخر و لا يخفى ان الوجه الذي ذكره الشارح هنا و اسبق حقه لا- يجرى فيما اذا كان المشتري صاحب الثمره و هو ظاهر فالتعميم لا يناسب كلام الشارح فلا بد من حمل صاحب الثمره في كلامه على البائع على ما صرح بلفظ البائع في شرحه على الشرائع و ذكر الوجه المذكور لكن في نسبه القول المذكور بالتعليل المذكور الى الدروس نظر لما عرفت انه لا يجرى في صورته كون المشتري صاحب الثمره بل ينافيه او سبق الحق حينئذ يقتضى تقديم البائع مع ان الشهيد ذكر في هذا الاحتمال تقديم صاحب الثمره مطلقا مصرحا بالتعميم و كانه وقع نظر الشارح رحمه الله على الموضوع من س الذي ليس فيه التعميم صريحا فحملة على البائع و علل بالوجه المذكور و الذي

يظهر من س من ملاحظه كلا الموضوعين ان مناطا حد الاحتمالين ملاحظه جانب المشتري مط سواء كان صاحب الاصل او الثمره من حيث انه اقدم البائع على ضرر نفسه و مناط الاحتمال الآخر ملاحظه جانب صاحب الثمره بايضا كان او مشتريا انتهى و الظاهر ان يجعل مناط احد الاحتمالين هو تقديم المشتري مطلقا باعتبار ان البائع اقدم على ضرر نفسه و مناط الاحتمال الآخر هو تقديم البائع مط باعتبار كون حقه اسبق لعل الشارح ايضا جعل جعله هكذا و تخصيصه هنا المشتري بصاحب الاصل و كذا البائع بصاحب الثمره و كانه بناء على ان المصنف فرض المسأله هكذا و اما القول بتقديم صاحب الثمره مطلقا كما نقل من س فلا يظهر له وجه و لم يحضرني الآن عباره س حتى ينظر فيها فتدبر حيث يوجب نقصا في الاصل يحيط بقيمه الثمره و زياده لا يخفى ان الاشكال المذكور على ما قرره سلطان المحققين مما لا- وقع له و اى محذور في دفع مثل هذا الضرر العظيم عن المشتري مجانا بعد تسليط البائع له عليه نعم لو قيل بترجيح مصلحه المشتري مطلقا سواء كان مالك الاصل او الثمره يشكل في صورته كونه مالك الثمره بما اذا وجب السقي نقصا في الاصل يحيط بقيمه الثمره و زياده اذ يمكن دفع الضرر عن المشتري بدون ان يصل الى البائع مثل هذا الضرر العظيم بان

يقدم مصلحة البائع مع ضمانه لقيمه الثمره فيندفع عنه القدر الزائد من الضرر عن قيمه الثمره و كذا يرد هذا الاشكال على القول بتقديم صاحب الثمره مط سواء كان بايعا او مشتريا في صورته كونه مشتريا و يرد مثله ايضا في صورته كونه بايعا كما لا يخفى لكن لا- يخفى انه لا- يمكن حمل كلام الشارح على ما ذكرنا حيث خصّ المشتري بصاحب الاصل حيث قال ببيع الاصل الا ان يحمل ذلك على التمثيل و يكون غرضه هاهنا ايراد الاشكال على الصورة الاخرى اى صورته تكون المشتري صاحب الثمره كما قررنا و فيه بعد و حيثئذ يكون ضمير في قوله فينبغي تقديم مصلحة راجعا الى البائع و فيه ايضا بعد و في بعض النسخ مصلحة البائع و بعد ذلك لا يبقى الا البعد الاول و ينطبق على ما قررنا من الاشكال هذا و عبارته و في شرح الشرائع ايضا في النسخه التى راينا قريبه من تلك العبارة على النسخه الاولى و بالجمله فالمناسب فى تقرير الاشكال هو ما ذكرنا لو كان القول بتقديم المشتري مما لما كما هو الظاهر لكن حمل عبارته الشارح عليه مشكل و اما الاشكال الذى يستنبط من كلام الشارح هاهنا و فى شرح الشرائع فسخيف جدا فتأمل

[كتاب الدين]

قوله سواء كان الفاتئ مما يتسقط عليه الثمن

و ذهب اكثر الاصحاب الى انه ان لم يكن للفاتئ قسط من الثمن و كان الفوات بافه من قبل الله فليس للبائع الا الرضا بالموجود على ملك الحال او الضرب بالثمن و بالجمله القول بالفرق انما هو فى الصوره الاخيريه و اما فى الصوره الاولى فلا خلاف عنه فاعلى ما صرح فى الشرائع فى اطلاق الحكم فيه بتخيير البائع بين ان يأخذ الباقي بحصه من الثمن و يضرب مع الغرماء بحصه التالف و بين ان يضرب بجميع الثمن فتدبر

قوله لانه اما مساو

لا- يخفى انه بعد ما حكم المصنف بالضرب فيه و انحصار ما يفرق فى الضرب فيما يحدث من الاجنبى لا من الله تعالى هذا التريديد سمح جدا بل كان ينبغى ان يقال ان النص الحاصل بفعل المفلس اما مساو لما يحدث من الاجنبى او له لما يحدث من الله تعالى ايضا فالتخصيص به فقط لا- وجه له نعم لو كان القول بالفرق على عكس ما ذكر ايضا لكان هذا التريديد متوجها و ليس فليس و يمكن ان يقال ان هذا بالنسبه الى ما اختاره المصنف كذلك لكن فيما لو كان النقص بفعل المفلس قول آخر من جمع من الاصحاب كالمحقق فى شرح الشرائع و هو ان يكون كالفوات من قبل الله تعالى فغرض الشارح الاشاره الى هذا المذهب و ان تخصيص النقص بفعل المفلس لا يظهر له وجه على شىء من المذاهب فانه على ما اختاره المصنف مساو لما يحدث من الاجنبى و على المذهب الآخر مساو لما يحدث من الله تعالى هذا على تقدير الفرق بين ما يحدث من الاجنبى و اما على القول القوى من عدم الفرق فحكم الجميع سواء فلا يصح افراد بكون المفلس على شىء من المذاهب فافهم

قوله ان وفى

ليس مراده احتياج ما اطلق فى المتن الى التقييد بالوفاء لصحة الحكم بالقسمه على تقدير عدم الوفاء ايضا بل غرضه تفصيل ما

اجمله فيه و انه ان وفي فذاك او طريق القسمة واضحه و الا فعلى نسبه اموالهم فافهم

[كتاب الضمان]

قوله و كون الخصومه حينئذ مع الضامن و المضمون عنه

كذا فى الفسخ و الظاهر له يدل عنه و قد وقع هذا فى عبارته شرح الشرائع ايضا و يمكن ايضا توجيهه بان المراد ان الخصومه المضمون له حينئذ مع كل من الضمان و المضمون عنه و قد حلف فى منازعه مع المضمون عنه و به ثبت ما ادعاه فى تلك المنازعه و هذا لا يستلزم ان يلزم الخصم الآخر ايضا و هو الضامن ما ثبت له فى تلك المنازعه لاختلاف المنازعه فثبوت الدعوى فى احدهما لا يفيد ثبوتها فى الاخرى و ربما يؤيد هذا التوجيه انه قال الخصومه مع الضامن و المضمون عنه اذ لو كان مراده ما حملناه عليه اولا و قلنا انه ينبغى تبديل المضمون عنه بالمضمون له لكان الظاهر ان يقول بين الضامن و المضمون له فلا تغفل

[كتاب الإجاره]

قوله لفساد الشرط

فساد الشرط ممنوع و كذا مخالفته للمشروع و مقتضى الاجاره فان التضمين بدون الشرط غير و اما معه فلا نسلم عدم مشروعيته و الاجاره ليست بمقتضيه لعدم التضمين حتى يفسد الشرط بمنافاته لمقتضى العقد و الا لنا فى جميع الشروط التى لا يقتضيه العقد و كفاك شاهدا لما ذكرنا حكمهم فى العاربه و عدم ضمانها الا مع الشرط فالظاهر صحه الشرط هاهنا ايضا بعموم المؤمنون عند شروطهم و اما بعد تسليم بطلان الشرط فبطلان العقد بفساد الشرط و ان اختلف فيه فقيل بصحه العقد دون الشرط لكن الظاهر القول العقد ايضا كما اختاره المصنف لان الرضا لم يقع بالعقد الا بالشرط اللهم الا اذا علم ان الموجود ممن يذهب اليه فساد الشرط دون العقد اذ الظاهر حينئذ ان اتيانه بالعقد مع حكمه بفساد الشرط يدل على الرضاء به مطلقا هذا و على القولين لو تلف عند المستاجر فلا ضمان عليه اما على القول بصحه العقد دون الشرط فظاهر و اما على القول ببطلانها فلاصالة البراءه و اما تقر و عندهم ان كل ما يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده و روى موسى بن بكر عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل استأجر سفينه من ملاح فحملها طعاما و اشترط عليه ان نقص الطعام فعليه ان ياتي به ملاحا قال قلت انه ربما زاد الطعام فقال يدعى الملاح انه زاد فيه شيئا قلت لا فقال هو لصاحب الطعام الزيادة و عليه النقصان اذا كان قد اشترط عليه ذلك و قد ذكر المحقق الاردبيلي ان فيها دلالة على صحه الشرط و الضمان و لا يخفى ما فيه فان الروايه فى العين المستاجر عليها و عدم الضمان فيهما غير ظاهر لخلاف الاخبار فيها على ما سنفضّل القول فيه و الكلام فى العين المستاجر قد حكموا فيها قوله واحدا بعدم الضمان فيهما الا ان يقال قوله اذا كان قد اشترط عليه ذلك يدل بمفهوم الشرط على عدم الضمان مع عدم الاشتراط و حينئذ يصلح نظرا لما نحن فيه الا ان يحمل ذلك على تقدير اعتبار المفهوم على استحباب عدم التضمين بدون الاشتراط و الله يعلم

قوله هو اشتراط الخيار

و لا- يخفى انه لا- ضرر فى اشتراط الوكيل او الوصى الخيار لنفسه و لو حمل عبارته المصنف على الاعم ينبغى ان يراد انه ليس لواحد منهما اشتراط الخيار للمستاجر و لا لنفسه بحيث يفسخ اذا اراد كما فعله الشارح اى اشتراط خيار لنفسه بتعقبه الفسخ اذا

اراد و يرجع حاصله الى انه ليس له الفسخ اذا اراد الا مع الاذن او ظهور الغبطه فى الفسخ هذا و اما اذا اريد انه ليس لهما اشتراط الخيار للمستاجر فلا حاجه الى تكلف فى تصحيح الكلام لكن لا يخفى ان الظاهر ح محل الظهور الغبطه على ظهور الغبطه فى الاشتراط بان لا يجد من مستاجره بدون الاشتراط مع اقتضاء المصلحه الاجاره او نحو ذلك و لا احتمال ظهور الغبطه فى الفسخ فلا يظهر له وجه فحمل الشارح على الغبطه فى الفسخ بعد ذلك فحينئذ يجوز اشتراط الخيار للمستاجر بناء على ظهور الغبطه فى الفسخ و على هذا فيجربى ما حملة الشارح على كل من الاحتمالين فتأمل

قوله بقريته الاعتبار

فانه قوله من اعتبارها يدل على ان الكلام فيما لا بد منه من الاعتبار فى غيرها فاعتبر

قوله و يثبت اجره المثل على المشهور

ثبوت اجره المثل على التقديرين كما هو ظاهر العبارة هاهنا و فيما سيجى ء من قوله بل اللازم عدم ثبوت شى ء و ان حمل المتاع الى المكان المعين فى غير الزمان بناء على ما سيشير اليه الشارح من تنزيل الاصحاب المسأله على انه جعل كلا التقديرين متعلق الاجاره

لكن على ان لا يكون اجره على احد التقديرين و حينئذ فاذا بطلت الاجاره تثبت له اجره المثل على التقديرين و اما على تقدير تنزيلها على ما ذكره المصنف و جعل متعلق الاجاره احد التقديرين فكما يتجه ما اورده المصنف من انه لا وجه للحكم بالبطلان يتجه ايضا انه على تقدير التنزل و الحكم بالبطلان لا وجه لثبوت اجره المثل على التقدير الاخير بل ينبغي الاقتصار على الحكم بثبوتها على التقدير الذى هو متعلق الاجاره الباطله فتدبر

قوله فى الحاشيه لان الثابت إلى آخره لا- يخفى انه على تقدير بطلان الاجاره انما يثبت اجره المثل اذا فعل ما تعلق به الاجاره الباطله الا- اذا فعل شىء آخر لم يكن متعلق الاجاره فاذا كان متعلق الاجاره هاهنا الموافاه فى اليوم المعين و لم يفعلها فلم يستحق اجره المثل و ان وافاه فى اليوم الآخر فالحمل على العلم ببطلان الاجاره لا يجرى على ما يوافق القواعد الشرعيه نعم يمكن ان يقال انه عليه السلام ربما علم ان غرض المستاجر تعلق بالموافاه مطلقا و تخصيص الموافاه فى اليوم المعين ايضا لمصلحه زائده فيها فايهما وقع كان يأمره لكن الاجاره وقعت على خصوص الثانيه فحينئذ ثبت عليه اجره المثل على التقدير الآخر سواء كانت الاجاره المذكوره صحيحه او باطله فتأمل و حينئذ فتزيله على شرط الى آخر كان المراد انه على ما ذكرنا من ان اسقاط الاجره على التقدير الآخر قرينه عدم جعله مورد الاجاره سقط ما حكم به الاصحاب من تنزيله على جعل التقديرين مورد الاجاره لكن يحتمل بعد ذلك ان يحمل كلامه على انه تاكيد للشرط قضيه العقد و بيان ان متعلق الاجاره هو ذلك التقدير فلا يستحق الاجره على التقدير الآخر و حينئذ تصح الاجاره و يستقيم ما ذكره المصنف و يمكن ان يحمل على مجرد بيان الاجاره وقعت على كذا و لم يقع على كذا و حينئذ يبطل العقد لتخلل امر اجنبى بين الايجاب و القبول كما لو قال بعثك هذا العبد و لم ابعك ذاك فقيل المشتري اذ لا يصح العقد بتخلل الاجنبى بين الايجاب و القبول و على هذا فلا يصح ما ذكره المصنف و يتجه ايضا فتوى الاصحاب لكن الحمل على الاول او لا غايه لأصاله الصحه فيتوجه ما ذكره المصنف

قوله ان لم نقل باقتضاء المطلق الامر الفور

و اما لو قيل به فيمكن ان يستدل على ما ذكره بالامر بالوفاء بالعقود و اعترض عليه فى شرح الشرائع بعد تسليم ذلك بان الامر بالشىء انما يقتضى ان نهى عن ضده العام و هو الامر الكلى لا الامر او الخاصه سلمنا لكن النهى عن العبادات لا يدل على الفساد عندهم و لا يخفى انه جعل بناء الدليل على تقدير القول المذكور على ان الامر بالفور يقتضى النهى عن ضده دون النهى يقتضى الفساد فاورد ما اورد و الاظهر فى تقرير الدليل على القول المذكور ان يقال انه اذا وجب شرعا الفور بالوفاء بالعقود فالاجاره مع الاطلاق بضميمه حكم الشرع بمنزله ما عين فيه المده فكما لا يصح فيه الاجاره الثانيه باعتبار انه تصرف فى ملك الغير فلا يصح بدون اذنه فكذا هنا كما فى حج و لا يخفى ان هذا التقرير و ان كان اظهر مما نخيله لكن للمناقشه فيه محال اذ حكم الشارع بوجود الاجاره الفور لا- يقتضى الاجاره اليه بل يمكن حمل الاجاره على الاطلاق كما هو ظاهره و يكون الفور واجبا على حده فلا- يترتب على الاخلال به الا- اثم لا بطلان ما ينافيه و لا عدم صحه الاتيان بموجبها بعده و مجرد الحكم بذلك فى الحج لا يصير حجه للحكم به مطلقا اذ لعل لهم فيه حجه اخرى اى كالاتى

قوله و الا فعليه من المسمى

قال سلطان العلماء و هذا على القول بعدم الارش موجه لانه بقدر ما مضى من المده كانه استوفى المنفعه و رضى به فعليه بقدره من المسمى و اما على القول بان له لا ارش على تقدير الرضا فلا يبعد ان يقال ان عليه اجره المثل لما مضى فتأمل انتهى و الظاهر على تقدير القول بالارش ان عليه من المسمى بنسبته ما مضى مع اسقاط الارش عنه بتلك النسبه ايضا و اما ثبوت اجره المثل مطلقا فلا- وجه له كيف و اجره المثل بما زادت عن حصه المسمى بدون الأرش فكيف معه فالقول بالارش لا يوجب الحكم بثبوتها الا ان يوافق ما ذكرنا فلم يحتمل على تقدير الفسخ ان يكون عليه اجره المثل مطلقا سواء قيل بالارش على تقدير عدم الفسخ ام لا لابطاله الاجاره بالفسخ فيثبت عليه اجره المثل لما مضى فتأمل

قوله و ان كان بعد استيفاء شىء من المنفعه

و اما بعد استيفاء كلها فلا خيار على ما ذكره لثبوت كل المسمى حينئذ مع الفسخ فلا معنى للفسخ نعم على القبول بالارش له مطالبه الارش و اسقاطه من المسمى و اما على احتمال ثبوت اجره المثل عليه فى الكل فتأمل

قوله و ما لم يستوفيه منها لا يتحقق فيه التصرف

انما حصل التصرف فى المستوفى كذا فى شرح الشرائع و ظاهره ان مراده ان تصرفه انما حصل فى القدر المستوفى لا فى الذى لم يستوفيه فلا يسقط خيار الفسخ اذ الفسخ حقيقه انما يتعلق بما بقى و لم يتصرف فيه و ما تصرف فيه لا فسخ فيه حقيقه لان على تقدير الفسخ عليه من المسمى بقدر ما مضى كما ذكره و لا يخفى ان الظاهر ان التصرف فى بعض المبيع ايضا سقط للخيار لإطلاقهم فيه القول بالسقوط خيار العيب مع التصرف و لان جواز الفسخ فيما لم يتصرف فيه مستلزم لتبعض الصيغه فهم لا يجوزون الزامه فلعل ما ذكره مخصوص بالاجاره عندهم و انهم جوزوا الفسخ فيه فيما لم يتصرف فيه لدليل يخصه لكن لم اقف على نص منه فى ذلك

قوله بناء على ضمان ليتلف بيده

اى بفعله سواء كان بفعله او بغير فعله مع التعدى او التفريط او بدونها كما هو احد الاقوال و قوله او مع قيام البينه انما هى فى صوره ما لم يكن بفعله بناء على القول بعدم ضمانه حينئذ الا مع التفريط الشامل للتعدى كما اختاره المحقق فى الشرائع فانه حينئذ لا يضمن الا مع قيام البينه على تفريطه او نكوله على اليمين و استثناء قوله الا مع التهمه على الاول بالوجهين متوجه و اما على الثانى فلا- وجه لانه استثناء مستوعب اذ مع قيام البينه يتحقق التهمه البته الا ان يمنع ذلك و يقال انه ربما لم يمكن منهما عنده و ان اقام البينه على تفريطه لكمال حسن ظنه به بحيث لا- يعارضه قول البينه او يحتمل على التهمه بتقصيره عمدا فيكون مفاده فيما لم يكن بفعله مع تفريطه مطلقا سواء

قوله الا مع التهمه بتفريطه

عمدا و اما الوجه الثالث و هو نكوله عن اليمين و الاستثناء المذكور عنه فمتوجه ايضا فانه اذا ادعى تلفه و لم يكن له بينه بوجه عليه اليمين فاذا نكل يجوز تضمينه لكن مع كراهته الا- مع التهمه و كذا اذا ثبت تلفه و لكن لا- يعلم عدم تفريطه يتوجه عليه اليمين على عدم تفريطه فاذا نكل يجوز تضمينه لكن مع كراهته الا مع التهمه فافهم

قوله فان انكر مع ذلك

ظاهر كلامه هاهنا و فى شرح الشرائع لزوم حلف آخر على عدم للاذن غير الحلف على نفى الاجاره اذا دخل ايضا فى الحلف الاول و وجهه ان نفى الاجاره لا يستلزم ثبوت اجره المثل لاحتمال الاول فى التصرف مجانا فلا بد له من حلفه على نفير ايضا و يحتمل الاكتفاء باليمين على نفى الاجاره لان المتصرف لم يدع الاجاره و قد انتفت بيمينه فيثبت اجره المثل بالتصرف الا ان يدعى بعد ذلك الاذن فى التصرف مجانا و سمع منه فحيثئذ يتوجه عليه اليمين لنفيه ايضا فتأمل

قوله و ان زادت عن المسمى

ظاهرة انه فرد خفى و غير خفى انه ليس كذلك بل الفرد الخفى هو ان يكون

اجره المثل اقل من المسمى بزعم الآخر و حكم بانه لا يستحق سواها فافهم

قوله و هو ينكر

و جوز بعضهم اخذ المالك اذا كذب نفسه

قوله و يفى ذلك باجمعه مجهولا

لكن للمتصرف مقاصه ما دفعه منه فان بقى يكون مجهول المالك

قوله و لو اعترف به

اى بالاذن فى التصرف لكن لا مجانا

قوله فلا ضمان

للعين

قوله و ان كان المنكر المتصرف

هذا اذا لم يدع الاذن فى التصرف مجانا و الا فله ايضا اليمين على المالك بعدم الاذن بغير عنوان الاجاره

قوله لم يكن له

اى للمتصرف المطالبه به ان كان دفعه و يجب على المالك دفعه فان لم يمكنه لامتناع المتصرف منه فيبقى عنده مجهول

المالك

قوله ليس للمالك قبضه

فيبقى عند المتصرف مجهول المالك الا ان يكذب نفسه فيجوز حينئذ قبضه على قول

قوله و تبطل الاجاره

فان كان قبل استيفاء المنفعه فلا اشكال و ان كان بعد استيفائها فلا يخلو اما انه استوفى من القدر الذى ادعاه الموجر او المستاجر

فعلى الاول يحتمل ثبوت اجره المثل او اقل الامرين منها و من الاجره المسماه و الاخير اظهر و على الثانى يحتمل ايضا ثبوت

اجره المثل او اكثر الامرين منها و من الاجره المسماه و الاخير اظهر و ان كان فى اثناء المده فيحتمل فى الصورتين اجره و فى

الصورة الاولى اقل الامرين منها و من الحصه و الاول فيها فتأمل

قوله لان كلا منهما مدع و منكر

لا- يخفى ضعفه و قوه الدليل الاول نعم لو لم يكن بين دعوتيهما من مشترك كان يدعى اجازة عين و الآخر اجازة عين اخرى فحينئذ احتمل التخالف مع ان فيه ايضا تأملا كما سنشير اليه فانظر

قوله و فى هلاك العين المستاجر عليه حلف الاجير

و قيل عليه البيه و هو المشهور بين الاصحاب بل ادعى عليه الاجماع كما ذكر فى شرح الشرائع و يمكن الاستدلال على الاولى بما رواه الشيخ فى التهذيب عن بكر بن حبيب قال قلت لابي عبد الله عليه السلام اعطيت جنه الى القصار فذهبت بزعمه قال ان اتهمته فاستحلفه و ان لم تتهمه فليس عليه شىء و ما رواه ايضا عن بكر بن حبيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال لا يضمن القصار الا ما جنت يده و ان اتهمته احلفته و يمكن الاستدلال على الثانى مضافا الى عموم البيه على المدعى بما رواه الشيخ فى التهذيب فى الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال فى الصائغ و القصار ما سرق منهم شىء فلم يخرج منه على امرين انه قد سرق فلكل قليل له او كثير فهو ضامن و ان فعل فليس عليه و ان لم يفعل و لم يقيم البيه و زعم انه قد ذهب الذى ادعى عليه فقد ضمنه الا يكون له على قول البيه و عن رجل استأجر له حيرا فاقعده على متاعه فسرقه قال هو مؤتمن لعل المراد به الرد على الرأى حيث قال فرقه و بيان ان مثل هذا ليس بسرقة لا يترتب عليه حكمها لعدم صدق الحرز بالنسبه اليه بل هو خيائته من الذى ائتمن و ما رواه فى الحسن بإبراهيم عن ابا عبد الله عليه السلام قال سئل عن رجل استكرى منه ابل و بعث معه يترتب الى ارض و زعم ان بعض ارقاق الزيت الخرق فانما الزيت ما فيه فقال انه انشاء اخذ الزيت و قال انه انخرق و لكنه لا يصدق الا بيته عادله و ما رواه فى الصحيح عن ابي بصير و فيه اشتراك لكن الظاهر انه الراوى الثقة بقريته روايه مسكان عنه قال سألته عن قصار رفعت اليه ثوبا فزعم انه سرق من بين متاعه قال فعليه ان يقيم البيه انه سرق من بين متاعه و ليس عليه و ان سرق متاعه فليس عليه شىء و هذه الروايه فى الفقيه ايضا و فيه فى اوله عن ابي عبد الله عليه السلام قال و فى آخره و ان سرق مع متاعه بزياده لفظ مع قوله و ان سرق متاعه اى ان علم انه سرق متاعه و كان الثوب فيه ليس عليه شىء و اما اذا ادعى انه سرق متاعه و كان فليس عليه شىء اى بيته و ان اجاز تحليفه ام يحمل على نفى الحلف ايضا استحبابا و على الثانى لا يدل الا على جواز التكليف بالبيته مع التهمه و الاول اظهر لظاهر قوله و ان سرق و لانه على الثانى لا بد من ارتكاب تكليف فى قوله فليس عليه شىء كما اشرنا اليه و ايضا لا بد من تخصيصه بما اذا لم يكن تهمة من وجه آخره و الاعداد من هذه المظنه لا يوجب انتفاؤها رأسا فتدبر و ما رواه فى الصحيح عن ابن مسكان عن ابي بصير عن ابي عبد الله قال لا يضمن الصانع و لا القصار و لا الحائك الا ان يكونوا متهمين فيخوف بالنسبه و يستخلف لعله يستخرج منه شيئا فى رجل استأجر مما لا انكر الذى يحمل او يهريقه يقال على نحو من العامل ان كان مامونا فليس عليه شىء و ان كان عزما مامون فهو ضامن من قوله عليه السلام فيخوف بالبيته و يستحلف لعل البيته لاثبات التلف و الحلف على عدم التقصير او الاستحلاف يدل على البيته على تقدير رضى المالك به او البيته فى صورته دعوى التلف و الاستحلاف فى صورته النقص و العيب على عدم كونه بفعله او بتفريطه و على الوجوه فيختص الحكم بما اذا لم يكن مامونا و هذه الروايه فى الفقيه فى الصحيح عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام فى جمال يحمل معه الزيت فيقول قد ذهب و اهرق او قطع عليه الطريق فان جاء عليه بيته عادله ان قطع عليه او ذهب فليس عليه و الا ضمن

و قال عليه السلام و الغسال و الصّواغ ما سرق منهم من شىء فلم يخرج بيّنه على امر بين انه قد سرق و كل قليل له او كثير فان فعل فليس عليه شىء و ان لم يقم بيّنه و زعم انه قد ذهب الذى ادعى عليه فقد ضمنه ان لم يكن له على قول بيّنه و روى عن رجل جَمِيَال اكثرى منه ابل و بعث منه بزيت الى ارض فرعم ان بعض زقاق الزيت انخرق و اهراق الزيت قال انه ان شاء اخذ الزيت و قال انخرق و يمكن لا يصدق الا

بيّنه عادله و لا يذهب عليك ان الروايتين الاولين مع عدم صحه السند و لا تصلح لمعارضه هذه الروايات و حكم المحقق فى الشرائع باشهرية روايته ايضا غير ظ فالاقوى ثبوت البيّنه على الاجير فان لم يكن له بيّنه ضمن الا ان يدعى علم المستاجر بالتلف فله احلافه على عدم علمه و يمكن حمل الروايتين على تجويز احلافه اذا رضى بذلك و ان جاز له ان يرضى و يطلب البيّنه مع انه يمكن حمل الاخير على حدوث النقص و العيب لا-التلف فيكون احلافه على عدم تفريطه لكن يبقى التعارض بين هذه الروايات باعتبار اطلاق بعضها فى لزوم البيّنه و دلالة بعضها على اختصاص طلب البيّنه بل الحلف ايضا بما اذا لم يكن مامونا و يمكن الجمع بحمل المجمل على المفصل او حمل المفصل على افضله اسقاط البيّنه و الحلف اذا كان مامونا و اما ما استدل به الشارح من الدليلين و فيه تأمّل لا الاول فلانه ان كان المراد بالامين انه اعتمد عليه و وقع اليه شىء و لم يأخذه تعديا و قهرا كالعاهب يكون الاجير امينا مسلم لكن لا نم كليته قبول قول الامين اذا لم يظهر دليل على ذلك و ان اريد بالامين ان المال عنده امانه شرعا و حكمه حكم الوديعه فلا نم كون الاجير امينا بهذا المعنى لعدم ورود نص عليه و لو سلم فقبول قول الودعى الص بيّينه فحمل كلامه للخلاف بل المسلم ان الودعى اذا تلف عنده الوديعه تعتبر بعدد تفريط لا يجوز تضمينه و تغريمه و هو لا يفيد فيما نحن فيه اذ الكلام ليس فى تضمينه بعد الثبوت بل فى عدم حاجته الى الاثبات بالبيّنه و قبول قوله باليمين و بالجمله فما تكرر فى كلامهم قبول قول اليمين باليمين مما لا يظهرها معناه و لم اقف على دليل صالح عليه و لم احلفه

في الروايات على ما يتعلق به سوى حسنه الحلبي بإبراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال صاحب الوديعه و البضاعه مؤتمنان و صحيحه قال ليس على مستعير عاريه ضمان و صاحب العاريه و الوديعه مؤتمن و روايه غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابي عبد الله عليه السلام ان عليا عليه السلام انى بصاحب حمام وضعت عنده الثياب فضاعت فلم يضمه فقال انما هو امين و الحق و لا يخفى ان الروايه الاولى ليس فيها الحكم المؤتمن اصلا و ظاهر الروايه الثانيه بقرينه اول الخبر نفى الضمان عنه لا قبول قوله و اما الروايه الثانيه فمع ضعف سندها انما وردت في حمامى وضعت عنده الثياب و الظاهر انه بالنسبه اليها و دعى و مع ذلك فليس فيها الا نفى الضمان عنه لا قبول قوله باليمين فالحكم بقبول قول الامين مطلقا مستندا الى هذه الروايات في غايه الضعف بل غايه ما تدل عليها ففى الظاهر ان فى كل ما ثبت شرعا انه مؤتمن او امين لعدم ظهور معناهما نعم امكن القول بقبول قوله فى خصوص الودعى باعتبار ما ذكره من انه محسن محض و انه لو لم يقبل قوله لأرى الى عدم قبول احد الا مانته لعدم نفع فيه مع او انه الى الضرر و فيه من الضرر و الحرج ما لا- يخفى و ظاهر ان هذا الوجه لا يجرى فى المستاجر و نحوه لاستيجاره لانتفاع نفسه فتأمل و اما الدليل ففيه ان عدم قبول قوله لا يستلزم تخليده فى الحبس لجواز الزامه بالبدل اما ابتداء او بعد مؤاخذته و مطالبته بالعين و ان ادت الى الحبس للاستظهار الى ان يحصل الباس من العين فياخذ بالبدل و لا بد من التمسك بذلك فى صوره دعوى الرد و الا لزوم ما ذكره من التخليد فيه ايضا لامكان صدقه فى الرد اذا جاز ذلك فيه فينجر هاهنا ايضا و القول بانه فى صوره دعوى الرد انما يؤخذ لعدم اشهاده عليه مع امكانه بخلاف التلف اذ ربما لم يكن الاشهاد عليه ففيه انه فى صوره الرد ايضا ربما لم يمكنه الاشهاد و لو سلم فغايه الفرق بين الصورتين بالتقصير و عدمه و هو لا يقدر فيما ذكرنا اذ الغرض انه ان كان التخليد فى الحبس غير مجوز فكيف تجوز فى صوره دعوى الرد و ان جاز ذلك فى صوره الرد او دفع لزومه بالرجوع الى البدل على احد الوجهين فلو لم يجز هاهنا ايضا او لم يدفع هاهنا ايضا بذلك و لا يجدى الفرق بالتقصير و عدمه اذ المجوز للمطالبه فى الصورتين هو كونه مدعى مع عدم البيهه هى وظيفته و هو قائم فى الصورتين و لا- دليل على اعتبار ظهور التقصير و جواز المطالبه معه لا بدون فافهم هذا ما يتعلق بقبول قوله فى دعوى التلف و اما ثبوته بالبيهه او اليمين على الرائين او اعتراف المالك بدون منازعه فان كان بفعل الاجير او بتعديه او تفريطه فهو ضامن اتفقا على ما نقله جماعه من الاصحاب و كذا القول فيما اذا نقص او عاب فى يده بفعله او تفريطه قال العلامة فى عد و يضمن الصانع ما يجنه كالتقصير بخرق الثوب و الحمال يسقط حمله على رأسه او يتلف بعثرته و الجمال يضمن ما تلف بقوده و سوقه و انقطاع حبله الذى يشد به حمله و الملاح يضمن ما يتلف من يده او جده او ما يعالج به السفينه و قال المحقق فى شرحه للنص و الاجماع فى ذلك كله سواء قصر ام لا لان اتلاف مال الغير بغير حق و لا اذن لا يسقط وجوب ضمانه عدم التقصير فى حقه و مثله قال فى شرح الشرائع ايضا ما سنقله و لا يخفى ان دعوى الضمان بمجرد كون الاتلاف من غير اذن مع كون التصرف باذن المالك بل بامر و عدم تعد فيه و لا تفريط مشكل جدا سيما مع حداقته فالتعويل على الاجماع و اطلاق الروايات كصحيحه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام فى الرجل يعطى الثوب ليصيغه فيفسده فقال كل عامل اعطيته اجرا على ان يصلح فيفسد فهو ضامن و حسنته ايضا بإبراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سئل عن القصار يفسده قال اجر يعطى الاجر على ان يصلح فيفسد فهو ضامن و روايه ابي الصباح عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته ارفعه الى القصار فيخرقه قال اعرفه فانك انما دفعته اليه ليصلحه و لم تدفع اليه ليفسده و روايه اسماعيل بن الصباح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن القصار يسلم اليه المتاع فخرقه او غرقه ا يغرمه قال نعم غرمه ما جنت

يداه فانك انما أعطيته ليصلح لم يعط ليفسد و اسماعيل بن الصباح غير مذكور في كتب الرجال و لا يبعدان يكون سهوا و ان توافق الفقيه و التهذيب و يكون الصواب اسماعيل عن ابي الصباح كما في الروايه الاولى التقارب الروايتين مع ان الراوى فيهما على بن الحكم عن اسماعيل و الله يعلم ولى الفقيه بعد هذه الروايه و قال ابي عليه السلام كل من يدعى الاجر ليصلح فيفسد فهو ضامن ألا يضمن القصار و الصواغ ما افسده و كان على بن الحلبي ينفصل عليهم و روايه ابي الصباح قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن القصار هل عليه ضمان فقال نعم كل من يدعى الاجر ليصلح فيفسد فهو ضامن و روايه السكوني عن ابي عبد الله عليه السلام ان امير المؤمنين عليه السلام دفع اليه رجل استأجر رجله ليصلح بابا فضرب المسمار فانصدع الباب فضمنه امير المؤمنين عليه السلام و روايه عمرو بن خالد عن زيد بن علي عن آباءه عليه السلام انه اتى بحمال كانت عليه قاروره فيها دهن فكسرها فضمنها اياه و كان يقول كل عامل مشترك اذا فسد فهو ضامن عن سالبه عن المشترك فقال الذى يعمل لى ذلك و لذا و انت خبير بان المعروف بين الاصحاب انه لا فرق فى الحكم بين العامل المشترك و غيره كما نقلنا عن شرح الشرائع فالتخصيص بالمشارك فى هذه الروايه كانه محمول على التقيه لموافقته لمذهب جماعه من العامه حيث من قوا بين المشارك و غيره و حكموا بالضمنان فى المشارك دون المنفرد و يمكن ان يقال ان الظاهر من العامل المشارك هاهنا على ما فسره هو من كان عمله و شغله ذلك كالجمال و المكارى و الملاح فتاره يعمل لى و تاره لك و تاره لى و كل منهم عامل مشترك و ان اجر نفسه يده معلومه لمباشره عمل معلوم بنفسه بحيث لا يمكن ان يعمل لغيره فيها و على هذا فالعامل المشارك بهذا المعنى اعم من الاجير المشارك باصطلاح الاصحاب و هو الذى يستأجر لعمل مجرد عن المباشرة او عن المده او عنهما على ما سبق تفسيره فى الشرح فتخصيص الحكم هاهنا بالعامل المشارك بهذا المعنى لا ينافى ما هو المعروف بينهم من التعميم فى المشارك او المنفرد على اصطلاحهم لكن تخصيص الحكم بالعامل المشارك بهذا المعنى ايضا بمجرد هذه الروايه مع ضعف سندها لا يخلو عن اشكال لعموم الروايات المعتبره فى كل عامل يعطى الاجر او كل اجر كذلك الا ان يقال ان الحكم بالضمنان مع اذن المالك على خلاف الاصل سيما مع حداقته فلا يبعد التخصيص بمجرد هذه الروايه اقتصارا فيما خالف الاصل على موضع اليقين و حمل العموم تلك الروايات على من كان شغله و عمله ذلك كما هو الشائع و اما من لم يكن عاملا مشتركا و لم يعط الاجر فالحكم بضمنانه مع اذن المالك و عدم تفريظه كانه لا وجه له سيما مع حداقته و الله تعالى يعلم ثم لا يبعد ان يقال ان الظاهر من الافساد الذى يظهر من هذه الروايات كونه موجبا للضمنان هو ان يصدر عند خطأ يوجب الفساد فالقول بالضمنان فيما لم يصدر عنه خطأ اصلا و انما صار فعلة سببا لفساده باعتبار تهيوئه و استعداده لذلك كما اذا دق القصار الثوب فانخرق او عصره فانفرز و كان دقه

دق مثله و عصره عصر مثله كما يظهر من اطلاق كلامهم و صرح به الشيخ في المبسوط لا يخلو عن اشكال و شمول الانفاق ايضا لذلك غير ظاهر قال في التحرير في الختان و لو لم يتجاوز محل القطع مع حذفهم في الصفه فانفق التلف فانهم لا يضمنون و قال في المبسوط اذا استأجر من يخبز له في تنور او فرن فخبز له و احترق الخبز او شىء منه فانه ينظر فان كان خبزه في حال لا يخبز في مثله لاستيقاد النار و شدة التلهب ضمن لانه مفرط و ان كان خبزه في حال يخبز مثله فيه ينظر فان كان في يد صاحب الخبز فلا ضمان على الاجير بلا خلاف و ان لم يكن في يده فلا يضمن عندنا الا بتفريط و منهم من قال يضمن و ان لم يفرط و لا- يخفى ان الظاهر من كلامهما اطلاق الحكم بعدم الضمان بلا- تفريط و ان كان التلف مستندا الى فعلهما الا ان يقال في المثاليين المذكورين لا يمكن ان يصير الفعل سببا للتلف الا مع تفريط و خطأ فالتلف بدونهما لم يكن بفعلهما فيكون مستندا الى امر اتفق و من خارج حينئذ فلا ضمان على ان الظاهر انه لا يحكم هاهنا بالضمان هاهنا الا مع العلم لسببه الفعل للتلف و ظاهر انه لا يمكن العلم بذلك في المثاليين لا مع ظهور تفريطه او خطأ و انما يمكن سببه الفعل بدون الخطاء و التفريط للتلف و العلم به في مثل مثال القصار الذى ذكرنا و قد صرح الشيخ فيه بالضمان كما اشرنا اليه و قال المحقق الثانى فى شرح عد بعد نقل كلام التحرير و هذا صحيح ان لم يكن التلف مستندا بفعلهم انتهى و بالجمله فلو لم يثبت عموم الاجماع فالظاهر تخصيص الحكم بالضمان بما اذا وقع منه خطأ ان لم يفرط فيه بل اتفق ذلك كما اذا اعثر الحال فتلف او عاب و نقص و الله يعلم و اعلم انه لا فرق في ضمان الاجير و الصانع ما حدث بفعله بين ان يكون المال في يد مالكة و ملكه و لا ان يكون عمله فى الصورة الاخيرى بين يدعى مالكة و حضوره ام فى غيبته لعموم الاخبار و نقل عن جمع من العامة انهم ذهبوا الى ان ضمانه انما هو اذا نقله الى ملكه و لم يكن عمله بين يدي مالكة و حضوره و ظاهر كلام الشيخ فى المبسوط ايضا ذلك لكن لم يتعرض الاصحاب لنقله منه نعم فى صورته التلف لا- بفعله يعتبر فى ضمانه بالتفريط نقله الى ملكه و لا يبعدان يعتبر ايضا ان لا يكون بحضور المالك و ربما امكن حمل كلام الشيخ ايضا عليه فتأمل و اعلم ايضا ان جمعا من الاصحاب منهم العلامة رحمه الله فى جملة الصناع الذين حكموا بضمانهم ما حدث بفعلهم او تفريطهم الطيب و البيطار و الختان و الحجام و ان كان حذاقا و احتاطوا و اجتهدوا و لا يبعد المحقق رحمه الله فى النكت و المصنف فى شرح الارشاد ادعوا اتفاق الاصحاب على ان الطيب يضمن ما يتلف بعلاجه مع ان ابن ادريس امكن ضمان الطيب مع علمه و اجتهاده فلعل من ادعى الاجماع ظهر عنده وقوعه مخالفته و على هذا فلو ثبت الاجماع على الحكم مطلقا فهو الحجة و قد روى السكونى عن ابي عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام من يطيب او ينظر فليأخذ البراءة من وليه و الا فهو ضامن لكنه لضعفه لا يصلح حجه و سيجىء تمام الكلام فيه فى الديات ان شاء الله و ذكر بعض المحققين انه يكفى فى ضمان الطيب العلم بترتب التلف على سقى الدواء التى امر بها و ان لم يباشر السقى بيده لا مجرد وصفه ان الشىء الفلان نافع لمرض كذا و المرض هذا و احتمال الضمان فى الثانى ايضا اذ يقال فى العرف انه تلف بدوائه و المتعارف من عمله ذلك لا- الا لزام و السعى بل تعيين المرض و وصف دواء نافع له و انت تعلم انه على هذا يحتل الضمان فى الاول ايضا مع تعيين المرض انه مرض كذا لكن لما كان الظاهر ان الحكم بالضمان مع الاذن فى معالجته بل الامر بها و حذاقته و احتياطه خلاف الاصل فينبغى الاقتصار فيه على موضع اليقين و هو المباشرة او الامر و ربما استشكل فى الطيب بانه قد يجب عليه و كذا الختان فان التضمنين مع الايجاب بعيد و ايضا فلا اجره له حينئذ اذ لا يصح الاجره عندهم على فعل الواجب و ان كان كفاثيا على ما صرح به المحقق الثانى و شرح

عد و لا يخفى جريان هذا الاشكال فى كثير من الامور التى الظاهر وجوبها كفايه فالظاهر ان مثل هذا الوجوب لا ينافى التضمن ولا الاجراء الا فيما نص عليه و يؤيده ما حكموا من جواز الاستيجار للجهاد مع عدم اليقين على الموجر و المستاجر لشموله ما اذا وجب كفايه و تخصيصه بما اذا قام به من فيه كفايه بظنهما اذ كان الموجر ممن لا يجب عليه اصلا بعيد و الله تعالى يعلم ثم اعلم ان الظاهر من ضمان الحجام ضمانه بما حدث بفعله باعتبار خطائه فى كيفية الحجامة و كونها مضمرة له و انما ضمانها حينئذ على الطبيب لو امره بها و الا فلا ضمان فتأمل ثم اعلم ان ما ذكرنا من ضمان الاجير ما حدث بفعله فى المستاجر عليه بتعد او تفريط لا ريب فى شموله لكل اجير كما فى غيره و اما ما حدث بفعله بدونها فلا ريب فيه ايضا اذا كان صانعا مثل الصواغ و الصاغ و القصار و التجار و امثالهم و اما فى المكارى و الملاح ففيه اشتباه و قد صرح ابن ادريس فى السرائر لشمول الحكم لهما ايضا و ادعى الاجماع فيه كما سننقله و قال العلماء فى الارشاد و يضمن الصانع كالقصار بحرق الثوب او بخرقه و الطبيب و الختان و الحجام و ان حاذقا و احتاط و اجتهد و لو تلف فى يده من غير سبب فلا ضمان و لا يضمن الملاح و المكارى الا بالتفريط و ظاهره الفرق بين الملاح و المكارى و الصناع فى انهما لا يضمنان بدون التفريط و ان كان بفعلهما بخلافهم فانهم يضمنون ما حدث بفعلهم مطلقا و مثله ما سننقله عن المفيد ايضا و التحقيق انه ان ثبت الاجماع فى الكل على ما ادعاه ابن ادريس فلا كلام و ان لم يثبت فان استند فى الحكم بما نقلنا عن محقق الثانى و الشارح من اتلافهم مال الغير يوجب الضمان مطلقا و ان لم يكن بتفريط فيجب ايضا تعميم الحكم و ان لم يسلم ذلك اذا كان الفعل باذن المالك بدون تعد او تفريط و لم يستند اليه بل الى الروايات فيحتمل الحكم بالتعميم لعموم صحيح الحلبي و حسنته و بعض الروايات الاخرى ايضا نظرا الى ان كل عمل اعطى الاجره عليه فالمقصود انه اصلاح فى الجملة و يؤيده روايه زيد بن على عليه السلام و الحكم فيه بضمن الكمال لا فساد مع انه مثل المكارى فى الاعتبار و يحتمل تخصيص الحكم بالصانع نظرا الى ان الظاهر من اعطاء الاجر لاصلاح شىء و هو ما يختص بالصانع لا مثل المكارى و الملاح و روايه زيد لضعف سندها لا يصلح حجه و على هذا فان قلنا بالفرق فيحتمل كلام العلامة و اضرابه عليه و ان لم نقل فيه فيمكن حمل كلامهم على ان غرضهم من تفصيل المكارى و الملاح الاشارة الى انهما باعتبار اجاره الدابه و السفينه لا يضمنان لكل ما تلف باعتبارهما و ان لم يكن بفعلهما و لا تعد او تفريط منهما كما يدل عليه اطلاق روايه الحسن بن صالح المتقدمه بل انما يضمنان بهذا الاعتبار لما كان بسبب تفريط منهما فى آلات الحمل و السفينه اما اذا غرقت السفينه بسبب الريح من غير تفريط منه او عزمت الدابه فتلف ما حملة من غير ان يكون صارا بهما مباشرا للحمل و الدفع و القود و السوق فلا ضمان عليه و هذا لا ينافى ان المكارى و الملاح ايضا اذا استوجر المباشره ملك الاعمال فما تلف فى ايديهما بفعلهما كانا ضامنين و كسائر العمال و ان لم يظهر منه تفريط او تعد فيه و قال المحقق فى الشرائع اذا فسد الصانع ضمن و لو كان حاذقا كالقصار يخرق او يحترق او الحمام يحنى فى حجامته او الختان يختن فيسقيق موساه

الى الحشفه او يتجاوز حد الختان و كذا البيطار مثل ان يحيف على الحافر او يفصد فيقتل او يجنى بما يضر الدابه و لو احتاط و اجتهدا ما لو تلف فى يد الصانع لا بسببه من غير تفريط و لا تعد لم يضمن على الاصح و قال الشارح فى شرحه اما الضمان فيما تلف بيده فهو موضع وفاق و لا- فرق فى ذلك بين الحاذق و غيره و لا- بين المختص و المشترك و لا بين المفرد و غيره لان ضمان مال الغير بالاتلاف من غير اذن يعطى الضمان و لا يدفعه عدم التفريط و اما عدم الضمان لو تلف من غير تفريط بغير فعله فقيل انه كان و ادعى عليه المرتضى الاجماع و ما اختاره المصنف اقوى لأصالة البراءة و لانهم امناء فلا يضمنون بدون التفريط و فى كثير من الاخبار دلالة عليه و الاجماع ممنوع انتهى قوله و لان ضمان مال الغير كما ترى و الظاهر بدله و لان اتلاف مال الغير من غير اذن الى آخره و قوله فقيل انه كذلك اى يضمن ايضا كما فى الشق السابق و العبارة لا يخلو عن حر و الاولى حذف قوله عدم الضمان بالنسبة الى المرتضى سنتكلم عليه انشاء الله تعالى ثم قال المحقق و كذا الملاح و المكارى لا يضمنان الا ما يتلف عن تفريط على الاشهر و قال الشارح هذا هو الاقوى لما تقدم و لعدم دخولهما فى اسم المصانع الذى وقع عليه الاجماع و الشيخ استند فى ضمانهما الى روايه ضعيفه السند و لا يخفى انه ان حمل كلام المتن فى المكارى و الملاح على ان حكمهما حكم الصناع لا يضمنان ما تلفت لا بفعلهما الا مع التعدى او التفريط كما يرشد اليه نسبة الخلاف الى الشيخ فقط اشاره الى ما ذكره فى يه حيث قال و اذا استقل البعير و الدابه بحملهما فصاحبهما ضامن لما عليهما من المتاع و الظاهر انه استند فيه الى روايه الحسن بن صالح كما اشار اليه الشارح و صرح به العلامة فى المختلف فترجيحه لعدم الضمان بما تقدم من اصالة البراءة و انهم امناء متوجه لكن قوله و لعدم دخولهما فى اسم المصانع الذى وقع عليه الاجماع مما لا يرتبط به فان الاجماع وقع على ضمان ما كان يفعله و هما على هذا التوجيه مشتركان معه فى ذلك و انما الغرض انه انهما لا يضمنان ايضا ما لم يكن بفعلهما الا بالتفريط كسائر الصناع فعدم دخولهما فى المصانع الذى وقع عليه الاجماع لا نفع له فى غرضه بل يضره على ان الاجماع كما سننقله عن ابن ادريس فى المكارى و الملاح ايضا و حمله على ان الاجماع الذى ادعاه المرتضى انما هو فى الصانع و هما غير داخلين فيه فلا- يتوجه اطلاق الحكم بضمنانها مستندا اليه بعيد عن العبارة كما لا- يخفى و ان حمل كلام المتن على الفرق بينهما و بين الصناع فانهما لا يضمنان ما كان بفعلهما ايضا بدون التفريط بخلاف الصناع كما ذكرنا ظاهر عبارته الارشاد فحينئذ عدم دخولهما فى المصانع الذى وقع عليه الاجماع لو صح مما ينفعه لكن لا يستقيم حكمه بكونه اقوى لما تقدم لان ما تقدم من اصالة البراءة و كونهم امناء و الامكنه به التمسك هاهنا ايضا لكن ما تقدم منه من ان اتلاف مال الغير من غير اذن يقتضى الضمان و لا يدفعه عدم التفريط يجرى فيهما ايضا فيجب الحكم بضمنان ما تلف بفعلهما ايضا مط على ان كون ما اختاره المصنف حينئذ اشهر غير ظاهر بل لا يعلم القول به صريحا و ان كان ظاهر بعض عباراتهم كما اشرفنا اليه و لو سلم فلا يلائم نسبة الخلاف الى الشيخ فقط استنادا الى روايه ضعيفه و كيفما كان فقول النهاية و الروايه المذكور لا يشمل الملاح اختصاصها بصاحب البعير و الدابه فلا وجه لنسبه القول بضمنانها ايضا الى الشيخ مستندا الى الروايه اللهم الا ان يكون اشاره الى قول آخر من الشيخ لم اقف عليه ثم ان الشيخ فى يه قال قيل ما نقلنا عنه و كل من اعطى غيره شيئا ليصلحه فافسده و تعدى فيه كان ضامنا له و ذلك مثل المصانع يعطى شيئا ليصلحه فيفسده او النجار يعطى بابا او غيره ليصلحه فيفسده او القصار يعطى ثوبا ليغسله فيحرقه او يحرقه و ما اشبه هؤلاء من الصناع فانه يلزمهم ما افسده هذا اذ لا فساد بشىء من جهتهم او تفريط منهم و ما اشبه ذلك فان هلك من غير ذلك و الملاح ضامن لما يحمله اذا غرق بتفريط من جهته فاذا غرقت السفينه بالريح او غير ذلك من غير تفريط

منه لم يكن عليه شىء او المكارى مثل الملاح يضمن ما يفرط فيه و ما لا يفرط فيه لم يكن عليه شىء فى هلاكه انتهى و لا يخفى ان ظاهره ايضا عدم ضمان المكارى و الملاح الا بالتفريط فينافية ما ذكره آخره لو بل ظاهره عدم ضمان الصناع ايضا الا بالتعدى او التفريط و هو ينافى ما ادعوا عليه الاجماع من ضمانهم ما حدث بفعلهم مطلقا الا ان يحتمل التعدى فى كلامهم على مطلق الفساد فيندفع الثانى و اما الاول فيمكن دفعه اما بتخصيص المكارى فيه بغير صاحب البعير و الدابه اى الفرس بقربنه ما بعده او بان ما ذكره ثانيا رجوع عن الاول او بان غرضه منه نقل مضمون الروايه و ان كان فتواه على الاول و كانهم يفعلون ذلك كثيرا و الله تعالى يعلم هذا كله اذا علم كون التلف او النقص بفعله او تعد منه او تفريط و لو تنازعا فى انه يفعله او فى تعديه او تفريط فالظاهر ان القول قول الاخير يمينه و انه منكر و ربما قيل بوجود البيئه عليه على انه ليس بفعله و لا تبعد منه او تفريط كما يظهر من تضاعيف ما نتلو عليك فى الشق الثانى فانتظر و ان تلف او عابت فى يده و لكن لا يفعله و لا تبعد منه او تفريط فظاهر الاكثر انه لا ضمان عليه و نقلوا عن بعضهم القول بضمن كل ما تلف او نقص فى يده مطلقا و ان لم يكن بفعله و لا تبعد او تفريط منه و نقل فى شرح الشرائع عن السيد المرتضى انه ادعى عليه الاجماع و عبارته على ما نقل فى المختلف هكذا مما انفردت به الاماميه القول بان الصناع كالقصار و الخياط و من اشبههما ضامنون للمتاع الذى يسلم اليهم الا ان يظهرها هلاكه و يشتهر مما لا- يمكن دفعه او تقوم بينه بذلك ايضا و هم ايضا ضامنون لما جنته ايديهم على المتاع تبعد و غير تعد سواء كان الصناع مشتركا او غير مشترك انتهى قوله مما لا- يمكن دفعه اى اشتهارا لا- يمكن انكاره او هلاكه بما لا يمكن به دفعه و الا فيضمن بتفريطه فى عدم دفعه فعلى الاول يجب ان يعيد حكمه بعدم الضمان مع الاشتهار او البيئه بما لم يكن بتفريط منه و على الثانى و حينئذ كلامه اشاره الى التقييد و على الوجهين فلا يدل كلامه الا على الضمان مع عدم الاثبات اى ان عليه الشارح على التلف اما مطلقا او بدون التفريط ليدفع عنه الضمان و لا يكفى اليمين كما هو المشهور بين الاصحاب كما اشرنا اليه سابقا لا انه ضامن لكل ما تلف فى يده و ان لم يكن بفعله و لا بتفريط منه كما فهم الشارح و عبارته السرائر ايضا فى هذا المقام لا يخلو عن تشويش و هى هكذا و اختلف اصحابنا فى تضمين الصناع و الملاحين و المكارى بتخفيف الياء فقال بعضهم هم ضامنون لجميع الأمتعه و عليهم البيئه الا- ان يظهر هلاكه و يشتهر مما لا- يمكن رفاعه مثل الحريق العام و الغرق و النهب كذلك و ما تجنيه ايديهم على السلع فلا- خلاف بين اصحابنا انهم ضامنون له و قال الغريق الاخيرين من اصحابنا و هم الاكثرون المحصلون ان الصناع لا يضمنون الا ما جنته ايديهم على الامتعه او فرطوا فى حفاظه و كذلك الملاحون و المكارون و الرعا و هو الاظهر من المذهب و العمل عليه لانهم امناء

سواء كان الصانع منفردا او مشتركا انتهى قال الظاهر من كلامه ان الغريق الاول قالوا بتضمين ما تلف فى ايديهم مطلقا و ان لم يكن بفعله و لا- تفريط منه لكن ما نقله منهم لا يدل الا على تضمينهم مع عدم البينه الا ان يظهر هلاكه و يشتهر بما لا يمكن رفاعه باحد المعنيين الذين ذكرنا فى كلام المرتضى رض فتأمل و العلامه فى المختلف نقل او لا عن المفيد انه قال القصار و الخياط و الصباغ و اشباههم من الصباغ ضامنون لما جتته ايديهم على السلع و يضمنون ما يسلموه من المتاع الا ان يظهر هلاكه و يشتهر بما لا يمكن رفاعه او يقوم لهم بينه بذلك و الملاح و المكارى و الحمل ضامنون للامتعه الا ان يقوم لهم بينه بان الذى هلك بغير تفريط منهم و لا تعد فيه ثم نقل عبارته المرتضى ثم نقل عن الشيخ فى الخلاف و فى المبسوط و به انه قال لا ضمان عليهم الا- فيما يهلك بما افسده او يكون بشىء من جهتهم او بتفريط منهم و ما اشبه ذلك فان هلك من غير ذلك لم يمكن عليه شىء من ذلك و به قال ابو الصلاح و سائر ثم نقل كلام ابن ادریس ثم قال و للوجه اختيار الشيخ انتهى و انت خبير بان كلام المفيد و المرتضى و ابن ادریس موافق لما نقله من الشيخ من عدم ضمانهم الا لما افسدوه او يكون هلاكه لشىء من جهتهم و لا مخالف فيه سوى ما نقله ابن ادریس عن الفريق الاول على ما فهمه فنقل هذه الاقوال جميعا و اختيار ما ذكره الشيخ من بينها كما ترى و ان كان غرضه ليس على الا- جبر البينه كما ذكره المفيد و المرتضى بل يكفيه اليمين ففيه ان الشيخ لم يتعرض لحديث البينه اصلا لا نفيًا و لا اثباتا فباختيار ما ذكره الشيخ لا يظهر ما قصده ثم قال فى المختلف لنا الاصل براءة الذمه و عدم الضمان فان ايديهم ليست عادته و هم امناء فلا يتعلق بهم ضمان الا مع تعد او تفريط كالمستودع و غيره و ما رواه معاوية بن عمار فى الصحيح عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الصباغ و القصار فقال ليس يضمنان و لا يخفى انه مدعاه عدم الضمان فيما لم يكن بفعله و ما بتفريط فما ذكره من التمسك بالاصل متجه فان الاصل عدم الضمان و براءة الذمه ما لم يثبت خلافه بدليل و اما اذا كان المدعى عدم الحاجه الى البينه لاثبات التلف و كفايه اليمين و دفع الضمان بها و قد ظهر لك بما حققنا سابقا ضعفه فتذكر و اما الاستدلال بالصحيحه باعتبار اطلاق الحكم فيهما بعدم الضمان فانما يتجه ايضا على التقدير الاولى فان الظاهر من عدم الضمان هو عدم ثبوت الغرامه عليه بالتلف او النقص و العيب لا انه ليس عليه اثبات التلف و قبول قوله باليمين لكن هذه الروايه معارضه بما يدل ايضا على اطلاق الحكم بالضمان كما سنشير اليه و الى وجه الجمع بينهما ثم استدلل بروايته بكر بن حبيب التى نقلناها اول البحث و وجه الاستدلال بهما على التقدير الثانى ظاهر و اما على التقدير الاول فوجه الاستدلال بالروايه الثانیه ظاهر ايضا لقوله عليه السلام فيما لا يضمن القصار الا ما جنت يدها و اما بالروايه الاولى فلا فانها لا تدل الا على كفايه الحلف مع التهمه و عدم ثبوتها مع عدمها و ليس فيها دلالة على عدم الضمان فما تلف لا بفعله و تفريطه الا ان يقال ان اقتضاه عليه السلام على الحلف مع التهمه من غير الحكم عليه نعم بتغريم البدل بعدها و كذا حكمه عليه السلام بانه ان لم يتهمه فلا شىء شامل للحلف و غرامه البدل يدل على اطلاق الحكم بعدم الضمان و تغريم البدل فيحكم ما لم يثبت خلافه و لم يثبت ذلك فيما لم يكن بفعله و لا بتفريط ثم قال احتج المرتضى باجماع الفرقه و ان من خالفنا فى هذه المسأله على ما هذه اقوالهم يرجعون فيها الى ما يقتضى الظن من قياس او خبر واحد و نحن نرجع الى ما يقتضى العلم فقولنا اولى و مما يمكن ان يعارضونه ما يروونه عن النبى صلى الله عليه و آله من قوله على اليد ما اخذت حتى تؤديه و هذا يقتضى ضمان الصانع على كل حال و اذا خصصوا احتاجوا الى دليل ما رواه مسمع بن عبد الملك عن الصادق عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام الاجير المشارك هو ضامن الا من سبغ او غرق او حرق او لص مكابر و فى الحسن عن

الحلبى عن الصادق عليه السلام قال فى رجل حمل مع رجل فى سفينه طعاما فنقص قال هو ضامن قلت انه ربما زاد قال تعلم انه زاد فيه شيئا قلت لا قال هو لك و فى الصحيح عن ابى بصير قال سألته عن قصار و قد نقلنا تمام الروايه اول البحث و لا يخفى ان معارضه بالحديث النبوى و كذا الحسنه الحلبى سواء حمل كلامه على ما ذكرنا من ان عليه اثبات التلف بالبينه او على ما ذكره الشارح من ضمان كل ما تلف فى يده فان لم يكن بفعله و لا- بتفريط منه فان الاستدلال بهما باعتبار ما يظهر منهما باطلاق ضمانه فيصح الاستدلال على الوجهين و اما المعارضه بحديث ابى بصير فانما ينطبق على ما ذكرنا لا على ما نقله الشارح كما لا يخفى و اما الاستدلال بروايه مسمع فانما يتجه على ما نقله الشارح لو قال بالضمان مطلقا فيما سوى السبع و الغرق و الحرق و اللص المكابر و اما لو قال بالضمان مطلقا من غير استثناء كما نقله الشارح فلا ينطبق الحديث المذكور على مذهبه و اما على ما ذكرنا فلعلّ احتجاجة باعتبار اطلاق الحكم فيه بالضمان فيما سوى المذكورات و اما استثناء هذه المذكورات فلعله حمله على ما اذا اشتهر التلف بهذه اشتهارا لا- يمكن دفعه كما ذكره فيما نقلنا من كلامه ثم ان الحكم فى هذه الروايه ايضا مختص بالاجير المشارك ها هنا كما ذكرنا هناك اعم من المشترك باصطلاح الاصحاب فلا ما هو المعروف بينهم و صرح به السيد من عموم الحكم للمنفرد و المشترك كما نقلنا ثم التخصيص بالمشارك بالمعنى الاعم اما باعتبار ان المراد بالضمان الضمان اذا لم يحم البينه كما حملنا عليه احتجاج السيد فيمكن ان يكفى من غير المشارك اليمين او الضمان بمجرد احتمال التفريط كما هو محتمل كلام السيد ايضا فيمكن ان يعتبر فى ضمان غير المشارك او ضمان ما تلف فى يده مطلقا و ان لم يتعد او تفريط كما حملوا عليه كلام السيد فيمكن القول فى غير المشارك بعدم الضمان الا- اذا كان بفعله او تفريطه لكن التخصيص بمجرد هذه مع ضعف سنده لا- يخلو عن اشكال الا- فيما كان الحكم بالضمان فيه على خلاف الاصل فحينئذ لا يبعد التخصيص بالمشارك بمجرد هذه اقتصارا فى الحكم المخالف للاصل على موضع اليقين كما ذكرنا سابقا فتدبر ثم قال و الجواب منع الاجماع فانا قد ذكرنا الخلاف قوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى تؤدى مجاز و اما اول فلان اليد لا يثبت عليها شىء و اما ثانيا فلان الكلام لا- يتم الا باضمار و هو اما يجب على اليد او ينتفى او يستحب فيبقى مجملا و اما ثالثا فانا نقول بموجبه فان اليد يجب عليها ردّ ما اخذت مع قيامه فيها و بقاءه و الاحاديث محموله على التفريط و التعدى جمعا بين الادله او على تاخير المتاع عن الوقت المشترط و ان كان نوع تفريط لما رواه الكاهلى فى الحسن عن الصادق عليه السلام قال سألته عن القصار يسلم اليه الثوب و اشترط عليه يعطى فى وقت قال اذا خالف و ضاع الثوب بعد الوقت فهو ضامن انتهى و لا يخفى ان منع الاجماع على ما نقله الشارح من مذهب السيد و استفاد من كلام العلامة ظاهر لذهاب معظم الاصحاب الى خلافه و اما على ما ذكرنا من ان مذهبه وجوب الاثبات بالبينه و عدم كفايه اليمين فلم يظهر مما ذكره الخلاف فيه و ما نشاء من المتأخرين كالمصنف و العلامة نفسه كانه لا يقدر فيما نقله السيد من الاجماع و اما ما ذكره فى الجواب عن الاستدلال بالحديث النبوى فلا يخفى ضعف ما ذكره من الوجه الاول و اما

الثاني ففيه ان الحمل على الابقاء والاستحباب لا يخلو عن بعد والاستدلال بالظاهر و اما الثالث فانما يتوجه على ما فهمه من مذهب السيد و اما على ما ذكرنا فاطلاق الحكم بوجوب الردّ يكفي لتكليفه به ما لم يثبت تلفه بالبينه كما هو مدعى السيد نعم لصح الاحتجاج به فى الجملة و ان لم يثبت به تضمينه للبدل بعد ما لم يمكن تخصيص العين عنه الا- ان يقال ان مراده ان الاستفادة من الخير وجوب الرد عليه فى نفس الامر مع بقاءه و هو لا يفيد جواز تكليفه بالرد مع عدم العلم بالحال لجواز التلف و سقوط الوجوب منه لكن لا- يخفى ان حمل الخبر على وجوب الرد حتى تؤدى لا- يخلو عن بعد بل الظاهر منه ضمانه لو تلف حتى يؤدى و تخرج عن الضمان كما استدل به الاصحاب فى غير موضع و قد عرفت ان الاستدلال بالظاهر و اما ما ذكره من الجواب عن الروايات الخاصه من الحمل على التفريط و المتعدى او على تاخير المناع عن الوقت المشترط جمعا بين الادله فانما يتوجه على ما فهمه من مذهب السيد و اما على ما ذكرنا فالتاويل فى الاخبار الداله على ثبوت البينه انما يتوجه لو صلح ما يدل على كفايه اليمين لمعارضتها و قد عرفت عدم صلاحه لها فينبغى اطراحه و التاويل فيه فتأمل فقد ظهر مما تلونا عليك حجه القول بعدم الضمان فيما تلف او عاب بغير تفريط كما هو المشهور لأصالة البراءه و اطلاق صحيحه معاويه بن عمار و روايتى بكر بن حبيب كما نقلنا عن العلامه و ايضا قوله عليه السلام فى صحيحه الحلبي المتقدمه و ان فعل فليس عليه شىء و مثلها صحيحه ابى بصير التى نقلنا ما بعدها و اما ما يدل على اطلاق الحكم بعدم ضمان بحمل روايات الضمان على ما لم يثبت بالبينه او على ما كان بفعله او بتفريط منه و لو على الاحتمال على احتمال و روايات عدم الضمان على ما اذا ثبت ذلك اما بالبينه او اليمين على الرأى كما هو مورد بعضها و علم انه لم يكن بفعله و لا بتفريط منه اذ حلف على نفيه بناء على كفايه اليمين فيه كما هو الاظهر على ما اشرنا اليه و مثله القول فى روايات اخرى مطلقه فى الحكم بالضمان مما نقلناه كروايه يونس قال سألت الرضا عليه السلام عن القصار و الصانع يضمنون قال لا يصلح الناس الا بعد ان يضمنوا و كان يونس يعمل به و يأخذه و روايه السكونى عن جعفر عن ابيه عن آباءه عن على عليهم السلام قال اذا استبرك البعير لجملة فقد ضمن صاحبه و روايه الحسن بن صالح على ابى عبد الله عليه السلام قال اذا استبرك و الدابه يحملها فصاحبها ضامن و يمكن ايضا حمل الروايتين الاخيرين على ضمان ما يتلف او يعيب و ينقص اصابته كما وقع فى صحيحه داود بن سرحان عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجل حمل متاعا على رأسه فاصاب انسانا فمات او انكسر منه شىء ضامن اى لديه ذلك الانسان او لما انكسر منه و الظاهر من كلام الشيخ فى يه و ابن ادريس فى السرائر انها حملا قوله عليه السلام او انكسر منه شىء على انه انكسر من المتاع حيث قال و من حمل متاعا على رأسه فصدم انسانا فقتله او كسر المتاع كان ضامنا لديه المقتول و لما انكسر من المتاع و الظاهر ان نظرهما الى هذه الروايه و هاهنا روايات اخرى تدل على عدم الضمان اذا كان مامونا كالصحيحه الثانيه لابي بصير و الروايه الاولى لبكر بن حبيب المتقدمين او البحث و صحيحه ابن مسكان عن ابى عبد الله عليه السلام فى الجمال يكسر الذى حمل او يهريقه قال ان كان هو مامونا فليس عليه شىء و ان كان غير مامون فهو ضامن و صحيحه جعفر بن عثمان قال حمل ابى متاعا الى الشام مع جمال فذكر ان حملا منه ضاع فذكرت لابي عبد الله عليه السلام فقال اتهمته قلت لا تضمينه و روايه بن خالد بن الحجال قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الملاح اعمله الطعام ثم اقبضه منه فنقص فقال ان كان مامونا فلا تضمينه و روايه حذيفه عن منصور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يحمل المتاع بالاجير فيضع المتاع فيطيب نفسه ان يغرمه لاهله ا يأخذونه فقال لى امين هو قال قلت نعم قال فلا- تاخذون منه شيئا او بعد الجمع بين الاخبار السابقه بما فصيّلنا يمكن الجمع بينهما و بين ما دل على الضمان مطلقا لا يحمل المجمل على

المفصّل كما حمّله الشيخ في التهذيب او يحمل الروايات المفصلة على استحباب عدم الضمان اذا كان مامونا و يؤيد هذا صحيحه ابن بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال على عليه السلام يضمن القصار الصانع احتياطاً به على اصول السيد و كان ابو جعفر يتفضل عليه اذا كان مامونا ثم لا يخفى ان الفرق بين المامون و غيره و الحكم بعدم الضمان في المامون اما على الوجوب او الاستحباب انما يتوجه في صورته عدم الثبوت او احتمال ان يكون بفعله او بتقصير منه و اما اذا ثبت و علم انه لم يكن بفعله و لا بتقصير منه كما نقلوه عن السيد فلا يظهر وجه للفرق بين المامون و غيره و على هذا فخلاصه ما يستفاد من الجمع بين ملك الاخبار انه اذا ثبت التلف و علم انه ليس بفعله و لا بتفريطه فلا ضمان و لو انتفى احد الامرين يحكم اما بالضمان مطلقاً و يحمل الحكم بعدمه في المامون على الاستحباب او يحكم بالضمان اذا لم يكن مامونا و بعدمه اذا كان مامونا و قس عليه حال النقص و اجيب ايضاً فتدبر بقى في المسألة روايات اخرى منها صحيحه محمد بن الحسن الصيّفار قال كتبت الى الفقيه عليه السلام في رجل وقع ثوبا الى القصار ليقصره فيدفعه القصار الى قصار غيره ليقصره فضاع الثوب هل يجب على القصار ان يردّه اذا دفعه الى غيره و ان كان القصار مامونا فوقع عليه السلام هو ضامن الا ان يكون ثقة مامونا انشاء الله تعالى و ظاهرها كون القصار الثاني ثقة مامونا فلو حمل على ان القصار الاول لم يتعين عليه العمل بنفسه فهي من الروايات الدالة على الضمان ما لم يكن الصانع ثقة مامونا و ان حمل على انه كان متعينا عليه بنفسه فالحكم بالضمان في غير المامون ظاهر لكن يلزم الحكم به في المأمون ايضاً اذ دفعه الى غيره مع عدم الاذن يوجب الحكم بالضمان مطلقاً الا ان يحتمل عدم الضمان في المامون على الاستحباب و الله تعالى يعلم و منها صحيحه يعقوب بن شعيب قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يبيع للقوم بالاجرة و عليه ضمان ما لهم فقال اذا طابت نفسه بذلك انما هو من اجل اني اخشى ان يغرموه اكثر مما يصيب عليهم فاذا طابت نفسه فلا بأس هذه الرواية تدل على كراهية التضمن بدون الاشتراط و يمكن القول بها مطلقاً في كل ما يصح فيه التضمن او يختص بالمامون و يحتمل الكراهية على ظاهرها او يحتمل على الحرمة على ما سبق من الاحتمالين في المامون او يختص بما اذا لم يكن بفعله و لا بتفريطه و يحتمل الكراهية على ظاهرها بناء على جواز التضمن حينئذ على ما نقلوه قولاً و منها روايه موسى بن بكر عن ابي الحسن عليه السلام قال سألته عن رجل استأجر سفينه من ملاح فحملها طعاماً و اشتهر عليه ان نقص الطعام قال جائز قلت انه ربما زاد الطعام قال فقال يدعى الملاح انه زاد فيه شيئاً قلت لا فقال لصاحب الطعام الزيادة و عليه النقصان اذا كان قد اشترط عليه ذلك و هذه الرواية تدل بالمفهوم على عدم كون النقصان عليه مع عدم الاشتراط و على تقدير اعتباره يمكن تنصيبه بالمفهوم او بما ظهر انه لم يكن بفعله و لا بتفريطه او يحتمل على الاستحباب جمعا بين الاخبار فتأمل فرع الظاهر كما ظهره المحقق و العلامة ان الحمامي لا يضمن الا ما اودع و فرط في حفظه او تعدى فيه فلو لم يودع فلا ضمان عليه

سواء فرط في حفظه او لم يفرط ما لم يتعد فيه فنقله من موضعه الى موضع آخر لأصالة براءه و عدم دليل على ضمانه و لا على وجوب الحفظ عليه و لا- فرق فيه بين ان يظن صاحبه انه يحفظه ام لا- بل لا يضمن و ان امره صاحب الثياب بحفظها و سكت للاصل و كان سكوت اعم من القبول و اما اذا اودعه و قيل ذلك فحكمه حكم ساير مستودعين لا يضمن الا بتعد او تفريط و في قبول قوله ايضا في التلف او عدم حكمه حكمهم و قد ورد في خصوصه ما نقل سابقا من روايه غياث بن ابراهيم عن جعفر عن ابي عبد الله عليه السلام ان على عليه السلام اتى بصاحب حمام وضعت عنده الثياب فضاعت فلم يضمنه و قال انما هو امين فان الظاهر من قوله وضعت عنده الثياب ان وضع الثياب عنده بعنوان الوديعة لا مجرد وضعها في حضوره و ان صح الحكم بعدم الضمان على ذلك التقدير ايضا و ما قيل ان ظاهرها ان مطلق الحمام امين لا يضمن الا بالتفريط او التعدي كما ترى اذ لا ظهور لها في ذلك بل يجوز ان يكون الحكم على الحمامي المذكور و هو الذي وضع عنده الثياب اودعت عنده كما هو ظاهره على ما ذكرنا فلا- دلالة لها على ضمان الحمامي مطلقا بالتفريط كما هو ظاهر كلام هو القائل مع انه حكم اولا بعدم ضمانه ما لم يودع تمسكا بالاصل كما ذكرنا فلعله لم ار العمل بما هو ظاهر الخبر عنده لضعفه و يمكن ان يكون مراده ان مطلق الحمامي امين لا يضمن الا بالتفريط او التعدي و ان كان ضمانه بالتفريط في بعض الصور و هو ما اذا اودعت عنده على ما ذكره اولا و لا يخفى بعده و قال ابن ادريس في السرائر و صاحب الحمام اذا ضاع عنده شىء من الثياب و غيرها لم يكن عليه ضمان الا ان يستحفظه صاحبها او يستأجره على حفاظها و على دخول حمامها فيلزم حفاظها و يجب عليه ضمانها اذا فرط في الحفاظ فاما اذا لم يستحفظه اياها و لم يستأجره على ذلك و ضاعت فلا شىء عليه سواء فرط او لم يفرط راعها او لم يراعها انتهى و كانه رأسا و باستحفاظه استحفاظه مع قبوله و الا فبمجرد استحفاظه لا يجب عليه الحفظ و لا الضمان كما ذكرنا فتدبر

قوله لدعوى المالك عليه ما يوجب الارش

يمكن معارضته بدعوى الخياط عليه ما يوجب الاجره مع ثبوتها في جميع المواد بخلاف الارش اذ التغيير ربما لا يوجب الارش و قال في شرح الشرائع و وجه تقديم قول الخياط ان المالك مدع عليه حقا و هو الارش فهو غارم فيقدم قوله في نفيه و ان لم يثبت له الاجره انتهى و على ما ذكره يسقط ما ذكرناه من المعارضه لكن لا يخفى ان الحكم بحلف الخياط فقد كما هو ظاهر كما نقلوه و عدم ثبوت الاجره له سخييف جدا و كيف يمكن الحكم بسقوط الاجره بمجرد دعوى المالك بلا يمين خصوصا مع يمين الخياط على خلافها فلو قيل بسقوط الارش و عدم ثبوت الاجره ينتفى القول بالتخالف لا حلف الخياط فقط و العلامه رحمه الله في عد بعد ما حكم بتقديم قول المالك على رأى و على رأى قول الخياط فيسقط عنه الغرم و له اجره مثله بعد يمينه اليمين لا المسمى ان زاد الا انه لا يثبت بقوله و لا يخفى اتجاه المعارضه على ما ذكره ايضا و لا يبعد حمل كلام شرح الشرائع ايضا على ما ذكره و حيثئذ و ان كان الحكم بسقوط الاجره ليس بذلك البعيد لكن لا يخلو عن بعد اذ اسقاط المسمى ايضا بمجرد دعوى المالك من غير يمين خصوصا مع يمين الخياط مما لا- وجه له نعم انما يتجه ذلك مع التحالف و الشيخ في المبسوط فرع الحكم بسقوط الاجره على القول الاول معللا بانه ثبت ان ذلك القطع غير ماذون له و لم يتعرض لسقوطها على القول الآخر اصلا فالظاهر على القول الآخر بقاء المسمى كما هو ظاهر كلام الشارح هاهنا و بما قررنا ظهر ان القول بالتحالف مع دعوى الارش و حلف الارش فيما لا ارش فيه ليس بعيد الا ان يثبت الاجماع المركب على خلافه

قوله ارش الثوب ما بين كونه مقطوعا قميصا و قباء

لا ارش ما بين كونه مقطوعا قميصا و غير مقطوع لإذنه فى القطع فالتفاوت باعتبار القطع ليس بفعل الخياط عدوانا بل الذى جعل بفعله هو التفاوت بين كونه قباء و قميصا و قيل بضمانه لذلك لان القطع على الوجه الذى يدعيه الخياط عدوان فعليه ما حصل من التفاوت بسببه و لا يقدح فيه ان قطعه على الوجه الذى امر به المالك ايضا يوجب ارشاد لعدم حصوله الا ان يكون قدر من قطعه او لا مشتركا بين قطعه قباء قميصا فحينئذ لا يجب ضمانه لا حدث من التفاوت بسببه و يستحق اجره ذلك ايضا فافهم

قوله و الاقوى ان له نزعها

لكن عليه ضمان ما يحدث من الارش سببه ايضا كالثوب المغصوب اذا احدث فيه الغاصب عنا بان له نزعها اذا رده و عليه ارشه و ربما قيل نحو اذ النزاع و ان كانت الخيوط للمالك لكن عليه ضمان ما يحدث من النقص فى الخيوط ايضا فافهم

قوله و وجه المنع استدامه التصرف فى مال الغير

و ان الخيوط يزعم الخياط للمالك لزعمه وقوع الاجاره على ما فعله و اذا كان كذلك فالخيوط بعد الخياطه للمالك بناء على ان الخيوط على الخياط و انه لا يستحق الاجره و قد ظلمه المالك بانكاره و يمكن رفع الاول بان منعه ايضا يستلزم التصرف فى مال الغير بغير اذنه و وقوعه و انا لا يوجب سقوط ماليه و جواز التصرف فيه غايه الامر جواز نزعها و عدم الالتفات الى ما يحدث فيه من نقص او اضمحلال مع ضمانه لما يحدث فى الاصل من الارش جمعا بين الحقين و دفع التالى بانه و ان زعم ان الخيوط حينئذ للمالك لكن مطالبتها ظاهرا الزاما و التصرف فيها ما بينه و بين الله تعالى من حقه فافهم

قوله و فى قدر الأجره

و قال الشيخ فى حينئذ فاذا اختلف المكربى و المكترى فى قدر المنفعه او قدر الاجره الذى يليق بمذهبها انه يستعمل فيه القرعه فمن خرج اسمه حلف و حكم له به الاجماع الفرقه على ان كل امر مشتبه برد من القرعه و لا اشتباه فى ضعفه لعدم الاشتباه و الاشكال بعد و ضوح حكم المدعى و المنكر شرعا فتأمل

قوله حلف المستاجر

و يثبت ما ادعاه لاتفاقهما على العقد المشخص بالعوض المعين و انحصاره فيما ادعاهما فاذا حلف المستاجر على نص ما ادعاه المستاجر يثبت ما ادعاه لقضيئه الحصر كما ذهب اليه نماء فى الجعالة حيث حكم بحلف المالك و ثبوت اجره المثل و يحلفه و ثبوت اقل الامرين منها و مما يدعيه المالك و هذا هو الذى حكم به المصنف هناك او لا و لا يخفى جريان هذه الاحتمالات هاهنا ايضا الا انهم لم يذكروا هاهنا و وجه الفرق غير ظاهر و ان كان ما ذكره هذا اقوى فتأمل

قوله قيل يتخالفان كما لو اختلف

لم يذكر حكمه بعد التحالف فيحتمل البطلان كما ذكره فى الصوره السابقه بناء على انكار كل منهما وقوع الاجاره على النحو

الذى مدعيه الآخر و حلفه عليه فبطل رأسا و حينئذ فان كان قبل استيضاء المنفعه لا اشكال و ان كان بعده فيحتمل اجره المثل و اقل الامرين منهما و مما ادعاه الموجر من اكثر الامرين من الاجره و مما ادعاه المستاجر الاخير اظهر و ان كان فى الاثناء فيحتمل ثبوت اجره المثل و اقل الأمرين منها و من حصه ما ادعاه الموجر و اقل الامرين من الحصه المذكوره و من اكثر الامرين من الاجره و من حصه ما ادعاه المستاجر و الاول اظهر و يحتمل بقاء الاجاره و لاتفاقهما على ثبوتهما و انما النزاع بينهما فى قدر الاجره

و حينئذ فيحكم في الاجره باحد الاحتمالات المذكوره و الاخير اظهر فتدبر

قوله فحلف منكره

و لو اختلفتا في جنس الاجره كان يدعى احدهما انها بفرس و الآخر انها بكتاب فالظاهر ايضا حلف المستاجر على نفى ما ادعاه الموجر كما سنذكره في الجعالة و الخلع و ذلك لاتفاقهما على الاجاره و صحتها و انما النزاع في الاجره و المدعى فيه حقيقه ليس الا- الموجر حيث يطلب الكتاب مثلا من المستاجر و هو منكر فيقبل قوله بيمينه و اما دعوى المستاجر لإنكاره له اخذه الا مقاصه و لا يتوجه على الموجر يمين بانكاره ما ادعاه المستاجر لان فائده اليمين اما سقوط الدعوى عنه او نفيه ليتمكنه طلب شىء آخر من المدعى و هاهنا دعوى المستاجر الفرس اقرار في حق نفسه لا على الموجر و قد سقط دعوى الموجر بيمين المستاجر و لم يبق له مطالبه منه فحلفه على نفى ما ادعاه المستاجر مما لا وجه له اصلا و الشارح اختار في الجعالة في صورته الاختلاف في الجنس التخالف و الرجوع الى اجره المثل لان كلا منهما منكر لما يدعيه الآخر و ليس هاهنا قدر يتفقان عليه و يختلفان فيما زاد عليه مجموع مما يدعيه كل منهما ينكره الآخر و هى قاعده التحالف و على هذا فالظاهر هاهنا ايضا يحكم بالتحالف لجريان دليله و لعله ما ذكرناه اقوى منهما ثم في حكمه بالرجوع الى اجره المثل بعد التخالف تأمل سنشير اليه في بحث الجعالة ان شاء الله تعالى و لو كان النزاع في جنس العين المستاجره فالظاهر ايضا على قياس ما ذكرنا حلف الموجود ثبوت وجه الاجاره على المستاجر و جواز اخذه لما يدعيه الموجود لمفاصله حقه و على قياس ما ذكره الشارح التخالف و بطلان الاجاره كل ذلك يظهر بالتأمل فتأمل

[كتاب الوكاله]

قوله اذ المراد بالشريك هاهنا إلى آخره

كان المراد ان المعبر شرعا في اطلاق الشريك و غيره من المشتقات هو الانصاف بالمبدأ بالفعل و ان سلم كونه حقيقه لغه فيما اتصف به في الماضى ايضا على ما ذهب اليه بعض الاصوليين و حينئذ فوجه الدفع ان الاستحقاق المذكور يجب ان يكون للشريك بالفعل و الامر في البيع كذلك على ما ذكره و انت خبير بان لو كان بدل قوله حال شركته حال استحقاقه لكان توجيه العبارة ظاهرا و اما على ما وقع في النسخ فيمكن ان يقال ان قوله المقتضى لكونه شريكا و قوله حال شركته اى كائنا في حال شركته اى لكونه شريكا بالفعل فقوله للشريك مع متعلقه صفه و قوله المقتضى خبر ان و يحتمل ان يكون كل منهما خبرا له و الحاصل ان الاستحقاق المذكور هو الاستحقاق الملزوم لكونه شريكا انما هو حال شركته اى المراد بالاستحقاق هنا هو الاستحقاق الكذائى و هو انما في حال الشركه هذا و لا يخفى انه يمكن ان يجعل قول المصنف رحمه الله في شركته اى في حال شركته متعلقا بالاستحقاق ليفيد كون الاستحقاق في حال الشركه و يدفع الايراد المذكور بلا حاجه الى ثبوت ما ارتكبه الشارح مع ما فيه من مجال الكلام نعم يرد حينئذ ايضا ما اورده بقوله ايضا نعم يمكن ورود ذلك الى آخره بل لا حاجه الى تخصيص الكلام بفرض تعدد الشركاء على ما فرضه بل ينتقض بطوره بشراء احد الشريكين حصه بيعه من غيره مطلقا و بما قرنا ظهر ان الشارح لم يجعل قوله في شركته متعلقا بالاستحقاق فكانه جعله متعلقا بالمبيعه و حينئذ فلو حمل على معنى في حال

شركته فيه اى كلها او حملة على معنى فيما هو مشترك فيه له و لم يكون حينئذ متعلقا بالحصه و يكون فى بمعنى من او المراد دخول الجزء فى الكل اى الحصه الكائنه فيما هو مشترك و حينئذ فيجب ان يخصص الايراد بالفرض المذكور و لعله لهذا لم يجعل الشارح متعلقا بالاستحقاق و الاظهر ان يدفع النقص بان المراد استحقاق الشريك من حيث انه شريك و حينئذ فيندفع النقص و كذا الايراد الاخير لوجهه و هو ظاهر الا انه لم يكن حينئذ لقوله فى شركته فائده احترازيه و الامر فيه هين بل لا يبعد ان يحمل فى قوله فى شركته على السببيه ليفيد ما ذكرنا صريحا فتأمل قوله فى الحاشيه و ضعف سندها بالحسن بن سماعه فانه واقفى هذا على روايه الشيخ و رواها فى الفقيه عن الحسن بن محبوب عن علي بن رباب و السند صحيح

[كتاب الشفعه]

قوله فى اشهر القولين

هو قول الشيخ و اتباعه و نقل الشيخ فيه الخلاف فيه الاجماع

قوله و لما روى انها كحل العقل

اى كما كان عند حل العقل لا بد من اخذ البعير و امساكه و الا فنفلت منه و بفوته و كذا عند علم بالشفعه يجب الاخذ بها و الا فيسقط حقه منها و بفوته هكذا يفهم من س و يمكن ان يكون المراد زمانها قصير كزمان حلّ العقال و الاول كانه اظهر و ادق لانها شرعت لدفع الضرر نقل فى الدروس المرتضى الذى هو من اجله القائلين بالتراخى و نقل فيه الاجماع انه قال يزول الضرر بعرضه على الشفيع و بذله فاما ان يتسلم او يترك الشفعه قال و فى هذا المقام بالضرر لان غرضه فى الحال اذا ترك بطلت

قوله و قيل على التراخى

هو قول ابن بابويه و ابن الجنيد و المرتضى و ابن ادريس و ادعى المرتضى الاجماع عليه

قوله و هو يؤذن بعدم التراخى الى آخره

فيه تامل اما اولا فلانه يمكن قلب الدليل فانه تدل على جواز التراخى ثلاثه ايام و لا قائل بالفرق فيسقط جواز مطلقا و اما ثانيا فلان النزاع فى فوريه الاخذ بالشفعه و عدمها و الروايه على جواز التراخى فى دفع الثمن ثلاثه ايام و لا دلاله فيه على شىء منهما اذ ربما كان الاخذ فوريا و يسقط مع التراخى مط لكن اذا اخذ كان له انظاره بالثمن ثلاثه ايام و جاز له التراخى الاخذ مطلقا و لكن بعد الاخذ لم يجز له التراخى فى دفع الثمن ثلاثه ايام و هو ظ

قوله اما تجوزا لكونه سببا فى اثبات الشفيع

و يمكن ان يقرأ بالنصب على مفعول برضى و فاعله المشتري و تجعل قوله بكونه فى ذمته بدلا من الشفيع اى رضى المشتري الشفيع اى يكون الثمن و يمكن ان يقرأ برضى من باب الافعال فيكون مفعوله المشتري

قوله و يشكل بمنع كون حكم المالك كذلك

هذا ايراد على الوجه الثانى و اما على الوجه الاول فلم يتعرض له و كانه لظهور ضعفه لمنع كون الاعرفيه مرجحا لقبول قوله اذا امكن معرفه الآخر ايضا و لو باقرار ذلك عنده بل الظاهر الرجوع معها ايضا الى تقديم قول المنكر كما يدل عليه الخبر المستفيض و حاصل ايراده على الوجه الثانى منع كون حكم المالك تقديم قوله مطلقا كيف و الحال انه قد تقدم اى ذكر فيما سبق قبول قول المنكر فى كثير من المورد و ان لم يكن مالكا و كان نزاعه مع المالك و هذا كما اذا اختلف الموجر و المستاجر فى قدر الاجره فيقدم قول المستاجر لكونه منكر للزيادة مع كون الموجر هو المالك و كذا اذا اختلف المتبايعان فى تعجيل الثمن و تاجيله او قدر الاجل و كان البائع مدعيا للاجل او لزيادته لمصلحه تقديم قول المشتري للاصل مع ان البائع هو المالك و كذا اذا اختلف المتبايعان فى قدر الثمن يقدم قول المشتري على مختار العلامه فى التذكرة و قوله خصوصا مع تلف العين اشاره الى ما تقدم من انه فى الصورة الاخيريه يقدم قول البائع مع قيام العين و قول المشتري مع تلفها على المشهور بل قيل انه اجماع لروايه وردت فيه و تقديم قول المشتري هناك فى صورته التالف مش بل مجمع عليه مع انه ليس بمالك فكيف يحكم هاهنا بتقديم قول المشتري مطلقا لكونه مالكا و ربما قيل هاهنا ايضا بتقديم

قول المشتري مع قيام العين و مع تلفها يحكم بتقديم قول الشفيع قياسا على المبيع و هو ايضا ضعيف الضعف القياس بعد تسليم الاصل ثم لا- يخفى انه على هذا القول الظاهر ان المعتبر هو قيام عين المبيع و تلفها كما فى المبيع لا قيام عين الثمن و تلفه كما ذكره سلطان العلماء اذ لا وجه لاعتباره الا ان يقال ان الثمن هاهنا بمنزله المبيع هناك اذ ما يبذل الشفيع هو عوض الثمن الذى بذله المشتري و لا- يخفى ما فيه بل الظاهر انه عوض المبيع الذى يأخذه من المشتري و اما الثمن فقد اخذه البائع فعوضه ليس على الشفيع نعم عوض المبيع هاهنا لا بد ان يكون بقدر الثمن و هذا لا يوجب ان يكون عوضا عنه فالظاهر على قياس المذكور اعتبار قيام المبيع و تلفه ثم ان تلفه كانه يتصور فيما اذا كان شجرا او بناء بل فى الارض ايضا اذا جحف به السيل و نحوه فتأمل

قوله لانا نقول المعتبر فى اخذه علمه بالقدر بحسب ما عنده

انما يكفى فى جواز دعوى الشفيع الشفعه لا- فى ثبوت اخذه بالشفعه عند المشتري ايضا بل فى ثبوت ذلك يحتاج الى علمه بالثمن الواقعى عند المشتري ما زعمه و لم يثبت علمه به فليس له دعوى اخذه بالشفعه فى الواقع و ثبوت الثمن الواقعى فى ذمته و حينئذ لا يندفع ما ذكره لا يقال بذلك اذ يقول ان الشفيع حينئذ و ان كان مطالبه الشقص بناء على اخذه بالشفعه و علمه بالثمن على ما زعمه لكن المدعى فيه هو الشفيع و المشتري لو تركه الشفيع لتركه ايضا و لا- يمكن مطالبه بشىء فيستقيم حكمهم بحلف المشتري فالصواب فى الجواب ان يقال ان المعتبر فى صحه اخذه عند كل منهما علم الشفيع بالثمن الواقعى و اخذه بعد و حينئذ فاذا ادعى الشفيع ان القدر الواقعى هو ما زعمته و علمت به و اخذت بالشفعه بعد العلم و وافقه المشتري فى اخذه بالشفعه لكن ادعى ان الثمن الواقعى الذى علمت به و اخذت بالشفعه بعد العلم هو ما ذكرته لا- ما زعمته يستقيم المتنازع و يصير المدعى بالحقيقه هو الشفيع و لا- يتجه الاعتذار المذكور لتوجه الحلف عليه و لا يتوهم ان هذه الدعوى من المشتري مما لا يسمع لظهور بطلانه فافهم

قوله و يمكن ايضا ان يملك الشقص الى آخره

قال سلطان العلماء لا يخفى عدم اندفاع ما ذكر فى لا يقال بهذا اذ حاصله انه لا يتصور الاختلاف فى الثمن بعد الاخذ بناء على ان الاختلاف يقتضى الجهل بالثمن و الاخذ لا يتصور شرعا الا بعد العلم فمداره على منافاه العلم لاختلاف لا ان الاشتراط قبض الثمن قبل الاخذ يقتضى تعيين الثمن قبله فينا فى الاختلاف فيه بعده حتى يجاب بانه يمكن تاخير القبض عن الاخذ برضى المشتري فيتصور الاختلاف حينئذ نعم لورود السؤال على هذا الوجه لكان هذا جوابا عنه بل يجاب ايضا بان اللازم قبض الثمن اللازم بزعم الشفيع لا ما يدعيه المشتري الا ان يثبت هذا الكلام انما يناسب عبارته فى شرح الشرائع حيث لم يذكر فيه حديث اشتراط العلم و منافاته للاختلاف بعد الاخذ بل اشار بهذا الكلام فى اثناء الكلام الى رفع السؤال الثانى فتأمل انتهى و لا يخفى ان السؤال على الوجه الثانى مما لا- اتجاء له فانهم كما حققه الشارح لم يقولوا باشتراط قبض الثمن قبل الاخذ بالشفعه حتى يتوجه ذلك بل قالوا باشتراط من تسليم المبيع الا ان يرضى المشتري و حينئذ لا يتوجه ذلك حتى يحتاج الى الجواب المذكور نعم ذكر فى حينئذ الشرائع التردد فى ان حصول الملك هل هو بمجرد الاخذ و جوب قبض الثمن و تسليم المبيع بعده حكم لازم بعده او ان ملك الشفيع لا يتم بدون تسليم الثمن بمعنى انه جزء السبب او انه كاشف من حصوله بالاخذ القولى و لا يخفى ان الاحتمال الثانى يحتمل وجهين احدهما ان يقال ان الاخذ بالشفعه كما لا يوجب الملك لا يوجب ايضا اداء الثمن على الشفيع

بل ان ادائه بعده او رضى الشريك لتاخير ملكه و ان لم يؤيده فلا يمكن شرعا الزامه بالاداء بل يكون للمشتري حينئذ اسقاط شفيعته اذا لم تكن له المهلة شرعا كما فى الثلاثة الايام و ثانيهما ان الملك و ان توقف على تسليم الثمن لكن بالاخذ يجب تسليم الثمن الا ان يرضى المشتري التأخير و لو لم يرض المشتري فله الزامه شرعا بالاداء ان اراد ذلك او اسقاط حقه ان لم يرده و لا- يخفى انه على الاحتمال الاول عن الاحتمالين الذين نقلنا و كذا على الوجه الثانى من الاحتمال الثانى لا- يتجه السؤال المذكور لصحة المتنازع بينهما قبل الاخذ غير ان يرجع نزاعهما الى ما ذكره المعتذر و اما على الوجه الاول من الاحتمال الثانى فيتوجه السؤال المذكور فانه ما لم يحصل القبض لم يكن للمشتري عليه دعوى و انما الدعوى للشفيع فيتجه الاعتذار و لا يصح كلام الشارح بعد القبض لا- معنى للتنازع المذكور و حينئذ فالجواب هو ما ذكره الشارح من انه يمكن ان يكون التنازع بعد تملك الشريك بدون القبض يرضى المشتري بالتاخير و حينئذ لا يتجه الاعتذار المذكور و اما ما ذكره هذا الفاضل بقوله بل يجاب ايضا فلا اتجاه له فان قبض الثمن بزعم الشفيع لا يفيد الا صحة دعوى الشفيع لا صحة دعوى المشتري ايضا فى طلب الزيادة فان ملك الشفيع يتوقف على قبض الثمن الواقعى لا الثمن بزعم الشفيع و الثمن الواقعى عند المشتري هو ما ادعاه فان اقبضه فلا- يبقى دعوى عليه و ان لم يقبضه فلم يصير ملكا له حتى يتوجه عليه دعوى المشتري للزيادة فالتنازع بينهما ليس الا باعتبار دعوى الشفيع عليه و اذا كان كذلك فيتجه الاعتذار المذكور و لا يرد عليه ما اورده الشارح هذا و لا يذهب عليك انه يمكن حمل قول الشارح و يمكن ايضا على انه جواب عن السؤال الثانى لا انه جواب آخر عن لا يقال و معنى قوله و ايضا انه كما امكن رفع لا- يقال مما ذكرنا امكن ايضا ان يملك الشقص برضى المشتري فيندفع ما يتوهم من سؤال آخر و ايضا و هو السؤال الثانى الذى ذكره هذا الفاضل و على هذا فيندفع عنه ما اورده من عدم اندفاع ما ذكره لا يقال بهذا الجواب فتأمل

قوله و تظهر الفائده

لا- يخفى ان الشائع استعمال هذه العبارة فيما لا- يظهر لأصل المسأله فائده و انما تظهر الفائده فيما يترتب عليها و هاهنا ليس كذلك لظهور الفائده فى تعيين ان اليمين على المشتري او الشفيع فالاولى ان يقال و يترتب على هذا لو اقاما الى آخره ثم ان ما ذكره الشارح هاهنا بنى على ما يستفاد من الخبر المستفيض البيه على المدعى و اليمين على من انكر فاذا حكم حلف المشتري كما هو المشهور فيكون هو المنكر و يكون البيه الاخرى الذى هو الشفيع المشتري و لكن لم يحكموا فى هذه المسأله على هذا الوجه بل القائلون بالقول المشهور اختلفوا فيه فحكم جماعه كابن ادريس و مه فى بعض كتبه بتقديم البيه الشفيع لانه خارج و هو موافق لما ذكره الشارح و حكم جماعه كالشيخ فى ف و المبسوط بتقديم بينه المشتري معللا- بانه داخل و بان بينه تثبت زياده الثمن و الشفيع ينكرها و رجحه المحقق فى الشرائع و لا يخفى على انه على الخلاف فى ترجيح بينه الداخلى او الخارجى ينبغى الخلاف هاهنا ايضا كما فعلوه لكن حكمهم فى اصل المسأله بالحلف على المشتري محل اشكال كما حققه الشارح و بعد حكمهم فيه بذلك فالمتجه الحكم هاهنا على وفقه كما ذكره الشارح و لا- يخفى ايضا على التعليل الثانى للقول الثانى ينبغى القول فى اصل المسأله بحلف المشتري كما ذكره ابن الجنييد فالقول هناك بحلف الشريك و عدم العمل بالتعليل المذكور و هاهنا بتقديم بينه المشتري للتعليل المذكور كما ترى و قوى فى المختلف

بترجيحه بينه المشتري لا- لكونه داخلا- بل لان تقديم قوله و هو مرجح سماع بينه و هذا بخلاف الداخل و الخارج لان بينه الداخل يمكن ان يستند الى اليد فلذا قدمنا بينه الخارج و فى صورته النزاع بينه يشهد على نفس العقد كشهاده بينه الشفيح و اورد عليه الشارح فى شرح الشرائع بانه يشكل بان تقديم بينه الخارج عند القائل به ليس لذلك بل لقوله عليه السلام البينه على المدعى و اليمين على من انكر و الخارج مدع فيكون بينته مرجحه و فيه تأمل فان القائلين بتقديم بينه الخارج و ان تمسكوا فيه بالخبر لكن العلامة رحمه الله ربما وافقهم فى المدعى لما ذكره لكن لا فى الدليل اذ لا يبعد حمل الخبر على ان المدعى لا بد من البينه و اليمين لا يسمع الا من المنكر او انه لا يمكن الزام المنكر بازيد من اليمين و هذا لا ينافى قبول بينه لو اتى به بل ربما كانت اولى بالقبول ثم انه لم يذكر الشارح ها هنا حكم ما لو اقام احدهما بينه و لا يخفى انه على وفق ما ذكره الشارح فى صورته ما لو اقاما بينه ينبغى على المشهور ان يحكموا بسماع بينه الشفيح و عدم سماع بينه المشتري و على مذهب ابن الجنيده بالعكس و لو قيل بسماع بينه المنكر ايضا بناء على حمل الخبر على عدم لزومها عليه لا عدم سماعها منه فيقبل البينه من كل منهما مع انفرادها بها و لو جعل مبنى سماع البينه كونه خارجا او داخلا- فعلى الاول بينه الشفيح لكونه خارجا و لا تسمع بينه المشتري لكونه داخلا و على الثانى الامر بالعكس

[كتاب الجعالة]

قوله سواء كان مع بذل إلى آخره

فان مع الاستدعاء على الوجهين يستحق الاجره لكن مع البذل يستحق ما بذله و مع عدمه يستحق اجره المثل لا عوض له مطلقا
اى سواء قصد التبرع او العوض ام لم يقصد شيئا منهما

قوله و لو ردّ بنيه العوض مطلقا

اى عوض مطلقا من غير تعيين شىء خاص فيشمل ما بذله المالك

قوله و كان ممن يدخل فى عموم الصيغه

بان لا يخص فى الصيغه العامل بشخص خاص غيره او من جماعه لا مدخل هو فيهم

قوله و قد وقع باذن الجاعل

اى فى الواقع حيث اذن فى ذلك و ان لم يعلم به العامل

قوله فقد وجد مقتضى

كون ما ذكره مقتضيا غير معلوم لعدم دليل عليه بل المعلوم ان ذلك مع سماع الصيغه و فعله له مقتضى للاستحقاق للاتفاق و اما بدون ذلك فلا- و الاصل براءة الذمه ذمه المالك ما لم يثبت المزيل و مثله يشك فى مانعيته لا يخفى انه كما ان مانعيته مما

يشك فيه كذلك كون ما ذكر مقتضيا بدون العلم ممّا يشك فيه و انما المعلوم اقتضاء ذلك معه فالاصل برأه ذمه المالك و بالجمله لو دل دليل على كون ذلك مقتضيا اتجه ما ذكره فان الاصل اقتضاه ما لم يعلم مانع و لا يقدح شك وجود مانع و اما بدون ذلك فلا- و ما نحن فيه لا- دليل على ذلك و انما علم بالاجماع اقتضاء ذلك مع السماع و فعله لاجله فلا يمكن الحكم بالاقتضاء الا- فيه و يمكن ان يكون بناء كلامه على كون الجعالة من الايقاعات فانه على القول به ينبغي القول بكونه مقتضيا الا ان يثبت مانع كما سنذكره في فصل ثالث لا يخفى ان قصد العوض الذي ذكره يحتمل الوجهين احدهما قصد استحقاقه و ثبوته له شرعا بسبب ما فعله و ظاهر ان هذا مع عدم سماع الصيغه لا يتصور الا باعتقاد الاستحقاق خطأ بمجرد الرد و ان كان بدون جعل الجاعل اذ لو لم يزعم ذلك فكيف يفعل ذلك بالقصد المذكور مع عدم سماع صيغته و حينئذ فالقول بالتفصيل لا يخلو عن وجه اذ مع سماعه ذلك لا- يمكنه قصد العوض على الوجه اذ مع سماعه ذلك ايضا ان لا يكون متبرعا محضا بان يكون قصده استحقاق العوض تقدير جعله اى لو جعله الجاعل فحينئذ لا بد من المصير الى احد القولين الاخيرين نعم لو لم يقصده ذلك ايضا يكون متبرعا محضا و ثانيهما ان يكون مراده قصد العوض و ان لم يكن بالاستحقاق الشرعى بل مجرد جعل الفعل وسيله لبذل المالك فى مقابله شيئا على سبيل مكافات الاحسان بالاحسان و يكون المراد ان بمجرد ذلك ايضا يخرج عن التبرع الذى حكموا فيه بعدم استحقاق العوض و ان المراد به التبرع الذى لم يقصد العوض بوجه اصلا و على هذا فلا- وجه للقول بالتفصيل اصلا اذ مع سماع ذلك يجوز قصد العوض بالوجه المذكور و هو ظاهر و اعلم انه قد اختلف كلام الاصحاب و غيرهم فى ان الجعالة هل هى من قسم الايقاعات او العقود فذهب الى كل منهما فريق و لا يخفى انه على الثانى ينبغي ان يحكم بعدم استحقاق من لم يسمع الصيغه سواء قصد التبرع او العوض المغاير او المطلق اذ حينئذ لا بد من القبول و القبول الفعلى و ان كفى لكن فيه من فعله بسبب الاستدعاء و لاجل الرغبة فيه و الرضا كما قال الشارح سابقا يكفى فعل مقتضى الاستدعاء به اى بالاستدعاء و بسببه و مع عدم سماعه لا يتصور ذلك و على الاول الظاهر استحقاق كل من فعل الفعل على مقتضى استدعائه سواء قصد التبرع او العوض المغاير او المطلق لان المقتضى للاستحقاق على هذا القول هو الايجاب و قد حصل مانع عدم سماع الصيغه غير معلوم و كذا قصد التبرع او العوض المغاير الا ان يثبت اجماع على مانعيتها و مانعها بعضها كقصد التبرع و لم يثبت لنا ذلك لكن لا يخفى انه لما لم يدل دليل على احد القولين فلا يمكن القول بالاستحقاق الا فيما علم الاجماع عليه و هو استحقاقه مع سماعه الصيغه و فعله للاجره بسببه و الله يعلم و الشارح فى شرح الشرائع نقل القولين فى اول الجعالة ثم قال و يظهر الفائدة فيما لو فعل العامل بغير قصد العوض و لا قصد التبرع بعد الايجاب فعلى الاول يستحق العوض لوجود المقتضى له و هو الصيغه مع العمل و على الثانى لا و ان كان قد عمل لان المعبر من القبول الفعلى ليس هو مجرد الفعل بل لا تدفعه من انضمام الرضاء و الرغبة فيه لاجله انتهى و الظاهر ان مراده ببعديته الايجاب بعد سماع الايجاب و تخصيص ظهور الفائدة حينئذ بما لو فعل بغير قصد العوض و لا- قصد التبرع باعتبار انه حينئذ مع قصد العوض الاستحقاق ظاهر على القولين و مع قصد التبرع لا استحقاق و كانه كان ذلك معلوما عندهم من مذهبهم كما سننقل عنه حكمه جزما بعدم الاستحقاق و ان سمع الصيغه فيبقى ما ذكره و يبنى على القولين ثم قال و استقرب فى الدروس استحقاق العوض لورد من لم يسمع الصيغه بقصد العوض و اذا كانت الصيغه يشمله و هذا و ان كان محتملا للامرين الا انه بالاول اشبه لان قصد العوض ممن لم يسمع الايجاب لا يعد

قبولا- مطلقا و انما فائده قصد العوض فيه الاحتراز عما لو قصد التبرع فانه لا يستحق و ان سمع الصيغه لكن يبقى ما خلا عن الامرين بفعل لا بقصد التبرع و لا بقصد العوض و الذى يناسب الاكتفاء بالايجاب استحقاقه هنا لوجود المقتضى له انتهى و الظاهر انه احتمال اولا ان يكون ما استقربه فى الدروس جاريا على القولين اما على الاول فظاهر و اما على الثانى فبان يكون بناءه

على زعم ان فعله مع قصد العوض فعلى هذا فيكون وجه استقراجه هو كونه حينئذ جاريا على القولين بخلاف ما اذا لم يقصد العوض فانه لا يستحق حينئذ الا على القول الاول و ترجيحه له و يكون اشراط قصد العوض لا لكونه قبولا فعليا بل للاحتراز عن قصد التبرع فانه لا يستحق حينئذ و ان سمع الصيغه فهو مانع عن مقتضى الصيغه ثم ذكر انه يبقى ما لم

يقصد العوض و لا التبرع فانه لا يعلم حكمه مما استقر به المصنف على هذا التوجيه و المناسب للقول الاول الاستحقاق لوجود المقتضى و هو الصيغه و عدم ثبوت كون العقد ايضا مانعا كقصد التبرع و كانه لهذا لم يحمل كلام س على الاحتراز عنهما حتى لا يلزم اهمال فى البيان فتأمل

قوله كمن امر غيره بعمل من غير ان يذكر له اجره

فانهم قالوا العمل الذى امر به ان كان مما له اجره عادة يجب على الامر اجره المثل و بعض الاصحاب الى الاكتفاء فى وجوب اجره المثل بذلك او كون العامل من عادته ان يستأجر لمثل ذلك العمل كالقصار و الحلاف و الحكم بكل منهما لا يخلو عن اشكال لعدم دليل صالح مع اصاله براءة الذمه نعم اذا اجتمع الامران بان كان العمل مما له اجره عادة و كان العامل من عادته ان يستأجر لذلك فالظاهر وجوب الاجره على الامر لاقتضاء العرف ذلك فالامر مع العرف بمنزله ان يقال اعلم هذا و لك على الاجره فيكون جعله او اجاره بطريق المعاطاه مع العلم بالاجره و لو بالعرف و العاده او اجاره فاسده يجب بفسادها اجره المثل و اما دعوى اقتضاء العرف ذلك فى مطلق الامر مع احد الشرطين او خصوص الاول فلا يخلو عن اشكال هذا فى الامر و اما فيما نحن فيه و هو ان يستدعى الرد من غير امر مشخص معين و لو بمخاطبه اشخاص معينين فلا يظهر له وجه اصلا و الاصل براءة الذمه فالظاهر ما نقل عن القليل و امر الاحتياط واضح

قوله فى المشهور

بل الشيخان فى عه و يه اثبتا ذلك مع استعداد الرد ايضا نظرا الى اطلاق الروايه

قوله و مستنده ضعيف

و العجب من ابن ادريس حيث ما تبع المشهور هاهنا مع عدم علمه باخبار الآحاد فكيف بمثل هذا الخبر الضعيف جدا كما اشار اليه فى الحاشيه الا ان يثبت اجماع عنده عليه

قوله و لو قيل بثبوت اجره المثل

و اطراح الروايه لضعفها او حملها على الافضل كما فعله الشيخ فى ط

قوله و يقوى الاشكال لو قصرت قيمتها

و صرح المحقق فى العبد بثبوت الحكم و ان قصرت قيمته و حكم فى البعير بعدم الضفر فيه بمستند

قوله و ينبغى حينئذ ان يثبت

لثلا يلزم الزام المالك بزياده عن ماله لاجل تحصيله و انت خبير بانه مع العدول عن مقتضى الروايه و حمل الروايه على ما حملة

من البناء على الغالب فالظاهر في هذه الصورة الحكم باجره المثل في غيره لا بما ذكره من اقل الامرين فتدبر

قوله فلكل ثلث ما جعل له

هذا اذا تساوا في العمل او على القول بقسمته على الرءوس و الا فنسبته عملهم مثل اذا كان عمل احدهم بقدر النصف و الآخر بقدر الثلث و الآخر بقدر السدس فالاول نصف ما سمي له و للثاني ثلث ما سمي له و للثالث سدس ما سمي له و كذا في نظائره

قوله للاصل و هو براءه ذمه من حق الجعالة

هذا مبني على ما قيل من انه اذا حصل في يده قبل الجعل فلا يستحق الجعل لرده لوجوبه عليه فتأمل اذ لا يجب عليه رده على المالك بل يمكنه منه ان كان قد علم بوصوله الى يده و العلامه ايضا ان لم يعلم كما سبق من الشارح و على هذا فلو علق الجعل على رده و كان رده بعمل من العامل لا- يجب عليه و ان قل فالظاهر ثبوت الجعل له باعتبار الرد بعد العلم بالجعل و ان كان حصوله في يده قبل الجعل او قبل العلم به نعم لو لم يرد حينئذ بل اقتصر على اخباره بالحصول في يده فلا يستحق الجعل لوجوب الاعلام و كذا لو علق الجعل على السعي في تحصيله فلا يستحق الجعل اذا كان حصوله في يده قبل الجعل او قبل علمه سواء كان بسعي ام لا- لانه حينئذ لا يستحق الجعل بسبب حصوله في يده و هو ظاهر و لا بسبب الرد اذ لم يجعل له فيه فهو كالمتبرع و فعل العلامه في التذكرة فقال اذا رده من كان المال في يده قبل الجعل نظر فان في رده من يده كلفه و مؤنته كالعبد الآبق استحق الجعل و ان لم يكن كالدراهم و الدنانير فلا- فان ما لا كلفه فيه لا يقابل بالعرض و استحسنة الشارح في حينئذ الشرائع و الظاهر ما ذكرنا من لزوم الجعل اذا صدر عنه بعد العلم بالجعل عمل مقصور للعقلاء في الجملة لا يجب عليه و ان قل و لم تكن فيه كلفه بل و ان لم تكن له اجره عادة و كذا في كل ما عين جعلاً او اجره بازاء عمل كذلك عملاً بعموم المؤمنون عند شروطهم و الله تعالى يعلم

قوله او من غير سعي و ان كان بعد صدوره

هذا ايضا مبني على ما اشرنا اليه فانه اذا كان حصوله في يده من غير سعي و ان كان بعد الجعل و العلم به فلا يستحق الجعل باعتباره لعدم صدور عمل منه و لا لردّه لوجوبه عليه و فيه ايضا ما اشرنا اليه من الشارح و الظاهر فيه ايضا ما ذكرنا من التفصيل فتذكر

قوله و لان العامل مدع للزائد

جعل هذا وجهاً آخر غير السابق كما ترى فتدبر

قوله اقل الامرين من اجره المثل

و ذهب الشيخ و جماعه الى ثبوت اجره بعد حلف المالك مط لان يمينه على نفى ما يدعيه العامل الا على اثبات ما يدعيه فاذا انتفى ما يدعيه العامل و لم يثبت ما يدعيه هو ثبت اجره المثل للاتفاق على وقوع العمل بعوض و اجره المثل عوض ما لم يثبت فيه مقدر و ذهب المحقق و العلامه الى انه بعد حلف المالك يثبت اقل الامرين من اجره المثل و ما ادعاه العامل لان اجره المثل

ان كانت اقل منه فقد انتفى ما يدعيه العامل بيمين المالك فثبت اجره المثل لما ذكر في قول الشيخ و ان كان ما يدعيه اقل منها فلا اعترافه بعدم استحقاق الزيادة و براءه المالك منهما فكيف يثبت له و منه يظهر ضعف القول الاول كما ان بما ذكره الشارح من دليل مذهب المصنف يظهر ضعف هذا القول ايضا فالاقوى ما اختاره المصنف ثم الثاني اقرب من الاول و على جميع المذاهب حلف المالك على نفي ما يدعيه العامل لا على اثبات ما يدعيه العامل فتأمل

قوله ان لم ينتف بعضهما بانكاره

بان كان ما يدعيه اقل منهما

قوله الا ان يزيد ما ادعاه المالك من اجره المثل

اما لو زاد عما ادعاه العامل فلا تثبت الزيادة و ان اعترف استحقاق العامل بادعائه منكر لها و محصل ما اختاره المصنف ثبوت اقل الامرين و مما ادعاه العامل و من اكثر الامرين من اجره المثل و ما ادعاه المالك فافهم و لا يخفى ان في الحكم بيمين المالك مطلقا على ما اختاره المصنف و كذا على القولين الاخيرين اشكالا و هو ان يمينه ليست لاثبات ما ادعاه لثبوت باعترافه بل انما هي لنفي ما ادعاه العامل فاذا كان ما يدعيه العامل بقدر اجره المثل او ناقصا عنها فلا وجه ليمين المالك اذ بعد يمينه ايضا يعطى العامل ما ادعاه فما فائده اليمين و لاي شىء يرضى المالك اذ بدون اليمين ايضا لا يؤخذ منه ازيد من ذلك نعم لو كان زائدا عن اجره المثل فينبغى النفي الزائد مما ادعاه من اجره المثل و قد اشار الى هذا الاشكال فى شرح الشرائع لكن عبارته مختله جدا كما اشرنا اليه فيما علقنا عليه فتأمل

قوله لأصالة عدم

هذا وجه آخر لحلف المالك فان الاصل عدم الزائد الذى يدعيه المالك فالمالك منكر فعلية اليمين و ما بعده وجه لثبوت ما ادعاه المالك و فيه ان الحصر فى دعوها و حلف المالك على نفي ما ادعاه العامل لا يوجب ثبوت ما ادعاه المالك اذ كما ان المالك منكر لما ادعاه العامل و يحلفه بنفى ما ادعاه كذلك العامل منكر لما ادعاه المالك فينبغى ان يحلف لنفي ما ادعاه ايضا ثم يحكم باحد المذاهب الثلاثة

و اقواها ما ذكره المصنف كما اشرنا اليه و الاولى فى الاستدلال على هذا القول ان يقال ان المدعى فى هذا النزاع ليس الا العامل حيث يطالب شيئا من المالك و المالك منكر لما يطلبه فيتوجه عليه اليمين و يمينه يسقط دعواه ما ادعاه المالك فهو اقرار على نفسه فلذا يحكم به من غير حاجة الى اثبات و انكار الجاعل له لا يوجب ثبوت يمين عليه اذ هو ليس بشىء يطالبه المالك منه حتى يتوجه عليه اليمين بانكاره و لم يبق له مطالبه من المالك حتى يفيد اليمين فيها بل اذا كان منكر لهذا فغايه الامر ان لا يؤخذ هذا ايضا و اما حلفه على نفيه مع عدم دعوى عليه و سقوط دعواه على المالك فلا وجه له و بما قررنا يظهر اندفاع ما اورده المحقق على شيخه ابن نما و نسبه الى الخطأ بسببه و هو ان فائده يمين المالك اسقاط دعوى العامل لا ثبوت ما يدعيه الحالف و ذلك لما عرفت ان ثبوت ما يدعيه الحالف ليس باعتبار الحلف بل باعتبار انه اقرار على نفسه لان المدعى فى مقابله ليس الا العامل و قد سقط دعواه بالحكم ثبوت شىء آخر على المالك من اقل الامرين على ما ذكره المحقق او على ما ذكره المصنف او اجره المثل على ما ذكره الشيخ مع عدم مدع فى مقابله و اصاله براءه ذمته على الزائد ما اعترف به لا وجه له خصوصا بلا حلف الجاعل على نفيه و منه يظهر ان القول بالتخالف ثم الرجوع الى احد المذاهب اقل بعدا مما ذكره المصنف طاب ثراه فتأمل

قوله لان كلا منهما مدع

قد ظهر بما حققنا ان الدعوى حقيقه ليست الا- من الجاعل و بانكار المالك و حلفه يسقط دعواه و انكار الجاعل ليس انكارا يتوجه به الحلف به فتدبر

قوله و يثبت الأقل كما مر

اي على التفصيل الذى ذكره المصنف و قيل ايضا بعد التحالف بالاقل على ما نقلنا عن المحقق و به و باجره المثل كما ذهب اليه الشيخ هناك

قوله ففيه الوجهان الماضيان فى الاجاره

اي ما نقل عن ابن نماء و التحالف و الاقوى تقديم على ما نقل عن ابن نما و على القول بالتحالف يحكم بعده باحد المذاهب كما اشرنا اليه

قوله و ان كان اختلافهما فى جنس المجعول

لا يذهب عليك ان ما ذكرنا من الدليل لمذهب ابن نماء جاز فى صورته الاختلاف فى الجنس سواء كان اختلاف فى القيمة ام لا و ذلك لان المطالبه و الدعوى حقيقه ليست الا من الجاعل حيث يدعى شيئا على المالك و اما المالك قد يطلب منه شيئا و الجنس الذى يدعيه قد سقط بانكار المالك و حلفه و اما دعوى المالك فليس الا اقرارا فى حقه حق نفسه فلذا يحكم بثبوتها و انكار الجاعل له ليس انكار الواجب بيمينه اذ هذه الدعوى لا يرجع الى مطالبه شىء من المالك حتى يلزم عليه اليمين بانكاره

بل لا يفيد ذلك الا انه ان شاء الجاعل اخذ ذلك منه مقاصه لحقه بزعمه و ان لم يشاء فتركه فحلفه على نفيه لا وجه له لسقوط المطالبه عن المالك و عدم مطالبه المالك منه نعم لو ادعى الجاعل بعد ذلك شيئا آخر و سمع منه الدعوى فان كان المالك منكرا له توجه عليه يمين آخر فتدبر قوله و غايه ما يمكن ان يقال فى الرد عليه اى اقدر المالك بالجعل و انكاره لما ادعاه الجاعل لو لا دعواه الآخر يرجع الى الاقرار باجره المثل بناء على ان الظاهر ان يكون يجعل باجره المثل لكن لما ادعى ان الجعل شىء آخر فللجاعل الحلف على نفيه حتى ينتفى ذلك و يستقر اجره المثل ليمنه اخذ حقه منه مقاصه و اما انه بعد تحليفه للمالك لا يمكنه التقاص بناء على ما هو المعروف بين الاصحاب من حرمة التقاص بعد اليمين فيمكن دفعه بان حرمة التقاص لعلها اذا كان المنكر منكرا محضا لحقه و اما مع اعترافه به فى الجملة فلعله يمكن التقاص مما اعترف به و هاهنا اعترف بثبوت شىء منه حيث اعترف باصله الجعل فله الحلف على نفي ما ادعاه جعلاً حتى يثبت عليه ما هو مقتضى اقراره من اجره المثل لياخذ منه حقه مقاصه لكن لا يخفى ان الحكم باليمين بمجرد هذا لا يخلو عن اشكال خصوصا مع عموم النهى عن التقاص بعد اليمين و عدم تجويزه مع البيه التى هى اقوى بالحكم بما ذكره ابن نماء مطلقا حتى مع التحالف فى الجنس اقوى و الله تعالى يعلم

قوله فالتحالف هاهنا متعين

و حكمه بعده الرجوع الى اجره المثل على ما صرح فى شرحه الشرائع و لا يخفى ان هاهنا يتأتى ما سنقله عنه من التفصيل على تقدير الاكتفاء بحلف المالك و كذا ما ذكره من الاحتمال و يحكم بعدم بعده فانتظر

قوله و ليس بواضح

قد وضع مما قررنا ان التشريك بينهما فى الحكم بما نقلنا عن ابن نما اقوى متين لكن الشارح فى شرح الشرائع لم يعد ذلك من المذاهب و لم ينقل مذهب ابن نما لا فى صورته الاختلاف فى القدر مع ان الظاهر من كلام المحقق ثبوت هذا القول من ابن نما فى الصورتين و ايضا المعروف بين الاصحاب بحيث لم يظهر فيه مخالف على ما سيجىء حكمهم فى الصورتين و لا يظهر فرق بين الخلع و الجعالة فالحكم هاهنا ايضا فى الصورتين متجه بل يتوجه على من فرق بين المسألتين و حكم هاهنا بغير ما حكم به هناك سؤال وجه الفرق فانه غير واضح كما سنشير اليه هناك ايضا انشاء الله و اما التشريك بينهما على مذهب المصنف و المحقق او الشيخ فليس بعيد ايضا و ان كان اصل مذهبهم لا يخلو عن ضعف على ما اشرنا اليه و ذلك لان فى صورته الاختلاف فى الجنس ايضا قد اتفقا على وقوع جعالة صحيحه و انما الخلاف بينهما فى الجعل فيحكم بصحة الجعالة التى لا نزاع فيها و ينفى ما ادعاه العامل من الجعل بيمين المالك و لما لم يثبت ما ادعاه المالك بمحقق دعواه فلا بد من المصير الى احد المذاهب فتأمل و اعلم ان الشارح فى شرح الشرائع على القول بالاكتفاء بحلف الجاعل اختار فى حكمه بعد حلفه و نفى ما ادعاه العامل تفصيلا غير المذاهب الثلاثة و هو ثبوت اجره المثل مطلقا على مغايرتها جنسا لما عيناه و مع موافقتها لدعوى العامل بان كان ما ادعاه من النقد الغالب الذى عليه بناء اجره المثل اقل الامرين منها و مما يدعيه و مع موافقتها لدعوى المالك بان كان ما يدعيه من النقد الغالب فاكثر الامرين منهما و مما يدعيه قال و اما اخذ كل من الدعويين باعتبار القيمة و نسبتها الى اجره المثل و اعتبار الاقل او الاكثر فيفيد لعدم اتفاقهما على ما يوجب الزامهما بالزائد هذا ما حقه و لا يخفى ان اعتبار القيمة و الاخذ بالاقل و الاكثر و ان كان بعيدا لكن لا يبعد احتمال آخر و هو ان يقال ان المالك على مذهب المحقق مخير بين اعطاء عين ما يدعيه

العامل او اجره المثل سواء كان ما يدعيه من جنس اجره ام لا و كذا على مذهب المصنف بكون المالك مخيرا بينهما لكن يكون للعامل ايضا الالباء عن اجره المثل اذا اعطاها المالك و مطالبه عين ما يعترف به المالك سواء كان من جنس اجره المثل ام لا لياخذ حقه مقاصه بتقريب مثل ما ذكر من دليل المذهبين فتأمل

قوله و يبقى فى القول بالتخالف مطلقا

اى سواء قيل به فى المتخالفين جنسا او قيل به فى المتفقين ايضا او فى القول به مطلقا سواء تساوت الاجره و ما يدعيه المالك او زاد ما يدعيه عنها او زادت الاجره عليها اذ لا وجه لحلف العامل فى الاوليين فى ذلك لان العامل بعد تحليفه فى الصورتين لا يعطى ازيد ممن اعترف به المالك بل اما ان يعطى ذلك او اقل منه و يكفى لاعطائه ذلك لو كان تحليفه على اثباته لاممكن ان يقال انها مؤكده لاعتراف المالك اما تحليفه على

نفيه ليعطى بعد الحلف ذلك او اقل منه فلا معنى له و لاي شىء يقبل العامل ذلك و يأتى به اذ لو لم يحلف ايضا يثبت له ما اعترف به المالك الا ان يكون ازيد مما ادعاه فيقتصر على ما ادعاه و بعد الحلف ايضا ليس الحكم الا هذا فلا وجه لتحليفه و لا لقبوله الحلف هذا على قول المصنف و قس عليه القولين الآخرين اما على قول الشيخ فيقول به اذ بعد الحلف فى الصورتين لا يعطى الا- الاجره و هى لا مساويه لما اعترف به المالك او اقل منه فلا وجه لتحليفه على نفيه حتى يعطى الاجره التى هى مساويه لما نفاه او اقل منه و كذا على قول المحقق رحمه الله لا يعطى بعد الحلف الا اقل الامرين من الاجره او مما ادعاه العامل و فى الصورتين الا- جره لا- مساويه لما ادعاه المالك او اقل منه فلا معنى لتحليفه على نفيه لاثبات ذلك اذ قبول دعواه لا يوجب معه مما يعطى بعد الحلف نعم حلفه على المذاهب انما يتجه فى صورته زياده اجره المثل على ما ادعاه المالك لينفى ما ادعاه بالحلف فثبت له اجره المثل او الاقل منه و مما ادعاه العامل فتأمل و لا يخفى ان على القول بالتخالف مطلقا يرد الاشكال السابق ايضا و هو انه لا- وجه للحكم بحلف المالك مطلقا بل ينبغى ان يخص مما اذا كان ما يدعيه العامل زائدا عن اجره المثل لما فصلناه و هو ظاهر

[كتاب الوصايا]

[الفصل الأول فى تعريف الوصيه]

قوله و اصلها الوصل

و منه ارض و اوصيه اى متصله النبات

قوله و ينتقض فى عكسه إلى آخره

هذا بناء على انه لو حمل التسليط على التصرف على خصوص الوصايه و يمكن ان يحمل على الاعم منها و من بعض افراد الوصيه فيشمل جميع ما ذكره الشارح من موارد النقص و هذا فى غير التدبير ظاهر و اما فيه فلانه يمكن ان يقال انه تسليط للعبد على التصرف كيف يشاء ثم القول بكون التدبير وصيه بالعتق كانه فيما كان متعلقا بموت المولى و اما المعلق بموت من غيره من الزوج او المخدوم لو قيل بصحته فكانه لا يتجه ادخاله فى الوصيه و ان شاركها فى الخروج من الثلث و فى بعض صورته و هو اذا مات ذلك الغير بعد موت المولى او معه فلو فرض القول بادخال هذا القسم ايضا فى الوصيه فلنك التحمل فى ادخاله فى التعريف ايضا فتأمل

قوله فأنه وصيه به عند الاكثر

و يدل عليه ظاهر بعض الاخبار و قيل انه عتق معلق و هو مستثنى من عدم جواز التعليق فى العتق و يظهر من كلام بعضهم كالمحقق فى الشرائع و كذا من بعض الاخبار انه ايقاع براسه يشابه الوصيه فى بعض الاحكام و هو اظهر

قوله تاخره من الحياه

لو قال و يمكن ان يؤيد تاخره عن الوفاء و مقارنته لها لكان احضر و اظهر

قوله لانه يرى جواز تقديم

قال فى الدروس و لا يشترط فى القبول الاتصال بالإيجاب بل لو قيل بعد الوفاء جاز و ان تراخى القبول ما لم يردد قال ابن زهره لا قبول الا بعد الوفاء لان التملك بعدها فكيف يقبل قبله و اختار الفاضل فى المختلف و ابن ادریس و المحقق جواز الامرین و لو رده فى حيوة الموصى فله القبول بعد وفاته على المشهور و انت خبير بانه لا يظهر منه الى ما ذكره الشارح بل يحتمل التوقف ايضا احتمالا ظاهرا و فى الشرح لم يتعرض لهذه المسألة و انما تعرض للمسألة الرد و قطع بعدم اعتبار الرد حال الحياه ثم ما نسبه الى الفاضل فى المختلف و عد اختار مذهب ابن زهره نعم فى التحرير جواز الامرین

قوله و الثانى للمشهور

هو على مقتضى كلامه عدم جواز تقديم القبول على الوفاء لكنه فى شرح الشرائع جعل اعتبار القبول فى حال الحياه ايضا مذهب الاكثر و لعل ما ذكره هاهنا اظهر فان الشيخ ذهب الى الاول كما صرح فى المبسوط و الاكثر تابع له فى الاكثر لا يبعد ان يكون اكثر المتأخرين على الثانى

قوله و مبنى الوجهين

لم يراع الترتيب من المبنى و المبنى عليه

قوله لفوات احد ركنى العقد حال اعتباره

فيه انا لا نم ان فوات ركنى العقد فى بعض اوقات اعتباره مع الاثبات به فى البعض الآخر مما يؤثر فى البطلان فكان المراد بفوات احد ركنى اى القبول حال اعتبار تحقق مناه و هو الرد و هو موجب للبطلان لابطاله الايجاب السابق و حينئذ فيكون قوله بل يمكن الى آخره بيانا و تفصيلا لهذا الوجه لا انه وجه آخر فتدبر

قوله مبنى على الحكم المشهور السابق

اى عدم جواز تقديم القبول على الوفاء و فيه ان جمعا من القائلين يجوز التقديم غير المصنف ايضا صرحوا بهذا الحكم كالمحقق فى الشرائع و العلامة فى السرائر و يبعد غفله الجميع عن المبنى فلا يصح الحكم بالبناء المذكور على اطلاقه نعم البناء المذكور فى كلام من قال بعدم اعتبار القبول حال الحياه متوجه فتأمل

قوله اذ لا اثر للقبض من دون القبول

قد سبق منه انه يكفى فى القبول الفعل الدال عليه كالاخذ و التصرف فلعلى مراده هاهنا عدم تاثير القبض الذى لم يقترن باماره القبول كقبضه قبل الاطلاع على الوصيه وديعه او عاريه فافهم

قوله بناء على ان القبض شرط فى صحه الملك

قال الشيخ فى المبسوط متى ردها بعد القبول قبل القبض فانه يجوز و فى الناس من قال لا يصح الرد لانه لما قيل ثبت ملكه اما بالموت او الشرطين و اذا حصل فى ملكه لم يكن له الرد و الصحيح ان ذلك يصح لانه و ان كان قد ملكه بالقبول لم يستقر ملكه عليه ما لم يقبضه فصح منه الرد كما ان من وقف عليه شىء فانه متى ردَّ صحَّ ذلك و ان كان قد ملك الرقبه و المنفعه او احدهما انتهى و هو صريح فى انه لم يجعل القبض شرط صحه الملك كما ذكره الشارح بل جعله شرط اللزوم فيصح الرد قبله و يؤيد هذا انهم فى مسأله انتقال الملك نقلوا الاقوال الثلاثه المشهوره كما سيشير اليه الشارح ايضا و لم يتعرض التبعض اصلا فالظاهر انه لا- خلافا بينهم فى عدم اشتراط القبض فى اصل الملك هذا لكن لا يخفى ان التشبيه بالوقف فى كلام الشيخ لا يخلو عن شىء اذ ظاهرهم الاتفاق على ان القبض فى الوقف شرط الصحه لا اللزوم على ما صرح به الشارح فى شرح الشرائع و ظاهر كلام الشيخ ايضا فى بحث الوقف الذهاب فالاولى التشبيه بالهبه بناء على كون القبض فيها شرط اللزوم كما هو مذهب ابى الصيلاح و العلامه فى المختلف و جماعه ثم كيفما كان فالحكم بكون القبض فى الوصيه شرط الصيحه او اللزوم لا بد له من دليل اذ الظاهر من الوصيه التى حكم فى الآيه الشريفه باعتبارها و تقدمها على الارث هو مجرد الايجاب و لو نزل عنه فبعد ضم القبول ايضا اما على الجزئيه او الكشف اذ اعتبار شىء آخر لا بد له من دليل و لا دليل عليه على ما راينا سوى القياس على الهبه او الوقف لاشتراكهما فى كونهما عطيه تبرعا بها مع اولويه الحكم فى الوصيه من حيث ان العطيه من الهبه و ما فى معناها منجزه و فى الوصيه مؤخره و الملك فى المنجز اقوى منه فى المؤخر بقريته نفوذ المنجز الواقع من المريض من الاصل على قول بخلاف المؤخر و هو كما ترى لبطلان القياس و الاولويه المذكور لا يفيد الحكم المتنازع هذا مع وقوع القول المذكوره فى المؤخر ايضا و ان نذر فتدبر

قوله و اصاله عدم الزوال بذلك و استصحاب حكم الملك ثابت

هذا مع ما نقله من القائل من الذهاب الى كون القبض فيه شرط صحه الملك كما ترى اذ لم يثبت عنده فى الصوره المفروضه ملك حتى يتمسك باصاله عدم زواله بذلك و استصحاب حكم الملك نعم انما يتمشى هذا على القول بكونه شرط اللزوم على ما نقلنا من الشيخ فالصواب التمسك بالآيه الشريفه على ما اشرنا اليه او بعموم الامر بالوفاء بالعقود الشامل لموضع النزاع على ما فعله فى حينئذ الشرائع فتأمل

قوله و ينتقل حق القبول

اعلم ان كلامهم فى تجويز هذه المسأله مشوّش جدّا فالمحقق فى موضع من الشرائع المسأله

موت الموصى له قبل القبول و حكم بانتقال حق القبول الى وارثه و لم يشر الى الخلاف و مثله العلامه فى عد و هكذا فى التحرير و لكن فيه قبل القبول و الردّ بالردّ باضافه و الردّ و فى موضع آخر من الشرائع جعل موته قبل الموصى و لم يتعرض للقبول و نقل عنه قولين احدهما بطلان الوصيه و الآخر انه ان يرجع الموصى بطل الوصيه سواء رجع قبل موت الموصى له او بعده و ان لم يرجع كانت الوصيه لورثته الموصى له و هو اشهر الروايتين و فى النكت ايضا جعل النزاع ما اذا مات الموصى له قبل الموصى و نقل قول بعض الاصحاب بانتقال الوصيه الى ورثته الموصى له ما لم يرجع الموصى ثم نقل روايه محمد بن مسلم و قال هذه انسب بالاصول لان الموصى له لا يملك الا بعد موت الموصى اجماعا فلا ينتقل الى وارثه ما لا يملكه فينبغى ان يكون العمل بهذه و ذكر العلامه فى المختلف ان المشهور ان الموصى له اذا مات قبل الموصى و لم يرجع الموصى عن وصيته فان الوصيه تنتقل الى ورثته الموصى له ثم نقل عن المفيد ما يوافقه ثم قال و رواه ابن بابويه فى كتابه و هو مذهب مشهور بين الاصحاب ثم نقل عن ابن الجنيد انه قال اذا كانت الوصيه لأقوام يعنهم و اذا مات احدهم قبل موت الوصى بطل سهمه ثم قال و لا باس بهذا القول عندى لان الوصيه عقد يفتقر الى الايجاب و قبول و قد بينا ان القبول المعتد به هو الذى يقع بعد الوفاه فقبل الموت لا عبره به ثم ائده بالروايتين ثم قال و باقى علمائنا احتجوا بروايه محمد بن قيس قال فى التذكره لو مات الموصى له قبل الموصى و قبل القبول فالمشهور بين علمائنا ان الموصى اذا مات بعد ذلك قبل رجوعه من الوصيه فان الوصيه تنتقل الى ورثته الموصى له قبل الموصى و لا باس و قال المصنف فى الدروس و لو مات قبل القبول فلو ارثه القبول سواء كان موته قبل الموصى او بعده و هو اختيار المعظم و قيل يبطل الوصيه و اختاره فى المختلف و هو حق ان علم تعلق غرضه بالمورث لا- غير و به يجمع بين الروايات و قال المحقق ان مات الموصى له قبل الموصى بطلت و ان مات بعده فلو ارثه و لا يخفى ان كلام المختلف على ما نقلنا و ان كان مخصوصا بما اذا مات قبل الموصى لكن يمكن استفاده الحكم بالبطلان فيما اذا مات بعده ايضا قبل القبول مما ذكره من الدليل و ان يحرفه التأييد بالروايتين فلعله لذلك نسب اليه الحكم بالبطلان مطلقا و اما ما نسبته الى المحقق رحمه الله و كانه ماخوذ من النكت لكن قد عرفت ان الظاهر من كلامه على ما نقلنا انه لا نزاع فيما اذا مات بعده بل النزاع فيما اذا مات قبله و المختار عنده البطلان و قال العلامه فى الارشاد و لو مات الموصى له اولا فالاقرب البطلان و قيل ان لم يرجع الموصى فهو لورثته الموصى له و قال المصنف فى شرحه اقرب المذهبين البطلان لان انتقال الموصى به اليهم اما عن الموصى له او عن الموصى و لا سبيل الى احدهما اما الاول فلان المنتقل اليهم اما القبول او متعلقه و الثانى باطل اجماعا ضروره عدم دخوله فى ملكه الا- بالايجاب و القبول و الوفاه و لم يحصل سوى الايجاب و الاول ايضا لان القبول فى العقود لا يورث كقبول البيع و الهبه و غيرهما و لا- انه لا- سبيل الى الثانى و هو انتقاله عن الموصى فلا-ن الموصى لم يقصدهم بالوصيه اذ المقصود انما هو مورثهم ثم ائده بروايه محمد بن مسلم و انت خير بانه ينبغى جعل بناء كلامه على انه جعل محل النزاع الموت قبل الموصى و قبل القبول موافقا للتذكره او على ان القبول قبل موت الموصى لا عبره به على ما هو مختار العلامه لكن ما ذكر من الدليل على البطلان فيما اذا مات بعد الموصى ايضا و قبل القبول و بالجملة فيما ذكره لو تم يدل سواء مات قبل الموصى او قبل القبول و اذ قد سمعت ما تلونا عليك فنقول لا يخلو اما ان يكون موت الموصى له قبل الموصى او بعده و على التقديرين اما ان يكون قبل القبول ايضا او بعده فهنا صور اربع الاولى الموت قبل الموصى و قبل القبول و لا شك فى تحقق الخلاف فيه فالمشهور هو القول بالانتقال و ذهب جماعه كابن الجنيد و العلامه فى التذكره و عد و المصنف فى

النكت الى البطلان و الثانيه الموت قبل الموصى و بعد القبول و لا ريب ان المشهور فيه ايضا هو المشهور و الظاهر لمحقق القول بالبطلان فيه ايضا لإطلاق ما نقل ابن الجنييد و كذا ما نقلنا عن النكت و لجريان ما ذكره من وجه الأنسيه ايضا نعم كلام العلامه رحمه الله في التذكره لا يشمل هذه الصوره و كلامه فى المختلف يشعر بان حكمه مطلقا فيما اذا مات قبل الموصى انما هو بناء على قوله بعدم اعتبار القبول حال الحياه فلو قال احد باعتبار فله ان يخصص الحكم بالبطلان بما اذا مات قبل القبول ايضا و لا يخفى ان التمسك بالروايتين للقول بالبطلان يجرى فى الصورتين لإطلاقهما و الثالثه الموت بعد الموصى و قبل القبول و المشهور فيهما ايضا هو المشهور و كلام س ظاهر فى وجود القول بالبطلان فيها ايضا لكن لم اقف على قائل به بخصوصه و الروايتان لا يجرى فى هذه الصوره لكن بعض دلائلهم يجرى فيها ايضا و هو ما نقلنا عن المختلف و كذا ما نقلناه عن الشرع و لكن بادنى تعسر يظهر بالتامل الرابعه الموت بعد الموصى و بعد القبول و كانه لا خلاف بينهم حينئذ فى انتقال الملك الى الموصى له و منه الى ورثته اللهم الا- على احتمال اشتراط الملك بالقبض على ما نقله الشارح سابقا فانه حينئذ لا ينتقل الملك الى الموصى له قبل القبض لكن لا شك فى ثبوت حق له بالقبول و الموت و ينتقل الى ورثته لكن حصول الملك لهم موقوف على قبضهم و اما اذا قيل ان القبض للاستقرار لا- حصول الملك فتنقل الملك الى الورثه لكن لهم الخيار فى الرد قبل القبض كورثتهم فتأمل تحط باطراف الكلام و لله التوفيق المرام

قوله و مستنده روايه تدل

هى روايه محمد بن قيس عن الباقر عليه السلام قال قضى امير المؤمنين عليه السلام فى رجل اوصى لآخر و الموصى له غائب فتوفى الذى اوصى له قبل الموصى قال الوصيه لو ارث الذى اوصى له قال و من اوصى لأحد شاهدا و غائبا فتوفى الموصى له قبل الموصى فالوصيه لو ارث الذى اوصى له الا ان يرجع فى وصيته قبل موته و لا يخفى ان هذه الروايه مخصوصه بما اذا مات الموصى له قبل الموصى و اذا ثبت الحكم فيه ثبت فيما اذا مات بعده بعدم القائل بالفصل لكن ليس فيها تصريح بكون ذلك قبل القبول و لذا قال الشارح تدل باطلاقها عليه و لا يخفى ان الجزء الاول من الروايه قضيه فى واقعه فلا اطلاق فيه و الجزء الآخر عام فلو قال الشارح بعمومها لكان اظهر و اقوى و من هنا ظهر ان ما ذكره فى شرح الشرائع من ان الروايه نص فى الباب فيه ما فيه فتأمل و مما قررنا ظهر انه يمكن الجمع بين الروايات تخصص تلك الروايه بما اذا مات الموصى له بعد القبول بناء على اعتبار الفتوى حال الحياه كما هو الاظهر و فرض غيبته فى الروايه لا ينافى ذلك لكنه لا يخلو عن بعد كما لا يخفى و استدل ايضا على المشهور بان الوصيه حق و الارث يشمل كل حق كما فى الشفعه و الخيار فيشمل الوصيه ايضا و تفصيل القول فيه فيما علقناه على شرح الشرائع

قوله و قيل تبطل الوصيه

ظاهره على ما صرح به فى حينئذ الشرائع ان هذا القائل لقول ببطلان الوصيه بموت الموصى له قبل القبول سواء مات فى حيوه الموصى له ام بعد موته لكن قد اشرنا الى ان القول بالبطلان فيما اذا مات بعد الموصى و ان دل عليه عباره س لكن لم اقف على قائل به بخصوصه و ان استنادهم بالروايتين لا يصلح فى هذه الصور للتصريح فيهما بموت الموصى له قبل الوصى و انما يصح فى الصوره الاداء لكن لا- يخفى انه ليس فيهما حديث الموت قبل القبول اصلا كما انه ليس فى روايه محمد بن قيس ايضا و بالجمله فحينئذ نظر الى الروايات ينبغى له ان يعنون

المسألة بما اذا مات الموصى له قبل الموصى و يذكر الروايات من الجانبين اذ ليس فيها حديث القبول اصلا و فى شرح الشرائع احتج لهذا القول مع الروايتين بان الوصيه عقد يفتقر الى ايجاب من الموجب له فيبطل بموته و هذا يجرى فى الصورتين لكن لا يخفى ما فيه فان كون الوصيه عقد الصيغه الى ايجاب و قبول من الموجب له ممنوع بل غاية ما نسلمه فى الوصيه افتقارها الى قبول فى الجملة و اما الى قبول الموجب له نفسه فلا- دليل عليه نعم و حينئذ فلم لم يكف قبول وارثه و الحاصل ان الظاهر من الآيه الشريفه تقدم الوصيه على الميراث و الظاهر منها هو مجرد الايجاب و اعتبار القبول لا دليل عليه نعم علم بالاجماع اعتبار قبوله او قبول وارثه و استقرار الملك او اصله فنقول و اما اعتبار ما زاد على ذلك مما لا دليل عليه فلا وجه له فتأمل

قوله و فصل ثالث

هذا هو القول الذى نسبه فى الدروس الى المحقق ممنوع لا- يخفى انه قد تمسك هذا القائل فى البطلان فى الصورة الاولى بالروايتين و فى عدم البطلان فى الصورة الثانية باصالة عدم البطلان و بشمول الارث لكل حق فيدخلن فيه الوصيه ايضا كما اشرنا اليه و انما عدل عنهما فى الصورة الاولى للروايتين هذا و قد حمل الشيخ فى التهذيب الروايتين على ما اذا رجع الموصى و هو بعيد

قوله و الاقوى البطلان مع تعلق غرضه

الظاهر مع قطع النظر عن الروايات انه ان علم تعلق غرض الموصى بخصوص الموصى له فالظاهر البطلان و ان علم عدم تعلق غرضه بخصوصه فالظاهر انتقال الحق الى الوارث لما كان مشروطا بعدم تعلق غرضه بخصوص المورث فما لم يعلم انتفاء ذلك لا يحكم بالانتقال و يمكن ان يقال ان الاصل عندهم انتقال كل حق الى الوارث بناء على عمومات الميراث الا ان يعلم خلافه و هو ما اذا علم تعلق غرضه بخصوص المورث فيبقى الثانى تحت العموم و لعل هذا اظهر على طريقتهم و كانه لهذا اختار المصنف رحمه الله فى الدروس البطلان اذا علم تعلق غرضه بالمورث لا غير و الصحه فيما عداه به جمع بين الروايات و من هذا يظهر ان كلام الشارح لا- يخلو عن اجمال و اخلال فليحمل قوله مع تعلق غرضه بالمورث على ما اذا علم ذلك ليوافق ما فى الدروس فتأمل

قوله فى الحاشيه و هو مشترك هذا مما ذكره العلامة فى المختلف و قريب منه ما ذكره المحقق فى النكت حيث و قيس حاله مشبهه و فيه ان الظاهر انه البجلى الثقه بقرينه روايه عاصم بن حميد عنه و حينئذ فالظاهر انها حسنه بابراهيم بن هاشم و هى معتبره

قوله فى الحاشيه و ما قيل من احتمال الصحيحه الغير المطلوب من الصحه اى صحه الوصيه يعنى كما يحتمل حمل الروايتين على ان الوصيه لا شىء يعتد به بمعنى بطلانها كذلك يحتمل حملها على صحه الوصيه و ان الموت ليس بشىء ينقضها و ذكر فى حينئذ الشرائع ان هذا الاحتمال ربما كان انسب باسلوب الكلام و تذكر الضمير المستتر فى الفعل و به يندفع التنافى بين الروايات فيكون اولى و انت خبير بان كونه انت باسلوب الكلام مما لا يظهر له وجه سوى ما ذكره من تذكر الضمير و الامر فيه هين و

الظاهر عندى ان مع ذلك ظاهرها الاحتمال الاول كما ذكره هاهنا و اما ان به يندفع به التنافى بين الروايات ففيه انه كما يندفع التنافى بذلك يندفع ايضا بما اشرنا اليه من تخصيص الروايه الاولى بما اذا مات الموصى له بعد القبول و حمل هاتين الروايتين على ما اذا مات قبله و كون الاول اظهر من الثانى غير ظاهر هذا مع رجحان الروايه الثانيه من حيث الصحه و تأييدها بالموثقه لكن يمكن تأييد ما ذكره من الجمع بالشهره بين الاصحاب و بان الظاهر من الآيه الشريفه تقدم الوصيه على الميراث مطلقا و الظاهر من الوصيه كما اشرنا اليه هو الايجاب فالظاهر عدم انتقالها الى الوارث ما لم يثبت خلافه و ثبوته فيما نحن فيه ممنوع و بان الظاهر انتقال امثال تلك الحقوق الى الوارث و يمكن تأييده ايضا بما روى فى الكتب الاربعه عن محمد بن عمران الساباطى قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل اوصى الى و امرنى ان اعطى مما له فى كل سنه شيئا فمات العم فكتب اعط و ورثته و بما روى فيها ايضا عن عباس بن عامر عن مثنى قال سألت عن رجل اوصى له بوصيه فمات قبل ان يقضها و لم يترك عقبا قال اطلب له ورثته وارثا و مولى فارفعتها اليه قلت فان لم اعلم له وليا قال اجهد على ان تقدر له على ولى فان تجده و علم اليه منك الجد فتصدق بها و ليس فى الكافى عن مثنى فالسند صحيح الا ان الظاهر سقوطه بقريته الكتب الثلاثه و انما حكمنا بالتأييد لعدم صحه سندهما مع اضممار الثانيه و الا- كلا منهما حكم فى واقعه فلا بعد فى ان يكون بعد الموت و القبول و لا نزاع فيه او بعد الموت مطلقا فيكون مرجحا لما ذهب اليه المفصل الثالث او قبل الموت بعد القبول كما خصصنا به الروايه الاولى على ان الروايه الثانيه لو حمل على الموت قبل الموصى و قبل القبول اشكل الحكم بالمتصدق فيها الا ان يقال ان حق القبول ينتقل الى الامام مع عدم الوارث الآخر كما هو رأى ابن ادريس فحكمه بالتصدق بناء عليه لكن معظم الاصحاب على ما نقله فى الدروس على انه لو لم يخلف الموصى له وارثا رجعت الوصيه الى ورثته الموصى و حينئذ فيشكل الامر و قد ظهر لك بما فضلنا ان الاقوى فى الصور الثلاثه الاخيريه من الصور الاربع و صحه الوصيه و قيام الوارث مقام الموصى له و اما صورته الاولى فللتوقف فيها مجال و ان كان القبول بعدم البطلان فيها ايضا لا يخلو عن قوه فتأمل

قوله لم يدخل العين فى ملكه

لان انتقال الملك عن الموصى مشروط بموته

قوله هل هو كاشف عن سبق الملك من حين

و حينئذ فحكم قبول الوارث حكم قبوله لانه خليفته و نائب عنه فيكون كاشفا عن ملك مورثه من حين موت الوصى و ربما قيل على القول بالكشف ان قبول الوارث كاشف عن ملكه من حين موت مورثه و حينئذ لا يدخل فى ملك مورثه و هو ضعيف لان دليلهم على القول بالكشف لو تم يابى عنه كما فصل فى حينئذ الشرائع

قوله ام ناقل له من حينه

اى من حين القبول فيكون القبول جزء السبب فلا- ينتقل الملك قبله فلا- يدخل فى ملك مورثه بل انما ينتقل الى الوارث من حين القبول

قوله ام الملك يحصل للموصى له بالوفاه

هذا على القول بانتقال اصل الملك بالايجاب و الوفاء و كون القبول شرط الاستقرار فانه حينئذ ينتقل بوفاه الموصى الى الموصى له اذا مات بعده لكن استقراره يتوقف على قبوله او قبول وارثه هذا و لا يخفى ما وقع منه من الغفلة حيث لم يذكر فيما يأتي هذا الوجه الثالث بل انما ذكر الوجهين الاولين و فى شرح الشرائع نقل الاقوال الثلاثة و فصل الكلام فيها و نحن ايضا فيما علقناه عليه قد فصلنا الكلام بما لا مزيد عليه

قوله خلافا للشيخ

فانه قال فى يه و اذا وجدت وصيه بخط الميت و لم يكن اشهد عليها و لا أقرأها كان الورثة بالخيار بين العمل بها و بين تركتها و ابطالها فان عملوا بشىء فيها لزومهم العمل بجمعها قال المحقق فى النكت من اين اذا عملوا ببعضها لزومهم العمل بجمعها الجواب ربما يكون الشيخ نقل روايه ابراهيم بن محمد الهمداني قال كتبت كتابا فيه ما اراد ان يوصى به هل يجب على ورثته القيام بما فى الكتاب بخطه و لم يأمرهم بذلك فكتب ان كان ولده ينفذون كل شىء و يجدون فى كتاب ابيهم فى وجه البر و غيره و اقول هذه الروايه مكاتبه لا يتحقق حالها و المسئول فيها مجهول و ليس اذا جاز الورثه شيئا لوجه و جب اجاره الباقي لان للمنجز الخيره فيما يجزى اذ ليس اجازته اقرار بالجميع و لو صرح انه اوصى بالبعض فاذن العمل بها ضعيف مع ان لفظها لا يعطى ما ذكره الشيخ انتهى و الروايه على ما نقله موافق

للتهذيب و الفقيه و حينئذ عدم اعطائها ما ذكره الشيخ ظاهر لكن العلامه فى التذكرة نقل الروايه و فيها هكذا و كتب ان كان ولده ينفذون شيئا منه و جب عليهم ان ينفذ و كل شىء الى آخره و الظاهر ان العبارة كانت هكذا فتسقط عن التهذيب و الفقيه و حينئذ فيدل على ما ذكره الشيخ لكن لم اقف على ما اخذ ما نقله من كتب الحديث و حملها العلامه على انهم اعترفوا بصحة هذا الخط فحينئذ يجب العمل بالجميع و فى المختلف نقل الروايه عن الفقيه موافقا له فقال ليت صريحه فيما قاله الشيخ رحمه الله

قوله مع حفظ الشاهد له عنده

اي حفظ الشاهد المكتوب المذكور عنده ليأمن من التزوير

قوله و لكن لا قائل به هنا

يظهر من كلامه فى شرح الشرائع وجود القول بذلك هنا ايضا و حينئذ فللكلام فيما تمسكوا به مجال و قد فضّلنا القول فيما علقناه على شرح الشرائع

قوله لزم بقاء الملك بعد الموت

اورد عليه فى السرائر النقض بالتركة اذا كان على الميت دين يحيط قال فانها بلا خلاف بيننا لا تدخل فى ملك الغرماء و لا ملك الورثة و الميت بعين ما ذكرتم فينبغى ان يكون موقوفه على انقضاء الدين فالشىء الموصى به بعد موت الموصى و قبل قبول الموصى له يبقى موقوفا على القبول لا يدخل فى ملك احد مثل التركة سواء

قوله لان الميت لا يملك لخروجه عن اهليته

هذا لو سلم انما يسلم ابتداء و اما اذا تملك فى حال الحياه فلم لا يجوز ان يبقى على ملكه الى ان ينتقل الى الموصى لهم او الديان بشرائطه و ما ذكر من انتقال ماله عنه بالموت ممنوع ايضا اذ لا دليل عليه عقلا و لا شرعا نعم انتقاله بعد قبول الوصيه و قضاء الدين معلوم بالضروره من الدين او الاجماع و اما قبل ذلك فلا نعم ذلك فالقول ببقاء على ملكه او على حكم ملكه كما عبر به المحقق فى باب الفرائض الى اداء الوصايا و الديون لا يخلو عن وجه

قوله و وجه الثانى ان القبول معتبر فى حصول الملك

هذا ممنوع لجواز ان يكون القبول شرط الاستقرار كما هو القول الثالث الذى لم يتعرض له الشارح هاهنا الا ان يقال ان بناء الكلام هاهنا على الاعراض عنه فعرض كل من الفريقين اتمام حجته على الآخر و فيه بعد ذلك ايضا للمنع مجال اذ لعل اعتباره لكونه كاشفا فلا بد من التمسك بما ذكره من حكم العقد و فيه ان يكون الوصيه من العقود مما لا دليل عليه من ايه او وجه و بمجرد تعارف ايراد الوصيه فى باب العقود بين المتأخرين او تصريح بعضهم بذلك لا يظهر منه اجماع على ذلك حتى يكون

قوله و يشكل بان هذا إلى آخره

هذا اشكال على ما ذكره من جعل الموت شرطا من قبيل اجازة المالك في البيع فينبغي ان يجعل شرطا في انتقال الملك كالقبول و اما اصل ما ذكره من ان كونها من العقود يرشد الى ان القبول جزء السبب فكانه متوجه عنده

قوله شرط في انتقال الملك

بمعنى عدم تحقق الانتقال قبله لا- بمعنى ان له دخلا- في الجملة فيشمل الكشف على ما ذكره الموجه كما يدل عليه جعله من قبيل اجازة المالك في الفضولي فلا- يرد ان كونه مشروطا في الانتقال مما حكم به الموجه ايضا و انت خبير بانه يمكن حمل كلام الموجه ايضا على ما ذكره الشارح بل ظاهر حكمه بكون الموت شرط الانتقال هو ذلك و جعل من قبيل اجازة المالك لا ينافي ذلك اذ لعل مذهبه في الاجازة ايضا ان يكون مؤثره في النفل لا كاشفه غايه الامر انه لم يجعل الموت و لا الاجازة جزء السبب بل شرط رعايه لما هو المعروف بينهم احضر اجزاء العقود في الايجاب و القبول فافهم

قوله و بالجملة

هذا يحمل الكلام بعد ما ذكر من وجهي الطرفين و حاصله ان القول بالكشف متوجه لو لا ما ذكر في وجه ان كونها من العقود يرشد الى كون القبول جزءا فان من حكم العقد الافتقار الى الايجاب و القبول و قد عرفت ما فيه فتذكر

قوله و رفع الحجر

فلا يصح وصيه العبد و لو عتق و ملك ففيه اشكال على ما ذكره العلامة و لو علق الوصيه على عتقه بان قال مثلا متى عتقت ثم مت فثلثي لفلان فجعل الاقرب النفوذ و اما المحجور عليه بالشفه فحكم العلامة بنفوذ وصيته مطلقا تاره و منعها مطلقا تاره اخرى و ظاهر ابن حمزه ايضا منعها مطلقا و ذهب جماعه كالنفيد و سلار و ابي الصلاح الى انه بمعنى وصيه في وجوه البر و المعروف خاصة و اما المحجور عليه بالفلس فيصح وصيته اذ لا ضرر فيه على الغرماء كما صرح به المصنف في س

قوله و سبيل الاحتياط

لو راعى الصبي المذكور الاحتياط و لم يؤمن كان حسنا و لا بعد صدور الوصيه منه فالتمسك بالاحتياط للقول بعدم صحه وصيته مشكل لا سيما مع النهي في القرآن عن تبديل الوصيه بعد سماعها المتناول لعمومه لموضع النزاع

قوله او قتل لعله بموت

اي سبب قتل و ما يؤول اليه و هذا على ما في التهذيب و في الكافي بدل قتل فعل و هو اظهر و يوافقه الفقيه ايضا الا ان فيه بعد ما احدث في نفسه جراحه او فعل او قول لعله يموت اي احدث الاماره ان يموت و الاول اظهر

قوله و من ثم لا يقع لا عليه الزكاه

هذا بناء على القول باشتراط استقرار الحياه فى الذبيحه و سيجى ء الكلام فيه

قوله و اما دلالة الفعل على سفهه فغير واضح

و لو سلم فيجوز ان يفعل ذلك بنفسه لعارض زال به رشده ثم يرجع اليه رشده و من اعتبر وصيه اشترط تيقن رشده بعد الجرح كما صرح به العلامة فى عد على انك قد عرفت الخلاف فى وصيه السفه فتذكر

قوله فانه غير مانع من التصرف مع تيقن رشده

و قياسه على عدم حلّ المذبوح فاسد لو سلم الحكم فى الاصل و من ثم وجبت الفديه على قاتله فى تلك الحال و ايضا لو صح ذلك يلزم عدم اعتبار وصيه المريض ايضا اذا كان بهذه المثابه

قوله حيث تصح الوصيه لحملها

بان كان مثلا ابوه مسلما و امه ذميا او كان ابوه ذميا بناء على ما هو المشهور من صحه الوصيه للذمي اما مطلقا او اذا كان رحما او كان حربيا ايضا بناء على القول بجواز الوصيه للحربى

قوله باستحقاقه بين الغايتين

اى بعد السنه الى اقصى الحمل و لا يخفى انه لو كانت المده مدّه بحكم العاده بعدم تولده فيها كما اذا كانت سبعة اشهر او ثمانيه مثلا- فهذا القول لا- يخلو عن وجه بناء على ترجيح الظاهر على الاصل لو قيل به و اما اذا كانت قريبه من المده المعتاده بحيث لا- يستعدّ عاده تكونه فيها كما اذا تولد فى الشهر التاسع او العاشر فلا وجه له اذ الاصل فى عدم تكونه حال الوصيه و الظاهر ايضا لا يعارضه اذ لا استبعاد فى تكونه بعدها عاده ايضا و لعل القائل استحقاقه بين الغايتين فى الجملة فليحمل على ما ذكرنا فتأمل و على كل تقدير فيشترط انفصالة حيا هذا شرط الاستقرار فمتى الفصل حيا تحقق من حين موت الموصى و ان لم يكن ذلك الوقت حيا فالنماء المتخلل بين الموت و الولاده يتبع العين و لو صح ميتا تبين بطلان الوصيه و ان كان حال الوصيه فى بطن امه حيا كذا فى شرح الشرائع

قوله و قيل يعتبر قول وليه

اى قيل باعتبار القبول فى الحمل ايضا فيقبل وليه

قوله لان العبد لا يملك

إلى آخره قد يقال انهم يجوزون وصيه المولى له فيجوز ان يكون وصيه الغير ايضا مثلها و لا يخفى ما فيه

قوله قال لا وصيه

ذكر في حينئذ الشرائع انه يمكن ان يحمل على الوصى المملوك لغيره ان الوصيه اسم مصدر يمكن اضافته الى الفاعل و
المفعول

قوله في الحاشيه اما الاشتراك محمد بن قيس فيه ان الظاهر انه البجلي الثقه بقرينه روايه عاصم بن حميد عنه كما اشرنا اليه سابقا
ايضا فالروايه حسنه بإبراهيم بن هاشم فهي معتبره قوله في الحاشيه او لانها واقعه حال فلا يعم لجواز ان يكون حكمه عليه السلام
بجواز الوصيه له بحساب ما اعتق منها و ظاهر ان اجراء الاحتمال المذكور

فى جميع القضايا المذكوره فى غاية البعد و على هذا فلا ريب ان المستفاد منه صحه الوصيه بحساب ما اعتق منه مطلقا و يفهم منه انه اذا لم يعتق منه شىء لم تصح الوصيه اصلا على ان عدم القول بالفصل كان فى اثبات ذلك فافهم

قوله استنادا الى روايه

و مع ضعفها لا دلالة لها على المط اصلا كما فصل فى شرح الشرائع

قوله فيستقر ملك ولدها

استناد الى جزئها فيعتق عليه و يلزم منه اعتناق الجميع لعدم القول لا للسير انه لعدم السرايه فى غير الاختيارى و انما يتمسك فى عتق الباقي فى غير هذه الصوره ايضا بالاجماع او باطلاق النصوص

قوله الا ان تنفيذها اذ يتوقف على معرفه القيمه

فيه ان توقف تنفيذها على معرفه القيمه و وصول التركة الى الوارث و خروجها من ثلثها لا يجوز على تقدم ملك الوارث اذ يجوز ان ذلك على سبيل الكشف بل هو الظاهر فتاويهم فان وصل الى الورثه ما يخرج الوصيه عن ثلثه تبين سبق ملك الموصى من حين الموت و الا فلا و ما ذكره سلطان العلماء من ان استقرار ملك الوارث للتركة يكون مقدا على استقرار ملك الموصى له للموصى به ظاهر الفساد اذ لا استقرار قبل الوفاء بالوصيه قطعاً الا ان يريد بالاستقرار اصل الملك فيوجه عليه ما اوردنا على اصل الشرح فتأمل

قوله فى الحاشيه فانه قال فيها ينعق ثلث الميت وجه الاستدلال ان الحكم بعقها من الثلث يدل على انه من الوصيه و الا فلا وجه له و وجه التدافع ان هذا ينافى الحكم باعطائها اوصى لها الا ان يحمل ذلك على ما اذا فضل من الوصيه شىء و ربما دلت الروايه على ان نصيب ولدها كان بقدر الثلث او على انه اعتقها المولى فى مرضه و اوصى لها بوصيه بناء على اعتبار المنجزات من الثلث او على ان العتق ايضا كان بعنوان و لا يخفى بعدهما و نقل المصنف فى شرح الارشاد عن ابن بابويه انه ذهب الى انها يعتق من ثلث الميت و تاخذ الوصيه و حينئذ فظاهر و لصحيحه المذكوره حجه له و كذا ما رواه فى التهذيب و فى عن محمد بن يحيى عن ذكره عن ابى الحسن الرضا عليه السلام فى ام الولد اذا مات عنها مولاها و قد اوصى له قال تعتق من الثلث و لها الوصيه و روى فيهما فى الصحيح عن البنزطى قال نسخت من كتاب بخط ابى الحسن عليه السلام فى ام ولد اوصى لها بالف درهم فكتب عليه السلام تعتق من الثلث و لها الوصيه و رواه فى الفقيه ايضا متصلا بصحيحه ابى عبيده فان كان هذا ايضا مذهباً له فلا يبعد القول به لصحه الروايه و ان ثبت الاجماع على خلافه فيحمل على العتق و اعطاء الفاضل و على هذا فهذا ربما يؤيد حمل صحيحه ابى عبيده ايضا على ذلك فتكون حجه لما ذهب اليه القائل و كذا الروايه الاخرى هذا و اما قوله و لكن ورد فيها اى فى ام الولد الموصى لها او فى الصحيحه المذكوره فهو اشاره ما فى الكافى و التهذيب حيث ذكر بعد تمام الروايه و فى كتاب المقياس يعتق من نصيب ولدها و يعطى من ثلثه ما اوصى لها به و انت خبير بان هذا نص فيما ذهب اليه المصنف و يمكن ان يكون قول الشارح لصحيحه ابى عبيده اشاره الى هذه التتمه و الا فدلاله اصل الخبر عليه كما لا يخفى ان الاستدلال به بمجرد

وجوده في كتاب المقباس ما لا يصلح للاعتماد و سيما مع مخالفته لظاهر صدر الخبر مع صحه سنده و يمكن ان يكون نظره الى ما ذكره في شرحه للشرائع من ان الحكم فيها باعطائها الوصيه كان في المط اذ عتقها حينئذ من نصيب ولدها و يستفاد من دليل خارج صحيح و كانه اراد به اطلاق النصوص الوارده في ان دم الولد تعتق من نصيب ولدها او الاجماع على انعقادها فاذا لم تعتق من الوصيه فتعتق من نصيب ولدها لكن لا- يخفى انه لو لم يكن الجزء الاول من الروايه كان الامر ما ذكره اما مع وجود الجزء الاول الصريح في عتقها من الثلث فلا- اذ حينئذ اعطاء تمام الوصيه لا- يظهر من الجزء اذ كما يحتمل حمل الجزء الثاني على ظاهره و التاويل في الجزء الآخر كما ذكرنا اولي بل هو اظهر كما لا يخفى و اظهر منهما حمل الخبرين على ظاهرهما الذهاب الى مذهب ابن بابويه و بالجمله فالظاهر من الخبر عتقها بالوصيه او من الوصيه فعلى الوجهين فالتمسك بما ذكر في الاجماع ظاهر الفساد و اما اطلاق النصوص الوارده بانعتاق ام الولد من نصيب ولد فالظاهر انها مع ما فيها من الكلام ما لا ينهض معارضه ظ تلك الصحيحه الخاصه مع تأييدها بالروايه الاخرى و اصاله عدم الجبر على الولد فتدبر

قوله و الوصيه لجماعه

هذا اذا كانت الجماعه محصورين كالقرايه و الاعمام و الاخوال فلو اوصى لقبيله عظيمه كالهاشميين او العلويين لم يجب التسويه و لا الاستيعاب كما صرح به العلامه في يه المصنف في س

قوله و دلالتهما على ذلك

اما الاول فلان الظاهر من قطع الاسلام ارحام الجاهليه سقوط حق صله ذويها لا انهم يخرجون عن القرايه مع صدق القرايه عليهم لغه و عرفا و لو سلم عدلك انما هو عند كفرهم و اما بعد اسلامهم فلا شك في صدق القرايه عليهم شرعا و ان انتهوا الى رحم الجاهليه و لو سلم فمساواه باقى اقسام الكفر للجاهليه ممنوع ثم بعد هذا كله ان كان مراد اشتراط امر زائد على ما اعتبره الاكثر من صدق القرايه عرفا و هو الانتهاء الى اب او ام مسلمين كما يشعر به ظاهر عبارات الاكثر عند نقل هذا القول و منهم الشارح في شرح الشرائع فيتوجه عليه ايضا انا سلمنا اشتراط اسلام الاب و الام بما ذكر من الدليل على كفايه الانتماء الى اب او ام في الاسلام و ان بعد بحيث لا يصدق عليهم القرايه لغه و لا عرفا و ليس في استدلاله به دلالة على ذلك اصلا و اما الثاني فلانه لا يدل الا- على انتفاء الاهليه عن ابن نوح و لا- نسلم انه يلزم منه انتفاء القرايه ايضا على مطلق الكافر مع صدقها لغه و عرفا ثم لا يخفى ان الشارح هاهنا جعل الخبر دليلا- على اشتراط الاسلام في الأب و الام اللذين اليهما الانتساب و جعل حكاية ابن نوح دليلا على مدعى آخر هو انه لا يعطى الكافر و ان انتسب الى مسلم و ليس هذا الاشتراط في كلام غيره ممن نقل هذا القول و في حينئذ الشرائع استدلال بهذه الآيه ايضا على الدعوى الاولى و توجيهه انها لما دلت على نفى الاهليه عن ابن نوح و يلزم منه نفى القرايه عنه و عن كل كافر فيلزم منه نفى القرايه عن الأب و الام الكافرين ايضا فينتفى عن كون قرابته بسبب الانتهاء اليهما ايضا على مقتضى ما نخيله في الدليل الاول و حينئذ فيتوجه عليه ايضا كل ما اوردنا على الاول فتأمل

قوله المستند ضعيف

و ذكر في شرح الشرائع انه لم اقف لهم على مستند خصوصا لمثل ابن ادريس الذى وافقهم فيه مع انهم لم يقول في مثل ذلك على الاخبار الصحيحه و نحوها و العرف لا يدل عليه فكيف فيما لا مستند له و لعله عوّل فيما تخيله من الاجماع به كما اتفق له

ذلك مرارا

قوله استنادا الى روايه عاميه

هكذا ذكره جماعه من الاصحاب مع انه قد روى فى الكافى فى كتاب عشره و ثلث روايات تدل على ذلك و قد نقلها فى حينئذ الشرائع منها ما رواها فى الحسن بإبراهيم بن هاشم عن جميل درّاج عن ابي جعفر عليه السلام قال حد الجوار اربعون دارا من كل جانب من بين يديه و من خلفه و عن يمينه و عن شماله و لو لا شذوذ هذا القول لكان القول به حسنا

قوله و غاصبهما على الظاهر

و فى السرائر ترجيح عدم استحقاق الغاصب و توقف فى المستاجر و المستعير

قوله و على المختار فالقسمه إلى آخره

قال فى شرح الشرائع و الظاهر عدم الفرق بين صاحب الدار و من فى عيلوله من ولد و زوجه و غيرهما لتناول الاسم للجميع و ان كان تناوله اقوى انتهى و لا يبعد الاختصاص بصاحب الدار نظرا الى العرف و هذا يجرى على القول باعتبار الاذرع و الدور ايضا فلا تغفل

قوله و المخصص شاهد الحال

و يدل عليه ايضا روايه عبد الله بن صلت الحسنه بإبراهيم بن هاشم المنقوله فى الكتب الاربعه اما لحقارته لفضله الانسان اذا كان فضله الانسان مما يقبل الملك كما يظهر من كلامه فالظاهر صحه الوصيه بها اذ قد تفضل لرتبه الزرع و حرمة لو ثبت بدليل من خارج كالاتى لا ينافى ذلك و العلامه فى القواعد صرح بجواز الوصيه بالزبل و قال ابن حمزه فى الوصيله ان جنس ما يوصى به هو كلما يصح تملكه او الانتفاع

قوله لصحيحه عبد الله بن سنان إلى آخره

الروايه هكذا قال ان امرأه أو صلت الى و قالت ثلثي يقضى به ديني و جزء منه لفلان فسلت عن ذلك ابن ابى ليلى فقال ما ارى لها شيئا ما ادرى ما الجزء فسلت ابا عبد الله عليه السلام عنه بعد ذلك و خيرته كيف قال المرأه ربما قال ابن ابى ليلى فقال كذب ابن ابى ليلى لها عشر الثلث ان الله تعالى امر ابراهيم عليه السلام فقال اجعل على كل جبل منهنّ جزءا و كانت الجبال يومئذ عشره فالجزء هو العشر من الشىء و انت خير بان الجزء فى الروايه و ان كان مضافا الى جزء آخر هو الثلث لكن استدلاله بحكاية ابراهيم و كذا قوله عليه السلام آخر فالجزء هو العشر من الشىء يعطى ان الجزء هو العشر مطلقا على ان اختلاف معنى الجزء عند اضافته الى جزء آخر او غيره مستبعد جدا فالروايه دليل آخر لمذهب المصنف لكن الشارح رعايه للاقتصار على ما هو المتيقن من مورد النصّ جعل مورده ما اضيف الجزء الى جزء آخر ثم حكم بكونه مرجحا آخر لمذهب المصنف فكان ينبغى له ان يخصص الجزء المضاف اليه بالثلث الذى هو صريح الروايه لا- التعميم فيه و التمثيل بالثلث ثم الظاهر ان ما ذكره الشارح بناء على القول بالعشر الذى هو الراجح عند المصنف لان الحكم على القولين كذلك كما يوهمه ظاهر العبارة لاستبعاد اختلاف المعنى باختلاف الاضافه على ما ذكرنا و ان امكن تخيل وجه له بناء على تخيل اختصاص الروايه عبد الله بن سنان بصوره الاضافه الى جزء آخر مع صحتها بزعمه فحينئذ يمكن ان يفصل القائل بالسّبع على العمل بالصحيحه فى الموضوعين هذا و اعلم انه قد وصف الروايه هاهنا بالصحه تبعا للمصنف فى الدروس و يه فى المختلف و هو انما يصح بناء على ما وردت فى الاستبصار حيث رويت عن عبد الله بن سنان بلا واسطه بينه و بين الامام عليه السلام لكنهما على ما فى الكافى و التهذيب و رويت عن عبد الله بن سنان عن عبد الرحمن بن سبابه و هو مجهول فلا يكون صحيحه و هما قرينه السقوط فى الاستبصار و يؤيده ايضا ما ذكره فى شرح الشرائع انه سئل ابن ابى ليلى فى ذلك و من المستبعد جدا ان عبد الله بن سنان الفقيه الجليل الامامى يسأل ابن ابى ليلى فى ذلك بل الموجود فى الاخبار ان ابى ليلى كان يسأله و يسأل اصحابه مثل محمد بن مسلم و غيره عن كثير من المسائل ثم انه يدل على القول بالعشر موثقه معاويه عمار و روايه ابى بصير ايضا و على القول بالسّبع صحيحه اسماعيل بن همام فالاول يرجح بالكثرة و الثانى بالصحه فتأمل

قوله لحسنه صفوان

و مثله صحيحه ابن ابى نصر البنزطى المنقوله فى التهذيب و الاستبصار فالاولى التعرض ايضا لو لم يكف بهما

قوله و انما ذكروها عليه السلام

على وجه التقريب يريد انهم لم يستدلوا على الحكم بهذه التعليقات حتى ترد انها لا تصلح للعليه لجواز ان يكون الجزء مثلا عاما كما هو المعروف و انما اتفق في قصه ابراهيم عليه السلام اطلاقه على خصوص العشر بل عملوا الحكم من خارج من الوجوه التي كان علمهم عليه السلام و انما هذه التعليقات للتقريب الى افهام المخاطبين و التمثيل لهم فلا اشكال و اعلم انه لو وقع هذه الالفاظ في كلام من كان عارفا باوضاع الشرع و احكامها فحملها على المعانى المذكوره متجه لكن فيما وقع الخلاف فيه كانه ينبغي ان يفصل و يقال ان علم مذهب القائل فينبغي الحمل عليه و الا فيحتمل الحمل على الاقل تمسكا بالاصل و يحتمل وجوب الحمل على ما هو الراجح عند المباشر من الوصى او الوارث او من يرجع الى قوله فيه بناء على وجوب حملها على هو الصحيح و الصحيح عنده هو ذلك و لو كان القائل ممن لم يعرف ذلك لكن على انه قصد الاتيان بها على مقتضى الشرع فانه واضح فانه يجب حينئذ على المباشر حملها على ما هو الراجح عنده او عند من يرجع الى قوله اما لو لم يعلم منه ذلك القصد فالحكم بوجوب حملها على هذه المعانى لا يخلو عن اشكال اذ الجزء مثلا لما كان في العرف في المعروف من اللغه عاما يصلح لكل جزء فالظاهر من القائل اراده ذلك المعنى فينبغي ان يكون الوارث فيه بالخيار كما في القسط و النصيب و مشبهه لكن الاخبار و كلام الأصحاب على ما راينا مطلقه و بالجملة فالمسأله لا يخلو عن اشكال و الاولى رعايه الاحتياط مهما امكن و الله يعلم

قوله استنادا الى روايه

في شرح الشرائع نقل الروايه و قال و لا نعلم به قائلا و نسبته الشيخ الى وهم الراوى و انه سمعه ضمن اوصى بجزء من ماله فظنه بالسهم او ظن ان السهم و الجزء واحد

[الفصل الثانى فى تعلق الوصيه]

قوله و به نصوص

كان النص ليس الا- روايه عن ابان عن علي بن الحسين عليه السلام لكن قد روى فى الكافى و التهذيب بطريقتين و روى فى الفقيه ايضا و له الى ابان طريق آخر فاطلاق النصوص كانه بهذا الاعتبار و الكل ضعيف ان لم يرد و اما اذا زاد فيعتق من المملوك ازيد من ثلثه بقدر الزياده حتى لو زاد الفاضل على المملوك بحيث بقى ثلثه لكل المملوك فيعتق كله فلا- بد من التقييد المذكور و لا- يخفى انه بعد ذلك التقييد ايضا يرد عليه انه يحتمل بعثه الفاضل على عن المملوك و لا يصح حينئذ الحكم بعث ثلث المملوك بل انما يعتق منه بقدر ثلث الفاضل و كان ينبغي ان يقول ان ساوى الفاضل قيمه المملوك و يمكن ان يقرأ ثلثه فى كلام المصنف على ان يكون بدلا من الفاضل فيكون المعنى انه يعتق المملوك من ثلث الفاضل و يحمل على انه يعتق منه بقدر ما بقى ثلثه كلا او بعضا لا انه يعتق كله من ثلثه و حينئذ فلا حاجه الى تقييده فافهم

قوله و المعتبر صرفه الى الموجودين

قال فى شرح الشرائع عند قول مصنفه فيدفع الى الموجودين فى البلد لا يجب تتبع من غاب و يفهم منه وجوب استيعاب من فى البلد منهم و وجهه ان الموصى لهم يستحقون على جهه الاشتراك لا على جهه بيان المصنف كالكاه ثم اشار فى شرح قوله و هل يجب ان يعطى ثلثه فصاعدا قيل نعم و هو الاشبه الى ان المراد انه اذا لم توجد الثلثه فى البلد وجب الاكمال من غير مراعات للفظ الجمع و الافى صوره الموجود فى البلد يجب اعطاء الجميع بالغ ما بلغ و لا يخفى ما فيه من التعذر او التعسير فى

بعض البلاد العظيمة و يظهر من كلام الشيخ فى المبسوط جواز التخصيص ببعض الموجودين فى البلد بشرط ان لا ينقص عن ثلثه و ان استحب التعميم و هذا هو الاظهر لا سيما فى البلاد العظيمة لما اشرنا من التعسر او التعذر فيها مع ان الظاهر من حال الموصى فيها هو عدم القصد الى الاستيعاب و لا يلزم منه كونه لبيان المصرف حتى يجوز اعطاء الواحد بل ظاهر اللفظ اعطاء جمع من الفقراء و كذا الظاهر من قصد الموصين فى زماننا هذا ذلك فليحمل عليه فتأمل قوله سواء الدائم و المنقطع و قال فى المسالك و هل يختص بالدائم او يعم وجهان احدهما الاوّل و قوفا على موضع اليقين و اقتصار على من ثبت لها حقوق الزوجيه انتهى و لعلّ نظره هاهنا الى ان الخلاف الذى هو مستند الحكم يشمل المتعه ايضا لكن ظاهر الاكثر تخصيص الحكم بالدائم كما يظهر فى بحث وقوع الظهار بالمتعه فانتظر

[كتاب النكاح]

[الفصل الثاني في العقد]

قوله و دعواه زوجيه الاخت متعلق بها و هو امر آخر

فيحكم في كل منهما بمقتضى القواعد و حينئذ فان حلف على النفي المذكور فذاك و يحكم عليه في دعواه بمقتضى القواعد بلا اشكال و ان لم يحلف و قلنا بثبوت الحكم بجواز النكول او بعد حلف المدعيه تثبت زوجيه المدعيه و لا يسمع دعواه زوجيه المرأه فان نكوله بمجرد او مع حلف المدعيه بمنزله اقراره بزواجيتها فلا- يسمع منه دعوى زوجيه اختها و لو قيل ان النكول بمجرد او مع حلفها بمنزله البينه فالظاهر حينئذ سماع دعواه فيما لا- يتعلق بحقها فيلزم على الاخرى ايضا مع اعترافها او بعد نكولها بمجرد ذلك او بعد حلفه ايضا حق الزوجيه ظاهرا فلا تمكن من الترويج و يثبت عليه المهر و النفقه لها ايضا و لكن لا تمكن من الاستمتاع بشىء منهما و يجبر لمنع الجمع على طلاق احدهما هذا اذا كان المدعى لزوجيه المرأه هو الرجل و اما لو فرض ان المدعى فيه ايضا هو المرأه فادعت الاختان عليه الزوجيه فعليه اليمين لكل منهما و مع نكوله بمجرد ذلك او بعد حلفها لثبتت زوجيه كل منهما ظاهرا و يجبر على طلاق احدهما و يحتمل حينئذ اخراج احدهما بالقرعه و الله تعالى يعلم

قوله للنص على ان الدخول بها مرجح لها فيما سيأتي

فليكن مرجحا هاهنا ايضا فقدم به قول المدعيه يمينها عملا بالظاهر و سيظهر لك ضعف هذا الاحتمال

قوله و خلافه خرج بالنص

قال سلطان العلماء اى خلاف ترجيح الاصل حيث يأتى من تقديم بينه المدعى مع الدخول و ان كانت دعواها خلاف الاصل خرج من قاعده تقديم الاصل بالنص الوارد في ذلك الموضوع الذى انضم الى الظاهر الذى خلاف الاصل المبيته و النص منفي هنا اذ يمكن اختصاص حكم النص بتقديم الظاهر على الاصل بصوره تعارض البينتين و هنا بينه لا اصلا انتهى و لا يخفى ان فيما سيأتي حكم بتقديم بينه المدعيه مع الدخول و ليس فيه خلاف الاصل عندهم حيث جعلوا البينه على المدعى و اليمين على المنكر و لا حاجه فيه الى الاعتذار و اما هاهنا فالحكم بتقديم قول المدعى خلاف الاصل فلا يصار اليه و ان جوزنا تعدى الحكم من المنصوص و كان بناء كلام الشارح رحمه الله هاهنا ايضا كما سيأتي على انه حمل النص على تعارض البينتين و تساقطهما و الحكم بتقديم قول المدعيه مع الدخول باعتبار ان الظاهر معه و حينئذ فيجربى مثله هاهنا ايضا الا ان يعتذر بما ذكره من الاقتصار فى خلاف الاصل على مورد النص و يمكن ان يكون بناء كلامه على ان النص الآتى يدل على ان الاصل فيما نحن فيه هو بينه قبول بينه الزوج لكونه مدعيا للصح و لذا حكم بتقدمها الا فى صورتين و حينئذ فتقديم بينه المرأه مع الدخول ليس الا من ترجيح الظاهر على الاصل فيتجه ما ذكره من الاشكال هذا و بما ذكرنا يظهر ان اشكاله يمكن ان يكون باعتبار احتمال تقديم قول المدعيه مع الدخول بدون يمين او مع اليمين قياسا على ما ذكره من الوجهين هناك لكنه فى شرح الشرائع لم يتعرض هاهنا الا الاحتمال الرجوع الى يمينها كما ذكرنا فى الحاشيه السابقه فتأمل

قوله و يشكل ايضا مع معارضه دخوله بالمدعيه

لا- يخفى ضعف هذا الاشكال فان ما سيأتي لا- يدل على كون الدخول مرجحا على البيئه بل على انه اذا تعارضت البيئتان فالدخول مرجح لبيئتها و لا يلزم منه كونه مع عدم بيئتها و انفراده بالبيئه مرجحا على بيئته و هو ظاهر نعم يمكن ان يورد الاشكال هنا بناء على عدم العبره بينه المنكر بانه هاهنا منكر فكيف يعتبر بيئته و الجواب انه و ان كان منكرا في دعوى الاخت لكنه مدعى في الدعوى الاخرى و قبول بيئته انما هو في تلك الدعوى حيث يحكم بثبوت عقده على اختها فلا يخلو عن اشكال فيه و اما في دعوى الاخت فان حكم مع ذلك باليمين عليه كما استقره المصنف رحمه الله فلا اشكال فيها ايضا و ان لم يحكم بذلك و اكتفى في سقوط دعوى الاخت بثبوت عقده على اختها فلا يخلو عن اشكال حيث اكتفى في سقوط الدعوى بما يلزم ظاهرا من بينه المنكر فيمكن ان يجعل هذا ايضا وجها آخر لما استقره المصنف و الاظهر ان يقال ان حكم المصنف في الصورتين بناء على متابعه النص فانه يستفاد منه في صورته اقامه البيئه من الجانبين اعتبار كل من البيئتين و ترجيحه بمرجح يخصه فينبغي على وفقه في صورته الانفراد بالحكم بالبيئه في الصورتين و ان لم يطابق القواعد الشرعيه في الرجل لكن ظاهر كلام الشارح هاهنا و في شرح الشرائع ان بناء الحكم فيها على القواعد الشرعيه فتدبر

قوله ان ذلك على خلاف الاصل

قد عرفت ان تقديم بيئتها مع الدخول ليس على خلاف الاصل بناء على القول بكون البيئه من المدعى فلا حازه فيه الى الاعتذار و ان بناء على ما ذكره على حمل الخبر على تساقط البيئتين و معه يحتاج الى ما ذكره من الاعتذار لكن الحمل على التساقط ايضا لا ينفذ في دفع ما اوردنا عليه في الحاشيه السابقه اذ بعد الحمل على التساقط لا يلزم الا كون الدخول مرجحا لها مع عدم البيئه الا كونه مرجحا على البيئه من الطرف الآخر و هو ظاهر و ما ذكرنا ثانيا في توجيه الاشكال السابق ايضا لا يجرى هاهنا كما لا يخفى

قوله بل هو اعم منه

لجواز كونه عن شبهه او زنا فلا يدل على زوجيه المدعيه و عدم زوجيه اختها

قوله فيقتصر في ترجيح الظاهر

هذا اما تفريع على ما ذكر في دفع الاول و تتمه له و حينئذ فلا يحتاج الى عنايه او تفريع على الوجهين و نبه بهما بان يقال ان ما ذكرنا من الوجهين لمنع كونه تكذيبا انما يصلح سنداً لمنع كونه تكذيباً قطعاً لا لمنع كونه تكذيباً ظاهراً لبعده الوجهين لندور الشبهه و بعد اقدام المسلم على الزنا فكان الظاهر مع وجود الاحتمالين مع الزوجه فينبغي تقديم قولها ترجيحاً للظاهر لما في النص و حينئذ فيجب ان يتمسك فيه ايضا بالاعتصار في ترجيح الظاهر على الاصل على مورد النص فتدبر

قوله توجه اليمين على الآخر

يمكن ان يقال ان الظرف متعلق باليمين لا بالتوجه و المراد ان اليمين و فاعل اليمين غير مذكور و هو صاحب البيئه بقريته المقام و فائده ذكر متعلق اليمين الاشعار بما سيذكر الشارح من ان اليمين ليس على اثبات ما اثبت بالبيئه بل على نفى العقد الآخر و

الحاصل ان كلام كل من الطرفين محلل بكلامين و البيئه على احد الكلامين و اليمين على الآخر فتأمل كذا افاده سلطان العلماء رحمه الله قوله لجواز صدق البيئه الشاهده لها بالعقد فيه نظر اما اولا فلانه اذا شهدت البيئه لها بالعقد و الاصل في العقود الصيحه فتثبت زوجيتها به و لا يقدح فيه احتمال عدم صحه العقد لاحتمال عقد على اختها سابقا عليها او غيره من الاحتمالات اذ الاصل عدمها و الا لما امكن الحكم بالبيئه على العقد مع انكار الزوج الزوجيه في سائر المواضع لجريان مثل هذا الاحتمال في كل عقد نعم لو ادعى الزوج فساد العقد لسبق العقد على اختها او غيره و ادعى علم الزوجه به توجه اليمين عليها على نفي علمها به لعل الاصحاب حيث لم يذكروا اليمين فرضوا المسأله في مجرد انكار الزوج زوجيه الاخت و دعوى زوجيه اختها و الحكم حينئذ ما ذكروه و لا ينافى هذا ثبوت اليمين عليها عند فرض ما ذكرنا لانه فرض زائد و اما ثانيا فلان ما ذكره في وجه توجه اليمين انما يجرى فيما اذا شهدت البيئه بمجرد العقد و اما اذا شهدت بكونها زوجة له في الحال فلا يجرى ما ذكره من الاحتمال

الا ان يقال انه لا يمكن الشهاده على الزوجيه اذ غايه ما يمكن ان يحصل العلم به هو العقد عليها و اما صحه العقد و كونها زوجه فلا يمكن العلم بها الا على البناء على اصاله الصّححه و عدم جريان المنافى و عند البناء على ذلك يتاتى ما ذكره من الاحتمال و فيه تاويل اذ قد يحصل العلم بالزوجيه بالعقد و قرائن الاحوال و ايضا يمكن استناده الى اقرار الزوج بها بل يمكن ان يكون بينه الاخت على اقرار الزوج بزوجيتها و حينئذ لا ينافى ذلك ما ذكره من الاحتمال فتأمل

قوله على من ادعاها

اي المرأه التى ادعاها الزوج

قوله و ليس حلفها على اثبات عقدها

لكن حلفها على صحه زوجيتها فانه يدفع الاحتمال بل الظاهر انه يكفى حلفها على عدم علمها بفساد عقدها

قوله و انما حلفها على نفى عقد اختها

لا- وجه له لتكليفها به لا على البت و لا على نفى العلم به لجواز ان تعلم عقد اختها سابقا و وقوع التفريق بينهما ثم وقوع عقدها فلو حلفت على النفى لكفى حلفها على نفى زوجيه الاخت اما على البت او نفى علمها بها

قوله او على نفى العلم به

هذا هو الاقوى لانه يكفى لها وقوع عقده عليها و عدم علمها بفساده بوقوع عقده على اختها سابقا عليه و لا يضرها احتمال ذلك ما لم تعلم ذلك كما لا يخفى

قوله لان بدونه لا يزول الاحتمال

قد اشرنا الى ان مجرد الاحتمال لا يضرها ما لم يكن احتمالا يمكن علمها بوقوعه فيكفى حلفها على عدم العلم

قوله على نفى عقده على المدعيه

متعلق بالحلف لا بالبينه

قوله جواز صدق بينته بالعقد على الأخت

و ايضا عقده على الاخت لا ينافى عقده ثانيا على اختها و صحته لاحتمال وقوع التفريق بينه و بين الاخت فلا يبعد توجه اليمين لرفع هذا الاحتمال و اصاله عدم وقوع التفريق كأنها لا تكفى فى عدم سماع دعوى الزوجه مع تعارضها باصاله الصّححه فى العقود و كون الظاهر من حال المسلم عدم الاقدام على الجمع بين الاختين هذا اذا لم يدع الزوجه وقوع التفريق و كون العقد عليها بعده

و اما مع دعواها ذلك فلا- شك في توجه اليمين لكن لا يخفى ان ما ذكرنا انما يتوجه اذا شهدت البيه له بمجرد العقد على الاخت في وقت و اما اذا شهدت لزوجه الاخت في الحال فلا يجرى هذا الاحتمال لكن لو صح ما ذكرناه في الحاشيه السابقه من عدم امكان الشهاده بالزوجه فيرد انه هاهنا ايضا لا يمكن الشهاده بها بل جريانه هاهنا اظهر لان ما ذكرنا هناك في دفعه من احتمال الاستناد الى اقرار الزوج لا يجدى هاهنا لانه هاهنا مدع فلا عبره باقراره فغايه ما يمكن الشهاده به هو مجرد العقد و معه يتجه ما ذكرنا من احتمال التفريق فتأمل

قوله مع تقدم عقده على من ادّعت

اي المرأه التي ادعت كونه زوجها و هي اخت من اقيم البيه على عقده عليها قوله و النص خال عنها لا يخفى ان النص كما سيأتى انما هو في صورته اقامه البيه من الجانبين و الصورتان المذكورتان ليستا من مورد النص كما اعترف به الشارح فيها فخلو النص عن اليمين لا يقتضى الحكم بسقوطها مع فيهما العمل فيهما بمقتضى القواعد لا بالنص و كون اليمين من مقتضى القواعد على ما ذكره اولاً- ان يقال ان ما ذكر من الوجهين في ثبوت اليمين يجرى في صورته اقامه البيه من الجانبين ايضا كما سننقله عن سلطان العلماء رحمه الله و مع ذلك فالنص خال عنها فيها فيظهر منه عدم ثبوتها هناك فيحتمل عدم ثبوتها هاهنا ايضا نظرا الى قصور الوجه المذكور و الا لثبت اليمين هناك ايضا و حينئذ فيتوجه الاحتمال و ان كان ضعيفا فان الخروج عن القواعد في مورد النص به لا يقتضى الخروج عنها في غيره ايضا و فيه ما سنذكره من ان الوجه المذكور لا يجرى بعينه فيما سيجى ء بل الوجه لاحتمال اليمين فيه ما سيذكره الشارح فخلوا لنص فيه عن اليمين لا يقتضى عدم ثبوتها هاهنا ايضا لتغاير الوجه فتأمل

قوله فيحتمل عدم ثبوتها لذلك

اي لما ذكره اولاً من عدم تبنيه الاصحاب عليها و لثلا يلزم تاخير البيان اي و لما ذكر ثانيا من خلو النص لثلا يلزم تاخير البيان فهو تفصيل لما ذكره اولاً- من الوجه الثانى و بيان لوجه الاستدلال به على ما ذكره من الاحتمال و لو جعل ذلك اشاره الى كل من الوجهين السابقين كما هو ظاهر فجعل خلو النص وجها مستقلا مع قطع النظر عما ذكره من تاخير البيان كانه يحتاج الى تمحل فتأمل

قوله او احدهما مطلقه و الأخرى مورخه

و هي اما بينه الرجل و المرأه فهذه صورتان

قوله مضافه الى سته سابقه

و هي عدم بينتهما و بينه الرجل وحده او المرأه وحدها مع الدخول و عدمها فمجموع الصور ثمانية عشر

قوله و هل يفتقر من قدمت بينته بغير سبق التاريخ و اما من قدمت بينته بسبق التاريخ

فلا يحتاج الى يمين فان من حكم بتقديم بينته بالسبق فى الروايه و كلام الاصحاب انما هو المرأه و ظاهر انه مع سبق تاريخ بينتها تثبت زوجيتها بالبينه الخاليه عن المعارض فى ذلك الوقت فلا حاجه الى يمين نعم لو ادعى التفريق و التزويج بعده باختها فعليه

اثباته او تحليفها لو ادعى علمها به و هو فرض زائد و لا اثر فيه لدعوى زوجيه الاخت بل ترجع المسأله الى التفريق بعد ثبوت النكاح و حكمه واضح و اما اذا فرض سبق تاريخ بينته فالظاهر انه لا يمكن الحكم بتقديم قوله بدون يمين بمجرد ذلك لان بينتها اذا شهدت لها بالعقد فالاصل فيه الصحه و مجرد ثبوت عقده على اختها سابقا عليه لا يوجب الحكم ببطلان العقد اللاحق لما اشرنا اليه من احتمال وقوع التفريق اليه و وقوع العقد اللاحق بعده فلا بد من اليمين لنتفيه و مجرد اصاله بقاء التزويج الاول بالاستصحاب كانه لا يكفى فى الحكم بطلان بدون اليمين مع معارضتها باصاله صحه العقد و كون الظاهر ايضا من خال المسلم ذلك كما اشرنا سابقا و ربما يؤيد ما ذكرنا اطلاق الحكم فى الزوايه و كلام الاصحاب بتقديم بينه المرأه مع الدخول فانه يشمل ما اذا تقدم بينته و قد صرح به الشارح هنا و فى شرح الشرائع ايضا فاذا حكم بتقديم بينتها مع سبق تاريخ بينه الرجل و اصاله استصحاب ما شهدت به بينته باعتبار ان الظاهر مع الدخول صدق المرأه و لا شك ان الظاهر مع العقد ايضا ذلك فالحكم بتقديم بينته بمجرد سبق بدون يمين مع اصاله صحه عقدها و كون الظاهر ايضا ذلك لا يخلو عن اشكال فاذا حمل النص على التقديم فيما قدم مع ضميمه اليمين لرفع الاحتمال فيما سيأتى فيه احتمال فيتأتى ذلك فى صورته سبق تاريخ بينته ايضا لرفع ما ذكره من الاحتمالين لكن الشارح رحمه الله فى شرح الشرائع حكم بتقديم السابقه فى الصورتين معللا بانه مع سبق تاريخ احدى البينتين تكون السابقه مثبتة للنكاح فى وقت لا يعارضها فيه احد فتعين الحكم بها و قد ظهر لك ما فيه فى الصوره الثانيه لكن لك بقرينه ما ذكره هناك حمل قوله بغير سبق التاريخ على استثناء السابق من الجانبين كما هو ظاهر و سيجى ء ايضا منه ما هو ظاهر فيه كما سنذكره هناك فتأمل

قوله وجهان

منشؤهما اه و يمكن اثبات توجيه اليمين بعين ما ذكره المصنف سابقا كذا افاده سلطان العلماء رحمه الله و فيه تامل فان بناء الكلام فى الصورتين اللتين ذكرهما المصنف على ترجيح صاحب البيئه باعتبار اقامه البيئه و خلوه عنها فحينئذ يتوجه ما ذكره المصنف من ان مجرد البيئه لا ينفى احتمال صدق الآخر فلا بد من اليمين و اما هاهنا فقد اقام كل منهما البيئه و بناء الحكم على ترجيح بينه احدهما فلا يكفى فى توجيه توجه اليمين مجرد ما ذكره المصنف بل لا بد من بيان ان ما لوحظ فيه من وجه الترجيح لا ينفى احتمال

صدق الآخر ايضا فلا بدّ من اليمين لئفيه و ذلك بما ذكره الشارح من ان المقدمه ان كان هو المرأه فالمرجح لها فى غير صوره السبق ليس الا الدخول و هو بمجردة لا يدل على الزوجيه فلا بدّ من اليمين ايضا و ان كان هو الرّجل فلا مرجح له عند الحكم بتساقط البيتين الا كونه منكرا و كون الاصل معه و بمجرد ذلك لا يمكن الحكم له و ردّ قول المرأه بدون يمين فتأمل

قوله حيث تكونان متفتتين

اى فى الاطلاق او فى التاريخ

قوله خصوصا المرأه لانها مدعيه محضه

لا- يخفى ان المرأه اذا كانت مدعيه محضه فتقديم بيئتها موافق للاصل فلا بعد حينئذ فى الحكم بالتقديم بدون اليمين و انما الاستبعاد فى عدم اليمين على الرّجل فى صورته تقديم قوله مع انه منكر و المنكر انما يقدم قوله باليمين و لا يبنى عنها بينه و يمكن الجواب بان بناء كلام الشارح على ان الروايه لا يمكن حملها على الاصل و هو اعتبار بيئته المدعى اذ حينئذ يلزم فى جميع الصور الحكم بتقديم بيئتها الا مع سبق تاريخ بينه الرّجل كما يشير اليه فى مثل الامّ و البنت بل ينبغى تنزيلها على الحكم بتساقط البيتين لتعارضهما كما اشار اليه اولا و ظاهر انه حينئذ الحكم بمجرد قول المدعى بدون بينه و يمين مستبعد جدا بخلاف تقديم قول المنكر لاعتضاده بالاصل فتدبر

قوله و خصوصا اذا كان المرجح لها الدخول

و خصوصا مع سبق تاريخ بيئته لان الاستصحاب يقتضى بطلان العقد اللاحق فالعدول عنه بمجرد مرجح الدخول من دون يمين مشكل جدا ثم لا- يخفى انه فرض اولا الكلام فىمن قدّمت بيئته بغير سبق التاريخ و حينئذ فالمرجح للمرأه ليس الا الدخول فالمراد ليس تخصيص اظهاريه الحكم بهذه الصوره بالنسبه الى صورته اخرى بل المعنى انه خصوصا ان المرجح لها الدخول و هو بمجردة لا يدل على الزوجيه فافهم

قوله لزم تاخير البيان عن وقت الحاجة

كون الوقت الحاجه غير ظاهر اذ السائل ربما كان سؤاله على سبيل فرض المسأله من غير حاجه اليها بالفعل فالظاهر الزام تاخير البيان عن وقت الحاجة او الخطاب كما فعله سابقا لكن فى كون الثانى محذورا تأمل فتأمل

قوله و الاقوى هو الاول

اى الافتقار الى اليمين و لا- يخفى ان اليمين هاهنا على القول بها لا يصح على نفى وقوع العقد الآخر لانه خلاف ما شهدت به بينه بل ان كان المقدم هو الرّجل فعلى القول باليمين عليه كانه لا بد من يمينه على عدم وقوع عقد صحيح على المدعيه و ان كان هو المرأه فكانه لا بدّ من يمينها على عدم وقوع عقد صحيح على الاخت او على عدم علمها به على قياس ما ذكر الشارح

سابقا من الوجهين فى حلفها و اما على ما ذكرنا هناك فان كان المقدم هو الرجل فلا بد من حلفه على نفى زوجيه المدعيه و ان كان هو المرأه فلا بد من حلفها على صحه زوجيتها او على نفى علمها بعدم صحتها او على نفى زوجيه الاخت اما على البت او مع عدم علمها بها و الاقوى هو الثانى من الوجهين كما اشرنا اليه هناك هذا مع عدم سبق تاريخ بينه الرجل و اما معه و تقديم المرأه بالدخول كما اشرنا اليه سابقا فكانه لا بد من يمينها على صحه عقدها او نفى زوجيه الاخت او على عدم علمها بفساد عقدها او بزوجيه الاخت و الاقوى كفايه احد الامرين و كانه يكفى فى صحه يمينها على هذا الوجه عدم علمها فى وقت عقدها بوقوع العقد على اختها سابقا و احتمالها فى هذا الوقت و وقوع عقدها بعد التفريق على تقدير وقوع العقد على اختها او علمها بوقوع ذلك و اما لو فرض علمها فى ذلك الوقت بوقوع العقد السابق على اختها فكانه لا يصح تزوجها به بمجرد احتمال ذلك و ان كان مع دعوى الزوج ذلك بل لا بد من ثبوت ذلك عندها و لو قيل بصحته بمجرد دعواه و احتمال ذلك فان امكنها اثبات دعواه فلا يمين و الا فيحلف على عدم علمها بفساد عقدها و الله تعالى يعلم

قوله تقديم بينته مع انه مدع

كذا فيما راينا من النسخ و لا يخفى فسادها فان تقديم بينه المدعى ليس على خلاف الاصل عندهم فكان الصواب اما بدل انه مدع انها مدعيه او بدل مدع منكر و على الوجهين يكون بناء الكلام فيها على ما هو مقتضى الاصل فى الواقع مع قطع النظر عما نزلت الروايه عليه و ظاهر ان تقديم بينه الرجل فيما قدم فيه بينه مع كون المرأه مدعيه و كونه منكر خلاف الاصل و هذا لا ينافى ما ذكره سابقا بقوله خصوصا المرأه لانها مدعيه محضه لان بناء ذلك على ما نزل الروايه عليه كما اشرنا فى توجيهه و اما تبديل بينته ايضا مع ما ذكرنا اولاً مع من التبديل بينتها و حينئذ يكون كلامه ها هنا ايضا على وفق سابقه و قوله الثانى بترجيحها بالدخول على الثانى محمول على ظاهره فان الضمير فيه راجع الى بينتها المذكوره كما هو الظاهر و اما على الاول فينبغى ارجاعها الى بينه المرأه بقريته المقام لا البينه المذكوره لا يخلو عن تكلف هذا و اعلم انه على القول بتقديم بينه ذى اليد مع التعارض مع كونه منكر كما ذهب اليه جماعه من الاصحاب يمكن القول ها هنا ايضا بتقديم بينه المنكر و كان هذا القول لا يخلو عن قوه لاعتضاد قول المنكر بالاصل فيرجح بينته به و الحديث المستفيض الذى هو عمده معتمدهم فى تقديم بينه المدعى و هو البينه على المدعى و اليمين على المدعى عليه يمكن حمله على احتياج المدعى الى البينه و كفايه اليمين للمنكر فلا يدل على عدم اعتبار بينه المنكر كما هو مطلوبهم و على هذا فيمكن تنزيل الروايه على هذا بان يقال ان بينه على عقد الاخت بمنزله البينه على فساد مدعى اختها بناء على ما هو الظاهر من حال المسلم فيقدم على بينه المدعى الا ان يعتضد بينه المدعى بسبق التاريخ او الدخول كما ورد فى الروايه و لا استبعاد فى ترجيح بينه المدعى على الوجهين اما على الاول فظاهر و اما على الثانى فلغلبه الظن مع الدخول يصدق المدعى لبعده احتمال الشبهه و كون الظاهر من حال المسلم عدم الزنا و ربما كفى فى ترجيح البينه مجرد هذا القدر و لا يحتاج الى نفى الاحتمال رأسا و على هذا فلا يتوجه الطعن على الروايه بمخالفه الاصل و اما ضعف سندها جدّا باشتماله على عده من الضعفاء فينجبر عندهم بشهره العمل بها بين الاصحاب بحيث لا يظهر فيه خلاف بينهم كما ادّعا فى شرح الشرائع و قال ربما ادعى على حكمها الاجماع بقى ان متن الروايه لا يخلو عن شىء فانه هكذا عن الزهرى عن على بن الحسين عليه السلام فى رجل ادعى على امرأه انه تزوّجها بولى و شهود و انكرت المرأه ذلك و اقامت اخت هذه المرأه على هذا الرجل البينه انه تزوّجها بولى و شهود و لم يوقت وقتا ان البينه بينه الزوج و لا تقبل بينه المرأه لان الزوج قد استحق بضع هذه المرأه و تريد اختها فساد النكاح فلا تصدق و لا تقبل بينتها الا بوقت قبل وقتها او دخول بها و لا يخفى ان ما ذكر فى

تعليل عدم قبول بينه المرأه يمكن اجراؤه فى العكس ايضا بان يقال ان المرأه قد استحقت الزوجيه بيئتها و يريد الزوج فساد النكاح فلا- يصدق و لا- يقبل بينه الا بوقت قبل وقتها او دخول بها بالاخت الا ان يقال ان بينه الرجل لما اقيمت بلا معارضه بينه للطرف الآخر فيحكم بها و لا يلتفت الى بينه الاخت لانها تريد فساد العقد الثابت مع معارضه بينه بيئتها الرجل فلا يلتفت اليها و لا يمكن اجراء مثله فى بينه المرأه لعدم ثبوت عقدها بها لمعارضتها بينه الرجل و هذا بناء على ان المفروض فى الخبر ان بينه انما اقامها اخت المرأه المدعى عليها لا هى نفسها و اما لو فرض ان المرأه نفسها اقامت بينه على تزويج المدعى اختها فكانه لا يتفاوت الحال فى جريان التعليل المذكور من الجانبين فتأمل و اعلم ان الروايه على ما نقلنا رواها الشيخ فى التهذيب فى موضعين من كتاب النكاح باسناده عن سليمان بن داود المنقرى عن عيسى بن يونس عن الاوزاعى عن

الرّهري و رواها ايضا فى كتاب القضايا و الاحكام بذلك الاسناد عن سليمان بن داود عن عبد الوهاب بن عبد الحميد الثقفى عن ابى عبد الله عليه السلام و فيها و اقامت اخت هذه المرأه على رجل آخر البينه انه تزوجها الى آخره و كذا فى الاستبصار ايضا و قد حملها الفضلاء الناظرون على السهو و زعموا ان الصحيح بدل رجل آخر هذا الرجل فكتبوا ذلك بدل ظاهر ثم جعل ذلك فى بعض النسخ المتحدثه نسخه بدل و عندنا نسخه من التهذيب مصححه جدًا و فيها ايضا رجل آخر و فيها حاشيه من المحقق الاردبيلى رحمه الله ان الصحيح عليه او على الرجل و نحو ذلك و كانهم ارجعوا الضمير فى تزوجها الى الاخت فكتبوا ما كتبوا و لا يخفى انه يمكن ارجاعه الى هذه المرأه التى هى اقرب و حينئذ يستقيم المعنى و لا يمكن الحكم بكونه سهوا نعم يظهر اختلاف فى الروايه ربما يضعف به العمل بها مع ضعف السندين سيما الاول لكن شهره تحرير المسأله بين الاصحاب على وفق الروايه الاولى تؤيد ان الروايه كانت عندهم على ذلك الوجه و ان احتمال ان يكون باعتبار أنهم فى كتاب النكاح وجدوا الروايه كذلك فحرزوا المسأله كك و غفلوا عما فى كتاب القضايا او انه لما لم يكن ذلك ايضا مخالفا لما حرروه فى اصل الحكم لم يلتفتوا اليه فى تحرير المسأله و بنوها على ما فى كتاب النكاح ثم لا يخفى ان الاحتمال الذى ذكرنا من تنزيل الروايه على العلم من خارج باراده الاخت فساد نكاح اختها على الوجه الثانى كانه اظهر منه على الوجه الاول فان دعوى ذلك مع عدم تعلق حق لها به يوشك ان يكون للاراده المذكوره و ان احتمال ان يكون لمجرد الحسبه لله تعالى و هذا بخلاف الوجه الاول فانه حينئذ يتعلق حقها بما ادعاه فليس للاراده المذكوره فيه ظهور ثم لا يخفى ان وجه ترجيح سبق التاريخ لبينتها على الوجه الاول هو ان البينتين تعارضان و مع سبق تاريخ بينتها ثبت بزوجيتها بالبينه الخاليه من المعارض فى ذلك الوقت فيحكم بالاستصحاب يحكم بزوجيتها له و يجرى مثل هذا فى الوجه الثانى ايضا اذ مع تعارض البينتين فمع سبق تاريخ بينه الاخت يحكم بمقتضى الاستصحاب بزوجيتها للرجل الآخر و يرد بينه هذا الرجل و اما وجه مرجحيه الدخول على الوجه الاول فهو على ما ذكره فى شرح الشرائع ان دخوله تكذيب لبينته ظاهرا فيرجح البينه الاخرى و كانه حمل النص على استثناء ما اذا ثبت دخوله بالاخت من خارج و كان الاظهر من النص استثناء ما اشتمل ببينتها على الدخول بها و يمكن ان يكون الوجه فيه حينئذ ايضا ما ذكرنا فان مع اشتمال شهاده بينتها على الدخول يثبت الدخول بها بالبينه الخاليه عن المعارض فيكون تكديبا لبينته و يمكن ان يكون الوجه فيه ان الظن الحاصل بزوجيتها حينئذ اقوى من الظن الحاصل بزوجيه اختها التى شهدت البينه بمجرد عقدها و لم تشهد بالدخول ايضا و اما على الوجه الثانى فالمراد بالدخول هو دخول الرجل الآخر بالمراه و ترجيحه لبينه الاخت كانه ليس الا باعتبار الوجه الثانى فان الظن الحاصل سواء ثبت من خارج او اشتمل شهاده بينه الاخت عليه اقوى من الظن الحاصل بشهاده بينه الرجل التى تشهد له بمجرد العقد و لم تشهد على الدخول و لم يثبت ايضا من خارج هذا و لو فرض على احد الوجهين ثبوت دخوله ايضا بهذه المرأه او اشتمال شهاده بينته ايضا على الدخول فيمكن ان يحكم بسقوط المرجح لمعارضه الظاهر من الجانب الآخر ايضا فيحكم بما هو الاصل على مقتضى النص و هو تقديم بينته و يمكن ان يقال ان فعله انما يصلح مرجحا لخلاف دعواه و لا يصلح مرجحا لدعواه فان فعل احد لا يصلح حجه له فيبقى المرجح بحاله فتدبر

قوله و من اشتراك المقتضى

و هو امتناع الجمع بين المدعيه و من ادعاها الرجل

قوله فتقدم بينها

هذا هو الحكم على مقتضى القواعد بناء على القول بتقديم البينه المدعى و يجرى مثله فى مسئلة الاخت لو لم يعمل احد بالزوايه كما قال فى شرح الشرائع انه لو قطعنا النظر عن النص لكان التقديم لبينتها عند التعارض مط

قوله او سبق تاريخها

و كذا مع اتفاق تاريخها كما يظهر مما نقلنا عن شرح ن ع و اما مع تقدم تاريخ بينته او انفراده بها فيقدم بينته فتقيد الشارح هنا تقديم بينتها بما ذكره من الصور و فى شرح الشرائع بعد التعارض للاحتراز عن هاتين الصورتين و يشكل ذلك بان ما اعتمدوا عليه فى حكمهم بتقديم بينته يقتضى عدم العبره ببينته المنكر اصلا و لذا حكموا بانه لا عبره ببينه ذى اليد و انما عليه اليمين و ان انفرده بالبينه و على هذا فينبغى الحكم بتقديم بينتها مطلقا و الحكم بحلفه مع عدم بينتها و ان اقام هو البينه فتدبر و كان بناء كلام الشارح فى صورته انفراده بالبينه على ما ذكره سابقا من انه مع اقامه البينه فالعقد على الاخت له و استقرب فى ذلك اليمين فالحكم ببينته فى اثبات دعواه عقد المرأه باليمين لكونه منكر العقد الاخت و حينئذ لا ايراد عليه نعم لو اكتفى فى انكار عقد الأخت ايضا بتلك البينه لتوجه عليه الاشكال كما ذكرنا سابقا و اما فى صورته سبق تاريخ بينه فكان بناء كلامه على ما نقلنا عنه سابقا من شرح الشرائع يحكم من بتقديم من سبق تاريخ بينته سواء كان هو المرأه او الرجل لكن قد عرفت ان الحكم به فى الرجل مشكل و انما يتجه ذلك فى المرأه فقط كما هو مورد النص و كلام الاصحاب فتذكر

قوله و مع عدمها

اى عدم البينه رأسا من شىء من الجانبين و هو ظاهر و يمكن ارجاع الضمير الى الصور المذكوره فيكون المراد ان فى غير هذه الصور يحلف هو و ذلك بعدم البينه اصلا او بان ينفرده هو بالبينه او يكون تاريخ بينته سابقا و على هذا فلا يرد عليه ما اوردنا من الاشكال لكن مع ما فيه من التكلف لا يطابق ما نقلنا عنه فى شرح الشرائع من حكمه بتقديم من سبق تاريخ بينته سواء كان هو المراد او الرجل و كذا حكمه فيه بتقديم كل منهما مع انفراده بالبينه بل ظاهر كلامه هاهنا ايضا يطابق ذلك فيهما فتدبر و انه نقل السيد المحقق نجل الشارح رحمه الله فى شرح الشرائع عن جدّه فى المسالك ما نقلنا عنه انه لو قطعنا النظر عن النص لكان لبينتها عند التعارض مطلقا قال و وجه ذلك فى اول كلامه بان الزوج منكر يقدم قوله مع عدم البينه و من كان القول قوله فالبينه بينه صاحبها قال و اقول ان ما ذكره من تقديم بينه الاخت المدعيه لو قطعنا النظر عن النص مشكل لان كلا من الاخت و الزوج مدع فلا وجه لتقديم بينتها على بينه و الحق ان البينتين اما ان يتعارضا و يتكاذبا ام لا فان لم يتعارضا و امكن صدقهما فان كانتا مورختين و اتحد تاريخهما بان يفرض وقوع العقدتين مع الزوج و وكيله فى وقت واحد بطل العقدان و ان تقدم تاريخ احدهما على الآخر حكم بصحة العقد السابق و بطلان اللاحق و مع الاشتباه يرجع الى القرعه كما اذا ادعى اثنان شراء عين و اقام كل منهما بينته بدعواه و ان تعارضت البينتان بان تشهد بينه الزوج و الاخت بوقوع العقدتين مع الزوج فى وقت واحد يرجع الى القرعه ايضا كما قرره الاصحاب فى تعارض البينتين و الله تعالى يعلم انتهى و فيه انه اراد الزوج ايضا فى دعوى الاخت مدّع باعتبار انه يدعى تزويج اختها فلا- وجه لتقديم بينتها على بينه ففيه ان الزوج فى هذه الدعوى منكر محض فانه ينكر ما ادعيه الاخت و دعواه تزويج اختها دعوى اخرى متعلق باختها و هذا لا يوجب سماع دعواه و قبول بينته فى هذه الدعوى أ لا ترى انه على القول بتقديم بينه المدعى الذى عليه بناء كلام الشارح اذا ادعى ذوا اليد ابتياع ما فى يده او انه انتج فى ملكه و اقام عليه البينه فلا تسمع

الخارج بل تقدم عليها بينه الخارج باعتبار كونه مدعيا و كون ذى اليد منكرا او ان البينه بينه المدعى فلا تسمع بينه ذى اليد باعتبار كونه المنكر حقيقه بالنسبه الى الخارج و ان اشتمل قوله على الدعوى فى المتنازع فيه فعدم سماع قول الزوج هاهنا بطريق اولى لان دعواه ليس فى المتنازع فيه بل لأمر آخر له ربط به و ان اراد ان الزوج ايضا مدع فلا وجه لتقديم بينتها و عدم سماع بينته اصلا حتى فى دعواه مع اختها فنقول الظاهر ان مرادهم بتقديم بينتها تقديمها فى هذه الدعوى و عدم سماع دعوى الزوج و بينته فيها و انها لا تضرّ بثبوت عقد الاخت لا عدم سماعها اصلا بل يحكم عليه فى الدعوى على اختها ايضا بمقتضى القواعد كما اشار اليه الشارح رحمه الله هاهنا فى صدر الفصل بقوله و دعواه زوجيه الاخت متعلق بها و هو امر آخر و شرحنا كلامه هناك بالحكم مع اقامه البينه من الجانبين ايضا كذلك تثبت زوجيه الاخت ايضا بينه لو لم تعترف بها الاخت فيتعلق بكل منهما لكن لا- يمكن من الاستمتاع منهما و يجبر على طلاق احدهما او يخرج بالقرعه كما ذكرنا هناك هذا و بما ذكرنا يظهر ما فى الوجه الحق الذى ذكره فان قوله و مع الاشتباه يرجع الى القرعه ظاهره الرجوع اليها و الحكم بزوجيه ما أخرجته القرعه و بطلان دعوى الاخرى رأسا كما فى النظر الذى ذكره و قد عرفت ان الامر هنا على مقتضى قواعدهم ليس ذلك بل يثبت ما ادّعتة الاخت من المهر و النفقه و ان قلنا باستعمال القرعه بعد ذلك للاحتراز عن الجمع و كذا الحكم فى صورته تعارض البيتين التى ذكرها اذ ظاهر الرجوع الى القرعه على ما ذكره هو الرجوع اليهما و بطلان زوجيه الاخرى رأسا كما فى نظائره مما حكم فيه الاصحاب بالقرعه عند تعارض البيتين و قد عرفت ان الحكم هاهنا على مقتضى عدل ليس كذلك على ان الحكم بالقرعه بالآخره ايضا لا يخلو عن اشكال لاحتمال ما ذكرنا من الجبر على طلاق احدهما فتأمل و الله تعالى يعلم و اعلم انه على تقدير القرعه الظاهر انه يكفى استعمال رقتين و لا- حاجه الى ثالثة لاحتمال البطلان فى كل منهما بناء على جواز وقوع العقدين فى وقت واحد المقتضى لبطلانهما و ذلك لان الاصل فى العقود و الصحة فصحة احدهما مقتضى الاصل و انما خرجنا عنه فى الآخر فتكفى الرقتان لا-خراجه و لا يجوز الحكم باخراج الآخر بالقرعه ايضا لمجرد احتمال البطلان فيه ايضا مع اصاله الصّحة فتأمل ثم فى حكمه اولا فى الوجه الحق بان مع تقدم تاريخ احدهما على الآخر حكم بصحة العقد السابق و بطلان اللاحق تأمل لما اشرنا اليه من ان فى صورته سبق تاريخ بينه الزوج لا يمكن الحكم ببطلان عقد الزوجه الا باليمين لاحتمال وقوع التفريق بينه و بين الاولى و وقوع العقد الثانى بعد لا صحيحا فلا بد من اليمين لنفيه نعم فى صورته سبق تاريخ بينه الزوجه يحكم لها بالزوجيه بمجرد البينه الا ان يثبت التفريق او يدعى علمها به و هو فرض آخر فلا اثر للبينه الاخرى فى هذه الدعوى و مع ذلك فلا يحكم ببطلان العقد الآخر رأسا اذ لو فرض وقوع الدعوى بينه و بين الاخت ايضا فلها اثبات زوجيتها بتلك البينه و توجيه اليمين عليه بعدم وقوع التفريق بينه و بين اختها السابقة بينتها كما قلنا فى اختها فتأمل

قوله و قيل

و القائل هو الشيخ رحمه الله فى المبسوط يجب ذلك اى كل من المهر و النفقه فى كسبه رحمه الله فانه قال فى بحث المهر اذا تزوج العبد باذن سيّده حرّه و امهرها الفا كان المهر فى ذمه العبد يستوفى من كسبه و لا يجب فى ذمه سيّده شىء و ذكر فى بحث النفقه و ان العبد ان كان مكتسبا فالنفقه فى كسبه و يكون اذن السيّد فى الترويج اذا فى تعلق نفقه الزوجه بكسبه فان كان بقدر كسبه فلا كلام و ان كان ازيد كان الزائد للمولى و ان كان انقص فحكم ما زاد من النفقه على كسبه حكم ما لو لم يكن العبد مكتسبا ثم ذكر حكم ما لو لم يكن مكتسبا فقال قوم يتعلق برقبه لان الوطى فى النكاح بمنزله الجنايه و منهم من قال يتعلق

بذمته لانه حق لزمه باختيار من له الحق و كان فى ذمته كالقرض قال و الاول اليق بمذهبا و على هذا فان امكن ان يباع منه فى كل يوم بقدر ما يجب من النفقه فعل و ان لم يمكن بيع منه ما يمكن كالنصف و الثلث مقتصر على ما يتادى به الفرض ثم الاقرب اليه فالاقرب فان لم يمكن ذلك بيع كله كما قيل فى الجنايه و وقف ثمنه ينفق عليها منه و قد انتقل ملك سيده عنه الى سيده آخر و من قال يتعلق بذمه العبد كان حكمها حكم زوجه المعسر و انت خير بان ما ذكره من بيع العبد كله و وقوف ثمنه ينفق عليها منه و قد انتقل من ملك سيده الى آخر لا يخلو عن غرابه اذ لا وجه للحكم بوجوب الانفاق من ماله مع انتقال الملك عنه فالظاهر على القول به انه اذا بيع الجميع يوفى من ثمنه قدر ما لزم من النفقه الى وقت البيع و يكون ما فضل للبائع ثم ان المشتري ان فسح العقد فيما جاز له الفسخ و الا كان حكمه حكم المالك الاول باعتبار امضائه العقد او شرائه مثل هذا العبد و اذا فرض بيع البعض كالنصف او الثلث فالظاهر انه ينفق عليها من ثمنه مع بقاء العقد بقدر حصه لا بقدر حصه الآخر ايضا و يكون للآخر ايضا حكمه و العجب من العلامة رحمه الله فى المختلف و الشارح رحمه الله فى شرح الشرائع أنّهما نقلتا هذا الكلام من الشيخ و لم يتعرضا لذلك اصلا و الله تعالى يعلم

قوله لان الاذن فى النكاح اذن فى توابعه إلى آخره

لا يخفى ضعفه فان النكاح لا يستلزم قدره على المهر و النفقه بالفعل و الا لم يصح نكاح المعسر و ذمه العبد تصلح لتعلقهما بها تتبعانها بعد العتق و اليسار كما نقله الشيخ عن بعضهم فى صورته عدم الكسب او عدم وفائه و على هذا فالاذن فى النكاح لا يقتضى الا عدم المنع من جهته لا التزامه للنفقه او المهر فى ماله مع اصاله براءه ذمته و اما القول بثبوتها فى كسبه فقد استدلل عليه فى شرح الشرائع بان ذلك يجب فى مقابله عوض يستوفيه العبد فى الحال و السيد لم يلتزمه فى ذمته و لا هو مستوفى بدله و فى شرح النافع بان المهر و النفقه من لوازم النكاح و لا يخفى ضعفهما اما الاول فلانه لو تم لم يدل الا على عدم وجوبهما على المولى لا على وجوبهما على العبد من كسبه فان استيفاء العبد منافع النكاح لا يوجب الحكم باستيفاء عوضهما من كسبه مع انه من مال المولى و هو لم يلتزمهما و اما الثانى فلان كون كسب العبد اقرب شىء اليهما لا يستلزم الحكم بصرفه فيهما مع كونه من مال المولى و عدم التزامه لهما كما ذكرنا و الظاهر ان نظر القائلين بالكسب ايضا الى مثل ما ذكره الشارح من ان الاذن فى النكاح اذن فى توابعه لكنهم اعتقدوا انهم لا يفهم منه التزام المولى بهما من خاصه ماله و تعلقهما بذمته بل انما يفهم منه تجويز صرف الكسب فيهما و قطع المولى حقه منه بقدر ذلك لا بمعنى صرف خصوصه فيهما البته بل بمعنى انه ليس له التصرف فيه الا باعطاء بدله فان لم يتيسر له كسب او لم يف بهما لم يجب على المولى شىء بل يتعلق بذمه العبد و منهم من زعم انه يفهم مع ذلك تجويز صرف الرقبه فيهما مع عدم الكسب او عدم وفائه فلذا حكموا بانه مع عدم الوفاء يتعلق برقبه كما اختاره الشيخ و على القولين فلا يجب على المولى شىء ازيد من ذلك و على هذا فهذا القول اوجه من القول الاول لكن يتوجه عليه ان دعوى فهم الاذن فى صرف الكسب او الكسب و الرقبه جميعا فيهما من الاذن فى النكاح ممنوع بل لا يفهم من الاذن فى النكاح الا ما ذكرنا من عدم المنع من جهته لا التزامه للمهر و النفقه بوجه و الاصل براءه ذمه المولى حتى يثبت خلافها فالظاهر بالنظر الى هذه الادله الحكم بثبوتها فى ذمه العبد مطلقا ان يكون حكمها حكم زوجه المعسر الا ان يثبت اجماع على احد القولين و نفى هذا الاحتمال

فينبغي المصير حينئذ الى القول الثانى و يتجه ما نقلنا من الدليلين عليه و اما ما قيل ان الدين لا بد له من ذمه يتعلق بها و ذمه العبد ليست اهلا لذلك فلا بد من تعلقه بدمه المولى فيمكن دفعه بمنع كون دفع ذمه العبد ليست اهلا لذلك اذ لا منع مع اذن المولى من تعلقهما بدمته بان يستوفى منه من كسبه على ما نقلنا عن الشيخ فى المبسوط فى المهر و لو سلم فلم لا يجوز ان يتعلق بدمه المولى لكن من خصوص الكسب او الرقبه لا مطلقا كما لو نذر احد ان يتصدق كل يوم بكذا ما دام له الملك المعين من منافعه على انه يمكن منع وجوب تعلقه بدمه لم لا يجوز ان يتعلق بكسب العبد او كسبه و رقبه كما يتعلق ارش الجنايه برقبه الجانى و ليس على منعه دليل لا عقلا و لا شرعا و قال العلامة فى عد و على المولى مع انه مهر العبد و نفقه زوجته و يحتتمل ثبوت المهر و النفقه فى كسب العبد و ربح تجارته و لا يضمن السيد بل يجب ان يمكنه من الاكتساب فان استخدمه يوما فاجره المثل كان كالأجنبى و يحتتمل اقل الأمرين من كسبه و نفقه يومه و يحتتمل ثبوت النفقه فى رقبته بان يباع كل يوم منه جزء بنسبته و لو قصر الكسب او لم يكن ذا كسب احتتمل ثبوت النفقه فى رقبه و فى ذمه المولى و ان يخير بين الصبر و الفسخ ان جوزناه مع العسر انتهى و لا يخفى ضعف احتمال ثبوت النفقه فى رقبه بالمعنى ذكر مع وفاء الكسب و اما بدونه فهو ما ذكره بعده فالظاهر ترك هذا الاحتمال ثم انه زاد فى صورته عدم الكسب او عدم وفاء الدين احتمالا آخر غير ما نقلناه عن الشيخ من المذهبين و هو التعلق بدمه المولى و على هذا الفلتاوت بينه و بين ما اختاره اولاً من القول بتعلقه بدمه المولى مط مع ظهور ان فيما يتعلق بالكسب لم يقل بوجوب صرف الكسب فيه بخصوصه بل يجوز للمولى اعطاء بدله فيئول الى التعلق بدمته و بتخير المولى فيما يفي به الكسب بين الاعطاء فى الكسب او من غيره و هو بعينه القول بتعلقهما بدمته مطلقا فانه ايضا لا يمنع من الاعطاء من الكسب فيما يفي به من ان من يقول بالكسب يقول بتعيين الكسب لذلك باعتبار تجويز المولى و انه لا يجوز للمولى التصرف فيه بقدر ذلك الا باعطاء بدله لكن ليس للزوجه مطالبه المولى بهما اصلا فيما بقى به الكسب بل انما لها فيه مطالبه العبد فلو فرض ان العبد مع قدرته على الكسب لم يكسب و لم يعطها النفقه او المهر لم يجب على المولى شىء الا ما زاد منهما على الكسب بخلاف ذلك على مذهب من يقول بتعلقهما بدمه المولى مطلقا فان لها مطالبه جميعهما من المولى فافهم و اما ما ذكره من التخيير فهو اشاره الى ما نقلنا من مذهب التعلق بدمه العبد يتبع به بعد العتق و اليسار فانه يتفرع عليه تخييرها بين الصبر و الفسخ على رأى من يرى جواز الفسخ و اما على رأى من لم يجوز ذلك فلا تخير بل مع العسر يجب الصبر الى ان يأتى الله بالفتح او امر من عنده ثم ان السيد المحقق فى شرح النافع بعد ما نقل القولين قال احتمال العلامة فى عد ثبوتها فى رقبه و المسألة قويه الاشكال لفقد النص فيها على احد الوجوه و اصاله براءه ذمه المولى من ذلك و الاحوط ان يعين فى العقد كون المهر فى ذمه المولى او فى كسب العبد او فى ذمته يتبع به بعد العتق و اليسار و لو قلنا ان العبد يملك مطلقا او على بعض الوجوه يثبت المهر و النفقه فى ذمته من غير اشكال انتهى و لا يذهب ان ظاهر بعض كلماته عليك يوهم ان حمل ما نقله من مه و احتمال تعلقهما برقبه تعلقهما بدمه العبد يتبعانه بعد العتق و اليسار و قد ظهر بما نقلنا ان كلامه لا يحتتمل ذلك فعليك ان لا تعتبر بذلك الابهام و يحتتمل كلامه ايضا على ما هو الموافق لما نقلنا و لعل فى كلامه ايضا على ما هو الموافق ما يرشدك اليه هذا و اما ما ذكره من ان الاحوط تعيين احد الشقوق التى ذكرها فانما يكون احوط اذا كان حكم الاصحاب بوجوبهما على السيد او فى كسبه بناء على ظهور اطلاق الاذن فى هذا او ذلك اذ حينئذ مع التصريح لا يبقى الظهور و اما اذا كان بناءه على عدم صحه التعلق بدمه العبد بالاجماع فيكون التصريح بالتعيين على ذمه العبد احوط غير ظاهر اذ كلام الاصحاب فى اختيار احد القولين مطلق و كون ذلك فى صورته

الاطلاق لا- مع التعيين مَمَّا لا- يظهر من كلامهم اصلا فالحكم بحصول الاحتياط بالتعيين في ذمه العبد لا يخلو عن اشكال بل
يحتمل حينئذ بطلان الاذن بناء على منافاه الشرط له او بطلان الشرط و الحكم بمقتضى الاذن من غير التفات الى الشرط فيلغو
التعيين و كذا اذا كان بناء على القول بلزومهما على السيد فالاذن في النكاح ملزوم لالتزام لوازمه من المهر و النفقه و انه لا يصلح
من غير ذمه السيد شىء لهما كما هو ظاهر دليلهم فتعين الكسب كانه لا يجدى شيئا اذ مع وفائه الكسب بهما يمكن للمولى
الاعطاء منه و ان لم يتعين و اذا لم يف بهما فكانه لا ينفع التعيين فى سقوط الزيادة عن السيد بل الظاهر على مذهبهم حينئذ اما
بطلان الاذن او الشرط كما ذكرنا نعم لو كان كسبه مما يفى بهما فى بعض النساء يكون التعيين حينئذ قرينه انه يلزم على العبد
ان لا يعدو عن مثلهما و حينئذ لا اشكال و حينئذ بالجمله فالاحوط فى هذه المسألة ان يلتزم المولى المهر و النفقه و الا فلا يأذن
له و اما ما ذكره من انه على القول بملك العبد لا اشكال فى تعلقهما بدمته و ان كان قويا يرشد اليه الدليل الذى ذكره الشارح
حيث اخذ فيه ان العبد لا يملك شيئا لكن ليس بحيث لا يكون فيه اشكال اصلا اذ على تقدير القول بملكه ايضا اذا لم يكن
مالكا لما يفى بهما لا بالفعل و لا بالقوه القريبه فلا ان يكون مذهبهم وجوبهما على السيد او فى كسبه بتعد على ما ذكره من ان
الاذن فى الترويج اذن فى توابعه و العبد غير قادر على ذلك فيجب على المولى و صلاحية العبد للمالكيه مما لم يجدى اذا لم
يكن قادر او الا فعلى القول المشهور ايضا صالح لذلك باعتبار صلاحيته للعتق و ايضا اذا كان القول المعروف بين الاصحاب هو
هذان القولان و لم يذكر قول آخر فالتخاطب عنهما و اختيار قول آخر بناء على القول بملك العبد لا يخلو عن اشكال ما لم
يصرّحوا بان هذين القولين انما هو من القائلين بعدم ملك العبد فتأمل هذا ما يتعلق بكلام الاصحاب و اعتباراتهم و اما الاخبار
فلم يتعرضوا فى هذه المسألة لاستدلال بها اصلا بل صرح بعضهم بفقد النص كما نقلنا عن شرح الشرائع و لم اظفر ايضا فيها الا
على روايتين تصلحان للتأييد فى الجملة احدهما موثقه عمّار عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اذن لغلامه فى
امراه حره فتزوجها ثم ان العبد ابق من مواليه فجاءت امرأه العبد تطلب نفقتها من مولى العبد فقال ليس على مولى العبد نفقه و
قد بانت عصمتها منه لان اباق العبد طلاق امراته و هو بمنزله المرتد عن الاسلام الحديث و هذه الروايه ربما تؤيد القول الاول اذ
يستفاد عن سؤال عمّار كون المعمول فى ذلك الزمان كون نفقه زوجه المملوك مع الاذن على المولى و يمكن تأييده ايضا
بجوابه عليه السلام ايضا حيث لم يحكم بعدم وجوب النفقه على المولى مطلقا بل علل سقوطها بينونه عصمتها منه بالإباق و فيه
تأمل اذ لا يمكن ان لا يكون الحكم بالبينونه تعليلا بسابقه بل يكون حكمه عليه السلام بانه ليس لها على مولى العبد نفقه حكما
مطلقا و يكون قوله عليه السلام و قد بانت عصمتها منه حكما آخر مؤكدا للحكم السابق فتدبر و الأخرى ما رواه الشيخ فى
التهديب فى باب زيادات النكاح و فى باب السرارى و ملك الايمان عن على بن حمزه عن ابي الحسن فى رجل زوج مملوكا له
امرأه حره على مائه درهم ثم انه باعه قبل ان يدخل عليها قال فقال يعطيها سيده ثمن نصف ما فرض لها انما هو بمنزله دين له
استدانه باذن سيده على ما فى الباب الاول او سيده بامر على ما فى الباب الثانى و لا يخفى ان هذه الروايه فى المهر تؤيد احد
القولين و ترد احتمال الثبوت فى ذمه العبد بل ظاهر قوله انما هو بمنزله دين الى آخره يؤيد القول الاول فان الدين باذن السيد
فى المشهور يتعلق بدمه

المولى لا بكسبه نعم ذهب بعضهم الى تعلقه بدمه العبد يتبع به بعد العتق و لا يمكن تنزيل هذه الروايه عليه لكنها ضعيفه السند باشتراك ابن ابي حمزه بين الثمالى الثقه و البطائى الواقفى الضعيف على انه يمكن الفرق بين ما اذا زوج ظاهر الروايه و بين ما اذا اذن فى التزويج من دون امر بذلك او مباشرته بنفسه له فيحكم فى الاول بوجود المهر على المولى دون الثانى تمسكا باستفاده التزام لوازمه فى الاول دون الثانى ثم ان الحكم فى الروايه تنصيف المهر اما بناء على القول بان العقد انما يجب نصف المهر و النصف الآخر انما يجب بالدخول و حينئذ فلما لم يقع فى ملكه الا العقد لم يلزم عليه الا النصف فانه اوقع الدخول فى ملك الثانى اما بامضائه العقد كما هو المشهور او بلا حاجه الى امضائه بناء على انه ليس للمشتري الخيار فى الفسخ اذا كانت الزوجه حره كما ذهب اليه ابن ادريس فيجب النصف الآخر على المولى الثانى لامضائه العقد او لشرائه مثل هذا العبد او بناء على سقوط النصف الآخر بالطلاق و علمه عليه السلام لوقوع الطلاق او بفسخ المولى الثانى بناء على اختياره كما هو المشهور على القول بالتنصيف بالفسخ ايضا مثل الطلاق كما ذهب اليه الشيخ و جماعه و ان خالف ابن ادريس فيه ايضا و حكم باختصاص التنصيف بالطلاق هذا بقى شىء و هو انه على القول بوجود كل المهر بالعقد اذا فسخ المشتري الثانى و هل يرجع نصف المهر اليه او الى المولى الاول و كذا على القول تقدير وقوع الطلاق بعد البيع فنقول قد اختلفوا فيما اذا طلق الصبى الذى زوجه ابوه اذا بلغ و لم يدخل بها انه هل يرجع النصف الى الولد او الى الوالد اذ كان المهر لازما عليه كان الوالد معسرا فليل انه يرجع الى الولد و قيل انه اذا لم يدفعه الوالد لم يلزم عليه الا دفع نصف الزوجه و اذا دفعه يرجع النصف الى الولد اذا عرفت هذا فنقول هاهنا على تقدير القول بلزوم المهر فى ذمه المولى الظاهر ان حكم الطلاق بعد البيع او الفسخ على القول به و بالتنصيف به حكم طلاق الصبى بعد البلوغ فحمل هذه الروايه على ان التنصيف باعتبار فسخ المشتري الثانى انما يتوجه على القولين الاخيرين و اما على القول الاول فالظاهر عود النصف الى المولى الثانى الذى هو بمنزله العبد فى هذا الوقف فلا يمكن حينئذ حمل الروايه على التنصيف باعتبار الفسخ كما فعله الشيخ و من تبعه و كذا لو وقع الطلاق بعد البيع لكن على تقدير حمل الروايه على الطلاق لا يلزم فرض الطلاق بعد البيع بل يجوز فرضه قيل فيصح على جميع الاقوال و اما على تقدير القول بلزومه فى كسب العبد فلا اشكال فى سقوط النصف انما الاشكال فى لزوم النصف على المولى من ثمنه الا ان يحمل على ما اذا اخدمه المولى قبل بيعه بقدر نصف المهر فلذا حكم بوجود دفعه عليه او يقال ان التخصيص بالكسب انما هو اذا لم يبعه و اما مع بيعه فتعين عليه دفعه من ثمنه و حينئذ فلا بد من تعليل التنصيف باحد الوجوه التى ذكرنا اولاً و لو قيل بثبوت المهر فى رقبه العبد كما نقلنا من الاحتمال عن العلماء فى النفقه بل ليس فيه من البعد ما اشرنا اليه فى النفقه فيمكن حمل الروايه عليه بل ربما كان ذلك اظهر من تنزيلها على احد القولين باعتبار الامر بالاعطاء من خصوص الثمن لكن حينئذ ايضا لا بد من توجيه النصف باخذ الوجوه التى ذكرنا اولاً فافهم و الله تعالى يعلم

[الفصل الثالث فى المحرمات]

قوله و هى كل امرأه

لا يخفى صدق التعريف على بينته فانزالا لبنت او لابن و كذا على بنت الاخ فانزالا كذلك و لو كان يدل احدهما احدهما بان يكون الضمير ان راجعين الى الامراتين المذكورين اى التى ولدها ابواه او احدهما لكان له وجه فافهم

قوله و اما الاخت

فلا وجه الى آخره و اما المتعه فالظاهر عدم جواز العقد على اختها لا بعد انقضاء عدتها لصحيحه الحسين بن سعيد

قوله و لم يكن ثالثا

هذا اذا كانت العده هي الاولى اذ يتحقق حينئذ التسع حينئذ بالخامسه و العشرين بعد الدخول بعدها فلو توقف التحريم على طلاق آخر بعده و ليس ذلك الطلاق ثالثا بل ثانيا لزم جعل ما ليس بمحرم محرما فان المحرم مؤيدا هو التسع العديه و في هذه الصورة لم يحرم ذلك بل انما حرم الطلاق الذي بعدها و هو بعيد و ايضا لزم القول بالتحريم بدون طلاق موقوف على التحليل و هو الطلاق الثالث او جعل المحرم هو الطلاق الثاني و هو ايضا بعيد و اما اذا كانت العديه هي الثابته فعلى تقدير توقف التحريم على الطلاق الآخر يلزم ايضا المحذور الاول اذ فيها ايضا لم يحرم التسع بل الطلاق الذي بعدها و لا يلزم المحذور الثاني اذ الطلاق بعدها و هو السابع و العشرين ثالث يتوقف على التحليل و على هذا فقوله ثالثا و لم يكن انما تظهر فائدته في المحذور الاخير و يمكن ان يحمل جعل ما ليس بمحرم محرما على ان المحرم هو الطلاق و هاهنا يلزم ان يكون المحرم هو الطلاق الثاني و المحذور الثاني على ان الطلاق المحرم يلزم ان يتوقف التحليل بعده على المحلل و الطلاق المحرم هاهنا كذلك ليس و حينئذ ففائده القيد تظهر في الوجهين جميعا لكن المحذورين معا متقاربان جدا فجعلهما محذورين الغفله عن المحذور القوي الذي اشرنا اليه الذي يلزم في الصورتين لا يخلو عن بعد فتأمل

قوله و يبقى الكلام في الثانيه عشر و الثامنه عشر كما مرّ

فان الست يتحقق بالحاديه عشر و التسع بالسابعه عشر فيلزم القول بالتحريم بعد الدخول بغير طلاق و لو توقف على طلاق آخر بعده لزم جعل ما ليس بمحرم محرما فان المحرم مؤيد و هو الست او التسع و قد جعل هاهنا الطلاق الذي بعده و اما المحذور الآخر و هو الحكم بدون طلاق موقوف على التحليل فلا يلزم هاهنا اذ الطلاق الآخر و هو الثاني عشر او الثامن عشر يتوقف على التحليل هذا و لو حمل المحذور على الوجه الاخير فلا يرد شىء منهما هاهنا كما لا يخفى قوله و ذهب جماعه الى عدم الى آخره كانه اشاره الى مرسله بن فضال عن الصادق عليه السلام لا يكون الظهار الا على مثل موضع الطلاق اذ لم اقف على ما نقل في كتب الاخبار نعم في شرح الارشاد للمصنف ايضا و كذا في المختلف كما نقله

[الفصل الرابع في النكاح المتعه]

قوله و لان المظاهر يلزم

و استدل ايضا في شرح الشرائع رفع بان امره باحد الامرين موقوف على المرافقه المتفقه على وجوب الوطى و التمتع بها لا حق لها في الوطى و اجاب عنه في شرح الشرائع بمثل ما اجاب به عن الدليل و هو ان الالزام باحد الامرين انما هو فيمن يمكن المرافقه و يكون اثر الظهار في غيره و وجوب اعتزالها ما لم يكفر و لم يتعرض للجواب بتجويز المرافقه في التمتع بها ايضا بناء على وجوب الوطى فيها ايضا كما سبق منه ان وجوب الوطى في كل اربعة اعم في الدائم و المنقطع و يظهر منه ان المعروف بينهم عدم الوجوب في المنقطع و المصنف رحمه الله في شرح الارشاد استدل اولاً بالدليل الثاني المذكور هاهنا ثم قال على انه

يتوقف على المرافقه من المتمتع بها و فيه ما فيه ثم استدل بمرسله ابن فضال ثم قال و الحق ان الكل ضعيف جدًا و يمكن ان يكون قوله فيه ما فيه اشاره الى الجواب الذى ذكره المشهور عن الدليلين و يحتمل ايضا ان يكون اشاره الى الجواب الذى اشرنا اليه عن الدليل الثانى فى كلامه فتأمل

قوله و روى زراره

لا يخفى ان هذا الاستدلال لا يكاد يصح من جانب المصنف لان مذهبه كما سيجى ء فى كتاب الطلاق ان عدّه الأمه طهران فلا تغفل

قوله بحملها على الامه جمعا

و ذهب جماعه منهم المفيد و المرتضى الى عدّه المتعه مطلقا شهران و خمسه ايام نظرا الى اطلاق هذه الزوايه

قوله و لا قائل به

سينقل فى بحث العدد القول بمساوات عدد الحره و الامه فى الدوام و انها فى كل منهما اربعة اشهر و عشا و القائل به الصدوق و ابن ادريس على ما صرح به فى ذلك فى بحث العدد فكيف يقول هاهنا انه لا قائل

بأنّ عدّه الامه فى الدوام كالحزّه و هذا غريب منه و التحقيق ان القائل بان عدّه الامه فى المتعه اربعه اشهر و عشره جماعه من الأصحاب منهم ابن ادريس و العلّامه فى المختلف ما صرح به فى ذلك و هؤلاء منهم من يقول بذلك فى الدوام ايضا كابن ادريس و منهم من لا يقول به فيه كالعلّامه فى المختلف فانه فى بحث الدائم اختار ان عدّه الامه على النصف فى غير الولد و فى بحث المتعه قال ان قول الشيخ يعطى ان عدّه الامه المتمتع بها شهران و خمسه ايام و ابن ادريس قال عدتها يعنى المتمتع بها اربعه ايام سواء كانت حرّه او امه و حديث زراره عن الباقر عليه السّلام يدلّ عليه و لا يخلو من قوه انتهى و على هذا فاشكال الشارح رحمه الله انما يتجه على المصنّف حيث لا يقول بمضمون الرّوايه فى الدوام فكيف يستند اليها فى المتعه و على هذا فكان عليه ان يخص الاشكال بالمصنّف و يقول و ليس بقائل به الا ان يردد على كل القائلين بهذا القول كما هو ظاهر كلامه هاهنا و صريحه فى ذلك و اما قوله فيهما و لا- قائل به الظاهر فى انه لا قائل به اصلا و من هؤلاء القائلين هذا و يمكن دفع الاشكال الأول عن الص بانه لا يطرح الروايه فى الدوام بل يخصّها بأمّ الولد المزوّجه بقريته بعض الرّوايات الدّاله عليه و لا يلزم من تخصيصها فى الدوام لدليل تخصيصها فى المتعه ايضا بل اذ امكن حملها على الاطلاق فيها فليحمل عليه و ما اورده من المعارضه بالاخبار الكثيره فيمكن دفعها ايضا بالتخصيص بالدوام جمعا فلا يبقى عليه الا ما ذكره من استيعاب و كون العدّه فى المتعه اكثر من الدوام هذا توجيه الكلام من قبله و الاظهر ان يقال ان غرض العلّامه فى بحث المتعه ان قول ابن ادريس لا يخلو عن قوه تمسّكا بصحيحه زراره و ليس فيه بزياده ضعف اى مطلقا لا فى خصوص المتعه و ان كان الاقوى عنده ما اختاره من التصنيف فى غير أمّ الولد كما هو مذهبه فى باب العدد و هو ايضا مطلقا فى الدائم و المتعه اذ لم يخصّ كلامه فيه بالدائم فتأمل قوله و هذه مخالفه اخرى

يعنى ان الحكم فيها بالمساواه بين الحره و الامه مطلقا فى الدوام مخالف للاصول لمخالفته للاجماع اذ لا قائل به على ما ذكره ثمّ بعد طرح العمل به فى الدوام و اقتصار الحكم بالمساوات على المتعه يلزم كون العدّه فى الدائم اضعف من المتعه و هو مخالفه منها للاصول فافهم

[الفصل السادس فى المهر]

قوله او مؤول بقبول الرّوج

عطف على قوله شاذّ و المراد انه مؤول هذا حتى لا- يكون شاذّا اذ حينئذ يمكن توجيه قبول قوله بان المعهود فى ذلك الزمان كان دفع المهر قبل الدخول او تطاول الزمان و حينئذ قول الرّوج موافق للظاهر فيقدم بناء على ترجيح الظاهر على الاصل و هو ليس بشاذّ بل قد ورد فى موارد هذا و لا- يخفى ان فى صورته التّراع فى دعوى الرّوجه المهر و انكار الرّوج له فيما اذا ثبت الرّوجيه دون المهر و ذهب ايضا جمع من الاصحاب الى قبول قوله تمسّكا بالبراه الاصليه اذ بمجرد الرّوجيه لا يعلم اشتغال ذمته بالمهر لجواز ان يكون عند العقل قوله لا معسرا و كان المهر فى ذمّه ابيه او كان عبدا زوجه مولاه او جعل المهر عينا من الزوج ارسله اليها قبل العقد او كانت عنده من لا له فلا يعلم اشتغال ذمته به حتى يحكم ببقائه بالاستصحاب و لكن ليس نظر الشارح رحمه الله الى هذا فانه حينئذ لا دخل للدخول او تطاول الزمان فان هذه الاحتمال يجرى بدون التطاول ايضا و اذا لم يقع الدخول

تكون القول قوله يكون اظهر جدًا فلا- وجه للاشتراط الدخول في قبوله فافهم و في قول الشيخ رحمه الله الظاهر ان نسبه هذا القول الى الشيخ باعتبار ما ذكره في يه فانه قال فيها و متى ادعت المرأة المهر على زوجها بعد الدخول لها لم يلتفت الى دعواها فان ادعت انها جعلته ديناً عليه كان عليها البيّنه و عليه اليمين فكانه حمل قوله عليها البيّنه لتعيين ما جعلته ديناً عليه و عليه اليمين على يمينه لسقوطه عنه بالايفاء و الابراء و حينئذ فيكون مذهبا شاذاً اذ المعروف ان ما ثبت يحكم باستصحابه الا ان يثبت سقوطه بالبينه و لا- يكفى اليمين فيه قال الشيخ في الكافي اذا اختلف الزوجان في قبض المهر فقال الزوج قد اقبضتكم المهر و قالت اقبضته فالقول قولها سواء كان قبل الزفاف او بعده قبل الدخول بها او بعده و نقل الخلاف عن ذلك حيث قال ان كان بعد الدخول فالقول قوله و ان كان قبل الدخول فالقول قولها و عن جمع من العامة انهم قالوا ان كان بعد الزفاف فالقول قوله و ان كان قبل الزفاف فالقول قولها ثم قال دليلنا اجماع الفرقه و اخبارهم و ايضا قول النبي صلى الله عليه و آله البيّنه على المدعى و اليمين على المدعى عليه و الزوج قد اعترف بالمهر و ادعى انه قد اقبضها فعليه البيّنه و الا فعليها اليمين انتهى و لا يخفى انه مع ما نقلنا عنه يبعد جدًا ان يكون مذهبه في يه خلاف ذلك و الظاهر ان مراده انه اذا ادعت المهر بمجرد ثبوت الزوجيه فلا يلتفت الى دعواها اذ بمجرد ذلك لا- يمكن الحكم بخصوص او قدر و ايضا قد ذكر قبل ذلك انه ان لم يكن قد سمى لها مهر او اعطاها شيئاً ثم دخل بها لم يكن شىء لها سوى ما اخذته و ان لم يسم المهر و لم يعطها شيئاً و دخل بها لزمه مهر المثل و حينئذ فيجوز ان يكون دعواها على الوجه الاول اى بان يكون قد اعطاها شيئاً قبل الدخول فلا يلزم عليه بالدخول مهر يمكن الحكم بشغل ذمته بالمهر اصلاً حتى يحكم ببقائه بالاستصحاب فلا يسمع دعواها الا اذا ادعت انها جعلت المهر المعين ديناً عليه فحينئذ عليها البيّنه لاثبات ذلك و ان لم يكن لها بيّنه فعليه اليمين كما في ساير الدعاوى و على هذا فليس فيه خلاف ما هو المعروف بين الاصحاب و كانه لم ار احداً نسب خلاف القول المعروف هنا الى الشيخ حتى ان الشارح ايضا في ذلك لم ينسب ذلك اليه و انما نسبه الى ابن الجنيد و لى فيه ايضا تأمل كما بينا وجهه فيما علقناه على لك فارجع اليه و اما الروايه التي اشار اليها الشارح فهي روايه حسن بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا دخل الرجل بامرأته ثم ادّعت المهر فقال قد اعطيتكم فعليها البيّنه و عليه اليمين و انت خبير بانها ايضا يمكن حملنا عليه عبارته يه بان يكون المراد بقول الزوج قد اعطيتكم شيئاً قبل الدخول و لم يسم مهر فليس كذلك مهر سوى ذلك و حينئذ فاذا ادعت المرأة مع ذلك فعليها البيّنه لتعين مهر لها في الذمه فان لم يكن لها بينه فعليه اليمين لنتيجه ففى كلام يه اشاره الى توجيه الروايه و تنزيلها على ما لا يخاف الاصول الشرعيه و يمكن ايضا حملها على ما ذكره العلّامة في المختلف من ان العاده كانت في الزمن الاول ان لا يدخل

الرجل حتى يقدم المهر و حينئذ فيكون الروايه من ترجيح الظاهر على الاصل كما وقع في موارد و يكون المراد عليها البيّنه لتعين المهر و عليه اليمين لعدم شغل ذمه به بالابقاء او نحوه و يكون الحكم مخصوصاً بما اذا كانت العاده كك فاذا انتفت تلك العاده كما في زماننا في بلادنا لا يجرى ذلك و يبنى على الاصول الشرعيه فتدبر لعموم قول الصادق عليه السلام في دعوى العموم مع وجود انما على القول يكونه للحصر و انه بمعنى ما و الا تأمل اذ مفاده حينئذ عموم الجزاء المنفى لا المثبت نعم على القول ان ما مؤكده لا- حصر فيه اتجه ذلك بناء على عموم اسم الجنس المعروف حيث لا عهد فيشمل المذكورات ما في المرأة و الرجل لكن هذه الروايه رويت تاره كذلك و تاره بزياده في سابقه و لاحقه هكذا قال في رجل يزوج الى قوم فاذا امراته عوراء و لم ينسبوا له قال لا ترد انما يرد النكاح في البرص و الجذام و الجنون و العقل قلت أ رأيت ان كان دخل بها كيف بمهرها قال لها المهر بما استحل من فرجها و يعزم له و لها الذى انكحها مثل ما ساقه اليها و الظاهر ان الروايه واحده و قد افتقر في الاول على نقل البعض فلا يخفى

ان ظاهر انما فى الروايه الثانيه للحصر و ان الكلام فى عيوب المرأه و شمولها لما فى الرّجل غير ظاهر نعم لا بدّ من حمل الحصر فيها على الاضافى لما ثبت من عدم انحصار العيب فيها فى الاربعه فتدبّر

قوله و منشأ الخلاف من عدم النصّ

هذا منه غريب فانه قد نقل آنفا صحيحه الحلبي المتضمنه للعقل و غفل عنه هاهنا فلا تغفل ان العفل ورد فى روايه عن الرحمن ابى عبد الله و روايه ابى عبيده ايضا و اما القرن فقد ورد فى روايه ابى الصّلاح الكنانى و فى روايه اخرى عن عبد الرحمن بن ابى عبد الله و فسّر بالعفّل و على هذا فالحكم بعدم النصّ فى عفله و مساواته للقرن المنصوص فى المعنى كما ترى و غايه توجيه كلام الشارح ان يحمل على عدم العفل بخصوص المعنى الذى ذكره اذ العفل فى الروايات المذكوره يحتمل القرن بناء على ما نقله من بعض اهل اللغه لكن يمكن الحكم به ايضا للمساواه المذكوره و لو قيل انه كما يحتمل ذلك يمكن ان يكون المراد بالقرن فى روايه ابى الصّباح هو العفل كما فسر به فى الروايه الاخرى عن عبد الرحمن و حينئذ فيكون المنصوص هو العفل دون القرن على خلاف ما ذكره الشارح فنقول حمل القرن على خصوص العفل مع كون العظم اقوى منه بعيدا فالظاهر حمل تفسير القرن بالعفّل على ان العفل ايضا داخل فى القرن لا ان القرن مختصّ به و هذا بخلاف حمل العفل على خصوص القرن اذ لا بعد فيه بناء على ما نقله عن بعض اهل اللغه فيبقى العفل فى المعنى الاول غير منصوص فتدبّر

[الفصل السابع فى العيوب]

قوله فيكون منصوفا

و لكن يكون المراد به القرن و حينئذ يصح الحكم بكون العفل بالمعنى المذكور منصوفا باعتبار النصّ الوارد فى القرن و لكن لا يتمشى ما ذكرنا فى غايه توجيه الشارح فافهم

[الفصل الثامن فى القسم و النشوز و الشقاق]

قوله و هو منتف فيهما

انتفاءه فى الصّغيره غير ظاهر اذ المعتبر فى التمكين عدم المنع من جانبها و لا خفاء فى امكانه من الصّغيره و لا يعتبر فيه التمكين بالفعل و عدم مانع منه من شرع او غيره و الا لم تستحق الرتقاء و القرناء و الحائض و النفساء و قد حكم آنفا باستحقاقهنّ و فى شرح الشرائع علل الحكم فى الصّغيره بانه لما كانت القسمه من جمله حقوق الزوجيه و هى بمنزله النفقه على الزوجه فمن لا يستحق النفقه لصغرها او نشوزها فلا قسمه لها و لا يخفى ضعفه ايضا

قوله و لو لم يخف من المجنونه

هذا بناء على كون الوجه فى سقوط القسمه للمجنونه على ما ذكره من عدم التمكين فانه مع عدم الخوف لم ينتف التمكين و

اطلق جمع من الاصحاب سقوط القسمه للمطيقه من غير تقييد بالخوف و علله فى شرح الشرائع بانه لا عقل لها يدعوها الى الانس بالزوج و التمتع به ثم قال و الاولى تقيدها بما اذا خاف اذاها و لم يكن شعور بالانس و الا لم يسقط حقها منها و لعل ما هنا من تقييد السقوط بالخوف احوط

قوله و على التنصيف يجب عليه الخروج

كان هذا اذ لم يبق له قسم او لم يكن له قسمه تلك الليله و الا فله ان يبيت البقيه عند من يشاء و يمكن ايضا ان يكون بناء كلامه على ما هو المختار عنده من عدم وجوب القسمه الا بعد الابتداء بها و يكون وجوب الخروج مبني على عدم جواز القسمه باقل من ليله على هذا القول ايضا كما صرح به فى شرح الشرائع اذ لو لم يخرج يلزم عليه القسمه بينهن بقدر تلك البقيه ليتحقق التسويه مع عدم جواز ابتداء قسمته كذلك او يكون مراده وجوب القسمه بعدها او اراد ابتداء قسمته تامه فانه حينئذ لا بد من الخروج و الا لوجب عليه التسويه بينهن و بقدر ملك التقييد ثم ابتدا القسمه ان شاء

قوله فانه يبيت عند الباقيات

اى و يجب عليه الخروج عندهن الى مكان خارج ليصح التشبيه و كان هذا مبني على ما هو المختار عنده فانه اذا كان ذلك فى ابتداء القسمه يبيت عند الباقيات مثلها او بحسابه ليتحقق التسويه ثم يستأنف قسمه تامه ان شاء و ان لم يشاء فلا شىء عليه و الخروج كانه اذا لم يرد القسمه بعدها او اراد قسمه تامه فانه حينئذ يلزمه الخروج اذ لو بات البقيه عنه واحده منهن و يلزمه التسويه بينهن فيها فلا يمكن ذلك او لعدم الجواز ابتداء بالقسمه ببعض الليله بلا عذر و يحتمل ايضا عدم جواز ابتداء قسمه اخرى قيل تحقق التسويه فيما ابتداء به و ان كان فى اثناء القسمه بان كان بعد بيتوته ليله عند واحده منهن فيجب عليه الا تيان بقسم الممنوعه و كذا الباقيات على وجهه باعتبار ما ابتدأ بها من القسمه و يجب ايضا ان يبيت عند غير الممنوعه مثلها او بحسابه باعتبار ما مات عند الممنوعه من الليله الناقصه لتحقق التسويه و عليه الخروج لأحد الوجوه المذكوره و اما على القول بالوجوب المطلق فيه اشكال لما فيه من تبعض حق الباقيات بدون ضروره بل الظاهر حينئذ سقوط حق القضاء اذا لم يكن له فاضل يمكنه القضاء فيه الى ان يمكنه ذلك فيأتى بحق الباقيات على وجهه ثم يستأنف القسمه و لكن لو جوز ذلك فوجه الخروج ظاهر و قال فى شرح الشرائع و الآن احتيج الى التبعض بغير الظلم كما لو كان يقسم بين نسائه فخرج فى نوبته واحده لضروره و لم يعد او عاد بعد وقت طويل فيقتضى لها من الليله التى بعدها مثل ما خرج و يخرج باقى الليل الى المسجد و نحوه انتهى و لا يخفى ان القضاء من ليله البعد لا باس بها على القول المختار فى ابتداء القسمه لكن الحكم بوجوبها لا يخلو من اشكال و الظاهر التخيير بينها و بين ما ذكره هاهنا و لعل القضاء اولى او يقع القسمه تامه و ان وقعت للممنوعه ملفقه بخلاف ما هنا لنقصان قسم كل واحده ح عن الليله لكن كانه لا منع منه اذا كان لعذر فى الابتداء كما ان جواز التلقيق ايضا لذلك و الحكم بالخروج على هذا الفرض فلعله اذا اراد القسمه بليه كامله بلا زياده و نقصان و لم يرد استيناف قسمه اخرى او لم يردا ناقصه فانه حينئذ لو بات البقيه عند المقتضى لها يصير كل واحده ازيد من ليله تامه بقدرها مع احتمال عدم جواز الزيادة كما هو احد القولين و لو باتها عند احد الباقيات فيلزم عليه الا تيان بقسمه اخرى ايضا بقدرها بعد اتمام القسمه الاولى و لم يرد ذلك مع احتمال عدم جوازها لكونها ناقصه بلا عذر بل عدم جواز ابتداء قسمه اخرى قبل اتمام الاولى مطلقا و اما اذا وقع التبعض فى الاثناء اى بعد بيتوته ليله كامله عند احدها فيشكل القضاء من حيث ان ليله البعد تصير حينئذ حق احدى الباقيات فتجوز تأخير حقها عنها يحتاج الى

دليل و ليس و العذر المفروض كانه لا يصلح دليلا عليه اذ كما يصح عذرا له يصلح عذرا لتفويت حق من فات حقها الا ان يقال ان التأخير أهون من التفويت فيجب ان يصار اليه عند العذر و فيه ان هذا معارض بان من اتفق العذر في نوبتها احق بقبول العذر من غيرها و اما الحكم بالزّوج على هذا المتقدّر فلا- احد الوجوه المذكوره ايضا و اما على القول المشهور بالحكم بالقضاء مشكل جدا ايضا كما ذكرنا لكنّها اهون مما ذكره هاهنا اذ لا يلزم فيه الا التأخير عن ليله و تعطيل بعضها بخلاف ما ذكره هاهنا اذ يلزم فيه تاخير حقهن عن اربع ليال و تعطيل بعض كل منها و الحكم بسقوط القضاء الى ان يتيسر له ذلك كانه اظهر منه عن الحكم بالخروج على هذا لو قيل بالقضاء فيها فوجهه ظاهر ثم ان بعض الفضلاء نقل ما نقلنا عن شرح الشرائع و حكم بانه يأتي على المذهبين بخلاف ما ذكره هاهنا فان انطباقه على القول بالوجوب المطلق مشكل لانه لا يفى حق الزوجيه التي منع من الاكمال عندها و هو الليله الكامله فقد ذكر انه لا يجوز جعل القسم اقل من ليله للضرر و فيه تأمل اما اولا فلان عدم جواز جعل القسم الاقل من ليله انما يسلم عند عدم عروض ما يوجبه و اما عند عروضه فلعله لا منع منه و هذا

كما ان تلفيق الليله ايضا لا يجوز و على هذا ما ذكره فى شرح الشرائع فلو جوزه فليس ذلك الا للعدر فلا منع من تجويز التبعض ايضا للعدر و اما ثانيا فلان عدم جواز جعل القسم اقل من ليله مشترك بين القولين على ما ذكره فى شرح الشرائع كان ذلك مانعا من الانطباق على القول المشهور لكان مانعا من الانطباق على القول الآخر ايضا فلا وجه لما ذكره من تخصيص عدم الانطباق المذكور بالقول المشهور لكن للتامل فيما نقلنا من شرح الشرائع مجال و اما ثالثا فلانه لا وجه لتخصيص عدم الوفاء المذمى ذكره بالممنوعه فانه يلزم عدم الوفاء بحق الباقيات ايضا مثلها و هو اشد محذورا و اما رابعا فلما ذكرنا ان انطباق كل منهما على القول المشهور لا يخلو عن اشكال و ان كان الامر فيما ذكره هناك اهون هذا ما سنع لى فى هذا المقام

قوله او مختص به

لا- يخفى ان اختصاصه به على القول بعدم وجوبه ابتداء انما هو فى الابتداء و اما بعده فيصير مشتركا كما فى القول بالوجوب المطلق قوله فى الحاشيه اى على واحده منهّنّ بعشر لعل وجهه ان الرابعه لا- يستحق عليه حينئذ الا- ثلث الاربعين التى لم يف بحقها منها فانه اذا قضى لها ثلثها و هو ثلث عشر و ثلث فيصير المجموع ثلاثه و خمسين و ثلثا فقد استوفت منها حقها الذى هو الربع كاملا ثم اذا اراد ان يفى بحق الباقيين غير المظلومه بها يجب ان ينظر الى ثلث ثلاثه و خمسين و ثلث فيوفيه لاحدهما حتى لها ربع المجموع و ثلث ذلك سبع عشره و ثلثين و ثلث و قد قضى لها عشرا فيجب ان يوفى الباقي اذا اراد الوفاء للباقيه ينظر الى ثلث المجموع الحاصل من اضافه الباقي الى ثلاثه و خمسين و ثلث المذكور و قد قضى لها عشرا فيوفى الباقي ثم ينظر الى ثلث المجموع الحاصل من ضم هذا الباقي الى ما قبله فيوفيه للمظلومه بها اولا و قد قضى لها ثلث عشره و ثلثا فيوفى الباقي و هكذا حتى يتم لكل واحده من الثلاثه عشر ثم يدخل المظلومه بها ايضا فى القسمة على هذا النهج الى ان يتحقق تساوى الجميع فان اتفق ذلك التقسيم كيف شاء لكن لا يخفى ما فى هذا الطريق من الكلفه وقوع التفريق بين قسم كل واحده من الثلاثه و عدم ملاحظه نوبه كل واحده منها و الظاهر ان يقال انه يبيت عند الرابعه عشرا فى نوبتها من الدوره الثانيه و عشرا فى نوبه المظلومه بها و عند كل من الباقيين عشرا فى نوبتها و الظاهر ان نوبه هذه الحاشيه الى الشارح غلط و المراد بما فى الاصل العود عليهن جميعا

قوله بالعشر

كما هو ظاهره و على هذا فلا ريب فى انه يقتضى للرابعه ثلاثه عشره و ثلثا و لا لاستيفاء كل واحده منهّنّ مثله و يمكن ان يحمل كلام الشارح على ما فى الحاشيه على انه يقضى للرابعه ثلاثه عشره و ثلثا التى هى ثلث الاربعين التى لم يف بحقها منه كما ذكرنا ثم يأتى لكل من الباقيين بعشر للنوبه الثانيه ثم يتم العشره الثانيه للرابعه بان يبيت عندها ستّه و ثلثين ثم يستأنف التقسيم و حينئذ لا يخلو عن وجه فتأمل

قوله قضى لها عشرا خاصه

اى فى الوقت الذى يمكنه ذلك فيه بطلاق او نشوز او نحوهما كما ذكره بعض الفضلاء و هذا على المشهور و اما على القول فيمكنه ذلك لانه قدر فى حق الثلث من الدوره الاولى و لا يثبت لهّنّ حق الا بعد ابتداء دوره اخرى فيمكنه القضاء قبل استيفائها

قوله لان قضاء الظلم يستلزم الظلم

للتجديد هذا على القول المشهور فانه ان جعل القضاء فى نوبته الجديده فيلزم الجود عليها و ان اسقط زمانها من الجميع يلزم الظلم على الجميع لكن لما كان الاحتمال الظاهر المتبادر الى الوهم القضاء فى نوبته الجديده باعتبار انها بدل من المظلومه بها التى وجب القضاء فى نوبتها خصها بالذكر و اما على القول الآخر فيمكنه القضاء ذا لا إلا انه حينئذ يجب ان يوفى للجديده فى ايام القضاء ليله من الاربع الا ان يفرغ منها فلو كان الظلم بعشر فيقضى فى كل اربع ثلثا للمظلومه و يفى بليله بالجديده فيقضى فى ثلث دورات تسعا للمظلومه و يبقى لها واحده فيقضيه و يثبت بها ايضا للجديد مثلها ثم لا يجب عليه شىء الا ان يستأنف دوره اخرى باختياره فيجب عليه اتمامها للجميع فافهم

قوله و لو كان المظلم بعض ليله

لا- يخفى انه ان كان الظلم بعض الليله بيتوته عند اخرى وجب عليه ايقاعه فى نوبه المظلومه بها و اكمال باقى الليله عندها لا خارجا عن الازواج و ان كان الظلم بيتوته منفردا فلا يمكن القضاء مع الاربع الا بطلاق او نشوز و نحوهما كما ذكرنا سابقا و معه لا وجه للخروج و كذا اذا نقص من الاربع فكان ما ذكره مبنى على القول المختار عنده فانه حينئذ يمكنه القضاء و اكمال باقى الليله خارجا عن الزوجات كانه اذا لم يرد استيناف دوره او اراد استيناف دوره تامه فانه حينئذ يلزمه الخروج و الا فلا بد له من استيناف دوره ببعض ليله او لعدم جواز القسمه ببعض الليله بدون عذر كما مر مرارا فتأمل

قوله لان ذلك هو مقتضى التحكيم

هذا فى الحكم الاول ظاهر و اما فى الحكم الثانى فلا لان مقتضى التحكيم ظاهرا هو عدم التوقف على اذن الزوج و الزوجه كما نقل عن ظ ابن الجيند

[كتاب الطلاق]

[الفصل الثانى فى أقسامه]

قوله و قيل ما لم يتزوج الام

لا- يخفى ان اشتراط عدم تزويج الام معتبر فى القولين الأخيرين ايضا فانهم اتفقوا على أنه اذا تزوجت الام سقط حقها من الحضانه كما صرحوا به و سيشير اليه هاهنا ايضا و لم يظهر من كلام هذا القائل الا هذا الاشتراط و اما مع وجود الشرط فغايه ثبوت الحكم متى هى فلم يظهر منه فجعله قولا- ثالثا مما لا- وجه له و لو قيل انه لما لم يعين الغايه فظاهره ثبوت الحق الى زمان البلوغ للاجماع على سقوط بعده فيرجع الى القول بالتسع لانه البلوغ فى الأنثى و يمكن ان يقال الغرض من جعله قولا ثالثا نقل عبارتهم على ما فيها من الإجمال او يقال ان فى القولين الأخيرين و ان اشترط عدم تزويج الام الا ان ذلك الاشتراط يختص بصوره وجود كما اختاره الشارح و اشار اليه هاهنا لا مطلقا كما هو ظاهر كلام القوم و اما فى هذا القول فالاشتراط المذكور مطلقا و بهذا يحصل الفرق بينه و بين القولين الاخيرين نعم انهم لم يعينوا ثبوت الحكم مع الاشتراط المذكور و الظاهر انه البلوغ على ما ذكر او يقال ان فى هذا القول لما لم يعين الغايه فالظاهر ثبوت الحكم متى تحقق الشرط المذكور و انما الا ان مع البلوغ

و الرّشد لا خلاف فى سقوطه فقبله لا بدّ ان يثبت و حينئذ فالتفاوت بينه و بين القول بالتسع لا حضانه بعده اصلا و اما على القول
فقد ثبت بعد التسع اذا لم يحصل الرشد و شىء من الوجوه لا يخلو عن بعد فتأمل

قوله و طلقها ثلاثا

لا حاجه الى انطلاق ثلاثا بل يكفى طلاق واحد فكان المراد طلقها طلاقا يتيقن به الثلث الذى شك فيه و هذا اذا تيقن الاثنين و
شكك فى وقوع الثالث كما هو الظاهر مما فرضه و اما لو لم تيقن ذلك بل شك فيه ايضا بل فى الواحد ايضا فيكفى طلاق آخر
و ان لم يتيقن به الثلث و كان الاظهر ان يقول مع و طلقها طلاق آخر ليصحّ مط

قوله بل يكفى الإشاره مطلقا

اى سواء كانت باخذ القناع ام لا

[الفصل الثالث فى العدد]

كتاب الطلاق فى الفصل الثالث فى العدد

قوله و لا عدّه على من لم يدخل بها الزوج

و كذا على اليائسه و الصّغيره و ان دخل بهما على ما هو المشهور بين الاصحاب و ذهب السّيد المرتضى و ابن زهره الى وجوب العدّه عليهما مع الدخول ثلاثه اشهر و الأوّل اقوى

قوله ان كانت امه

هذا اذا لم يكن امّ الولد لمولاهها و اما امّ الولد فالمختار عند الشيخ و جماعه منهم المصنف كما سيجى ء ان عدتها عدّه الحره اربعة اشهر و عشرا و ذهب اكثر القدماء الى ان عدّه الأمه عن وفاه زوجها نصف عدّه الحره مطلقا سواء كانت امّ ولد ام لا فالمذاهب ثلاثه

قوله و مستنده صحيحه محمد بن مسلم

و فى معناها روايات اخرى كثيره

قوله و تخصيصها بغيرها طريق الجمع

لا- يخفى ان من الاخبار ما لا يمكن تخصيصها بغير الأمه لورودها فى خصوص الامه كروايه سليمان بن خالد عن ابى عبد الله عليه السلام قال عدّه المملوكه المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر و عشرا او للتصريح فيها بعموم الحكم للحره و الأمه كصحيحه زراره عن ابى جعفر عليه السلام اذ فيها ثمّ قال يا زراره كلّ النكاح اذا مات الزوج فعلى المرأه حره كانت او امه او على أى وجه كان النكاح منه متعه او تزويجا او ملك يمين فالعدّه اربعة اشهر و عشرا و عدّه المطلقه ثلاثه اشهر و الأمه المطلقه عليها نصف ما على الحره و كذلك المتعه عليها ما على الأمه و ظاهر صحيحه زراره عن ابى جعفر عليه السلام التى سيجى ء فى بحث عدم العداد على الامه كما سنشير اليه فلا يمكن الجمع بما ذكره نعم بعضها ورد فى خصوص امّ الولد المزوّجه كصحيحه حسن بن محبوب او حسسته عن واهب بن عبد ربّه عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل كانت له امّ ولد فزوجها من رجل فاولدها غلاما ثمّ ان الرّجل مات فرجعت الى سيّدها ا له ان يطأها قال تعتد من الزوج اربعة اشهر و عشرا ثمّ يطؤها بالملك بغير نكاح و صحيحه سليمان بن خالد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الامه اذا طلقت ما عدتها قال حيضتان او شهران قلت فان توفى عنها زوجها فقال انّ عليّنا عليه السلام قال فى امهات الاولاد لا يتزوجن حتى يعتدّن اربعة اشهر و عشرا و هنّ اماء فلذا ذهب المصنف و جماعه الى الفرق بين امّ الولد و غيرها جمعا بين الاخبار و هو ايضا لا يخلو عن بعد اذ فى الرّوايه الاولى لا يظهر التخصيص بامّ الولد من كلام الامام عليه السلام نعم الراوى سئل عن خصوصها و اما الرّوايه الثانيه فلا تدل ايضا الا على انه عليه السلام قال ذلك فى امهات الاولاد لا انه عليه السلام خصّ الحكم بها اذ يجوز ان يكون انما سئل عنها فاجاب بذلك او

اتفق حكمه عليه السلام بذلك فى خصوص امهات اولاد فلا يدل ذلك على تخصيص الحكم بها بل ظاهر الاكتفاء بهذا النقل فى جواب السائل عن عده الامه لو مات زوجها انها اربعة اشهر و عشا مطلقا و الا لكان ينبغى ان يتعرض عليه السلام لحكم غير امّ الولد ايضا و لعل قوله عليه السلام و هنّ اماء ايضا يشعر بما ذكرنا اى حكم بذلك فيهنّ و هنّ اماء فعلم ان حكم الاماء ذلك و على هذا فتخصيص الاخبار العامه فى الاماء بهذين الخبرين مشكل جدا و يمكن ان يقال ان حكمهم بذلك ليس للجمع بين هذين الخبرين و الاخبار العامه فى الاماء حتى يتوجه ما ذكر بل للجمع بين الاخبار الداله على المساواه و الاخبار العامه فى الاماء حتى يتوجه الداله على التنصيف فانه احتمال مناسب للجمع بينهما به و ما ذكره من الخبرين ايضا لا يخلو عن تأييد له و على هذا فلا يتوجه ما ذكر لكن الحكم به بمجرد ذلك لا يخلو عن اشكال اذ يمكن ايضا الجمع بين الاخبار بحمل اخبار المساواه للحره على الاستحباب او حمل اخبار التنصيف على التقيه و لعله اظهر و اولى عملا بعموم الآيه و رعايه للاحتياط و الله تعالى يعلم

قوله دائما كان النكاح ام منقطعا

هذا هو المشهور بين الاصحاب و ذهب بعضهم الى ان عده المتمتع بها اذا مات زوجها عنها و هى فى حباله شهران و خمس ايام و المعتمد هو الاول لعموم الآيه و الاخبار و خصوص صحيحه زراره قال سألت ابا جعفر عليه السلام ما عده المتمتع اذا مات عنها الذى يتمتع بها قال اربعة اشهر و عشرا قال ثم قال يا زراره كل النكاح الى آخر ما نقلنا سابقا و غيرها و الروايه التى تدل على التنصيف مرسله لا تصح للاحتجاج فى مقابلتها و حملها الشيخ فى التهذيب على انها كانت امه تتمتع بها باذن مالكها و فى روايه على بن يقطين عن ابي الحسن عليه السلام قال عده المرأه اذا تمتع بها فمات عنها زوجها خمسة و اربعون يوما و هى ضعيفه و يمكن حملها على ما اذا مات الزوج بعد انقضاء ايامها و المراد ان عدتها خمسة هى و اربعون يوما التى هى عدتها و لا يتغير حكمها باعتبار الوفاة و قال الشيخ فى التهذيب انه و هم من الراوى و يجوز ان يكون سمع متمتعه انقضت ايامها كان عليها خمسة و اربعون يوما فحمله على المتوفى عنها زوجها

قوله سواء انضبط عددا

كان رأى فى اول كل شهر سبعة ايام الا- كان رأى فى اول شهر سبعة و فى اول آخر ثمانية اما الاول فلا شبهه فى استقامه حيضها و تحيضها برؤيه الدم و رجوعها الى عاداتها عند استمرار الدم و اما الثانيه فهى ايضا بحسب اول حيضها مستقيمه العاده و يتحيز برويه الدم و انما الاشتباه فى آخره فليل انه يحكم لها بتكرار اقل العددين فترجع اليه عند الاستمرار و قيل انها بالنسبه الى الآخر مضطربه فيلزمه مع الاستمرار حكمها من الرجوع الى التمييز او الى الاقران او الروايات لكن لما كان القرء هو الظهر على الاشهر فى المعتمد فى الاستقامه استقامه اول الحيض ليعلم به انقضاء الطهر فلذا جعل الشارح هذا القسم ايضا من المستقيمه و اما على رأى من جعل القرء هو الحيض فينبغى ان يخص المستقيمه بالمستقيمه وقتا و عددا معا هذا و اما المستقيمه عددا فقط كان رأى فى اول شهر سبعة و فى آخر شهر آخر ايضا سبعة فهى بحسب الوقت مضطربه و فى تحيضها برؤيه الدم خلاف فقيل انها كأختيها فيه و قيل انها كالمضطربه لا تتحيز الا بعد ثلاثه و مع استمرار الدم الظاهر ان حكمها حكم ناسى الوقت دون العدد و قد اختلفوا فيها فقيل انها تعمل فى الزمان كله ما تعمل المستحاضه و تتجنب ما تتجنب الحائض و تغتسل للحيض فى كل وقت و يحتمل انقطاع الدم فيه و تقضى صوم عاداتها اخذا بمجامع الاحتياط و ذهب الاكثر الى انها ترجع الى العدد و تتحيز به فى أى وقت شاءت من ايام الدم كمن تتحيز بالروايات لكن هل هذا بعد الرجوع الى التمييز اصلا بل يحكم عليها ابتداء

بذلك الظاهر من بعض كلماتهم هو الاول حيث يجعلونها داخله في المضطربه و يحكمون في المضطربه مطلقا بالرجوع الى التمييز ثم الى الروايات ثم يجعلون العاده العدديه فيها بمنزله الروايات و كذا من كلام الشارح هاهنا حيث لم يجعلها داخله في مستقيمه الحيض و حكم في غير مستقيمه مطلقا بالرجوع الى التمييز ثم بالاشهر فكانه لم يعتبر فيها الأقرء التي هي بمنزله الروايات كما لا يعتبر في العده الروايات بل حكم فيها بعد التمييز بالاشهر و ذكر بعض المحققين ان ذاكره العدد الناسيه للوقت لو عارض تمييزها عدد ايام العاده لم ترجع الى التمييز بناء على ترجيح العاده على التمييز و لا يخفى انه اذا كان الاضطراب باعتبار عدم ضبط الوقت في الواقع لا نسيانه ايضا ينبغى ان يكون حكمه عنده حكم نسيان الوقت من عدم اعتبار التمييز فيه ايضا و فيه ان الظاهر مما ذكره في مسئله تعارض التمييز و العاده

و اختلافهم فيها هو العاده الوقتيه دون العدديه كما يظهر بالتأمل فيها فمع عدم ضبط الوقت و وجود التمييز ينبغى ان تجعل ايام حيضها زمن التمييز لكن اذا كان زمن التمييز انقص من الاقراء مع التمييز و بدونها ثلاثه اشهر و يحتمل ايضا ان يكون هي عدد العاده المضبوطه فينبغى الحكم بالتخصيص بقيه العاده ايضا و اذا كان ازيد عليه فينبغى التحيض بعده ايضا اذا لم يتجاوز العشره و اما مع تجاوزها فالاعتبار بالعاده و اذا كان زمن التمييز فى شهر مرتين او ثلاثه و تخلل بينهما نفاء اقل الطهر فالظاهر تحيضها فى كل مره و ان كان العدد المضبوط منها فى كل شهر مره و هو ظاهر هذا ثم انه لم ار فى كلامهم التصريح بتعيين عدّه ذات العاده العدديه لكن قد اشرنا الى ان الظاهر من كلام الشارح ان عدتها هي الأقراء التي لها مطلقا بناء على العمومات الداله على ان العدّه هي ثلاثه قروء مع ما تقرّر عندهم من انها الاقراء لها شرعا و فى صحيحه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال عدّه المرأه التي لا تحيض و المستحاضه التي لا تطهر و الجاريه التي قد يئست و لم تدرك الحيض ثلاثه اشهر و عدّه التي لا يستقيم حيضها ثلث حيض متى ما حاضتها فقد حلت للازواج و فى حسنته بإبراهيم بن هاشم عنه عليه السلام قال عدّه المرأه التي لا تحيض و المستحاضه التي لا تطهر ثلاثه اشهر و عدّه التي تحيض و يستقيم حيضها ثلاثه قروء و فى صحيحه محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال فى التي تحيض فى كل ثلاثه اشهر مره او فى سته اشهر او فى سبعة اشهر و المستحاضه و التي لم تبلغ المحيض و التي تحيض مره و ترتفع مره و التي لا تطعم فى الولد و التي قد ارتفع حيضها و زعمت انها لم تأيس و التي ترى الصيفره من حيض ليس بمستقيم فذكر ان عدّه هؤلاء كلهن ثلاثه اشهر و فى روايه ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال عدّه التي لم تحض و المستحاضه التي لا تطهر ثلاثه اشهر و عدّه التي تحيض و يستقيم حيضا ثلاثه قروء و القرء جمع الدم بين الحيضتين و انت خبير بان الظاهر من هذه الاخبار ان المستحاضه التي لا تطهر عدتها ثلاثه اشهر مطلقا من غير رجوع الى عاده او تمييز او اقران او روايات لكنهم خصوها بمن لا عاده لها و لا تمييز و لا اقران فى المبتدأه على ما ذكره الشارح بناء على ما ثبت عندهم فى بحث الحيض من الرجوع الى هذه فى التحيض و لم يعتبر و الرجوع الى الروايات هاهنا مع اعتبارهم انهم ايضا هناك اذا لا يبقى حينئذ مستحاضه يعتد بثلاثه قروء فلذا جعلوا ثلاثه قروء هاهنا بمنزله الرجوع الى الروايات هناك لكن يتوجه حينئذ اما اذا جاز مخالفه حكم العده لما ذكره هناك فلم لا تحمل الروايات على ظاهرها من اعتدادها بثلاثه اشهر مطلقا من غير رجوع الى شىء مما ذكره هناك اللهم الا ان يثبت اجماع على خلافه و فى الاخبار فلم ار ما يصلح لمعارضتها سوى ما نقله فى التهذيب انه سئل محمد بن مسلم عن عدّه المستحاضه فقال تنتظر قدر اقراءها او تنقص يوما فان لم تحيض فلتنظر الى بعض نساءها فلتعتد باقراءها و مثله فى الفقيه ايضا لكن فيه بعد اقراءها فتزيد يوما او تنقص يوما و هذه الروايه تدل على الرجوع الى عاداتها و مع كونها مبتدئه على الرجوع الى عاده نساءها لكنها لجهاله سندها و عدم ذكر السؤال لا تصلح لمعارضه تلك الاخبار الكثيره هذا مع ما فى منها من الاشتباه فان قوله او تنقص يوما لا يظهر معناه فليل اى من ابتداء الحيض من باب الاحتياط و لعله اراد ان ينقص يوما من ابتداء الحيض الثالث و يضيفه الى ايام العدّه من باب الاحتياط و لا يخفى بعده و اما على ما فى الفقيه فليل ان هذه الزيادة و النقصان لاتمام ثلاثه اشهر اذ الغالب فى العادات اختلافها مع ثلاثه اشهر بشىء قليل و لعل هذا اذا وقع الطلاق فى اول الطهر و كانت الاقراء هي الحيض و اما اذا وقع الطلاق فى اواخر الطهر او كانت الاقراء هي الاطهار فالتفاوت يزيد على اليوم و اليومين سيما اذا وقع الطلاق فى اواخر الطهر و كانت الاقراء هي الاطهار و هذا مع ما فيه من التعسف يرجع الى اعتبار الاشهر لا الاقراء و قيل المراد ان زياده يوم و نقصانه سابقا لا يضّر فى حصول الاقراء و اعتبارها و لا يخفى

ما فى حمل العبارة عليه من التعسف و فى مرسله جميل عن بعض اصحابنا عن احدهما عليه السلام قال تعتد المستحاضه بالدم اذا كان فى ايام حيضها او بالشهور ان سبقت اليها فان اشتبه فلم تعرف ايام حيضها من غيرها فان ذلك لا يخفى لان دم الحيض عيب حار و دم الاستحاضه دم اصفر بارد و هذه الروايه تدل على اعتبار العاده و التمييز الا ان سندها مع قطع النظر عن الارسال ليس بشىء و يمكن ان يقال ان الآيه الشريفه و الاخبار العامه بان العده ثلاثه قروء و يكفى مرجحا لحكمهم بانقضاء العده بكل ما ثبت انه اقراء شرعا و لا وجه للعدول الا فى موضع اليقين و ليس ذلك الا عند الرجوع الى الروايات على ما فعلوه و لكن مع ذلك الاحوط للمستحاضه التى لا تطهر التربص ثلاثه اشهر مطلقا ثم فى تفسير المستقيم بما ذكره نظر اما اولا فلان الحكم بان من لها عاده مضبوطه وقتا تعتد بالطهار لا يستقيم على اطلاقه فان من اعتادت الحيض فيما زاد على الثلاثه الاشهر و طلقت فى وقت يبقى لها بعد الطلاق ثلاثه اشهر لا يعتد بالطهار و ان كان لها عاده مضبوطه وقتا و عددا و اما ثانيا فلان من ترى الحيض و ان لم ينضب كما اذا رأت الدم تاره فى اول الشهر و تاره فى وسطه و تاره فى آخره سواء اتفقت فى العدد ام لا اذا لم يكن شىء منها اقل من الثلاثه و لا يتجاوز العشره يحكم بحيض الجميع و تعتد ايضا بالاقراء لا بالشهور من غير ان يرجع الى تمييز مع انه على ما فسره غير مستقيم الحيض فيلزم ان يرجع الى التمييز ثم تعتد بالشهور على ما ذكره فالظاهر على فتاويهم ان يقال المستقيم الحيض و هى من ترى الحيض فى كل شهر على قياس عامه النساء على عاده مضبوطه تعتد بالاقراء و كذلك من لم تكن لها عاده مضبوطه لكن وجد فى كل ما تراه من دم شرائط الحيض و تخلل بينهما نقاء اقل الظهر و اما من استمر دمها فذات العاده الوقتيه ترجع اليها و تعتد بالاقراء و اما العدديه فقد فصلنا القول فيها و اما المبتدئه و المضطربه فتعتد ان ايضا بالاقراء اذا حكم بحيضهما بالتمييز فيهما او الرجوع الى عاده نسائها فى الاولى و اما مع استمرار الدم و فقد التمييز و كذا اختلاف عاده الاقران فى المبتدئه فتعتد بالشهور و كذا من لا ترى الدم و هى فى سن من تحيض تعتد بالشهور الثلاثه و لو رأت فى الاشهر الثلاثه مره او مرتين فحكمها ما فصلوه و يمكن الاختصار فى الكلام بان العده فيمن هى فى سن من تحيض اما ثلاثه اقراء باعتبار ثلاثه حيض ثبت شرعا كونها حيضا فى وقته لا باختيارها او ثلاثه اشهر لا ترى فيها حيضا على ذلك الوجه فايهما سبق تنقضى العده به و لو انقضت ثلاثه اشهر و لم يحصل شىء من الامرين فحكمها ما فصلوه من الصبر الى حصول اتمام ثلاثه اقراء كذلك او انقضت سنه على قول و خمسه عشر شهرا على قول آخر بقى الكلام فى مسئله اخرى و هى ان ما اشتهر بين القائلين بان العده هى الاطهار فى روايات الاقراء من الحكم بانقضاء العده برؤيه الدم الثالث ليس بظاهر على اطلاقه بل انما هو فى من لها عاده مضبوطه بحسب الزمان اذا وصل اليها و اما فى غيرها فقد صرح بعضهم بانها مع الاختلاف تصبر الى انقضاض اقل الحيض اخذا بالاحتياط اما بناء على القول بعدم الحكم بحيضها و وجوب العبادات عليها الى ان يمضى اقل الحيض كما اشرنا اليه سابقا او بناء على الفرق بين العبادات و العده و وجوب زياده الاحتياط فى العده بخلافها و لا يخفى انه على هذا يمكن الحكم فى بعض فروض ناسى العدد دون الوقت ايضا ان لا يحكم بانقضاض العدد بمجرد الحكم بتحريضها شرعا بل الى ما يصل الى ما يتيقن كونه وقت الحيض فلو علم انه آخره مثلا و تحيضت

قبله باحدى الزوايات فربما لا يحكم بانقضاء العده الا بالدخول فى الثلاثه الاخيرہ المتيقنه لا بما تحيضت قبلها ليطابق احدى الزوايات عملا بالاحتياط و الظاهر ان حكمهم بانقضاء العده بمجرد رؤيه الدم الثالث فى المضبوطه ايضا انما هو بحسب الظاهر بمعنى انه يجوز لها التزويج مثلا بمجردہ و اما لو فرض انقطاع الدم قبل الثلاثه فيتبين بقاء العده و فساد الحكم الظاهر الى ان يتم العده بوجه آخر فتدبر

قوله سواء كانت مسترابه

المسترابه هى التى حصل فيها ريبه الحمل كما فيما اذا تاخر حيضها عن عاداتها و كثيرا ما يطلق فى كلام الاصحاب على من لا تحيض و هى فى سنّ من تحيض مطلقا سواء كانت مسترابه بالحمل او تيقنت حملها او عدمه و من غير من الاصحاب هاهنا بالمسترابه اراد بها المعنى الاعم فافهم

قوله لعارض من مرض و حمل

هذا اذا كان الحمل من الزنا فانها لا عدّه عليها من الزنا سواء كان سابقا على التزويج او بعده لكن علم كون الحمل من الزنا لبعده الزوج فحينئذ انما تعتد للزوج بالاشهر اذا لم تر الحيض و اما اذا كانت حاملا من الشبهه بان وطئت بعد التزويج بالشبهه و التحقق الولد بالواطى لبعده الزوج ثم طلقت فتعتد للواطى بها بوضع الحمل ثم تعتد للطلاق بعده بما هو حكمها من الاقراء او الاشهر على ما صرح به فى شرح الشرائع و لو كان الحمل من الزوج فالعدّه انما هى وضع الحمل لا الاشهر كما سيجى ء

قوله ان طلقها عند الهلال

بان يتدئ باللفظ قبل الغروب من ليله الهلال بحيث يقترن الفراغ منه باول الشهر لا بابتدائه فى اول الشهر لانه الى ان يتم لفظه يذهب جزء من الشهر فينكر كذا فى شرح الشرائع فى هذا البحث و قال فى بحث السلام منه و اعلم ان المعتبر فى الاوليه و الاثناء العرف لا اللغه فلا يقدر فيه اللحظه و الساعه مع احتمالته انتهى و الاولى رعايه ما هو الاحوط فى كل باب فافهم

قوله بعد الهالين على الاقوى

و قيل تعتد بهالين بعد الشهر الذى وقع الطلاق فى اثنايه و تاخذ من الثالث بقدر ما مضى من الشهر المذكور و قيل بانكسار الجميع فيسقط اعتبار الاهله و هذا البحث آت فى جميع الآجال كالتسلم و الدين المؤجل و غيرها و ما اختاره الشارح هو المشهور بين الاصحاب و لا يخلو عن قوه لكن الاولى رعايه ما هو الاحوط فى كل باب هذا فيما قدر له المشهور شرعا كالعده و اما الآجال المشترطه بين الناس المقدره بالشهور فلو لم نقل بكفايه التميم بقدر الفئات فلا ريب فى كفايه الاكمال ثلثين فيها بناء على العرف و لا حاجه الى الاحتياط برعايه القول الثالث فتأمل

قوله و الضابط ان المعتده المذكوره

قوله و ان كانت لها عاده مستقيمه فيما زاد عليها

يعنى انه اذا مضى ثلاثه اشهر بيض انقضت عدتها به سواء لم تكن لها عاده مستقيمه او كانت لها عاده مستقيمه فيما زاد عليها فالواو و صلى و الظاهر من كلام الاصحاب ان الاعتداد بثلاثه اشهر بيض انما هو فى غير المستقيمه و اما المستقيمه فانما تعتد بالاقراء و ان زاد عاداتها على الثلاثه و هو اوفق بالآيه الشريفه و الروايات الواردة فى هذا الباب لكن جماعه منهم كالمحقق و العلامه رحمه الله حكموا بعد ذلك بان من رأت الدّم فى كل خمسه اشهر او سته تعتد بالاشهر فعلم منه ان حكمهم باعتداد المستقيمه بالاقراء انما هو فيما اذا كان عاداتها فيما دون ذلك و كانهم لما رأوا ان الحكم باعتداد المستقيمه مطلقا بالاقراء يوجب فيما كانت العاده فى كل خمسه فصاعدا ان تزيد العده على السنه التى هى مختارهم فى عده المستترابه و هى اطول العادات على ما هو المعروف بينهم فلذا عدلوا عن اعتبار الاقراء فيها الى الاشهر التى هى بدلها و خصّوا اعتبار الاقراء بما اذا كانت العاده فيما دون ذلك و تفصيل الكلام فى هذا المقام فيما علّقناه على شرح الشرائع قوله فى الحاشيه و المروى فيه خبر عمّار الشّبابطى قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل عنده امرأه شابه و هى تحيض فى كل شهرين او ثلاثه اشهر حيضه واحده كيف يطلقها زوجها فقال امر هذه شديد هذه تطلق طلاق السنه تطليقه واحده على طهر من غير جماع بشهود ثم تترك حتى تحيض ثلث حيض متى حاضتها فقد انقضت عدتها قلت له فان مضت سنه و لم تحيض ثلث حيض قال يتربّص بها بعد السنه ثلاثه اشهر ثم قد انقضت عدتها قلت فان ماتت او مات زوجها قال فايّهما مات ورثه صاحبه ما بينه و بين خمسه عشر شهرا و الروايه موثقه بعمّار و متنها ايضا لا يخلو من قصور فان الاشتباه فى امر هذه المرأه لو كان انما هو فى عدتها الا فى كيفيه تطليقها كما يظهر من السؤال و ايضا لا يظهر وجه لتخصصه عليه السلام بطلاقها بطلاق السنه اذ لا منع من طلاق العده ايضا فيها و يمكن حمل قوله كيف يطلقها عن التّؤال عن كيفيه عدتها و قوله عليه السلام بطلاق السنه على السنه بالمعنى الاعمّ او التخصيص بالسنه باعتبار افضليتها مطلقا لا بسبب فى خصوص هذه المرأه بل التفاوت بين هذه المرأه و غيرها ليس الا باعتبار ما ذكر فى عدتها فافهم

قوله فيها و اما التربّص تسعه إلى آخره

هذا منه رحمه الله غريب فان القول بالتسعه مستند الى روايه سوره بن كليب و و قد رواها الشيخ فى التهذيب بعد روايه عمار متّصله بها و هو رحمه الله فى شرح الشرائع نقل الروايتين جميعا و هاهنا وقع منه هذه الفضله و بالجمله فالروايه هكذا عن سوره بن كليب قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن رجل طلق امراته تطليقه على طهر من جماع بشهود طلاق السنه و هى ممن تحيض فمضى ثلاثه اشهر فلم تحض الا حيضه واحده ثم ارتفعت حيضتها حتى مضت ثلاثه اشهر اخرى و لم تدر ما رفع حيضها قال ان كانت شابه مستقيمه الطمث فلم تطمث فى ثلاثه اشهر الا حيضه ثم ارتفع طمثها فانها تتربّص تسعه اشهر من يوم طلقها ثم تعتد بعد ذلك ثلاثه اشهر ثم تتزوّج ان شاءت و سند الروايه الى سوره بن كليب صحيح و اما هو فمشارك بين رجلين احدهما مجهول و الآخر فيه مدح فى الجمله و فى سند ما روى فى مدحه حذيفه بن منصور و قد ضعفه ابن الغضائرى و ان وثقه النجاشى و نقل توثيقه و مدحه عن شيخنا المفيد ايضا و اما ما ذكره بعض المحققين من ان هذه الروايه ضعيفه لان راويها و هو سوره بن كليب لم يرد فيه مدح يعتد به و قد ضعفه ابن الغضائرى فكانه اشتباه منه رحمه الله الا ان يحمل كلامه على تضعيف

مدحه باعتبار تضعيف راويه و لا يخفى بعده ثم ان المحقق رحمه الله في النكت بعد ما ذكر ان عمار افطحي فلا عمل على ما يتفرد به لكن الشيخ لا- يطرح رواياته و يقول انه ثقه ذكر ان روايه سوره ارجح لسلامه طريقها و كانه اراد السلامه من فساد المذهب هذا ثم انه يستشكل على الروايتين بان التربص تسعه اشهر او سنه من حين الطلاق لا يطابق شيئا من الاقوال في اقصى الحمل لان مدته انما تحتسب من آخر وطئ وقع بها لا- من حين الطلاق فلو فرض انه كان معتزلا- لها ازيد من ثلاثه اشهر تجاوزت مده التربص عن اقصى مده الحمل على جميع الاقوال على روايه التسعه فكيف عن السنه و ايضا بعد العلم ببراءتها عن الحمل بالتسعه كما هو احد الاقوال و السنه على قول آخر اعتدادها بثلاثه اشهر غير متجه لان مع طرو الحيض قبل تمام الثلاثه ان اعتبرت العده بالاقراء و ان طالت لم يتم الاكتفاء بالتسعه و الثلاثه و لا بالسنة و الثلاثه اذا لم يحصل الاقراء بها و ان اعتبر مضي ثلاثه اشهر بيض بعد النقاء فالمعتبر بعدم العلم بخلوها من الحمل حصول الثلاثه كذلك و لو قبل العلم لان عده الطلاق لا يعتبر القصد اليها

و قد مضى ثلاثة اشهر كذلك فى التسعه فلا وجه للتربص ثلاثة اخرى و لو فرض اعتبار القصد فلا يكفى ايضا البلوغ الى سنه او ثلاثه بعدها ما لم يعتبر فى الثلاثه الاخيره كونها بيضا و لم يعتبر ذلك فى الزويتين و لا فى فتوى الاصحاب و لا يخفى انه لو صحت الروايه فالامر فى مثل هذه الاشكالات هين اذ براءه الرحم و و ان كانت من مصالح العده لكن قد اعتبر فيها مصالح اخرى ايضا كما يظهر من عموم عده الوفاء و اختلاف الحره و الامه فى العده و على هذا فلا بعد فى وجود مصلحه الاعتبار و التربص تسعه اشهر او سنه من حين الطلاق و ان ظهر براءه الرحم فى بعض الموارد قبلها باعتبار مصلحه اخرى او لا- يرى انه اوجب الاعتداد بثلاثة اشهر بيض بعد الطلاق و ان ظهر البراءه من الحمل باعتبار مضى ثلاثة اشهر كذلك فصاعدا من حين الوطى قبله على انه ليس فى الروايتين ان ذلك التربص لظهور براءه الرحم و انما وقع ذلك فى كلام بعض الاصحاب كالمحقق رحمه الله حيث قال صبرت تسعه اشهر الاحتمال الحمل و لعل مراده الإشاره الى بعض مصالح الحكم لا انها منجزه فيه و لا انها ايضا جاريه فى جميع الموارد اذ الظاهر انهم يعنون الحكم فيمن لا- يحتمل فيها الحمل ايضا كما صرح به الشارح رحمه الله هاهنا فان دفع الاول و اما الثانى فيمكن دفعه ايضا بانا لا نم ان العده لا بد ان يكون بالاقراء البتة و لا انه اذ لم يعتبر الاقراء حتما فيكفى مضى ثلاثة اشهر بيض مطلقا بل نقول ان احدهما يكفى للعده اذا كانت الاشهر المذكوره فى ابتداء الطلاق و اما اذا كانت بعد حيضه او حيضتين فلعلها لا- تكفى فى العده بل لا بد من الأقرء او مضى سنه او سته و ثلاثة بعدها كما تضمنت الروايتان و ذكره الاصحاب على ان الحكم بوجود التربص تسعه ثم ثلاثة فى الروايه الاخيره لا يلزم ان يكون الاول للبراءه و الثانى للاعتداد بل يمكن ان تكون الجميع للبراءه بناء على ان اقصى الحمل سته كما هو احد المذاهب لكن التفصيل للاشاره الى ان المده الأولى مما لا بد منه لظهور البراءه و الثانيه لرفع الاحتمال البعيد التادر الذى قد يتفق فى بعض النساء هذا و اعلم ان هاهنا مسئله اخرى و هى ما لو طلقت فادعت الحمل و قد ورد فيها روايات فمنها صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج قال سمعت ابا ابراهيم عليه السلام يقول اذا طلق الرجل امراته فادعت حملا انتظر بها تسعه اشهر فان ولدت و لا اعتدت ثلاثة اشهر ثم قد بانت منه و لا يخفى ان هذه الروايه مؤيده جدا الروايه سوره لانه اذا وجبت التربص تسعه ثم ثلاثة لادعاء الحمل فلا بعد فى وجوبه للاستترابه به ايضا و اما ما يقال من انه يمكن حمل قوله و الا اعتدت ثلاثة اشهر الى آخره على انه جعلت عدتها ثلاثة اشهر من التسعه ثم قد بانت منه بعد الثلاثة من التسعه فلا يخفى بعده جدا و منها روايه محمد بن حكيم عن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له المرأه الشابه التى تحيض مثلها يطلقها زوجها فيرتفع حيضها كم عدتها قال ثلاثة اشهر قلت فانها ادعت الحمل بعد ثلاثة اشهر قال عدتها تسعه اشهر قلت فانها ادعت الحمل تسعه اشهر قلت تتروج قال تحتاط بثلاثة اشهر قلت فانها ادعت الحمل بعد ثلاثة اشهر قال لا ريبه عليها تتزوج ان شاءت و هذه الروايه تحتمل وجوها احدها ان يكون حكمه عليه السلام اولاً بان العده تسعه اشهر و قوله عليه السلام انما الحمل تسعه اشهر محمولا على القدر الواجب من العده و قوله عليه السلام تحتاط بثلاثة اشهر محمولا على الاستحباب و ربما يؤيد لفظه الاحتياط و على هذا فتحمل الثلاثة فى روايه عبد الرحمن بن الحجاج ايضا على الاستحباب بل فى روايه سوره ايضا يمكن الحمل على الاستحباب بناء على ما ذكرنا من تقارب المسألتين من حيث الاعتبار و ثانيها ان يكون حكمه عليه السلام بوجود التسعه بناء على صحه ما ادعته المرأه من الحمل و ان اقصى الحمل تسعه ثم لما سئل ثانيا انها ادعت الحمل بعد تسعه اشهر اشار عليه السلام الى فساد دعواها بان الحمل ليس الا- تسعه اشهر ثم لما سئل عن جواز تزويجها اجاب بعدم جواز التزويج ما لم تحتط بثلاثة اشهر اخرى بناء على وجوب الاعتداد بثلاثة بعد اقصى الحمل و لفظ الاحتياط ليس بصريح فى عدم الوجوب و على هذا

فيوافق ظاهر روايه عبد الرحمن و ثالثها ان يكون قوله عليه السلام عدتها تسعه اشهر بناء على ما هو الشائع الغالب في الحمل و كذا قوله عليه السلام انما الحمل تسعه اشهر فالمراد ان الظاهر بعد تسعه اشهر كذب دعواها ثم لما سئل عن تزويجها اجاب بانها تحتاط بثلاثة اشهر بناء على ان اقصى الحمل سنه و ان كان ذلك نادرا جدًّا و على هذا فيمكن ان يكون الاحتياط على سبيل الوجوب و هو ظاهر او على الاستحباب بناء على كفايه تربص المده التي هي اقصى الحمل في الغالب و لا يخفى ان قوله عليه السلام في آخر الخبر لا- ريبه عليها تتزوج ان شاءت مما يؤيد الوجه الاخير اذ يفهم منه ان الحكم بتربص الثلاثة لبقاء ريبه في الجملة هذا و على الوجوه فهذه الروايه ايضا مؤيد لروايه سوره في اعتبار التسعه و كذا الثلاثة ايضا لكن اما على سبيل الوجوب او الاستحباب على ما فصلنا و سندها و ان لم يكن صحيحا لكن كانه موثق حسن و منها روايه ابن حكيم ايضا عن ابي ابراهيم او ابيه عليه السلام انه قال في المطلقة يطلقها زوجها فتقول انا حبلي فتمكث سنه قال ان جاءت به الاكثر من سنه لم تصدق و لو بساعه واحده و هذه الروايه ظاهره في ان اقصى الحمل سنه و لا تخلو عن تأييد للروايتين الاوليين و لروايه سوره كما لا يخفى و منها روايه محمد بن حكيم ايضا بسند موثق حسن عن العبد الصالح عليه السلام قال قلت له المرأه الشابه التي تحيض مثلها يطلقها زوجها فيرتفع طمثها ما عدتها قال ثلاثة اشهر قلت جعلت فداك فانها تزوجت بعد ثلاثة اشهر فتبين لها بعد ما دخلت على زوجها انها حامل قال هيهات من ذلك يا بن حكيم رفع الطمث ضربان اما فساد من حيضه فقد حل لها الازواج و ليس بحامل و اما حامل فهو يستبين في ثلاثة اشهر لان الله تعالى قد جعله وقتا يستبين فيه الحمل قال قلت له فانها ارتابت عدتها تسعه اشهر قلت فانها ارتابت بعد تسعه اشهر قال انما الحمل تسعه اشهر قلت فتزوج قال تحتاط بثلاثة اشهر قلت فانها ارتابت بعد ثلاثة اشهر قال ليس عليها ريبه تتزوج و هذه الروايه يحتمل وجهين احدهما ان يكون الغرض من قوله عليه السلام هيهات من ذلك الى قوله قال قلت بيان فساد دعواها الحمل او عدم ظهوره الا بعد ثلاثة فان الحمل لا بد ان يستبين في الثلاثة و يكون المراد بقوله قلت فانها ارتابت انها ارتابت في الواقع فما حكمها و ان كانت كاذبه في دعوى عدم ظهوره في الثلاثة او انها تدعى الزيبه و ان كانت كاذبه في احدي الدعويين فما حكمها فاجاب عليه السلام بان عدتها تسعه اشهر بناء على تحقق الحمل في الواقع او على احتمالها بان تكون كاذبه في الدعوى الاخرى و هذا الى آخره محمول على احد الوجوه التي ذكرنا في الروايه الاولى منه و ثانيهما ان يكون قوله قلت له فانها ارتابت لم يكن سؤالاً عن المرأه الاولى بل سؤال على حده عن امرأه يطلقها زوجها فارتنفط طمثها و ارتابت بالحمل فاجاب عليه السلام بما اجاب و تحمل على احد الوجوه التي ذكرنا في الروايه الاولى و على الوجهين فهذه الروايه ايضا توافق الروايه الاولى منه و منها روايه محمد بن حكيم ايضا قال سألت ابا الحسن عليه السلام فقلت المرأه التي لا تحيض مثلها و لم تحيض كم تعتد قال ثلاثة اشهر قلت فانها ارتابت قال تعتد آخر الاجلين تعتد تسعه اشهر قلت فانها ارتابت قال ليس عليها ارتياب لان الله عز و جل جعل للحبل وقتا فليس بعده ارتياب و الظاهر ان لفظه لا تحيض من

سهو من التّساخ الا ان يحمل على القول بوجوب العده على الصّغيره و يقال ان قوله قلت فانها ارتابت سؤال آخر عن المرأه التى ارتابت لا عن المرأه المفروضه أوّلا و لا يخفى بعده ثمّ لا يخفى ان هذه الروايه اظهر دلالة على الاكتفاء بالتسعه مع الارتباب و ان اقصى الحمل تسعه لكن ليس فيها حديث دعوى الحمل فيمكن ان يخصّ ما يدلّ على السّينه بصوره دعوى الحمل و ايضا بقرينه الروايتين الاخيرتين منه ربما يكون فيها مظنه الاكتفاء بنقل بعض الحديث و ترك تتمه و هو السّؤال عن التزويج و الجواب بالاحتياط بثلاثة اشهر و هذا مما يضعف التمسك بها بدونها فتأمل قوله فيها تبين بالثلاثة من غير تفصيل اى بين الثلاثة المتّصله بالطلاق و غيرها فظاهرها كفايه مضى الثلاثة البيض مطلقا و ان كان بعد حيضه او حيضتين و على هذا فيمكن الاستدلال بها على الاكتفاء بالتسعه بل بما دونها ايضا اذا مرّت عليها ثلاثة اشهر بيض و ان كان الحيضه او الحيضتين لكنه لما كان ظاهر الاصحاب الاتفاق على عدم انقضاء العده بما دون التسعه فلا يمكن الجرأه على الحكم فيما دونها و اما فيها فالحكم به لا يخلو عن قوه و لعل مراده بالاكتفاء بالتسعه هو الاكتفاء بالتسعه و الثلاثة كما هو القول المشهور الظاهر سياق كلماته و لان ظاهر الاصحاب كما يرشد اليه كلام الشارح رحمه الله ايضا فى أوّل الحاشيه الاتفاق على احد القولين و لم ينقل القول بالاكتفاء بالتسعه هو الاكتفاء بالتسعه عن احد نعم ذكر فى شرح الشرائع ان طريق الروايتين قاصره عن افاده مثل هذا الحكم لكن الشهره مرجحه لجانبها على قاعدتهم و لو قيل بالاكتفاء بالتربص مدّه تظهر فيها انتفاء الحمل كالتسعه من غير اعتبار مدّه اخرى كان وجها و لعل ما ذكره احتمال استوجهه على تقدير القول به كما هو ظاهر كلامه لانه قول لأحد فالظاهر حمل كلامه هاهنا على ما ذكرنا و يمكن حمله على ظاهره من الاكتفاء بالتسعه كما ذكره فى شرح الشرائع بان يقال ان الاتفاق لم يظهر له الا على عدم الانقضاء بما دون التسعه و هو و ان لم يعلم مخالفا للقولين لكنه احتمل القول بالاكتفاء بالتسعه و لم يظهر له انحصار القول فيهما و الله تعالى يعلم و اما الروايات التى اشار اليها فحسنه زراره هى ما رواه فى الكافى و التهذيب فى الحسن بإبراهيم بن هاشم عن زراره و هى كالصحيح و فى الفقيه رواها عن ابن ابي عمير و البزنطى جميعا عن جميل عن زراره و طريقه صحيح عن ابي جعفر عليه السلام قال امران ايّهما سبق بانت المطلقه المستترابه تستريب الحيض ان مرّت بها ثلاثة اشهر بيض ليس فيها دم ان بانت منه و ان مرّت بها ثلاثة حيض ليس بين الحيضتين ثلاثة اشهر بانت بالحيض قال ابن ابي عمير قال جميل و تفسير ذلك ان مرّت بها ثلاثة اشهر الا يوما فحاضت ثمّ مرّت بها ثلاثة اشهر الا يوما فحاضت فهذه تعتدّ بالحيض على هذا الوجه و لا تعتدّ بالشهور و ان مرّت بها ثلاثة اشهر لم تحض فيها فقد بانت و لا يخفى دلالتها على ما ذكره فان قوله ع ان مرت بها ثلاثة اشهر بيض ليس فيها دم بانت به مطلق و لا اختصاص لها بالثلاثة الأولى و يؤكد اطلاقه قوله عليه السلام و ان مرّت بها ثلاثة حيض ليس بين الحيضتين ثلاثة اشهر بانت بالحيض فانه يدل على انه ان كانت بين الحيضتين ثلاثة اشهر بانت بالاشهر و لا- حاجه الى الاقراء و الا فلا وجه للاشتراط المذكور و مثله ما نقل ايضا عن جميل فى تفسيره فانه خص الاعتداد بالاقراء بمن مرت بها ثلاثة اشهر الا يوما فحاضت ثمّ هكذا فى الثالثه و الثانيه ثمّ قال و ان مرت بها ثلاثة اشهر لم تحض فقد بانت اذ لا يخفى ظهوره فى ان مضى ثلاثة بيض يكفى فى انقضاء العده مطلقا و مثله ما رواه الشيخ فى الصحيح عن زراره عن ابي جعفر عليه السلام قال سمعته يقول امران ايّهما سبق الى المستترابه انقضت به عدتها ان مرت بها ثلاثة اشهر بيض ليس فيها دم بالشهور و ان مرت بها ثلاثة حيض ليس بين الحيض ثلاثة اشهر انقضت عدتها بالحيض و ما رواه ايضا فى الموثق بابن فضال و هو كالصّحيح عن زراره عن احدهما عليه السلام قال اىّ الامرين سبق اليها فقد انقضت عدتها ان مرت ثلاثة اشهر لا ترى فيها و ما فقد انقضت عدتها و ان مرت ثلاثة اقرأ فقد انقضت عدتها لكن لا

يخفى أنّ مورد تلك الروايات سوى موثقه ابن فضال هو المسترابه و هي على ما ظهر لك من معناها لا تشتمل مستقيمه الحيض التي لم تتخلف عاداتها و لم تحصل فيها ريبه حمل و اما موثقه ابن فضال فضمير اليها فيها و ان امكن عوده الى المرأه مطلقا لكن الظاهر بقرينه الروايات الاخرى عن زراره رجوعه الى المسترابه و على هذا فالروايات المذكوره اوفق بما نقلنا من الاصحاب من الضابط و هو ان الاعتداد بثلاثة اشهر انما هو في غير المستقيمه و ان المستقيمه تعدد بالاقراء و ان زاد عاداتها على الثلاثة لا ما ذكره الشارح من جعل الضابط شاملا للمستقيمه التي زاد عاداتها على الثلاثة ايضا فتأمل و اما صحيحه ابى بصير فما وجدنا في هذا الباب الا ما رواه الشيخ عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال في المرأه يطلقها زوجها و هي تحيض كل ثلاثة اشهر حيضه فقال اذا انقضت ثلاثة اشهر انقضت عدتها يحسب لها كل شهر حيضه و هي صحيحه الى ابى بصير و اما هو فالظاهر انه يحيى بن القسم الموثق الواقفي بقرينه روايه شعيب ابن اخته فالروايه موثقه و لا- يخفى عدم موافقتها لما نقله الشارح فان ظاهرها كفايه ثلاثة اشهر و ان رأته فيها الحيض لا كفايه ثلاثة اشهر لا تحيض فيها على ما نقله الشارح و مثلها صحيحه محمد بن مسلم فانه روى عن احدهما عليه السلام قال في التي تحيض في كله ثلاثة اشهر مره او في سته اشهر او في سبعة اشهر و المستحاضه و هي التي لم تبلغ المحيض و التي تحيض مره و ترتفع مره و التي لا- تطمع في الولد و التي قد ارتفع حيضها و زعمت انها لم تأيس و التي ترى الصفرة من حيض ليس بمستقيم فذكر ان عدّه هؤلاء كلهن ثلاثة اشهر اذ لا يستفاد منها ايضا التقييد بعدم الحيض في الثلاثة بل ظاهر في خلافه و كانه حمل الحيض في كل ثلاثة في الروايتين على رؤيته بعد كل ثلاثة على ما حمله الشيخ في الاستبصار جمعا بين الاخبار فنقلهما على وفق ما حملهما عليه و هو كما ترى هذا و هاهنا روايه اخرى لم يشر اليها الشارح و هي صحيحه ابى مريم عن ابى عبد الله عليه السلام عن الرجل كيف يطلق امراته و هي تحيض في كل ثلاثة اشهر حيضه واحده قال يطلقها تطليقه في غره الشهر فاذا انقضت ثلاثة اشهر من يوم طلقها فقد بانت منه و هو خاطب من الخطاب و هي ايضا مثل الروايتين السابقتين و اعلم ان ترك الاصحاب العمل بهذه الروايات و اتباع روايه سوره او عمار اما لثبوت الاجماع المركب عندهم على احد القولين و اما لان روايات زراره ان كانت ارجح سندا الا ان دلالتها على كفايه الثلاثة البيض مطلقا لا يخلو عن ضعف فان استفاده ذلك اما باعتبار الاطلاق او المفهوم كما اشرنا اليه و من رأيهم حمل المطلق على المقيد فاذا استفيد من الروايتين عدم كفايه الثلاثة البيض مطلقا فيجب حمل روايات زراره على الثلاثة المتصله بالطلاق جمعا و اما المفهوم فلا يعارض المنطوق و يمكن ان يقال ان اشتراط ان لا يكون بين الحيضتين ثلاثة اشهر ربما يكون لبيان استقلال ثلث حيض في انقضاء العده بها اذ لو كان بين الحيضتين ثلاثة اشهر فرمما يتوهم ان انقضاء العده باعتبار الثلاثة الاشهر التي بينهما و اما الروايات الاخرى فظاهرها متروك بالاجماع عندهم على عدم كفايه الثلاثة غير البيض و كذا بروايات زراره على اشتراط البيض و بعد تاويلها بما نقلنا عن الاستبصار لا تصلح لمعارضه الروايتين اذ حينئذ لعل الحكم بكون عدتها ثلاثة اشهر انما هو اذا كانت بيضا متّصله بالطلاق لئلا تخالف الروايتين على ان الظاهر ان مورد

تلك الروايات هي من ترى الحيض في كل ثلاثة اشهر بدون ريبه حمل و هي مستقيمه الحيض و مورد الروايتين و كذا روايات زراره انما هي المسترابة فلا تعارض بينهما و لا وجه للاعتراض بها في هذه المسأله على ما نقلنا من الاصحاب و انما يعترض بها عليهم في مسئله اخرى و هي وجوب رعايه الاقراء في المستقيمه مطلقا نعم على ما ذكره الشارح من الضابط من تعميم الحكم في المستقيمه ايضا يتجه الاعتراض هاهنا فافهم بقى التعارض بين الروايتين و لعل العمل بروايه سوره ارجح لتأييدها بالشهره بين الاصحاب و للروايات الاخرى الوارده في المسأله الاخرى على ما نقلنا و لانه يمكن حمل روايه عمّار على ضرب من الفضل و الاحتياط كما فعله الشيخ في الاستبصار ثم هاهنا روايه اخرى لا باس ان نوردها و نتكلم عليها لما فيها من الاشكال و هي حسنه الحلبي بإبراهيم بن هاشم عن ابي عبد الله عليه السلام قال عدته المرأة التي لا تحيض و المستحاضه التي لا تطهر ثلاثة اشهر و عدّه التي تحيض و يستقيم حيضها ثلاثة قروء قال و سألته عن قول الله ان ارتبتم ما الرّيبه فقال ما زاد على شهر فهو ريبه فلتعدّ ثلاثة اشهر و لتترك الحيض و ما كان في الشهر لم تزد في الحيض عليه ثلث حيض فعدتها ثلث حيض هكذا في الكافي و في التهذيب و الاستبصار يدل عليه ثلاث حيض على ثلث حيض و الظاهر ما في الكافي و المعنى أنّه ما كان حيضها في الشهر لم تزد المرأة في الحيض على الشهر اى لم تؤخّر حيضها عن الشهر ثلث حيض اى الى ثلاث حيض و اما على ما في الكتابين فالمعنى انه ما كان الحيض في الشهر لم يزد عليها فعدتها ثلث حيض لكن وقع في البين كلام آخر و هو انه لم تزد المرأة في الحيض على ثلاث حيض اشاره الى انه اذا وقع الحيض في الشهر فيكفى في العده ثلاث حيض و ان وقعت جميعا في شهر واحد او المراد انه ما كان في الشهر لم تزد المرأة في الحيض اى على الشهر على ثلاث حيض اى على توالى ثلاث حيض فعدتها ثلث حيض فيطابق ما في الكافي و لا يخفى بعد الوجهين و بالجملة فحاصل الخبر ما ذكرنا و ظاهره ان الاعتداد بالاقراء انما هو اذا رأت المرأة الحيض في كل شهر الى ثلاثة اشهر و اما اذا زادت على الشهر بان لم تر الحيض في شهر منها فالاعتداد بثلاثة اشهر لا الاقراء و ان رأت فيها الحيض و هو يخالف ما هو المعروف بين الاصحاب و يستفاد من روايات زراره و روايتي سوره و عمار جميعا و لا يمكن الجمع بينهما بما اشرنا اليه في روايات محمّد بن مسلم و غيره من اختصاصها بالمستقيمه الحيض بدون ريبه حمل و ورود روايات زراره و الروايتين في المسترابة للتصريح في هذا الخبر بوجود الريبه و الاكتفاء بثلاثة اشهر معها الا ان يقال ان الريبه فيه ليست بمعنى الريبه التي ذكرنا من ظهور علامه الحمل بانقطاع الدّم عنها و تخلف عاداتها بل بمعنى الشكّ في حال المرأة بسبب ان عاداتها ليست على قياس العاده المعهوده بين النساء في الحيض في كل شهر و ان كان لها عاده مستقره فيما زاد على الشهر و على هذا فيمكن الجمع بينه و بين الروايات الاخرى بمثل ما ذكرنا من تخصيص ذلك بمن كانت لها عاده مستقره فيما زاد على الشهر و حمل تلك على من تخلفت عاداتها بلا استقرار على عاده اخرى و لا يخفى بعده و الاظهر ما ذكره الشيخ في الاستبصار حيث قال الوجه في هذا الخبر انه اذا تأخر الدم عن عاداتها اقلّ من شهر فذلك ليس لريبه الحمل بل ربما كان لعله فلتعدّ بالاقراء بالغا ما بلغ فان تأخر عنها الدم شهرا فما زاد فانه يجوز ان يكون للحمل و غيره فيحصل هناك ريبه فلتعدّ ثلاثة اشهر ما لم تر فيها دما فان رأت قبل انقضاء الثلاثة اشهر الدم كان حكمها ما ذكرناه في الاخبار الادله سواء و حاصله ان المراد انه متى ترى المرأة الدّم في الشهر فلا ريبه فيها و اما اذا تأخر الدّم عنها ازيد من شهر فهو ريبه فلتعدّ بالشهور و ان وجب بعد ذلك رعايه ما يجب رعايته في الاعتداد بالشهور من عدم رؤيه الحيض في الثلاثة بقريته الروايات الاخرى فتأمل

هذا هو المشهور بين الاصحاب و في المبسوط نقل الخلاف فيه عن بعض العامه و هو يؤذن بعدم الخلاف فيه بين الخاصه و قال ابن ادريس رحمه الله في السرائر و لى في الصيغ غيرة نظر لان لزوم الحداد حكم شرعى و تكليف سمعى و التكليف لا يتوجه الا على العقلاء و انما ذهب شيخنا ابو جعفر فى مسائل خلافه الى ان الصيغ غيرة يلزمها الحداد و لم يدل باجماع الفرقه و لا بالاخبار و هذه المسأله لا نص لأصحابنا عليه و لا اجماع انتهى و انت خبير بان من قال بشمول الحكم للصيغ غيرة يقول بان التكليف فيها متعلق بالولى فيجب عليه حملها عليه كما فى نظائره و يستند فى ذلك بعموم الادله فيندفع ما اورده من النظر لكن لا يخفى ان حمل الاخبار الحاكمه بوجود الحداد على الزوجه على العموم بمعنى وجوبها فى الكبيره عليها و فى الصيغ غيرة على و ليها كانه ليس باظهر من تخصيصها بالكبيره فالحكم بالشمول للصيغ غيرة بمجرد ذلك العمومات لا يخلو عن اشكال و لا نص عليها بخصوصها و يمكن ان يكون نظر ابن ادريس ايضا الى ذلك فتدبر

قوله الحامل و الحائل

و هل يجب ذلك فى الحامل تمام المده و هو ابعد الاجلين او يكفى فى اربعة اشهر و عشرا ظاهر بعض عبارات الاصحاب كعباره هذا الكتاب هو الاول لكن الاخبار مطلقه فى وجوب الحداد من غير تعيين المده و فى بعضها ان الحداد اربعة اشهر و عشرا كروايه زراره عن ابى جعفر عليه السلام قال ان مات عنها و هو غائب فقامت اليئنه على موته فعدتها من يوم يأتية الخبر اربعة اشهر و عشرا لان عليها ان اتحد فى الموت اربعة اشهر و عشرا فتمسك عن الكحل و الطيب و الاصباغ و روايه زراره ايضا عن ابى جعفر عليه السلام قال عدّه المتوفى عنها زوجها آخر الاجلين لان عليها ان تحد اربعة اشهر و عشرا و ليس عليها فى الطلاق ان اتحد و انت خبير بان الروائين و ان لم تدلا على نفى الحداد فيما زاد على ذلك انما تدلان على لزوم الحداد فى هذه المده و انه لذلك جعل عدتها ابعد الاجلين و من حين بلوغ الخير لكن الفرض ان الروايات المصرحه بمده الحداد و هى هاتان الروايتان و هما لا تدلان على ازيد من ذلك فافهم و اعلم انه لا فرق ايضا فى الزوجه التى عليها الحداد بين الدائمه و المتمتع بها لعموم الاخبار و الفتاوى لكن لم يحضرنى الآن تصريح منهم بذلك و فى حسنه عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأة يتزوجها الرجل متعه هل عليها العده قال تعتد اربعة اشهر و عشرا اذا انقضت ايامها و هو حى فحيضه و نصف مثل ما يجب على الامه قال قلت فتحد قال فقال نعم اذا مكثت عنده اياما فعليها العده و تحد و اذا كانت عنده يوما او يومين او ساعه من النهار فقد وجبت العده كملا و لا تحد ثم انهم اختلفوا فى انه ان تركت الزوجه الحداد فقد ائمت لكن هل يجب عليها استيناف العده ام لا بل يكفى انقضاء المده الاشهر هو الثانى للاصل و لان ادله الحداد لا تدل الا على وجوبه و لا منافاه بين الاثم بتركه و انقضاء العده فيدخل فى عموما لأدله الداله على انقضاء العده بعد المده المضروبه كقوله تعالى فَإِذَا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيْمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ و نقل عن ابى الصيغ لاح و السيد الفاخر ش الرسالة انه لا يحتسب من العده ما لا يحصل فيها الحداد من الزمان للاخلال بمراد الشارح فلم يحصل الامتثال و يجب الاستيناف و هو ضعيف و يمكن التمسك لهما ايضا بالاستصحاب ما لم يعلم انقضاء العده و لم يعلم ذلك بمجرد انقضاء المده اذ لعل فى الحداد ايضا دخلا فيه و ربما يؤيده ايضا الاخبار الداله على ان العده فى الوفاه من حين بلوغ الخير لانها تحد عليه و بالجمله فلا ريب

انّ الأحوط رعايه ما ذكره

قوله لأنه قال انّ الحره و الامه سواء فى العده

ظاهره مساواتهما فى مقدار العده كما هو مذهب البعض و لو اريد التطبيق على مذهب المصنف فليحمل على المساواه فى اصل وجوب العده عليها او يخصّ بالأمه التى هى امّ ولد لمولاهها و على القول الآخر فلنحمل على الاول لكن التاويل فيها انما يتاتى على ما رواه الشيخ فى التهذيب حيث روى ذلك بلا ضميمه سابقه و اما على ما رواه الكلينى من انه تتمه كلام سابق فلا يجرى فيها التاويل كما سنقله فى مسئله عدّه الذميه فانتظر

قوله و فيه مع سلامه السند انه عام

لا يخفى انه لا عموم فيه على ما نقله الشارح موافقا لط فكان كلام الشارح على تقدير التنزل و فى بعض الروايات العاميه على ما نقله فى شرح الشرائع لا تجد المرأه فوق ثلث الأ على زوج فانها تحد اربعة اشهر و عشرا و دعوى العموم فيه اقرب من دعواه فيما نقله و المصنف فى شرح الارشاد استدلل للشيخ و ابن ادريس بالروايه على ما نقلت هاهنا و قال فى توجيه الاستدلال و قيل هو عام للاستثناء و لانه و صفت بصفه عامه و هى الايمان بالله و اليوم الآخر و لانه ظاهر فى الامه فلو لم يكن حكمها الحداد لزم تاخير البيان عن وقت الخطاب و اجاب بضعف التمسك به اذ ليس من متصلنا خصوصا من ابن ادريس فانه لا يتمسك بالمتصل فكيف بالمرسل انتهى و لا يخفى ان الاستثناء انما يفيد كون الحكم بالمنع من الحداد على الميت عاما و ليس الكلام فيه بل فى الحداد على الزوج و الاستثناء لا ربط له به اصلا و كذا التوصيف بالصفه العامه يقتضى كون الحكم الاول عاما فى كل امراه و ليس الكلام فيه بل فى الا على زوج و التوصيف المذكور لا يدلّ على عموم ذلك بوجه و اما قوله او لانه ظاهر الى آخره فلان المراد به انه ظاهر فى احتمال الامه ايضا لانها لو لم يكن عامه فظاهر انها مطلقه يحتمل الحره و الأمه جميعا فلو لم يكن حكمها الحداد لزم التأخير البيان و لا يخفى ضعفه ايضا اذ بعد ما سلم عدم جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب نقول الظاهر ان الغرض من الخطاب النهى عن حداد المرأه الا على الزوج و الحكم المستثنى منه المقصد عام ليس فيه تاخير من بيان اصلا و الكلام فى ان الحكم المستثنى لا يلزم ان يكون عاما بل تنكير زوج ظاهر فى عدم عمومه و القول بانه ايضا يجب ان يكون عاما و الا لزم تاخير البيان فى غايه السخافه اذ ظاهر انه لا منع فى تاخير البيان فى مثل هذا الحكم الذى لم يقصد بالبيان ثم على الوجوه لا يلزم من الخبر الا الجواز على الزوج و تسليم عمومه لا يفيد فى المقام اذ الغرض اثبات الوجوب على الامه لا الجواز و القائلون بعدم الوجوب قالوا بالاستحباب عليها فلا يمكن التمسك بالاجماع المركب فتأمل ثم لا يذهب عليك انه يمكن الاستدلال لهم بعموم الروايات الخاصه الوارده فى هذا الباب كروايه ابن ابى يعفور عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن المتوفى عنها زوجها فقال لا تكتحل لزينه و لا تطيب و لا تلبس ثوبا مصبوغا و لا تبيت عن بيتها و لا تمتشط بغسله و تحج و ان كانت فى عدتها و روايه ابى العباس قال قلت لابى عبد الله عليه السلام المتوفى عنها زوجها قال لا تكتحل لزينه و لا تطيب و لا تلبس ثوبا مصبوغا فى الحديث الى غير ذلك من الاخبار و حينئذ فالجواب ما ذكره الشارح رحمه الله فتأمل

قوله و فى الحديث دلالة عليه

و لكن فوق ثلث ليال للتصريح فيه بذلك و روى الشيخ عن ابى يحيى الواسطى عن بعض اصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام قال يحد الحميم على حميمه ثلث او المرأه على زوجها اربعه اشهر و عشا و هو ايضا صريح فى الاباحه فى الثلاثه فى الحميم لو لم يستنبط منه ازيد منها فافهم

قوله بل مقتضاه انه محرم

لكنه كما ذكره العلامة رحمه الله فى المختلف لم يصل الينا مسندا الى النبى صلى الله عليه و آله و انما رواه الشيخ مرسلا فلا حجه فيها و ظنى انها عاميه و لذا حرّم بعض العامه الحداد على غير الزوج زياده على ثلاثه ايام مستندا الى هذا الخبر كما نقله فى شرح الشرائع

قوله و الاولى حمله على المبالغه

لعل المراد انه باعتبار عدم سلامه سنده لا يمكن العمل بظاهره فالاولى لو اريد عدم طرحه حمله على المبالغه فى النفى اذ ليس فيه تاسيس حكم شرعى مستندا اليه او على الكراهه فوق ثلاث ليال للتسامح فى ادلتها كما فى السنين فيمكن التمسك لها به و يمكن التمسك لها ايضا و ما رواه الشيخ فى التهذيب عن محمد بن مسلم قال ليس لأحد ان يحد اكثر من ثلث الا المرأه على زوجها حتى تنقضى عدتها

قوله و المشهور بين الاصحاب أنّها تعتدّ عدّه الوفاه

اما بدون الطلاق كما هو مذهب الشيخين و المحقق و جماعه او مع الطلاق كما ذهب اليه العلماء رحمه الله فى عد و مقابل المشهور احتمال ان تكون العده عدّه الطلاق كما هو ظاهر الامر بالطلاق فى الاخبار المعبره لكن لا يظهر قائل به صريحا

قوله و فى حسنه بريد

هذا على ما فى الكافى و اما على ما فى الفقيه و التهذيب فصحيحه

قوله لضعف مستنده

فان سماعه واقفى و الراوى عنه على ما فى التهذيب عن زرعه و هو ايضا واقفى و ان وثقوهما و فى الكافى عثمان بن عيسى و هو ايضا واقفى كان شيخ الواقفه و وجهها و ايضا لم يذكر فيه المسئول عنه فيحتمل من لا حجه فى قوله لكن المحقق رحمه الله فى النكت بعد ما ذكر ان زرعه و سماعه واقفيان و ان الروايه مرسله قال لكن قد رويت من غير هذه الطريق ذكرها جماعه منهم البنزطى رحمه الله فى كتاب الجامع فالعامل بها يتبع هذا النقل

قوله و الحداد و النفقه

فلو كانت عدّه وفاه لم تجب النفقه و لو كانت عدّه الطلاق وجبت و اما الحداد فلا يجب على الثانى و اما على الاول فيحتمل

وجوبه كما اشار اليه العلامة رحمه الله فى القواعد حيث قال هذه العده كعده الموت لا نفقه فيها على الغائب و عليها الحداد على اشكال هذا على القول بالاحتياج الى الطلاق و اما على القول بالاعتداد عده الوفاه بدون طلاق بناء على ان الظاهر من حاله بعد البحث المذكور كونه قد مات فيحكم الحاكم بموته و يأمرها بالاعتداد كما يحكم به بمثل الشيعاء لان هذا البحث فى معناه كما وجهه به الشارح رحمه الله فى شرح الشرائع فالظاهر الحكم بالحداد فتأمل

قوله فاذا جاء المفقود

او ظهر حياته و ان لم يجرى و يحتمل تخصيص الحكم بصوره المجىء التى هى مورد النص على ما فصل فى شرح الشرائع

قوله فهو املك بها

ظاهره عود الزوجيه اليه قهرا و يمكن حمله على ان له الرجوع و النص انما هو على الثانى لا- الاوّل فالاولى حمله عليه و اما ما ذكره الشارح فى شرح الشرائع فى توجيه الاول من انه لتبين بطلان الطلاق و الاعتداد بظهور حياته لانهما مبتتان على الظاهر من موته فيتوجه عليه انه لو صح ذلك لزم ان لا يفرق فى الحكم بين اثناء العده و بعدها مع ان فى جعل الطلاق مبتيا على الظاهر من موته تاملا فان مع الموت لا وجه للطلاق فتدبر

قوله فهو اصح القولين

و اليه ذهب الشيخ فى المبسوط و اكثر المتقدمين و المتأخرين و هو الاقوى

قوله و فى الروايه السابقه دلالة عليه

و كذا فى روايه سماعه لان فيها بعد ما نقله الشارح ثم تحل للرجال فان قدم زوجها بعد ما تنقضى عدتها فليس له عليها رجعه و ان قدم و هى فى عدتها اربعة اشهر و عشرا فهو املك برجعته و تخصيصها بما اذا تزوجت بعيد جدا و لعل هذا الاحتمال لا يجرى فى الروايه السابقه اصلا فان قوله عليه السلام فيها فقد حلت للازواج كالصريح فى عدم تزوجها فافهم

قوله و وجه الجواز

هو القول الثانى و اليه ذهب الشيخ فى يه و الخلاف و قواه فخر المحققين فى نكاح و قال الشارح رحمه الله فى شرحه و لم نقف عليها بعد التتبع و كذا قال جماعه ممن سبقنا

قوله و هو يتجه ان لم توجب طلاقها

لا يخفى ان مستند القول بالاعتداد

بدون الطلاق هو روايه سماعه وقد عرفت ظهورها في ان لا رجوع له بعد انقضاء العده مطلقا فكيف يتجه القول بالجواز بناء عليه و ايضا اذا قطع النظر عن الروايه و بنى الحكم على انه مبنى على ظن الوفاء فاذا بطل ابطال ما يترتب عليه ينبغي الحكم بالرد الى الزوج الأول بعد التزويج ايضا و الحكم ببطلان التزويج الثاني الا ان يقال ان مقتضى الدليل فيه ايضا ذلك لكن لم يعمل به فيه للاجماع و اما فيما لا اجماع فيه فيتعين العمل به و فيه ان الاجماع المذكور دليل على ضعف ذلك المبنى فافهم و لعل مراد الشارع ان القول به لو امكن فانما يمكن مع عدم ايجاب الطلاق و اما مع القول به فلا اتجاه له اصلا اذ بعد حكم الشارع بالطلاق و وقوع الطلاق الشرعى لا وجه للحكم ببطلانه بدون دليل شرعى لكن العلامة رحمه الله فى المختلف اختار هذا التفصيل و حكم بان العده ان كانت بعد طلاق الولى فلا- سبيل للزوج عليها و ان كانت بامر الحاكم بالاكتداد من غير طلاق كان املك بها و يتوجه عليه ما اشرنا اليه فتأمل

قوله و اما الثاني فلروايه ابى بصير

لم نظفر بهذه الروايه نعم روى ابو بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اعتق وليدته عند الموت فقال عدتها عده الحره المتوفى عنها زوجها اربعة اشهر و عشرا و لا يخفى ان فى وفاه سيدها لا زوجها كما هو المدعى هاهنا و ليس نظر الشارع اليه اللهم الا ان يكون لغفله لكن روى الصدوق فى الصحيح عن جميل و هشام بن سالم عن ابى عبد الله عليه السلام فى امه طلقت ثم اعتقت قبل ان تنقضى عدتها فقال تعتد بثلاث حيض فان مات عنها زوجها ثم اعتقت قبل ان تنقضى عدتها فان عدتها اربعة اشهر و عشرا و هو نص فى المط و فى شرح الشرائع عند قول مصنفه و لو مات زوج الامه ثم اعتقت اتمت عده الحره تغليباً لجانب الحره قال هذا الحكم ذكره الشيخ و اتباعه و منهم المصنف و توجيهه انها بعد العتق مأموره باكمال عده الوفاء و قد صارت حره فلا تكون مخاطبه بحكم الامه فيجب عليها اكمال عده الحره نظرا الى حالها حين الخطاب و لا ينظر الى ابتداء الخطاب بالعهده فانها كل يوم مخاطبه بحكمها و هو معنى قوله تغليباً لجانب الحره انتهى و لم يتعرض للنص اصلا و لا يخفى ضعفه و جريانه فى الطلاق البائن فتأمل

قوله و لو كان بائنا اتمت عده الامه

و بهذا التفصيل و الفرق بين الطلاق الرجعى و البائن يجمع بين الروايات فان صحيحه جميل عن ابى عبد الله عليه السلام فى امه كانت تحت رجل فطلقها ثم اعتقت قال تعتد عده الحره و مثلها صحيحه جميل و هشام التى نقلنا فى الحاشيه السابقه و فى صحيحه محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال اذا طلق الرجل المملوكه فاعتدت بعض عدتها منه ثم اعتقت فانها تعتد عده المملوكه فيحمل الاولان على الرجعى و الثالث على البائن لمناسبه الاعتبار و لروايه مهزم عن ابى عبد الله عليه السلام الداله على التفصيل المذكور

قوله بعد العتق

الاطهر عند العتق

قوله بل لا نعلم القائل بخلافه

والمستند عموم الأدلة المتناوله للمسلمه وغيرها و ايضا فى الوفاء خصوص صحيحه يعقوب السراج المنقوله فى الكافى و التهذيب عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له النصرانيه مات عنها زوجها و هو نصرانى ما عدتها قال عدّه الحره المسلمه اربعة اشهر و عشرا و كذا تتمه روايه زراره الآتيه فان فيها بعد ما نقله الشارح قلت فان مات عنها و هى نصرانيه و هو نصرانى فاراد رجل من المسلمين يتزوجها قال لا يتزوجها المسلم حتى تعتد من النصرانى اربعة اشهر و عشرا عدّه المسلمه المتوفى عنها زوجها قلت له كيف جعلت عدتها اذا طلقت عدّه الامه و جعلت عدتها اذا مات عنها عدّه الحره المسلمه و انت تذكر أنّهم مماليك الامام فقال ليس عدتها فى الطلاق مثل عدتها اذا توفى عنها زوجها ثمّ قال ان الامه و الحره كلتاهما اذا مات عنهما زوجها سواء فى العده الا ان الحره تحدد و الامه لا تحدد و لا يخفى ان الروايه على ما نقلت هاهنا ظاهره فى مساواه الحره و الامه مطلقا فى مقدار العده فى الوفاء و لا يمكن الحمل على المساواه فى اصل العده و لا التخصيص بأمّ الولد كما ذكرنا سابقا اذ حيثنذ لا يرتبط بسابقه امّا على الاول فظاهر و اما على الثانى فلان الذميه ليست بأمّ ولد للمولى و القول بان قوله عليه السلام ان الامه و الحره الى آخره لا يرتبط بسابقه بل جواب السؤال ثمّ بالكلام السابق و هو انّ عدّه الذميه فى الطلاق ليس مثل عدتها فى الوفاء بل عدتها فى الوفاء عدّه الحره و ان كانت من مماليك الامام بخلاف ذلك فى الطلاق من غير بيان وجه لذلك و قوله ان الحره و الامه كلام مستانف فيتاتى فيه ما ذكر من التاويلين بعيد جدا بل الظاهر كما يشهد به من له دربه باساليب الكلام ان محصول الجواب ان عدّه الامه فى الطلاق ليس مثل عدتها فى الوفاء اذ عدتها فى الوفاء مثل عدّه الحره و انما الاختلاف فى عدّه الطلاق و يمكن ان يقال ان الذميه و ان كانت مملوكه الامام لكن يمكن ان يكون ملكا ضعيفا يشبه بملك امّ الولد و يكون حكمه حكمه و حيثنذ فيمكن تخصيص الامه فى الحديث بامّ الولد لان بمساواه امّ الولد للحره فى الوفاء يلزم مساواه الذميه ايضا و هذا و ان كان بعيدا لكن كثيرا ما ترتكب مثله فى الجمع بين الاخبار فتأمل

قوله نعم روى زراره فى الصحيح

هذه الروايه على ما نقل هاهنا ما وجدناها الا فى الكافى بطريق حسن بإبراهيم و هو كالصحيح و ليس بصحيح نعم آخر الروايه و هو ما نقلنا من قوله ثمّ قال ان الامه و الحره الى آخره روى فى الكافى و فى التهذيب ايضا بهذا الطريق و بطريق آخر صحيح كما نقله الشارح سابقا و حكم بصحته فلا تغفل

قوله و العمل على المشهور

و حملت الروايه على انها مملوكه اذ لم ينص على انها حره كذا فى شرح الشرائع و كانه لم يتأمل الروايه بتمامها فان بعد قوله قال لا هكذا لان اهل الكتاب مماليك الامام الا ترى انهم يؤدون الخبريه كما يؤدى العبد الضريبه الى مواليه قال و من اسلم منهم فهو حرّ بطرح عنه الخبريه ثمّ بعد ما نقله الشارح بقوله قلت فما عدتها الى آخره قال قلت له فان اسلمت بعد ما طلقها فقال اذا اسلمت بعد ما طلقها فان عدتها عدّه المسلمه قلت فان مات عنها الى آخره ما نقلنا فى الحاشيه السابقه و لا يخفى ان التعليل بان اهل الكتاب مماليك الامام يأبى عن الحمل المذكور انه على تقدير الحمل المذكور على انها مملوكه لا حاجه الى التعليل المذكور و ايضا على تقدير الحمل المذكور لا يتفاوت الحال على تقدير كفرها او اسلامها مع ان ظاهر السؤال و الجواب المذكور الفرق بينهما و الحمل على اسلامها و اللحق بدار الاسلام قبل مولاهما حتى تصير حرّه ليكون فرق بين الصورتين بعيد

قوله و تظهر فائده الخلاف

الظاهر انه لو كان خلاف في المسأله لكان في الطلاق و اما في الوفاء فلا- وجه للخلاف مع العمومات و خصوص صحيحه يعقوب التي نقلناها مع التصريح ايضا و في هذا الخبر الذي هو منشأ الخلاف في الطلاق بعدم الفرق في الوفاء و عدم ظهور شىء آخر يصلح سندا للخلاف في الوفاء ايضا فالظاهر ان قول المصنف على الاشهر انما هو باعتبار الخلاف في الجزء الأول فتدبر

قوله و يبقى الكلام في الطلاق

و الحكم فيه لا يخلو عن اشكال و الاحتياط رعايه المشهور

قوله لروايه اسحاق بن عمّار

هذا دليل المسأله الثانيه و اما دليل المسأله الأولى فهو ما فصّلناه سابقا و لا يخفى ان الروايه لا تدلّ الا على أنّ عدتها لوفاه سيدها هي عدّه المتوفى عنها زوجها و اما التخصيص بالحره فلا يظهر منها فيجوز ان تكون عدّه الامه المتوفى عنها زوجها بل لعله اظهر باعتبار أنّها امه و على هذا فيبنى على تحقيق المسأله لأمه المتوفى عنها زوجها فان كان ايضا اربعة اشهر و عشا مطلقا فلا كلام و ان كان على النصف اما مطلقا او في غير امّ الولد فلا ينبغى يدل الخبر في صورته موت المولى ايضا على ازيد منه الا ان يتميّك بعدم القول بين الاصحاب فيجب الحمل على الحره او من في حكمها فيكون الغرض

من الاستدلال بها الرّد على ابن ادريس القائل بانه لا عدّه عليها و انما عليها الاستبراء بقرء واحد كما فعله الشارح بقوله و قيل ثمّ يتمسك بالاجماع المركب هذا و يمكن الاستدلال ايضا بالاخبار الاخرى الصّريحه فى كون العده عدّه الحره كصحيحه زراره التى نقلناها اول البحث فان قوله عليه السلام فيها او ملك يمين صريح فى ان عدّه الوفاه فى ملك اليمين ايضا اربعة اشهر و عشا حمله ان الرّوجه اذا كانت ملك يمين اى مملوكه بقرينه لفظ النكاح و لفظ الرّوج اولا فيكون تاكيدها لما ذكرنا و لا بقوله او امه بعيد جدّا بل لو ارتكب تجوز فالظاهر ارتكابه فى لفظ النكاح و الزوج لا فيه فتأمل و روايه زراره ايضا عن ابى جعفر عليه السلام فى الأمه اذا غشيها سيدها ثمّ اعتقها فان عدتها ثلث حيض فان مات عنها و اربعة اشهر و عشا و حسنه الحلبي بإبراهيم بن هاشم عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له يكون الرجل تحت السّيره فيعتقها فقال لا يصلح لها ان تنكح حتى تنقضى عدتها ثلاثه اشهر فان توفى عنها مولاه فعدتها اربعة اشهر و عشا وجه الاستدلال بهما ان المراد بموته عنها فيهما موته بدلا عن الاعتاق لا بعد الاعتاق اذ حينئذ لا وجه للاعتداد اربعة اشهر و عشا و ان كان الموت فى اثناء العده لان عدتها بائنه فليست فى حكم الرّوجيه فيها فليس عليها عدّه وفاه على اصولهم و يدل عليه ايضا صحيحه داود الرّقى عن ابى عبد الله عليه السلام فى المديره اذا مات مولاه ان عدتها اربعة اشهر و عشا من يوم مات سيدها اذا كان سيدها يطؤها قيل له فالرجل يعتق مملوكه قبل موته بساعه او بيوم ثم يموت قال فقال هذه تعتد ثلاث حيض او ثلاثه قروء من يوم اعتق سيدها لكن روى فى الكافى فى الحسن بإبراهيم عن جميل بن درّاج عن بعض اصحابه انه قال فى رجل اعتق امّ ولده ثمّ توفى عنها قبل ان تنقضى عدتها قال تعتد باربعة اشهر و عشا و ان كانت حبلى اعتدت بابعده الاجلين و هى صريحه فى الاعتداد عدّه الوفاه بعد العتق لكنها مضمره لا تصلح للاعتداد مع مخالفتها للاصول و للروايه المعبره و يمكن حملها على الاستحباب و على هذا فان امكن حمل الخبرين ايضا على ما يوافقهما ثمّ حملها على الاستحباب مثلها لكن لما لم يكن فيهما ضروره تدعوا اليه فالظاهر حملهما على ما لا يحتاج الى تاويل و هو ما حملناه عليه على ان حملهما على ما يوافقهما لا يخلو عن بعد لاحتياجه الى التقييد بكون الوفاه فى العده بخلاف ذلك على ما حملنا فتأمل ثمّ لا يخفى ان فى شىء من الرّوايات المذكوره ليس ما يدل على تخصيص الحكم بامّ الولد كما هو مذهب اكثر الاصحاب بل ظاهرها عموم الحكم فى مطلق السّيره بل روايه اسحاق تعم الامه الغير المدخوله ايضا و على هذا فمن تمسك بهذه الروايات لا وجه لتخصيصه الحكم بامّ الولد بل ينبغى القول به فى السّيره مطلقا و لا يمكن التمسك فى التخصيص بامّ الولد بالاجماع لعدم ظهوره بل ظاهر كلام الشيخ فى كتابى الاخبار الذهاب اليه فى الموطوءه بملك اليمين مطلقا نعم يمكن اخراج الامه الغير الموطوءه بالاجماع مع عدم ظهور تناول الروايات ايضا لها الا روايه اسحاق كما اشرنا اليه و هى بمجردا كانها لا تنهض حجه هذا و اما التمسك بصحيحه سليمان بن خالد على ما اشار اليه فى الحاشيه من انها عامه فى فوت سيدها و زوجها فيه ان الظاهر انه لا عموم لها بل يمكن ان يكون حكمه عليه السلام بذلك فى فوت سيدها و يمكن ان يكون فى فوت زوجها فلا يمكن الاستدلال مع ان الظاهر من الروايه المذكوره على ما نقلنا سابقا انها فى فوت زوجها حتى يصلح جوابا لسؤال سليمان بقوله فان توفى عنها زوجها الا ان يقال ان الظاهر من قوله عليه السلام فى امهات الاولاد كذا ان ذلك حكمهنّ فى فوت موالهنّ فيصلح للاحتجاج هاهنا و يكون جوابه عليه السلام هناك بناء على علمه عليه السلام اراده العموم او انه لا فرق فيها بين وفاه المولى و الزوج لكن لا يخفى ان بعد هذا لا دلالة فى الروايه الا على ثبوت الحكم فى امّ الولد و اما التخصيص بها دون سائر الاماء الموطوءات فلا اذ يجوز ان يكون حكمه عليه السلام فيها بذلك بناء على ان السؤال وقع عنها و احتاج الى الحكم به فيها لا لقصر الحكم عليها فعلى هذا لا وجه لتخصيص الحكم بامّ الولد على ما ذكره الاكثر بل ينبغى تعميم الحكم

فى مطلق الاماء الموطوءات على ما يستفاد من الروايات الاخرى التى نقلناها كما ذهب اليه الشيخ فتأمل

قوله كغيرها من امائه الموطوءات

هذا على ما هو المشهور بينهم و قد عرفت ان الظاهر فى الجميع هو الحكم بكون عدتها عدّه الحره كما نقلنا عن الشيخ رحمه الله

قوله ان لم تعمل بالخبر الموثق

قد عرفت ان الدليل لم ينحصر فى الخبر الموثق بل منه ما هو صحيح و منه ما هو حسن كالصحيح و الروايه الاخرى تصلح تأييدا لهما و كذا الموثقه و طرح جميع تلك الاخبار ممّا لا يمكن الجراء عليه

قوله فان خبر اسحاق كذلك

فانه ثقّه فطحى و اعلم ان فيه اشتباها فان العلامه رحمه الله ذكر فى الخلاصه ان اسحاق بن عمّار بن حيان كان شيخا من اصحابنا ثقّه و كان فطحيا قال الشيخ الا انه ثقّه و اصله معتمد عليه و قال الشيخ فى الفهرست اسحاق بن عمار الساباطى له اصل و كان فطحيا الا انه ثقّه و اصله معتمد عليه و هذا يعطى ان اسحاق هذا هو ابن عمار الساباطى و هو ابن موسى لا حيان على ما ذكره العلامه الا ان يكون حيان او موسى جده لكن لم يذكروا فى اسحاق و لا فى اخوته يونس و يوسف و قيس و اسماعيل سوى ابن حيان و لم يذكروا فى عمار الساباطى و اخيه صَبّاح الساباطى الا ابن موسى و يحتمل ان يكون ابن حيان ايضا ساباطيا لكن الظاهر ان الساباطى فى كلام الشيخ وقع سهوا من النساخ و الله تعالى يعلم

[الفصل الرابع فى الأحكام]

قوله فلا عدّه عليها قطعا

كانه للاجماع عندهم و ان دخل فى العموم

قوله باعتداد امّ الولد

هذا على ما ذكروه و اما على ما ذكرنا فباعتماد الامه لان امّ الولد لم يذكر الا فى روايه سليمان و قد عرفت انه لا اطلاق لها و انما الاطلاق للموثقه و هى فى الامه و اما الروايات الاخرى التى اوردناها فى الامه الموطوءه لكن لا يخفى ان شمولها لما نحن فيه غير ظاهر فالظاهر فيه الاكتفاء بالاستبراء بقراء واحد فتأمل

قوله و هو المنزل الذى طلقت و هى فيه

اشاره الى انه ليس المراد بمنزل الطلاق المنزل الذى وقعت الطلاق فيه كما يوهمه اللفظ بل المنزل الذى طلقت و هى فيه و الظاهر ان مرادهم به المنزل الذى هو منزلها و مسكنها وقت الطلاق لا ما اتفق كونها فيه وقته و ان لم تتخذ منزلًا و مسكنًا فان الظاهر من بيوتهنّ فى الآيه الشريفه النهايه عن الاخراج و الخروج منها و كذا بيتها فى الاخبار الوارده بالمنع عن الاخراج و

الخروج منه هو ما ذكرنا لا البيت الذى كانت فيه وقت الطلاق مطلقا و من هذا ظهر ان المراد بقوله و هى فيه انها ساكنه فيه وقته
اى اتخذته منزلا و مسكنا وقته و ان لم تكن فيه بالفعل فى ذلك الوقت فافهم

قوله و ان لم يكن مسكنها الاول

اى المنزل الذى كانت تسكنه قبل الطلاق فان كان اى المنزل الذى طلقت و هى فيه دون حقها فللزوجه طلب المنزل اللائق
بحلها و افوقه و للزوج اخراجها الى الادون اللائق بها و ان كانت راضيه به زمن الزوجيه فى الاول او اسكنها فيه برضاه فى الثانى
فانه لا يلزم من الرضا تبرعا زمن الزوجيه الرضا زمن الطلاق فلها طلب حقها فى كل وقت و كذا لا يلزم من بذل الزيادة فى ذلك
الوقت بذلها فى وقت آخر فله الامتناع عن الزائد عن الواجب عليه فيه و من الاصحاب من تردد فيه لعموم النهى عن اخراجهن
من بيوتهن و عن خروجهن الشامل لموضع النزاع و لا- يتضح الحكم فيه ما لم يتضح معنى الآيه الشريفه و سنفصل القول فيه
فانتظر

قوله و انما يحرم الخروج مع الاختيار

و الا فلا جرح كما فى نظائره و يدل عليه ايضا مكاتبه محمد بن الحسن الصفار حيث ذكر فى الفقيه انه كتب الى

ابى محمد الحسن بن على عليه السلام فى امره طلقها زوجها و لم يجر عليها النفقه للعهده و هى محتاجه هل يجوز لها ان تخرج و تبني من منزلها للعمل و الحاجه فوقع عليه السلام لا باس بذلك اذا علم الله منها الصحه

قوله و لا فرق بين منزل البدويه و الحضريه

فان منزل البدويه و بيتها من صوف و شعر كمنزل الحضريه من طين و حجر فاذا لزمها العده اعتدت فى بيتها كالحضريه فان اضطرت الى الخروج كان ارتحلوا جميعا و لا يمكن اقامتها منفرده ارتحلت معهم للضروره كما اذا اضطرت الحضريه فان ارتحل اهلها و بقى فيها جماعه يمكنها الاقامه فيه معهم فذكر فيه فى شرح الشرائع وجهين احدهما وجوب الاقامه لعموم الآيه و الثانى ان تتخير بين ان تقيم و بين ان ترتحل لان مفارقه الاهل عسره موحشه فيكون ضررا يجوز معه مفارقه المنزل و حكم بان الثانى اصح و لعل فيه وجهها آخر اوضح منهما و هو وجوب الانتقال مع الزوج و الاهل فان الظاهر من عدم الخروج عن بيوتهن فى البدويه هو ذلك و الله تعالى يعلم

قوله البريه و البحريه

فان من كان من سكان السفينه كالملاح فمنزله السفينه فاذا كانت الزوجه منهم اعتدت فى بيتها منها ان كان لها بيت منفرد من السفينه و الا فى السفينه كما كانت قبل العده و اما اذا ركبها مسافره فطلقها فيها فهو كما لو طلقها مسافره فيسكنها حيث شاء بعد القضاء الوطى من السفر فتدبر

قوله و لو اضطرت اليه لحاجه الى آخره

هذا الحكم ذكر الشيخ و من تبعه من الاصحاب و يدل عليه موقفه سماعه المنقول فى الكافى و التهذيب الموثقه او الحسنه قال سألته عن المطلقه اين تعتد قال فى بيتها لا تخرج فان ارادت زياده خرجت بعد نصف الليل و لا تخرج نهارا و ليس لها ان تحج حتى تنقضى عدتها و سألته عن المتوفى عنها زوجها كذلك هى قال نعم و تحج ان شاءت و اثبات الحكم بمجرد هذه الروايه مع عدم صحتها و وقفها مشكل جدا مع انها معارضه باطلاق موقفه محمد بن مسلم مع صحه سندها قال المطلقه تحج و تشهد الحقوق ثم لا- يخفى اختصاصها بالزياده و كونها مضطره اليها غير ظاهر فالحكم به فى صورته الضروره مما لا وجه له فالظاهر جواز الخروج بمقدار الضروره مطلقا من غير تقييد كما يرشد اليه اطلاق المكاتبه السابقه هذا و قوله عليه السلام و ليس لها ان تحج محمول على الحج المندوب لما سيجى ء من جواز خروجها فى الواجب ثم الحكم فيه بان المتوفى عنها زوجها ايضا كذلك محمول على الاستحباب اذ الظاهر انه لا- خلاف فى اختصاص حرمه الخروج و الاخراج بالمعتده الرجعيه و سنفضيل القول فيه انشاء الله تعالى و قوله و تحج ان شاءت يحمل ايضا بقريته ما حمل عليه سابقه على الحج المندوب و الغرض بيان فرق بين المطلقه و المتوفى عنها زوجها بان الثانى تحج ندبا ان شاءت بخلاف الاولى و حينئذ فيكون الحج مستثنى من الحكم بان المتوفى عنها ايضا كذلك هذا و هذه الروايه فى الفقيهه ايضا هكذا و سئل سماعه ابا عبد الله عليه السلام عن المطلقه الى قوله سألته و حينئذ يخرج عن الوقف و فى بعض نسخه بعد قوله نصف الليل زياده و هى قوله و رجعت بعد نصف الليل او قبل نصف

الليل على اختلاف النسخ و حينئذ لا يوافق ما ذكره الاصحاب من العود قبل الفجر و لا يخفى انه على ما فى الكتابين ايضا ليس بصريح فيما ذكره الاصحاب اذ ليس فيه حكم الرجوع اصلا لكن ما ذكره احوط الاحتمالات و سيجى ء مثل هذه الروايه فى المتوفى عنها زوجها ايضا و فيها قلت ارايت ان ارادت ان تخرج الى حق كيف تصنع قال تخرج بعد نصف الليل و ترجع عشاء و على هذا فيمكن ان يكون الحكم هاهنا ايضا كذلك خصوصا على ما تضمنه هذه الروايه من ان المتوفى عنها زوجها ايضا كذلك لكن الاحتياط فى متابعه الاصحاب كما ذكرنا فتأمل

قوله و الا خرجت بحسب الضروره

للحرج و الضيق المنفيين عقلا و نقلا

قوله و استقرب فى التحرير جوازه باذنه

و نقل ذلك عن ابى الصيلاح ايضا و يدلّ عليه ما رواه فى الكافى و التهذيب فى الحسن بإبراهيم عن الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا ينبغى للمطلقة ان يخرج الا باذن زوجها حتى تنقضى عدّتها ثلاثه قروء او ثلاثه اشهر ان لم تحضن و ما رواه فى الكافى عن ابى العباس قال لا ينبغى الى آخر الحديث السابق و لا يخفى ان سند الروايه الأولى معتبر جدا و مؤيد بالموقوفه ايضا و حملها على البائنه و على كراهه الخروج فيها بدون الاذن بقريه لفظه لا ينبغى بعيد لا يصار اليه الا لضروره سيما ان الكراهه فيها غير مذكور فى كلام الاصحاب و لا عليها شاهد اخر و استعمال لا ينبغى فى الحرمة فى الاخبار غير عزيز فلو كانت الآيه الشريفه نصّا فى عموم الحكم فتخصيصها بهذه الروايه بعيد كما ذكره الشارح رحمه الله خصوصا مع الاحتمال المذكور و اما اذا لم تكن نصّا فيه فالعمل بها لا يخلو عن وجه و يؤيده ايضا ما سنقله من روايه معاويه بن عمار فى بحث خروجها الحج و على هذا فينبغى النظر فى ذلك فنقول الآيه الكريمه كما يحتمل الحمل على العموم و كون ذلك حقا من حقوق الله تعالى كذلك يحتمل ان يكون الغرض منها ان الطلاق الرجعى لا يخرجها عن الزوجيه و حكمها حكم الزوجه فلا يجوز للزوج اخراجها و لا للزوجه خروجها كما كانت قبل الطلاق فلا يتوهم جواز الاخراج او الخروج بعد الطلاق و حينئذ فيكون الغرض بقاء حقهما بعد الطلاق الرجعى الى انقضاء العده لا اثبات حق له تعالى عليهما و على هذا فلا منع عن الاخراج و الخروج برضاهما كما فى زمن النكاح و لعل هذا الاحتمال ليس بعيد مع قطع النظر عن الروايه و مع ذلك فلا يمكن الحكم بوجود حق الله تعالى عليهما بمجرد الاحتمال مع اصاله البراءه فمع الروايه بطريق اولى و ايضا الاخراج و الخروج عن البيت يطلق على معينين احدهما الاخراج و الخروج مطلقا و ثانيهما الاخراج و الخروج بقصد المفارقه عند عدم العود اليه كما يقال خرج فلان عن هذه الدار و لا يقال ذلك الا عند مفارقه لها و الانتقال الى دار اخرى لا اذا خرج الى السوق مثلا او لحاجه مع قصد العود و كذا اذا خرجت الزوجه باذن زوجها لحاجه او فى حق مع قصد المعاوده لا يقال انه اخرجها من بيته و على هذا فيمكن حمل الآيه الشريفه على هذا المعنى و الروايه على الخروج للحاجه و امثالها بقصد المعاوده فيكون منوطا بالأذن كما فى زمن النكاح و حينئذ فلا تنافى بينهما نعم يبقى حينئذ انه اذا اخرجها بالكليه برضاها او خرجت كذلك برضاها فهل يجوز ذلك فالظاهر حينئذ الحكم بعدم الجواز لو حمل الآيه على العموم و لم تحمل على الاحتمال الذى ذكرنا فتأمل و بعد ما كان يخلج ببالى هذان الاحتمالين فى الآيه الكريمه رايت فى كلام الفضل بن شاذان رحمه الله ما يشيدهما حيث نقل عنه فى الكافى انه نقل شبهه من اورد ان الطلاق على غير السنه كالطلاق فى الحيض لم لا يكون محسوبا و ان كان معصيه كما ان المرأه المطلقه اذا خرجت من

بيته اياما ان تلك الايام محسوبه لها في عدتها باجماع الامه و ان كانت لله فيه عاميه و اجاب عنها بالفرق بان الاخراج و الخروج ليس من شرائط الطلاق كالعده لان العده من شرائط الطلاق و لا يحل للمرأة ان يخرج من بيتها قبل الطلاق و لا بعد الطلاق و لا يحل للرجل ان يخرجها من بيتها قبل الطلاق و لا بعد الطلاق فالطلاق و غير الطلاق في خطر ذلك و منعه واحد و العده لا تقع الا مع الطلاق و لا تجب الا بالطلاق و لا يكون الطلاق لمدخول بها و لا عده كما قد يكون خروجا و اخراجا بل اطلاق و لا عده فليس يشبه الخروج و الاخراج العده و الطلاق في هذا الباب فكلما كان واجبا قبل الفرض و بعده فليس ذلك من شرائط الفرض

و كَلَّمَا لَمْ يَجِبْ أَلَّا مَعَ الْفَرْضِ وَ مِنْ أَجْلِ الْفَرْضِ فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ شَرَائِطِهِ لَا يَجُوزُ الْفَرْضُ إِلَّا بِذَلِكَ وَ أَمَّا تَرْكُ الْخُرُوجِ وَ الْإِخْرَاجِ فَوَاجِبٌ قَبْلَ الْعَدَّةِ وَ مَعَ الْعَدَّةِ وَ قَبْلَ الطَّلَاقِ وَ بَعْدَ الطَّلَاقِ وَ لَيْسَ هُوَ مِنْ شَرَائِطِ الطَّلَاقِ وَ لَا مِنْ شَرَائِطِ الْعَدَّةِ وَ الْعَدَّةُ جَائِزَةٌ مَعَهُ وَ لَا تَجِبُ الْعَدَّةُ إِلَّا مَعَ الطَّلَاقِ وَ مِنْ أَجْلِ الطَّلَاقِ فَهِيَ مِنْ حُدُودِ الطَّلَاقِ وَ شَرَائِطِهِ ثُمَّ قَالَ وَ بَعْدَ فَيَعْلَمُ أَنَّ مَعْنَى الْخُرُوجِ وَ الْإِخْرَاجِ لَيْسَ هُوَ أَنْ يَخْرُجَ الْمَرْأَةُ إِلَى أَبِيهَا أَوْ تَخْرُجَ فِي حَاجَةٍ لَهَا أَوْ فِي حَقِّ بَازِنٍ زَوْجِهَا مِثْلَ مَا تَمَّ أَوْ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ وَ أَمَّا الْخُرُوجُ وَ الْإِخْرَاجُ أَنْ تَخْرُجَ مَرَاغِمَهُ أَوْ يَخْرُجَهَا زَوْجُهَا مَرَاغِمَهُ فَهَذَا الَّذِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْهُ فَلَوْ أَنَّ أَمْرًا اسْتَأْذَنَتْ أَنْ تَخْرُجَ إِلَى أَبِيهَا أَوْ تَخْرُجَ إِلَى حَقِّ لَمْ يَقُلْ أَنَّهَا خَرَجَتْ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا وَ لَا يَقَالُ أَنَّ فَلَانًا أَخْرَجَ زَوْجَهُ مِنْ بَيْتِهَا أَمَّا يَقَالُ ذَلِكَ إِذَا كَانَ عَلَى الزَّعْمِ وَ السَّيْخُطِ وَ عَلَى أَنَّهَا لَا تَرِيدُ الْعُودَ إِلَى بَيْتِهَا ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّهُمْ رَخَّصُوا لَهَا فِي الْخُرُوجِ الَّذِي لَيْسَ عَلَى الزَّعْمِ وَ السَّيْخُطِ وَ أَجْمَعُوا عَلَى ذَلِكَ وَ ذَكَرَ لِذَلِكَ شَوَاهِدَ مِنْ آثَارِهِمْ وَ فَتَاوِيهِمْ ثُمَّ قَالَ وَ هَذَا كُلُّهُ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ هَذَا غَيْرُ الْخُرُوجِ الَّذِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْهُ وَ أَمَّا الْخُرُوجُ الَّذِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ عَنْهُ هُوَ مَا قُلْنَا أَنَّ يَكُونُ خُرُوجَهَا عَلَى السَّيْخُطِ وَ الْمَرَاغِمَةِ وَ هُوَ الَّذِي يَجُوزُ فِي اللَّغَةِ أَنْ يَقَالُ فَلَانُهُ خَرَجَتْ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا وَ أَنَّ فَلَانًا أَخْرَجَ أَمْرَاتِهِ مِنْ بَيْتِهِ وَ لَا يَجُوزُ أَنْ يَقَالُ لِسَائِرِ الْخُرُوجِ الَّذِي ذَكَرْنَا أَنَّ فَلَانَهُ خَرَجَتْ مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا وَ أَنَّ فَلَانًا أَخْرَجَ أَمْرَاتِهِ مِنْ بَيْتِهِ لِأَنَّ الْمُسْتَعْمَلَ فِي اللَّغَةِ هَذَا الَّذِي وَصَفْنَا وَ بِاللَّهِ التَّوْفِيقَ هَذِهِ كَلِمَاتُهُ مَلْفَقُهُ وَ الظَّاهِرُ مُوَافَقُهُ ثِقَةُ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ لَهُ فِيهَا فَانَةٌ عِنْدَ الْبَابِ بَاقِيَةُ الْفَرْقِ بَيْنَ مَنْ طَلَّقَ عَلَى غَيْرِ السَّيْنَةِ وَ بَيْنَ الْمَطْلُوقَةِ إِذَا خَرَجَتْ وَ هِيَ فِي عَدَّتِهَا أَوْ أَخْرَجَهَا زَوْجُهَا وَ اكْتَفَى فِيهِ بِذِكْرِ كَلَامِ الْفَضْلِ مِنْ غَيْرِ رَدِّ عَلَيْهِ وَ بَيَانِ فَرْقِ آخِرِ الظَّاهِرِ مُوَافَقَتِهِ لَهُ فِيهِ وَ لَا يَخْفَى أَنَّ مَا ذَكَرَهُ أَوْلَا يَنْطَبِقُ عَلَى مَا ذَكَرْنَا أَوْلَا مِنْ الْإِحْتِمَالِ فِي الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ وَ مَا ذَكَرَهُ ثَانِيًا بِقَوْلِهِ وَ بَعْدَ فَيَعْلَمُ فِيهِ إِشَارَةٌ إِلَى مَا ذَكَرْنَا ثَانِيًا حَيْثُ قَالَ وَ عَلَى أَنَّهَا لَا تَرِيدُ الْعُودَ إِلَى بَيْتِهَا فِيهِ زِيَادَةٌ وَجْهٌ ثَالِثٌ أَيْضًا وَ هُوَ أَنَّ الْإِخْرَاجَ وَ الْخُرُوجَ لَغَةٌ أَمَّا هُوَ إِذَا كَانَ عَلَى الزَّعْمِ وَ السَّيْخُطِ إِلَّا مِنَ الرِّضَا مِنَ الطَّرْفَيْنِ وَ لَا يَخْفَى ظُهُورُ الْإِخْرَاجِ فِيمَا ذَكَرَهُ وَ أَمَّا فِي الْخُرُوجِ فَدَعْوَى ظُهُورِهِ فِيمَا ذَكَرَهُ مَحَلُّ تَأَمُّلٍ ثُمَّ كَلِمَاتُهُ فِي جَوَابِ الشَّبْهِهِ الَّتِي أوردَهَا وَ أَنَّ كَانَتْ مَحَلُّ مَنَاقِشَاتٍ لَكِنْ لَمْ يَتَعَلَّقْ لَنَا غَرَضٌ بِذَلِكَ هَاهُنَا وَ أَمَّا الْغَرَضُ مِنْ ذِكْرِهَا تَحْقِيقُ الْحَالِ فِي مَعْنَى الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ الَّذِي كُنَّا فِيهِ وَ قَدْ حَصَلَ ذَلِكَ بِمَا أوردْنَا ثُمَّ لَا يَخْفَى أَنَّهُ عَلَى الْإِحْتِمَالِ الَّذِي ذَكَرْنَا يَنْهَدِمُ كَثِيرٌ مِنَ الْفُرُوعِ الْمَشْهُورَةِ بَيْنَ الْأَصْحَابِ فِي هَذَا الْبَابِ كَوُجُوبِ السَّيْكِئِيِّ فِي خُصُوصِ بَيْتِ الطَّلَاقِ وَ مَا يَتَفَرَّعُ عَلَيْهِ بَلْ يَكُونُ الْوَاجِبُ عَلَى الزَّوْجِ حَيْثُ اسْتَأْذَنَ اسْكَانَهَا فِيمَا شَاءَ مِنَ الْمَنَازِلِ اللَّائِقَةِ بِحَالِهَا كَمَا فِي زَمَنِ الزَّوْجِيَّةِ وَ كَذَا الْوَاجِبُ عَلَى الزَّوْجَةِ عَدَمُ خُرُوجِهَا مِنَ الْمَنْزِلِ الَّذِي عَيْنُهُ الزَّوْجُ لَهَا إِذَا كَانَ عَلَى الشَّرَائِطِ إِلَّا بِإِذْنِ زَوْجِهَا كَمَا فِي زَمَنِ النِّكَاحِ وَ بِالْجُمْلَةِ فَحُكْمُهَا مَا فِي الْعَدَّةِ فَحُكْمُهَا فِي أَيَّامِ النِّكَاحِ وَ يَسْقُطُ بَاقِيُ الْفُرُوعِ الْمَشْهُورَةِ وَ لَعَلَّهُ لَا ضَيْرَ فِيهِ مَا لَمْ يَثْبُتْ أَجْمَاعٌ عَلَى شَيْءٍ مِنْهَا وَ أَمَّا الْإِخْبَارُ عَلَى مَا رَأَيْنَا فَلَيْسَ فِيهَا مِنْهَا أَثَرٌ زِيَادَةٌ عَلَى مَا فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ سِوَى مَا نَقَلْنَا مِنْ مَوْقُوفِهِ سَمَاعَهُ فَإِنَّ فِيهَا بَعْضُ الْإِحْكَامِ زِيَادَةٌ عَلَيْهَا كَمَا رَأَيْتُ فَتَأَمَّلْ

قوله و جب العود اليه على الفور

هذا على ما حملوا الآية الكريمة عليه و اما على الاحتمالات الاخرى فيظهر حالها بالتأمل فتأمل

قوله الا ان يكون في واجب

اي واجب مضيق كحجه الاسلام و اما الموسع كالنذر المطلق فحكم حكم المندوب كما صرح به في شرح الشرائع ثم لا يخفى

ان بين عمومات النهى عن الخروج و الاخراج فى العده و بين عمومات وجوب الحج معارضه و ليس الحكم بتخصيص الاولى بالثانيه اولى من العكس بل ربما يكون الامر بالعكس فانها مقيدة بالاستطاعه و المانع الشرعى كالعقلى فمع منعها شرعا عن الخروج يمكن ان يكون ان يقال انها لا تستطيع اليه سبيلا و يمكن ان يؤيده ذلك ايضا باطلاق ما سبق فى موقفه سماعه و ليس لها ان تحج حتى تنقضى عدتها فحكم الاصحاب بجواز خروجها فى الحج الواجب و ترجيح تخصيص العمومات الاولى كانه للاجماع عندهم و يؤيده ايضا ما رواه فى الكافى و التهذيب فى الصحيح عن محمد بن مسلم قال المطلقه تحج و تشهد الحقوق و هى باطلاقها تشمل الرجعيه بل الظاهر منها ذلك لانها محل توهم حرمة الخروج فيها دون البائنه و هى و ان كانت موقفه لكن روايه محمد بن مسلم عن غير الامام بعيد و احتمال ان يكون ذلك قول محمد بن مسلم نفسه رواه عنه العلا و ان لم يكن بعيد جدا لكن مع ذلك لا- يخلو عن تأييد للحكم لظهور ان اقواله ماخوذه عنهم عليه السلام ثم ان الروايه و ان كانت مطلقه تحمل على خصوص الواجب الذى وقع عليه الاجماع اذ لا يمكن تخصيص الآيه بمجرد اطلاق هذه الروايه و ليحصل الجمع بينها و بين موقفه سماعه تحملها على المندوب هذا و اما قوله و تشهد الحقوق فهو اما محمول على الواجب او على الاعم و هو تخصيص لعموم النهى عن الخروج فى الآيه الكريمه على ما هو المشهور لكن الحكم به بمجرد هذه الروايه مشكل خصوصا لو حمل الحقوق على العموم كما هو ظاهرها و لعلها لم يتعرض لها الاصحاب و خصوا الحكم بالضرورة و الاضطرار لكن فى كلام بعضهم ما يستفاد منه جواز الخروج لامثال هذه ايضا كما قال شيخنا المفيد رحمه الله فى المقنعه و لا تبين المطلقه عن بيتها الذى طلقت فيه و لا- تخرج منه الا- لحاجه صادقه و لا يخفى ظهوره فيما ذكرنا هذا نعم لو حملت الآيه الشريفه على المنع من الخروج بدون اذن الزوج فيحمل هذا على الشهاده باذنه و لا اشكال حينئذ فى الحكم و يمكن حينئذ حمل الحج على ما يشمل المندوب ايضا باذنه و تحمل موقفه سماعه المندوب بدون الاذن و كذا لو حملت على المنع عن الخروج بالكلية يحتمل هذا على الشهاده التى لا- يستلزم الخروج فى تمام العده كما هو الظاهر من شهاده الحقوق و لا- اشكال ايضا لكن على الوجهين التخصيص بشهاده الحقوق كانه لرجحانها او ما يحتمل على التمثيل و ان ليس الغرض التخصيص بل المراد ان المنع عن الخروج ليس على اطلاقه فلا- منع من مثل ذلك فافهم و اما ما رواه فى الموثق عن معاويه بن عمار عن ابى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول المطلقه تحج فى عدتها ان طابت نفس زوجها فهى و ان كانت ايضا مثل الروايه السابقه مطلقه تشمل الرجعيه بل الظاهر منها ذلك بل التقييد بقوله عليه السلام ان طابت نفس زوجها يوجب الحمل على الرجعيه البتة اذ فى البائنه لا يقيد بذلك لكن لا يخفى انه يوجب ايضا حمل الحج على المندوب اذ الخروج الى الحج الواجب لم يقيد بذلك عندهم فهذا يؤيد القول بجواز الخروج مع الاذن لكنها مخصوصه بالحج و هذا ما وعدناك هناك و على هذا فيحمل ما سبق فى موقفه سماعه من المنع عن الحج بعد الحمل على المندوب كما اشرنا على المنع منه بدون الاذن جمعا بين الاخبار هذا و لا يخفى انه اذا جاز الخروج الى المندوب مع الاذن ففى الواجب معه بطريق اولى و اما بدونها فلا اذ ربما كان المنع عن الخروج فى العده عن الخروج بدون الاذن مطلقا فيجوز مع الاذن مطلقا و لا يجوز معه مطلقا فالتعويل فى تجويز الحج الواجب مطلقا كانه على الاجماع عندهم فتأمل هذا على تقدير حمل الآيه و الاخبار على العموم على ما حملوه و اما على الاحتمال الذى ذكرنا من ان المراد ان حكم زمن العده حكم زمن الزوجيه فالحكم بجواز الخروج الى الحج الواجب مطلقا و المندوب مع الاذن كما فى زمن الزوجيه

ظ لا حاجة له الى شاهد اخر و اما على الاحتمال الثانى الذى ذكرنا من كون المنع عن الخروج بدون قصد العود فالظاهر حينئذ ان من كان بمكة او ما والاها بحيث يمكنها الخروج الى بعض ايام العده و العود الى بيتها فى العده فيجوز لها الخروج بدون حاجة الى دليل و اما اذا كانت بعيده بحيث يوجب الخروج اليه الخروج عن البيت بالكليه و عدم العود اليه فى العده اصلا فالحكم بجواز خروجها ايضا يحتاج الى مرجح لتعارض العمومات فيها من الطرفين فترجيح تخصيص احدهما يحتاج الى مرجح فلا بد فيها من التمسك بالاجماع على ما ذكرنا اولا فتأمل

قوله اوجه من اطلاق النهى

لا- يخفى ضعف الوجه الاول لان النهى عن الخروج عنه لا- يوجب تحصيل الكون به نعم لو نهى عن الكون خارجا عنه اتجه القول بوجوب تحصيل الكون به اذا امكن و دعوى انه يفهم عرفا من النهى عن الخروج عن البيت الامر بالعود اليه اذا كان خارجا لو سلم فانما يسلم فيما اذا كان خارجا لحاجه و نحوها لا فيما اذا سافرها عنه و لو سلم ففيما ادراك امكن الكون فيه و اما فيما لا يمكن ذلك فلا و بالجمله فالحكم بوجوب العود من السفر و ان لم يمكنها ادراك جزء من العده فى البيت سخيف جدا و مع امكان ذلك ايضا بعيد هذا على ما حملوا الآيه عليه فى المشهور او على الاحتمال الثانى الذى ذكرنا و اما على الاحتمال الاول فحكمها حكم الزوجه و يجب عليها عدم الخروج عن اذن الزوج و يستوى لها البيت و غيره مع الاذن فتدبر ثم ان هذا الحكم مختص بالمطلقه الرجعيه كما اشار اليه المصنف و لا يشمل المطلقه البائنه و لا المتوفى عنها زوجها و كانه لا خلاف بين الاصحاب فيها و يدل ايضا و على الاول ما فى الكافى و التهذيب من صحيحه سعد بن ابى خلف قال سألت ابا الحسن موسى عليه السلام عن شىء من الطلاق فقال اذا طلق الرجل امراته طلاقا لا يملك فيه الرجعه فقد بانت منه ساعه طلقها و ملكت نفسها و لا- سبيل له عليها و تبيت حيث شاءت و لا- نفقه لها عليه قال قلت أ ليس الله يقول لا تخرجوهن من بيوتهن و لا يخرجن قال فقال انما عنى بذلك التى تطلق تطليقه بعد تطليقه فتلك التى لا تخرج و لا تخرج حتى تطلق الثالثه فاذا طلقت الثالثه فقد بانت منه و لا- نفقه لها و المرأه التى يطلقها الرجل تطليقه ثم يدعها حتى يخلوا اجلها فهذه ايضا تقعد فى منزل زوجها و لها النفقه و السكينة حتى تنقضى عدتها و موثقه ابى بصير عن احدهما عليهما السلام فى المطلقه اين تعتد فقال فى بيتها اذا كان طلاقا له عليها رجعه ليس له ان يخرجها و لا لها ان تخرج حتى تنقضى عدتها و ما فى الفقيه من روايه زراره عن ابى جعفر عليه السلام قال المطلقه ثلاثا ليس لها نفقه على زوجها و لا- سكنى انما ذلك للتي لزوجها عليها رجعه و يدل على ايضا فى خصوص المطلقه ثلاثا ما روى انه لا نفقه لها و لا سكنى كصحيحه الحلبي عن أبى عبد الله عليه السلام انه سئل عن المطلقه ثلاثا أ لها النفقه و السكينة قال أ حبلى هى قلت لا قال فلا و مثله روايه ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام و موقوفه سماعه مثلها و موثقه عبد الله ابن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن المطلقه ثلاثا على السكينة هل لها سكنى او نفقه قال لا و فى خصوص المختله ما رواه فى الكافى فى الموثق عن رفاعه عن ابى عبد الله عليه السلام قال المختله لا سكنى لها و لا نفقه و فى الموثق عن داود بن سرحان عن ابى عبد الله عليه السلام قال فى المختله قال عدتها عدته المطلقه و تعتد فى بيتها و المختله بمنزله المباره و عن زراره قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن عدته المختله كم هى قال عدته المطلقه و لتعتد فى بيتها و المباره بمنزله المختله و لا- يذهب عليك أنه و ان امكن المناقشه فى دلاله الخبرين الاخيرين بمجردهما لكن تندفع ذلك بملاحظه الخبر الاول فتأمل و على هذا فما ورد فى بعض الاخبار كحسنه الحلبي و موقوفه سماعه المتقدمين و غيرهما من اطلاق المطلقه

يحمل على الرجعية و أمّا الآيه الكريمه ففيها ما يرشد بانها فى الرجعيه و هو قوله تعالى لعلّ الله يحدث بعد ذلك امرا حيث سيرت بانه لعلّ ان يبدو لزوجها فى الطلاق فيراجعها و قد ورد هذا التفسير فى بعض الاخبار ايضا و أمّا الثانيه و هى المتوفى عنها زوجها اين تعتدّ فى بيت زوجها او حيث شاءت قال حيث شاءت ثمّ قال ان عليا عليه السلام لما مات عمر اتى ام كلثوم فاخذ بيدها فانطبق بها الى بيته و موثقه عبد الله بن سنان و معاويه بن عمار عن ابى عبد الله عليه السلام مثله و روايه يونس عن رجل عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن المتوفى عنها زوجها تعتد فى بيت تمكث فيه شهرا او اقل من شهر ثمّ تتحول منه الى غيره ثمّ تمكث فى المنزل الذى تحولت اليه مثل ما

مكث فى المنزل الذى تحولت منه كذا ضيعتها حتى تنقضى عدتها قال يجوز ذلك لها و لا باس و ما فى الكافى من روايه عبد الله بن سليمان قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المتوفى عنها زوجها أ تخرج الى بيت ابيها و أمّها من بيتها ان شاءت فتعتدّ فقال ان شاءت ان تعتدّ فى بيت زوجها اعتدّت و ان شاءت اعتدت فى اهلها و لا تكتحل و لا تلبس حليًا و موثقه عبيد الله بن زراره عن ابى عبد الله عليه السلام فى المتوفى عنها زوجها أ تحج و تشهد الحقوق قال نعم و موثقه عبيد بن زراره ايضا عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن المتوفى عنها زوجها تخرج من بيت زوجها قال تخرج من بيت زوجها و تحج و تنتقل من منزل الى منزل و حسنه الحلبي بإبراهيم عن ابى عبد الله عليه السلام قال سئل عن المرأه يموت عنها زوجها أ يصلح لها ان تحج او تعود مريضا قال نعم تخرج فى سبيل الله و لا تكتحل و لا تطيب و موثقه ابن بكير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن التى توفى عنها زوجها أ تحج قال نعم و تخرج و تنتقل من منزل الى منزل و ما فى الفقيه من روايه عمار الساباطى انه سئل ابا عبد الله عليه السلام عن المرأه يموت عنها زوجها هل يحل لها ان تخرج من منزلها فى عدتها قال نعم و تختضب و تدهن و تمتشط و تصبغ و تلبس المصبغ و تضع ما شاءت بغير زينه لزوج و فيه بعده و فى خبر آخر قال لا باس بان تحج المتوفى عنها زوجها و هى فى عدتها و تنتقل من منزل الى منزل و فيه ايضا فى آخر روايه عبيد بن زراره و ليس للمتوفى عنها زوجها سكنى و لا نفقه هذا ما وجدنا من الروايات فى هذا الباب و لا يخفى دلالتها على ما ذكرنا مع كثرتها و تضافرها لكن قد وردت روايات اخرى ايضا تنافى تلك الروايات و تعارضها فمنها ما يدل على ان حكمها حكم المطلقه كموقفه سماعه المتقدمه على ما فى الكافى و التهذيب اذ فيها فيهما و سألته عن المتوفى عنها زوجها أ كذلك هى قال نعم و مثله روايه ابى العباس المنقوله فى الكافى و التهذيب و كانها موثقه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام المتوفى عنها زوجها قال لا تكتحل لزينه و لا تطيب و لا تلبس ثوبا مصبوغا و لا تخرج نهارا و لا تبيت عن بيتها قلت ارايت ان ارادت ان تخرج الى حق كيف تصنع قال تخرج بعد نصف الليل و ترجع عشاء و لعل هذا بناء على انه يكفى للبيتوته الكون فيه الى نصف الليل فيجوز الخروج بعده كما ورد فى الميبت بمنى ايضا و على انه اذا خرج بعد النصف يجوز لها الكون خارجا عنه الى العشاء و لكن لا يجوز لها الخروج نهارا ابتداء او على ان الحق التى تخرج اليه لا بد فيه من المكث بقدر هذه المدّه و حينئذ فيتعيّن عليها اختيار هذا الطريق لا الخروج اول الليل او النهار و الله تعالى يعلم و ما رواه فى الكافى بسند حسن بإبراهيم بن هاشم عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن المرأه المتوفى عنها زوجها و تكون فى عدتها

ا تخرج فى حق فقال ان بعض نساء النبى صلى الله عليه و آله سألته فقالت ان فلانه توفى عنها زوجها فتخرج فى حق ينوبها فقال لها رسول الله أف لكن قد كنتن من قبل ان ابعث فيكن و ان المرأة منكن اذا توفى عنها زوجها اخذت بعره فرمت بها خلف ظهرها ثم قال لا- امشط و لا اكنحل و لا اختضب حولا كاملا و انما امر تكن باربعه اشهر و عشرا ثم لا تصبرن لا تمشط و لا تكنحل و لا تختضب و لا تخرج من بيتها نهارا و لا- تبيت عن بيتها فقالت يا رسول الله فكيف تصنع ان عرض لها حق فقال تخرج بعد زوال الليل و ترجع عند المساء فتكون لم تبت عن بيتها قلت له فتخرج قال نعم و هذا الخبر صريح فى تأكد البيوته و انها تتحقق بالكون الى نصف الليل و اما تجويز الكون خارجه الى العشاء فيحتمل الوجهين المذكورين فى سابقه فتأمل و منها ما يدل على المنع من خصوص البيوته فى غير بيتها مثل ما رواه فى الكافى و التهذيب فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال سألته عن المتوفى عنها زوجها اين تعتد قال حيث شاءت و لا تبيت عن بيتها و ما رواه فى الكافى و التهذيب بسند كأنه موثق كالصحيح عن ابن ابى يعفور عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن المتوفى عنها زوجها فقال لا تكنحل لزينه و لا تطيب و لا تلبس ثوبا مصبوغا و لا تبيت عن بيتها الحديث و قد تقدم فى بحث الحداد و ما رواه فى الكافى بسند كأنه موثق عن محمد بن مسلم قال جاءت امراه الى ابى عبد الله عليه السلام تستفتيه فى المبيت فى غير بيتها و قد مات زوجها فقال ان اهل الجاهليه كانت اذا مات زوج المرأه احدث عليه امراته اثنى عشر شهرا فلما بعث الله عز و جل محمدا صلى الله عليه و آله رحم ضعفن فجعل عدتهن اربعه اشهر و عشرا و انتن لا تصبرن على هذا و الشيخ رحمه الله فى التهذيب بعد ما اورد طرفا من تلك الروايات على ما اشرنا اليه ذكر ان ما تضمن هذه الأخبار من ان المتوفى عنها زوجها لا تبيت عن بيتها محمول على جهه الاستحباب و الافضل و ان كانت لو بان فى غير بيتها لم يكن فى ذلك باس جسا تضمنه الروايات الاخرى و على هذا فيحمل ايضا المنع عن الخروج الا للضرورة او حق كما فى بعض الاخبار التى نقلناها على الافضليه لكن ربما كان البيوته اكد لكثيره رواياتها و يمكن ايضا الجمع بين الاخبار بحمل الاخبار الاخيره على التقيه لان مذهب بعض العامه و جوب السنيكى فى جميع العدد سواء الرجعيه او البائنه و عده الوفاء و لم يخصوه بالرجعيه كما هو مذهب اصحابنا و يمكن ايضا الجمع بينهما بحمل تلك الاخبار على وجوب بيتوتها فى البيت التى تعتد فيه و ان لم يكن بيت زوجها او عدم الخروج عنه مطلقا الا لضرورة او حق او فى سبيل الله و حمل الاخبار الهداله على عدم وجوب الاعتداد فى بيت زوجها و انه يجوز لها الانتقال من بيت الى بيت و ان كانت كلما انتقلت الى بيت و اتخذه مسكنا يلزمها فيه ما لزمها فى البيت الاول من البيوته فيه او عدم الخروج عنه مطلقا الا لضرورة او فى سبيل الله و لعل شيئا من الاخبار المذكوره لا يأبى عن هذا الجمع بل صحيحه محمد بن مسلم ظاهره فى ذلك و حملها على انها تعتد حيث شاءت اى يجوز لها الخروج عن بيتها اى بيت زوجها نهارا و لكن الا تبيت بعيدا نعم موقوفه سماعه ربما يأبى عن هذا الحمل اذا قيل يمنع المطلقه عن الخروج عن بيت زوجها مطلقا فان ظاهرها تساويهما فى الحكم و الامر فيه سهل اذ يمكن حملها على ان المتوفى عنها زوجها ايضا كذلك فى الجمله اى انها تعتد فى بيتها لا تخرج الى آخر ما ذكر فيها و ان كان بينهما تفاوت فى ان البيت فيها مبيت زوجها و فيها كل بيت تعتد فيه و لو قيل ان الواجب فى المطلقه ايضا باعتبار العده ليس الا- ما حكم به فى المتوفى عنها زوجها ايضا و ما زيد فيها من التكاليف انما هو باعتبار الزوجيه و لو رضى الزوج جاز لها ايضا الخروج و الانتقال من بيت الى بيت آخر فلا يبقى اشكال اصلا لكن لما لم ينقل هذا التفصيل من الاصحاب فلا يمكن الجرأه على القول به الا ان الاولى لها مراعاة ذلك

و عدم الخروج عن البيت الذي تعتد فيه الا لضروره او فى سبيل الله و رعايه البيوته ما امكنت لكثيره رواياتها و صحه بعضها و اما مع الاضرار فلا حرج و يدل ايضا على جواز تركها مع الاضرار ما نقله فى الفقيه انه كتب محمد بن الحسن الصفار الى ابي محمد الحسن بن على عليه السلام فى امره مات عنها زوجها و هى فى عده منه و هى محتاجه لا تجد من ينفق عليها و هى تعمل للناس هل يجوز لها ان تخرج و تعمل و تبيت عن منزلها فى عدتها قال فوقع عليه السلام لا باس بذلك ان شاء الله تعالى و انت خير بان هذا الخبر ايضا مما يؤيد ثبوت منع عن الخروج فى المتوفى عنها زوجها فان سؤال الصيغار عن حال الضروره و جوابه عليه السلام بعدم الباس بذلك من غير الدلاله على عدم المنع فيها مطلقا يستفاد منه ذلك و الله تعالى يعلم

قوله يجب بها الحد

و فشير بعضهم بخصوص الزنا و بعضهم بمطلق المعصيه و على الوجوه فهو استثناء من الاول و قيل انه مبالغه فى النهى يعنى لا يجوز لها الخروج و لا تقع منها الا ان تفعل فاحشه هى الخروج و على هذا فهو استثناء من الثانى و تاكيد له

قوله ثم يرد اليه عاجلا

فيه انه لا- دليل على وجوب الرد و ان بنى ذلك على ان تجوز الاخراج انما هو لاقامه الحد و ضرورتها فيجب العود بعد رفعها ففيه انا لا نم ذلك لم لا يجوز ان يكون الايتان بالفاحشه سببا لسقوط حقها و حرمتها فيجوز اخراجها بعده بلا عود و لو قيل ان احتمال ذلك كاف فى الحكم اقتصارا فيما خالف الاصل على المتيقن فنقول ان هذا انما يتم لو كان النهى من الاخراج فى معنى الأمر بامساكها فى البيت اذ حينئذ امكن ان يقال ان وجوب الامساك عام لا- يحكم باستثناء شىء منه ما لم يتيقن و الاستثناء المذكور لما احتمال ان يكون لضروره اقامه الحد فيقتصر فيه على القدر المتيقن و هو ما كان الاقامه الحد اذ لا يقين فيما زاد عليه فبعد اقامه بحب ردها لعموم الأمر بامساكها فى البيت لكن الكلام ح فى هذا الارجاع فانا لا نفهم من الآيه الا حرمة الاخراج الا- مع الايتان بالفاحشه لا وجوب الامساك الا معه فيجوز الاخراج معه و بعد ذلك فالحكم بوجوب ردها يحتاج الى دليل سواء قلنا ان هذا التجوز لسقوط حرمتها او الضروره اقامه الحد و لم يظهر لنا دليل على ذلك فالظاهر عدم وجوب الرد كما ذهب اليه ابن ادريس و ان كان ما اختاره الشارح احوط فتأمل

قوله و فى الثانى تخرج الى مسكن آخر الى آخره

هذا بناء على انه حمل الآيه الكريمة على انه لا ثبات حق الله تعالى فى زمن العده زياده على السكنى الواجب زمن الزوجيه و ان الايذاء المستثنى ليس بحيث يوجب النشوز اذ حينئذ يتجه ما ذكره لان استثناء الايتان بالايذاء فيها لا يوجب الا سقوط حقه تعالى معه و امّا السكنى الواجب فى العده كما فى زمن الزوجيه فلا- دليل على سقوطه فيحكم بوجوبه لإطلاق الامر به كقوله تعالى أَسْكُونَهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ لکن يكفى النقل الى مسكن مناسب كما ذكره هاهنا و لا يلزم رعايه الاقرب الى مسكن العده فالاقرب كما حكم به الشيخ رحمه الله فى المبسوط و تبعه الشارح رحمه الله فى شرح الشرائع اذ لا دليل عليه هذا و اما لو حمل الايذاء على ما كان موجبا للنشوز فيسقط معه حق السكنى ايضا اذ لا سكنى للناشزه و ان كان نشوزها فى اثناء العده كما صرح به الشارح فى شرح الشرائع و كذا لو حملت الآيه على انها لبيان بقاء حكم الزوجيه فى زمن

العده و وجوب السكني فيها ايضا كما في زمن الزوجيه فيفهم من الاستثناء سقوطه معه سواء حمل الايذاء على ما اوجب النشوز ام لا و حينئذ فيجب ان يقيد الادله المطلقه ايضا بهذا التقييد لوجوب حمل المطلق على المقيد فتأمل و اعلم ان البيضاوى ذكر اولاً- هذا التفسير و قال مستثنى من الاول و المعنى ألا ان تبدو على الزوج فانه كالنشوز في اسقاط حقها او الا ان تزنى فتخرج لاقامه الحد عليها و اعترض عليه المحقق الاردبيلي رحمه الله بقوله و فيه تأمل اذ يفهم أن سبب سكنها كونها زوجه غير ناشزه و الظاهر انه ليس كذلك بل سببه النص و ان لم تكن مستحقه للنفقة لنشوزها بوجه لا يصدق عليه انه فاحشه و لهذا يجب ان يكون في البيت الذى طلقت به و هى فيه و انه لا يجب السكنى و ان كانت بائه مع عدم استحقاقها للنفقة و السكنى و هو ظاهر انتهى و الظاهر ان مراد البيضاوى ان الإتيان بالفاحشه على هذا التفسير سبب لسقوط الحق كما ان النشوز سبب لسقوط حقها من النفقه و السكني بخلاف ذلك على التفسير الثانى فانه ليس سببا لسقوط الحق بالكلية بل تخرج لاقامه الحد عليها ثم تردّد اليه و هذا متوجه سواء قيل ان السكني و عدم الاخراج حق الله تعالى كما ذكره هذا المحقق تبعاً للمشهور بين المتأخرين او قيل انه حق الزوجه بناء على الاحتمال الذى ذكرنا فى تفسير الآيه و قوله فى اسقاط حقها اى الحق الثابت فى الزوجه سواء كان حقها او حق الله فيها اذ الاضافه يكفى فيها ادنى ملابسه على انه يمكن ان يقال ان قوله فى اسقاط حقها متعلق بالنشوز فقط لا بما نحن فيه ايضا و المعنى ان الاتيان بالفاحشه سبب لسقوط الحق هنا سواء كان حق الله تعالى او حق الزوجه كما ان النشوز سبب لاسقاط حقها من النفقه و السكني فى غير هذا الموضع و على هذا فلا يتوجه عليه ما اورده اصلاً و لا يخفى ايضا ان الظاهر من قول البيضاوى فانه كالنشوز انه لم يحمل الايذاء على ما كان سببا للنشوز فيكون حكمه بسقوط الحق باعتبار كونها ناشزه و الحكم بسقوط الحق باعتبار كونها زوجه غير ناشزه كما حمل هذا المحقق كلامه عليه اذ حينئذ لا وجه للتشبيه بالنشوز بل كان ينبغى ان يقال فانه يسقط حقها حينئذ بالنشوز و لو حملة على ما اوجب النشوز يمكن توجيه كلامه بان النشوز الخاص هاهنا حكمه حكم النشوز المطلق فى غيره فى انه سبب لاسقاط الحق و فيه اشاره الى ان نشوزها لو كان بوجه آخر لا يحكم بسقوط الحق هاهنا بخلاف ذلك فى زمن الزوجيه و لا يخفى ان هذا على تقدير الحق حق الله تعالى ظاهر و على تقدير كون الحق حق الزوجيه ان عدم الاخراج باعتبار الزوجيه فلا- يخلو ايضا عن وجه اقتصارا فى تخصيص العموم على ما هو مورد النص عندنا و صريح التفسير عندهم لكن يمكن ان يقال ايضا ان هذا التفسير اشاره الى ان المراد بالاتيان بالفاحشه هو نشوزها باى وجه كان و لذا اختلف عبارات المفسرين بهذا التفسير فى احدى الروايتين اذاها لاهل الرجل و سوء خلقها و فى الاخرى ان تؤذى اهل زوجها و فى عبارات سائر المفسرين ايضا اختلاف و نقل عن قتاده انه فسرها بالنشوز و كيفما كان فلا يرد عليه ما اورده المحقق ثم لا يخفى ان بناء كلمات هذا المحقق على ما حمل الآيه عليه على المشهور بين المتأخرين و قد عرفت ان للكلام فيه مجالاً و اما قوله و انه يجب السكني و ان كانت بائه الى آخره فهو غريب منه رحمه الله لاختصاص الآيه عندنا بالرجعيه و عدم ظهور خلاف فيه بيننا مع انه رحمه الله ايضا اشار فى اول تفسيره للآيه الى ان موردها الرجعيه و لو قيل ان كلامه على البيضاوى و لعلهم لم يخصّصوها بالرجعيه فالكلام الرامى معهم فنقول انهم ان لم يخصصوها بالرجعيه فلم يخصص الحكم بالسكني ايضا بها على ما هو المشهور بينهم بل اثبتوها لبائنه فلا يصح قوله مع عدم استحقاقها للنفقة و السكنى فتدبر

قوله و اعلم ان تفسير الفاحشه فى العبارة الى آخره

لعل المراد تفسير الفاحشه المطلقة فى عبارته المصنف بالاول اى التى يجب بها الحد هو ظاهر الآيه الكريمة حيث قيدت فيها

بالمبنيه اى الظاهره او المظهره فان الظاهر منها هو تلك الفواحش التى تظهر للناس بسبب اقامه الحدّ و تشهر صاحبها و ان كان مدلول الآيه الفاحشه لغه اعم منها و ذكر فى شرح الشرائع ان الظاهر من اطلاق الفاحشه عرفا هو المعنى الأول و على هذا فيمكن ان يكون مراده هاهنا ايضا ان تفسير الفاحشه بالمعنى الاوّل هو ظ الآيه نظرا الى العرف و ان كان مدلولها لغه ما هو اعمّ منه و فيه انه اذا كان مدلولها لغه اعمّ منه فكون المعنى الاوّل ظاهر الآيه موقوف على ترجيح العرف على اللغه و هو فى الفاظ الكتاب غير ظاهر و اعلم انه قال فى القاموس الفاحشه الزّنا و ما يشتدّ قبحه من الذنوب و كلّ ما نهى الله عزّ و جلّ عنه و قال فى الصحاح الفحشاء و كلّ سوء جاوز حدّه فهو فاحش و قد فحش الامر بالصّم و تفاحش و يسمّى الزّنا فاحشه و على هذا فالمدلول اللغوى هو اعم هو المعنيان الاخيران اللذان فى ق و كذا ما ذكر فى الصحاح من أنّها من انها كلّ سوء جاوز حدّه هو و قريب من المعنى الثانى للقاموس و لعله الاصل فى معنى الفاحشه و اما اطلاقها على خصوص الزّنا فكانه باعتبار اشتهاها فيه لا انها موضوعه له بخصوصه لكن مع اشتهاها فيه او وضعها له بخصوصه الحكم فى الآيه الشريفه باستثناء غيره مشكل جدّا اذ الاصل بقاء النهى على عموميه و عدم خروج شىء منه ما لم يتيقن و المتيقن بالنظر الى اللغه ليس الى الزنا لاحتمال الفاحشه له ان لم تكن ظاهره فيه مطلقا فالظاهر ظهورها فيه اذا نسبت الى النساء و على هذا فاستثناء غيره من الذنوب التى اوجبت الحدّ او مطلقا يحتاج الى دليل نعم اذا توقف اقامه الحدّ على الاخراج فيكون الاخراج لها للظاهر لا باعتبار دلالة الآيه مع ان فيه ايضا تاملا سنشير اليه فانظر

قوله ففيه روايتان مرسلتان

احدهما ما رواه فى الكافى و التهذيب عن عليّ بن ابراهيم عن ابيه عن بعض اصحابه عن الرضا عليه السلام فى قول الله عز و جلّ لَأَ تَخْرُجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ وَ لَأَ يَخْرُجْنَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِفَاحِشَةٍ مُّبِينَةٍ قَالَ اذاها لاهل الرّجل و سوء خلقها و الاخرى ما روى فيها ايضا بسند فيه ارسال و ضعف عن محمّد بن عليّ بن جعفر قال سئل المأمون الرضا عليه السلام عن هذه الآيه قال يعنى بالفاحشه المبينه ان تؤذى اهل زوجها فاذا فعلت فان شاء ان يخرجها من قبل ان تنقضى عدتها فعل و انت خبير بان الظاهر من التّوايتين و كذا من كلام جمع ممّن فسر الآيه بهذا التفسير ان المراد بها فى الآيه خصوص ذلك و لا اشكال فيه باعتبار مخالفته لكلام اللغويين فان ذلك بخصوصه موضوعا له للفاحشه بل يجوز ان يكون باعتبار وضع الفاحشه المطلق الذنب او الذنب المتأكد لكن يكون المراد فى الآيه خصوص هذا الفرد لا مطلقها و كان علم ذلك عنده عليه السلام و يمكن حملها كما وقع فى كلام بعض آخر من المفسرين بهذا الوجه على ان المراد شمول الآيه لذلك ايضا فيكون من قبيل بيان الفرد الخفى كما فعله عليّ بن ابراهيم رحمه الله فى تفسيره فانه قال و معنى الفاحشه ان تزنى او تسرق على الرّجل و من الفاحشه ايضا السّلاطه على زوجها فان فعلت شيئا من ذلك حل له ان يخرجها و قال الشيخ فى يه و الفاحشه ان تفعل ما يجب فيه عليها الحدّ فاذا فعلت ذلك اخرجت و اقيمت عليها الحدّ و قد روى ان ادنى ما يجوز له معه اخراجها ان تؤذى اهل الرّجل فانه متى فعلت ذلك جاز له اخراجها و الظاهر ان التّوايه التى اشار اليها هى هاتان الروايتان

فقد حملها على الوجه الثاني هذا لكن على الوجهين الروايتان باعتبار سندهما لا- تصلحان للاعتماد و الحكم بجبر ضعفهما بالشهره بين الاصحاب ايضا لا يخلو عن اشكال مع ما عرفت من اصاله بقاء النهى على الاطلاق ما لم يتيقن خروج شىء منه و على هذا فالحكم بجواز الاخراج مع البذاء و الايذاء باعتبار دلالة الآيه لا يخلو عن اشكال نعم اذا قيل ان النهى عن الاخراج ليس باعتبار حق الله فى العده بل باعتبار بقاء الزوجيه و ان حكمها حكم الزوجه فمع البذاء و الايذاء بحيث تكونان ناشزه غير مستحقه للسكنى يجوز اخراجها بهذا الاعتبار و لعله يحتمل ان يكون تفسيره عليه السلام الآيه بهذا الوجه باعتبار علمه عليه السلام بان جواز الاخراج فى هذه الصوره بهذه الاعتبار و الله تعالى يعلم

قوله لكنّه مشهور بين الاصحاب

بل ادعى الشيخ رحمه الله فى الخلاف الاجماع عليه لكنه نفسه فى يه فسّره بالوجه الاول و نسب ذلك الى الروايه كما نقلنا و عباره الخلاف هكذا الفاحشه التى تحلل اخراج المطلقه من بيت زوجها ان تشتم اهل الرجل و تؤذيهم و تبذو عليهم و به قال ابن عباس و اليه ذهب الشافعى و قال ابن مسعود الفاحشه ان تزنى فتخرج و تحد ثم ترد الى موضعها و به قال الحسن البصرى دليلنا عموم الآيه و اجماع الامه و ايضا فان النبى صلى الله عليه و آله اخرجت فاطمه بنت قيس لما بذت على بيت احمائها و شتمهم فثبت ان الآيه و ارده فى هذا انتهى و كان مراده بعموم الآيه ان الفاحشه فيها عامه و تخصيصها بالزنا يحتاج الى دليل فيجب ان يحمل على العموم ليشمل ما ذكرنا و هذا مبنى على انه ثبت عنده عموم الفاحشه و انها ليس فى خصوص الزنا حقيقه و على ان المراد بما فسّره شمولها له لا- تفسيرها به بخصوصه كما ذكرنا ثانيا و نسبه فى يه الى الروايه او ان النهى فى الآيه عام لا يجوز تخصيصه ما لم يتيقن و الا- اخراج للزنا ليس كذلك بخلاف ما ذكره لتيقن جواز الاخراج له باعتبار النشوز و هذا بناء على ان تحمل الآيه على الاحتمال الذى ذكرنا و كان هذا اوفق بقوله فثبت ان الآيه و ارده فى هذا و فيه ان جواز الاخراج لا قامه الحد اذا قيل بالردّ بعد اقامته على ما نقله ايضا كانه متيقن لدخوله تحت الضروره الا ان يقال ان هذا على تقدير توقف اقامه الحد على الخروج و عدم امكان اقامه فى البيت مع ان من فسّره بذلك لم يقيد بذلك و ايضا الحكم بدخول ذلك تحت الضروره محل تأمل فانه بعد ما ورد النهى العام عن اخراجها يمكن القول بجواز تاخير اقامه الحد الى انقضاء العده كما جوز التأخير فى موارد اخرى فافهم و اما ما استدللّ به آخر من اخراج فاطمه بنت قيس فاورد عليه ان المروى ان زوجها قد بت طلاقها و لم يكن رجعيًا و بها احتج الجمهور على استحقاق البائن للسكنى كالرجعيه مع انهم رووا ايضا عن الشعبي انه قال دخلت على فاطمه بنت قيس بالمدينه و سألتها عن قضاء رسول الله صلى الله عليه و آله فيها فذكر انه طلقها زوجها طلاقا بتا و انها خاصمه الى رسول الله فى السّكنى و النفقه فلم يجعل لها سكنى و لا- نفقه و امرها ان تعتد فى بيت ابن ام مكتوم و روى الزهرى ايضا عن عبد الله ان طلاقها كانت ثالثه و انها اتت رسول الله صلى الله عليه و آله لطلب السّكنى و النفقه فلم يجعل لها نفقه الا ان تكون حاملا و استأذنته فى الانتقال فاذن لها فانتقلت الى بيت ابن ام مكتوم و لم تزل هناك حتى مضت عدتها فانكحها النبى صلى الله عليه و آله اسامه بن زيد قال فارسى اليها مروان بن الحكم قبيصه بن ذويب فسألها عن هذا الحديث ثم قال مروان لم يسمع هذا الحديث الا من امراه و ستأخذ بالعصمه التى وجد الناس عليها فقالت فاطمه حين بلغها قول مروان بينى و بينكم القرآن قال الله تعالى لا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ بُيُوتِهِنَّ الى قوله لَعَلَّ اللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا قال هذا لمن كانت له مراجعه و أى امر يحدث بعد الثلث و نقل فى الكشّاف عن الحسن و حمّاد انهما قالوا لا نفقه للمبتوته و لا سكنى لحديث فاطمه بنت قيس ان زوجها ابت طلاقها

فقال لها رسول الله لا سكنى لك و لا نفقه قال و عن عمر لا ندع كتاب ربنا و سنه نبينا لقول امراه لعلها نسيت او شبه لها سمعت النبي صلى الله عليه و آله يقول لها السكنى و النفقه و انت خير بان مع وجود هذه الروايات استناد الشيخ بالروايه التي نقلها كما ترى و كان كلامه مع العامه القائلين بهذه الروايه و ترجيح تفسيره بناء عليها و ان لم يطابق هذا بناء على انها كانت مبتوته و النهى عن الاخراج عندنا مختص بالرجعيه هذا و فى مجمع البيان بعد ما نقل هذا التفسير عن ابن عباس قال و هو المروى عن ابي جعفر و ابي عبد الله عليه السلام و مثله فى مختصر التبيان المنسوب الى ابن ادريس رحمه الله و انا لم اظفر بالروايه عنهما عليهما السلام فى هذا الباب و ليس عندنا اصل التبيان فمن كان عنده فليرجع اليه لعل الشيخ رحمه الله اوردها فيه

قوله و لا نفقه للبائن طلاقها

و فى حكمها السكنى فلا سكنى لها ايضا و قوله تعالى أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ مع عمومها فى الرجعيه و المبتوته مخصصه بالرجعيه بالاجماع و بالاخبار التي اوردها فى بحث تخصيص الآيه السابقه الداله على المنع عن الاخراج و الخروج بالرجعيه فان اكثرها تدل على وجوب تخصيص هذه الآيه ايضا كما يظهر بالتأمل و اما الشاهد الذى ذكرنا لتخصيص تلك الآيه من نفسها و هو قوله تعالى لَعَلَّ اللَّهُ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَلِكَ أَمْرًا فلا يصير شاهدا على تخصيص هذه الآيه ايضا للتفاوت بين مدلوليهما اما على المعنى المشهور للآيه السابقه فظاهر و اما على الاحتمال الذى ذكرنا من حملها على وجوب الاسكان مط كما فى زمن الزوجيه فلان النهى عن عدم الاخراج فيها على هذا التفسير و ان كان مفاده الامر بالاسكان المذكور فى هذه الآيه لكنها اشتملت على المنع عن الخروج ايضا فيمكن ان يكون تخصيصها بالرجعيه بهذا الاعتبار فيكون مفاد الآيه الثانيه ان الزوجه مطلقا يجب اسكانها و لا يجوز اخراجها و مفاد الآيه الاولى ان الرجعيه لا يجوز للزوج اخراجها اما مطلقا او اذا طلبت السكنى و لا للزوجه خروجها اما مطلقا او بلا اذن الزوج و امّا البائنه فلعله يجوز لها الخروج لا الاخراج ايضا حتى يلزم تخصيص الآيه الثانيه ايضا فافهم

قوله لقوله تعالى وَ إِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْلٌ إِلَى آخِرِهِ

فانه بعمومه شامل للرجعيه و المبتوته و تخصيص ما سبقه و هو قوله تعالى أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ بالرجعيه بالاخبار و الاجماع على ما سبق لا يوجب تخصيص هذا مع عدم المخصص و يؤكد ايضا عموم الآيه عمق الاخبار المتضافره نحو ما فى الكافى و التهذيب من صحيحه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام فى الرجل يطلق امراته و هى حبلى قال اجلها ان تضع حملها و عليه نفقتها حتى تضع حملها و حسنه محمد بن قيس بإبراهيم بن هاشم عن ابي جعفر عليه السلام قال الحامل اجلها ان تضع حملها و عليه نفقتها بالمعروف حتى تضع حملها و روايه ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طلق الرجل المرأه الحبلى انفق عليها حتى تضع حملها الحديث و ما فى الكافى عن حسنه الحلبي بإبراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول الحبلى المطلقه ينفق عليها حتى تضع حملها الحديث و يؤكد ايضا خصوص مفهوم بعض الاخبار كصحيحه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن المطلقه ثلثا أ لها النفقه و السكنى قال أ حبلى

هي قلت لا قال فلا و مثله روايه ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام و موقوفه سماعه كما تقدّمت هذا كله مع عدم ظهور خلاف فيها

قوله للدوران وجودا و عدما

هذا الدليل ذكر الشيخ رحمه الله فى المبسوط و هذه عبارته قد ثبت انه اذا طلقها طلاقا بائنا فان كانت حائلا فلا نفقه لها و ان كانت حاملا فلها النفقه لمن تجب النفقه قيل فيه قولان احدهما النفقه لها لاجل الحمل و هو اصحهما عند المخالف الثانى النفقه للحمل و هو اقواهما عندى بدليل انها لو كانت حائلا لا نفقه لها و اذا كانت حاملا وجبت النفقه فلما وجبت بوجوده و سقطت بعدمه ثبت ان النفقه له كالزوجه لها النفقه ما دامت زوجه فاذا زالت الزوجيه فلا نفقه لها و كانت النفقه لاجل الزوجيه انتهى و لا يخفى ان الدوران لو تم لا يدل الا على سببيه الحمل للانفاق لا على ان الانفاق للحمل و دعوى ان الدوران فى الزوجيه باعتبار استحقاق الزوجيه للنفقه فكذا هاهنا يكون باعتبار استحقاق الحمل لها على ما افاده سلطان العلماء فيه ان الدوران على تقدير اعتباره لا يفيد فى شىء منهما الا السببيه و اما كون محل الانفاق هو الزوجه او الحمل فلا لكن لما انحصر المحل فى الدوران الثانى فى الزوجه حكم بان الانفاق لها و فى الدوران الاول لما تعدد المحل القابل و هو الحمل و الحامل فكل منهما محتمل و لا دلالة للدوران على انه للحمل البتة فلا عبره به فتدبر و استدل الشيخ فى المبسوط ايضا بانه لما كانت النفقه للولد اذا كان منفصلا فكك اذا كان متصلا و لا يخفى ضعفه و بان اصحابنا رووا انه ينفق عليها من مال الحمل فدل على انه لا يجب لها و كانه اشار الى ما روى فى المتوفى عنها زوجها من روايه ابى الصباح الكناني انه ينفق عليها من مال ولدها الذى فى بطنها فان الظاهر ان الانفاق عليها من مال الولد باعتبار وجوب الانفاق على الولد من ماله و توقف ذلك على الانفاق عليها فلذا ينفق عليها من ماله فالظاهر هاهنا ايضا ان الانفاق عليها بهذا الاعتبار لا لها و سيجىء الكلام على هذه الروايه و انها مع ضعفها معارضه باخبار اخرى لا تصلح هى لمعارضتها ثم على تقدير العمل بها فغايه ما يلزم منه جواز كون الانفاق هاهنا ايضا بهذا الاعتبار لا الحكم به البتة اذ لعل الانفاق هاهنا باعتبار بقاء اثر الزوجيه فى الجملة و استغنى به عن الانفاق باعتبار القرابه فلذا لم يحكم بانفاق الولد مع حيوه الزوج و اما مع موته فلما وقعت البيئونه التامه و سقطت الانفاق باعتبار الزوجيه فحكم بالانفاق عليها من مال الولد على انه لا يلزم من وجوب الانفاق على الحمل من ماله و وجوب الانفاق عليه من مال ابيه فهذا يصلح شاهدا لتجوز الاحتمال الاول لا لترجيحه و لو سلم انها تصلح مرجحا له فلا ريب انه ليس فى مرتبه المرجحات التى سنشير اليها للقول الثانى فتأمل

قوله كما لو ورث اخاه

او اوصى له بشىء فقبل ابوه

قوله و لا وارث له الحمل

او كان و لم يكن اقرب منه قوله و اجيب بمنع بطلانه فيها لا- يخفى ان تخصيص عموم الآيه الداله على وجوب انفاق الأزواج عليهن حتى يضعن حملهن بعدم يسار الولد بلا دليل بمجرد احتمال ان يكون الانفاق للحمل او بما استدلل به عليه من الدوران

مع ما علم من حاله مشكل جدًّا و كذا ايجاب النّفقه على الجّدّ في صورته فقر الاب مع اصاله البراءه بمجرد ما ذكر في غايه الاشكال فالظاهر هو القول الثّاني و قد استدلو ايضا عليه بانه لو كانت النفقه للحمل لوجب نفقته دون نفقتها و لما كانت نفقتها مقدره بحال الزوج فيجب عليه بقدره و نفقته الاقارب غير مقدره دلّ على انه لها لان نفقه الاقارب على الكفايه و لا يخفى ان من منع بطلان التّياي في الدليلين السّابقين يمنعه هاهنا ايضا و يلزم وجوب الانفاق بقدر الكفايه من غير مراعاة حال الرّوج فان التزامه اهون من الالتزامين السّابقين كما لا يخفى لكن قوله عليه السلام في حسنه محمد بن قيس و عليه نفقتها بالمعروف كان ظاهره رعايه حال الزوج فيشكل الالتزام المذكور هذا و الشيخ رحمه الله في المبسوط اورد الادله الثّلاثة ثمّ قال و عندنا يسقط بيساره و مقتضى المذهب أنّها تجب على الجّدّ فيخالف في جميع ما قالوه و لعله اشار بقوله فتخالف في جميع ما قالوه الى التزام ما الزم في الدليل الذي نقلنا ايضا لكن لم يصرّح به ثمّ ما نقلنا و اشار اليه الشارح ظهر ان ما فعله السيّد المحقق رحمه الله في شرح النّافع حيث استدلّ بالدليلين الذين نقلها الشارح على ما اختاره من القول الثّاني و تمسّك في بطلان التّالي فيهما بالاجماع ليس بشيء فتأمل ثمّ لا- يخفى انه لو كانت النفقه للحمل يلزم ان يحكم بوجود النفقه للرّوجه النّاشزه اذا كانت حاملا و كذا بوجود نفقه الرّوجه الحامل على اب الرّوج مع فقره و لم ار في كلامهم التعرض لذلك بل حكموا بسقوط النفقه مع النشوز مطلقا و كذا بعدم وجوب نفقه زوجه الولد على ابيه و ان كان الولد معسرا مطلقا من غير تعرض لاستثناء الحامل فيهما فتدبّر و اعلم ان السيّد المحقق رحمه الله في شرح النّافع حكم بان القول الثّاني اصحّ لانه المستفاد من الآيه فان الضمير في عليهنّ يرجع الى الحامل بغير اشكال و انت خبير بانه يجرى مثله في التمسّك بالاخبار ايضا فانه قد صرّح فيها ايضا بأنّه ينفق عليها و الضمير راجع الى الحامل لكن لا يخفى ان محصّل النزاع هاهنا يرجع الى ان الحكم بانفاق الحامل هل هو لاجل الحمل بمعنى انه يجب انفاق الحمل باعتبار القرابه و لا يمكن ذلك منفردا فحكم بانفاق امّها لذلك او هو لها باعتبار اثر زوجيه فيها باعتبار الحمل و الانفاق باعتبار ذلك فيكون باعتبار الزوجيه لا القرابه فالنزاع في تعيين المنفق عليه انما هو في تعيين المنفق عليه بالذات اي هل المقص بالذات انفاق الحمل و الحكم بانفاق الحامل باعتبار توقف ذلك عليه او المقص بالذات انفاق الحامل باعتبار انها في حكم الرّوجه مع الحمل كالرجعيّه و على هذا فرجوع الضمير في الآيه او الاخبار الى الحامل ممّا لا يجدى هاهنا اذ لا ريب ان الانفاق على الحامل لكن الخلاف فيما ذكرنا و القول بانه يستفاد من الحكم بالانفاق عليها انها المقص بالذات دون الحمل كانه ليس بظاهر ظهورا يصلح للاستناد عليه فالظاهر ان كلا من الاحتمالين محتمل و ترجيح احدهما يحتاج الى مرجح من خارج نعم لا يبعد ان يقال ان قوله عليه السلام و عليه نفقتها في صحيحه عبد الله بن سنان و حسنه محمد بن قيس ظاهره ان النفقه نفقه الزوجه فهو مع المرجحات الاخرى التي اشرنا اليها كانه يصلح مرجحا للقول الثّاني و الله تعالى يعلم

قوله و شرط مولاه الانفراد برقّ الولد

هذا الشّروط ذكره المحقق رحمه الله في شرح الشرائع و تبعه الشارح رحمه الله هاهنا و لا وجه له سواء تعلّق بالفرضين كما يشعر به اقحام الانفراد ام بالاخير و ذلك لأن بيان ثمره الخلاف على ما قرره لا يتوقف في شيء منهنّما على الاشتراط المذكور كما اشار اليه سلطان العلماء رحمه الله اذ على القول بان النفقه للحمل لا نفقه على الزوج في شيء من الفرضين سواء اشتراط الشرط المذكور ام لا اذا العبد لا تجب عليه نفقه اقاربه و انما الفرق بين الاشتراط و عدمه في شيء آخر و هو انه في الفرض الاول اذا شرط مولاه الانفراد برقّ الولد يكون تمام النفقه عليه و اذا لم يشترط الانفراد يكون مشتركا بين السيّدين و على التقديرين لا يكون على العبد و في الفرض الثّاني اذا شرط مولاه برقّ الولد لا تكون النفقه عليه لا على العبد لانه حرّ و ابوه مملوك فالنفقه

على الزوجه نفسها لكونها حرّه فعلى التقديرين لا- تجب على العبد و اما على القول الثانى فلا يتفاوت الحال اصلا فى صوره الاشتراط و عدمه فى شىء من الفرضين فعلى التقادير تجب النفقه فى كسب العبد او ذمه مولاه و هو ظاهر فالاولى عدم التعرض لهذا الاشتراط هاهنا كما فعله الشيخ فى المبسوط لو قيد بالتقييد بعدم الاشتراط كانه اولى اذ حينئذ يظهر ثمره الخلاف على كلا مذهبي القول الثانى كما لا يخفى بخلاف ذلك فى صوره الاشتراط اذ حينئذ لا يظهر ثمرته على المذهب الثانى منهما اذ فى كلا- القولين على هذا المذهب يكون تمام النفقه فى ذمه المولى لكن على القول الاول باعتبار ملكه للحمل و على القول الثانى على هذا المذهب باعتبار اذنه للعبد فى التزويج و وجوب تحمل ما يجيب عليه فافهم

قوله و فى الآخر فى كسب العبد

فان لم يكن للعبد كسب او لا- يفىء بها يتعلق الفاضل او الجميع برقيه العبد او ذمه مولاه على ما فصيّلنا سابقا فتذكر و اعلم الظاهر فى هذه الفروع مع القول الثانى ابقاء لعموم الآيه و الاخبار على حاله اما فى الفرض الاول فظاهر اذ لا يلزم فيه تخصيص فيهما على القول الثانى بخلاف القول الأول اذ لا بد عليه من تخصيصهما بما اذا لم تكن الزوجه امه على الشرط المذكور و اما فى الفرضين الآخرين فلان الظاهر من الآيه الكريمة و كثير من الاخبار و صريح بعضها وجوب الانفاق على الزوج و ظاهر تمام الانفاق على القول الثانى كذلك فان انفاق المولى باعتبار انها فى عدّه عبده فى حكم انفاق العبد كما فى زمن الزوجيه و ان تعلق بكسبه فالامر اظهر فلا- يلزم تخصيص فى الآيه و الاخبار بخلاف ذلك على القول الاول اذ فى بعض الصور لا نفقه على الزوج و لا على مولاه كما اذا تزوج بحرّه و لم يشترط رقّ الولد و فى بعضها و هو ما اذا تزوج بالامه بدون الشرط لا يجب التمام على الزوج و لا- على مولاه و انما يجب على المولى بعضه و فى بعضها و هو ما اذا تزوج بالحره او الامه مع الشرط و ان وجبت على المولى لكن ليس ذلك و لا- فى صوره الانفاق البعض من جانب العبد حتى يكون فى حكم انفاقه بل باعتبار ملكه للحمل فيلزم تخصيص الآيه و الاخبار فتفطن ثم اعلم ان ما ذكره فى هذا الفروع مبنى على انه اذا كانت النفقه للحمل و يكون الحمل مما يجب انفاقه يكون حكمه المنفصل فاذا كان ملكا يجب الانفاق على مالكة لا على ابيه و اذا كان ابوه مملوكا لا يجب عليه انفاقه كالمنفصل فى الموضعين و فيه تأمّل اذ يجوز ان يختص الحمل بوجوب انفاقه على ابيه و ان كان مملوكا كما هو مقتضى النصوص على هذا القول لا مالكة لعدم النص عليه و على هذا فما ذكره فى الموضع الاول من انه اذا شرط مولى الحره رق الولد و جوزناه فالنفقه عليه لا على الزوج ممنوع و كونه ملكا لغيره لا ينافى ذلك اذ لا نم وجوب نفقته على المالك ما لم ينفصل و كذا ما ذكره فى الفرع الثانى من انه ان جعلناها للحمل فلا نفقه على الزوج لان العبد لا تجب عليه نفقه اقاربه ممنوع أيضا اذ المسلم ان العبد لا يجب عليه نفقه اقاربه بعد الانفصال و اما الولد الذى لم ينفصل فلا نم وجوب نفقته عليه اى على سيّده او فى كسبه كما هو مقتضى عموم الآيه و الاخبار و يؤيد ما ذكرنا ان الشيخ رحمه الله فى المبسوط مع قوله بان النفقه للحمل و تفرّيعه جميع هذه الفروع قال فى موضع آخر منه العبد اذا تزوج بحرّه ملكك ثلاث تطليقات و اذا تزوج بامه ملكك تطليقتين عندنا و قال قوم لا يملك الا تطليقتين مطلقا فالحره تبين بالثالثه و الامه بالثانيه عندنا و عند المخالف تبين بالثانيه على كل حال فاذا بانّت فاذا كانت حائلا فلا نفقه لها و اذا كانت حاملا فمن قال ان النفقه لاجل الحمل لها قال هى لها عليه لان العبد ينفق على زوجته و من قال للحمل قال لا نفقه عليه لان العبد لا يجب عليه نفقه روى ارحامه و قد مضى ان على مذهبنا ان النفقه للحمل فعلى هذا لا نفقه عليه و ان قلنا ان عليه النفقه لعموم الاخبار فى ان الحامل لها النفقه كان قويا انتهى و كذا ما ذكر من انه

فى الفرض الاول اذا شرط مولاه الانفراد او برق الولد يكون تمام النفقه عليه و ان لم يشترط تكون مشتركاً بين السيدين انما يتم على تقدير كون الحمل حكمه حكم الولد المنفصل و هو ممنوع و كذا ما ذكر فى الفرض الثانى من انه اذا شرط مولاه رق الولد يكون النفقه عليه ممنوع و السيد ما ذكرناه و لو قيل ان المراد من الخلاف فى ان الانفاق للحامل او للحمل محصّيه ان الانفاق هل هو للحامل باعتبار خصوصيه فيها او للحمل بمعنى ان الحمل ايضا مما يجب انفاقه كالمنفصل و حكمه حكم المنفصل مط و الحكم بوجود الانفاق على الزوج مع البيّنونه بهذا الاعتبار و حينئذ يفترج عليه ما ذكره و ما ذكرت من الاحتمال ايضا من الاحتمالات كون الانفاق للحامل لا- للحمل اذ المراد يكون الانفاق للحمل هو ما ذكرنا من كون الحمل حكمه حكم المنفصل مطلقاً فنقول حينئذ القول بكون الانفاق للحمل ضعيف جداً اذ بمجرد الحكم بوجود الانفاق الزوج على الحامل فى

الآيه و الاخبار كيف يمكن الحكم بانه للحمل و ان حكم الحمل حكم المنفصل مطلقاً حتى انه اذا وجب انفاق المنفصل على المالك وجب انفاق الحمل ايضا عليه لا على ابيه و اذا لم يجب انفاق المنفصل على ابيه لا يجب انفاق الحمل ايضا عليه مع ما فيه من المنافاه لعموم الآيه و الاخبار نعم لو كان الخلاف فى ان هذا الانفاق الذى هو مدلول الآيه و الاخبار هل هو للحامل او للحمل لكان كل منهما محتملاً لكن حينئذ لا يتم ما ذكر من الفروع نعم يتفرع عليه بعض الفروع الاخرى كما سيجى ء فانظر

قوله و تظهر الفائده ايضا الى آخره

هذا ايضا من الفروع الى ما ذكرها الشيخ رحمه الله فى المبسوط و حكم بان الاقوى فيه ثبوت النفقه عليه و قد ظهر مما قرنا سابقاً ان قوله و من خلعهما للحمل فعليه انما يتم اذا استفيد من الآيه و الاخبار كون الانفاق للحمل و ان حكمه حكم المنفصل مطلقاً و قد عرفت ضعفه جدا و اما اذا لم يقل به فكون الانفاق للحمل فى النكاح الصحيح كما حمل عليه الآيه و الاخبار لا يستلزم وجوب الانفاق على هذا الحمل و ان وجب الانفاق عليه بعد الانفصال فافهم و قد ذكر فى شرح الشرائع فروعاً اخرى ايضا منها انه لو لم ينفق عليها حتى مضت مدّه المدّه او مجموع فمن قال بوجوبها للحمل لا يجب قضاؤها لان نفقه الاقارب لا تقضى و من قال انها لها وجب القضاء لأن نفقه الزوجه تقضى و اورد عليه ان القضاء انما هو للزوجه و فيه منع و يمكن الجواب بان النفقه حق مالى و الاصل فيه وجوب القضاء خرج القريب من ذلك بدليل من خارج لانه معونه لسدّ الخله فيبقى الباقي على الاصل و منها لو كانت ناشزاً حال الطلاق او نشزت بعده فعلى القول بان النفقه لها تسقط لان المطلقه حيث تجب نفقتها يكون حكمها حكم الزوجه تسقط نفقتها حيث تسقط نفقه الزوجه و به تجب على القول بانها للحمل لا تسقط و منها لو ارتدّت بعد الطلاق فتسقط نفقتها على الثانى دون الاول و منها ضمان النفقه الماضيه فيصح على الثانى دون الاول لاستقرارها فى ذمه الزوج على الثانى فيصح الضمان عنه دون الاول و لا- يخفى ان هذا من فروع ما ذكره من وجوب القضاء على الثانى دون الاول فلا يحسن جعله فرعاً على حده و منها اذا مات الزوج و هى حامل فعلى الاول يسقط لان نفقه القريب تسقط بالموت و على

الثانى قولان يأتیان و سنفضّل القول فى هذا الفرع و التفریح انشاء الله تعالى و منها لو ابراته على النفقه الحاضره كما بعد طلوع الفجر من نفقه اليوم سقطت على الثانى دون الاول لما سياتى من ثبوتها للزوجه بذلك دون القريب و هو اشاره الى ما ذكره بعد ذلك من ان المقص من نفقه الزوجه القيام بحاجتها و سدّ خلّتها فالواجب منها ان يدفع اليها يوما فيوما اذ لا وثوق باجتماع الشرائط فى باقى الزمان و الحاجه تندفع بهذا المقدار فيجب دفعها فى صبيحه كل يوم اذا طلع الفجر و لا يلزمها الصبر الى الليل ليستقر الوجوب لتتحقق الحاجه قبله و لانها تحتاج الى الطحن و الخبز و الطبخ اذ الواجب عليه دفع الحبّ و مئونه اصلاحه لا عين الماكول مهينا عملا بالعاده فلو لم يسلم عليها اولّ النهار لم تنله عند الحاجه انتهى و فيه تأمل اذ لا يلزم من عدم لزوم الصبر الى الليل لتتحقق الحاجه قبله و وجوب الدفع صبيحه كل يوم بل الظاهر انه لا يجب عليه دفع شىء منها الا وقت الحاجه اليه عاده لا صبيحه كل يوم فلو دفع عين الماكول يجب دفعها فى وقت الحاجه اليه عاده و لو دفع ما يحتاج الى الاصلاح و امكنها اصلاحه و كانت من اهله يجب دفعه قبله بقدر ما يتيسر لها عاده اصلاحه لكن وجوب التقديم عليه حينئذ وجوب شرطى لا شرعى اذ لا يلزم عليه دفع ذلك بل يمكنه دفع عين الماكول مثلا و على هذا فالحكم بوجوب دفع النفقه عليه صبيحه كل يوم وجوبا شرعيا مما لا وجه له و لا يخفى ان نفقه الاقارب أيضا كذلك و لا فرق بينهما فى هذا المعنى لكن ما ذكره من ثمره الخلاف لا يتوقف على ما ذكره بل يكفى فيها ان يقال انه اذا ابراته عنها وقت الوجوب و هو وقت الحاجه على ما ذكرنا سقطت على الثانى لانه ابراء ممن له الحق دون الاول لانه ابراء من غير من له الحق فتأمل و منها لو سلم اليها نفقه ليومه فخرج الولد ميتا فى اوله لم يسترد و ان قلنا لها و لا- استردت و يحتمل استردادها على التقديرين و الاحتمال الذى اشار اليه كانه باعتبار ان الانفاق على الحامل أيضا بسبب الحمل و على هذا فيمكن ان يقال ان وجوب الانفاق عليها صبيحه كل يوم انما هو بناء على الظاهر من بقاء الحمل فبعد خروجه يعلم عدم وجوبه فى نفس الامر فيسترد ثمّ ما ذكره بناء على ما حققه و اما على ما ذكرنا فينبغى ان يقال اذا سلم اليها نفقه وقت الحاجه اليها و خرج الولد عنده قبل صرفها لم يسترداه و على الوجهين لا حاجه الى تخصيص الخروج بالخروج ميتا كما لا- يخفى ثمّ الظاهر انه يتفرّع أيضا على القولين جواز الاسترداد المدفوعه اليها اذا لم يصرفها و ان انقضت مدّتها المضروبه لها بان عاشت من مال نفسها او بنفقه ثالث على القول بانها للحمل و عدم جواز الاسترداد و على القول بانها فان النفقه على الاقارب ليس على وجه التمليك بل للامتاع فاذا تمتع بنفقه اخرى يجوز له استرداد ما اعطاها بخلاف نفقه الزوجه فانها على وجه التمليك فلا- يسترد الا- اذا دفع اليها نفقه مده و خرج عن الزوجه قبل انقضائها فيجوز استرداد ما بازاء المده الباقية لا التى مضت و ان لم يصرفها فتدبّر و منها وجوب الفطره ان قلنا انها للحامل دون الحمل و يحتمل الوجوب مطلقا لانها منفق عليها حقيقه على القولين فكيف لا- يجب فطرتها و لا- يخفى قوه ما ذكره من الاحتمال و منها لو اتلفها متلف بعد قبضها وجب بدلها ان قلنا للحمل و لم يفرط و لو قلنا لها لم يجب و لا يخفى ان فى صورته التفريط بل فيما اتلفه نفسها أيضا يمكن وجوب البدل عليه اذا كانت للحمل لان الواجب عليه الانفاق عليه و لم يحصل بدفعه اليها فلا وجه لسقوطه عنه نعم عليها ضمان ما فرطت فيه او اتلفته فمع ايسارها يمكن اجبارها على الانفاق على نفسها لذلك و مع اعسارها تثبت فى ذمتها الى ان ايسرت و يمكن ان يقال فى الجميع انه لم يؤمر الا بالانفاق عليهن و لو للحمل و قد حصل الامتثال فلا يجب البدل فتأمل هذه هى الفروع التى ذكرها فى شرح الشرائع و قال الى غير ذلك من الفوائد المترتبة على القولين و لعلّ منها ما اذا اعتق الحامل و استثنى الحمل فعلى الاول يجب على المالك الانفاق عليها للحمل و على الثانى لا يجب و منها ما اذا بيع الحامل و

استثنى الحمل اذا جَوَّزناه كما هو المشهور فلو كانت النفقه للحمل يجب على البائع الانفاق له و لو كانت لها لم يجب لكن حينئذ كما يجب انفاق الحمل على البائع كذلك يجب انفاق الحامل على المشتري فهل يحكم بالسقوط عن احدهما او بالاشتراك بينهما لم اقف في كلامهم على التعرض لذلك و هذا بناء على ما فرعوا عليه الفروع السابقه من انها اذا كانت للحمل كان حكم الحمل حكم المنفصل مطلقا و اما على ما ذكرنا من أنه على القول الاول أيضا لا نحكم الا بوجود الانفاق على الحمل فى هذه المده لا مطلقا فيسقط الفرعان فتأمل

قوله و لو انهدم المسكن إلى آخره

هذا و اكثر الفروع التى ذكرت بعده بناء على ما هو المشهور من حمل الآيه و الاخبار على المنع عن الاخراج عن خصوص البيت الذى طلقت و هى فيه و اما على تقدير الحمل على الوجوب الاسكان كما فى زمن الزوجيه فيسقط كلها اذ حينئذ يجوز الاخراج الى مسكن يناسبها و ان لم يهدم و لم يكن مستعارا و لا مستاجرا انقضت عدتها و كذا لا يجب تجديده مع الامكان و لا تحرى الاقرب فالاقرب و كذا الاخراج الى مسكن آخر مناسب لا يتوقف على كون الاول غير مناسب و لا تجب تحرى الاقرب فالاقرب فتدبر

قوله و لو مات فورث المسكن جماعه إلى آخره

هذا الحكم ذكره الشيخ رحمه الله فى المبسوط و هذه عبارته اذا طلق زوجته فاستحقت السكنى فى منزله المملوك له ثم مات المطلق فى اثناء العده و ورثه جماعه من الورثه فليس لهم ان يقتسموا الدار حتى تنقضى عدّه المطلقه لانها استحقت السكنى فى الدار على الصّيفه التى هى عليها فاذا قسمت كان فى قسمتها ضرر عليها فلم يجز ذلك كما لو اكرتى جماعه دارا من رجل ثم ارادوا قسمتها لم يكن لهم ذلك لان المستاجر استحق منفعتها على صفتها و فى قسمتها ضرر عليه انتهى مع انه قال فيه أيضا بعده بلا فصل ان المتوفى عنها زوجها لا تستحق النّفقه بلا خلاف و لا تستحق عندنا السكنى و قال بعضهم اى بعض العامه تستحق و لما كان بين الحكمين منافاه حمل جماعه من الاصحاب كالمصره و قبله المحقق و العلامه الحكم الاول على ما اذا كانت الزّوجه حاملا و قيل بالسّكنى لها مع موته كما ذهب اليه الشيخ رحمه الله فى يه و اورد عليه الشارح فى شرح الشرائع بانه على القول بوجود نفقتها اذا كانت حاملا كما ذهب اليه الشيخ فانما يجب من نصيب الحمل على ما صرح به الشيخ و الروايه التى هى مستند الحكم لا- من مال الميّت مطلقا و الفرض فى المسأله تعدّد الوارث و حينئذ فلا تتقدم بحق السكنى على ارثهم من المسكن اذ لا حق لها فى نصيبهم بل فى نصيب الحمل منه خاصه فلا يتم تقديمها بالمسكن مطلقا و لا تفريع عدم جواز القسمة بل غايته ان تطلب السّكنى من حق ولدها كما تطلب النفقه و ذلك لا- ينحصر فى مسكن الطلاق و انما هذا حكم مختصّ بالمطلقه حيث تستحق ذلك على الزوج قال و الاصل فى هذه المسأله ان مذهب بعض الشافعيّيه و جوب السّكنى فى عدّه الوفاه كما تجب فى غيرها من العدد البائنه و الرجعيّيه و لا يخصون بالرجعيّيه كما يذهب اليه اصحابنا و جعلوا حق السّكنى من التركه و عليه يتفرّع ما ذكر هنا فتابعهم الشيخ

فى العبارة من غير تقييد بما يناسب مذهبه وقيدها المصنف العبارة بكونها حاملا و ذلك يتم فى استحقاق اصل السكنى لا فى صفتها للفرق بين سكنى المطلقة و المتوفى عنها زوجها الحامل على ما رايت انتهى و لا يبعد ان يكون بناء حكم الشيخ على ان المطلقة الرجعية اذا مات عنها زوجها لم يسقط حقها من النفقة و السكنى استصحابا لما ثبت حتى يثبت خلافه و ما ذكره من ان المتوفى عنها لا النفقة و لا سكنى لها عندنا يحمل على ما اذا لم تكن مطلقة رجعية و حينئذ فلا حاجة الى التقييد بالحامل و لا يتوجه عليه اشكال اللهم الا ان يثبت الاجماع على انه تسقط النفقة و السكنى للمطلقة أيضا بعد الموت و الله تعالى يعلم

قوله حيث تنافى القسمه سكنها

اى على الوجه اللاتق بحالها و ان لم تناف سكنها مطلقا و اما اذا فرض المسكن زائدا عليها بحيث يمكنها السكنى فى بعض الاقسام بلا تفويت شىء من حقها فلا منع من القسمه كما اشار اليه الشارح سابقا ان المنزل ان كان فوق حقها فللزواج اخراجها الى المناسب مع انه هاهنا لا يلزم الاخراج بل يمكن ان تسكن فى بعض الاقسام بلا اخراج و لا يبعد حمل ما اطلقه الشيخ رحمه الله أيضا على هذا فانه كما نقلنا قيد بقوله فاستحقت السكنى فى منزله المملوك له و فيما كان زائدا عليها لا يستحق السكنى فيه بل فى بعضه هذا و يمكن ان يكون غرض الشارح الاشارة الى ما ذكره فى شرح الشرائع من انه لا يمكن قسمتها اذا ترتب عليها تغيير صورتها باقامه الحدود و الجدران اما لو ارادوا التمييز بخطوطه ترسم من غير نقص و بناء فلا منع منه

قوله كما هو احد القولين فى المسألة

المشهور بين متأخرى الاصحاب انه لا نفقة للمتوفى عنها زوجها سواء كانت حاملا او حائلا و قال الشيخ فى يه انها اذا كانت حاملا انفق عليها من نصيب ولدها الذى فى بطنها و نقله العلامة فى المختلف عن ابن الجنيدي و الصدوق فى الفقيه و المقنع و ابى الصلاح و ابن البراج و ابن حمزه ايضا و قال الشيخ فى المبسوط المتوفى عنها زوجها لا نفقة لها حاملا كانت او حائلا بلا خلاف و قال بعض الصحابة انها اذا كانت حاملا كان لها النفقة و روى اصحابنا ان لها النفقة اذا كانت حاملا من نصيب ولدها الذى فى بطنها و هذا يحتمل وجهين احدهما هو الاظهر ان يكون مراده بما ذكره اولا و ادعى عدم الخلاف فيه اى بين الاصحاب هو عدم ثبوت النفقة لها من اصل التركة فلا ينافى ما نسبه ثانيا الى الرواية و لا ان يكون مقتضى الرواية مذهبا له كما اختاره فى يه و ثانيهما ان يكون مراده عدم الخلاف بين الاصحاب فى انه لا نفقة لها مطلقا و مراده بذكر الرواية الاشارة الى ورود روايه بخلاف ما اتفقوا عليه و ما اختاره فى التهايه و ذهب بعض الاصحاب قبله اليه كانه لا ينافى ذلك اذ مثله فى كتبه رحمه الله ليس بعزيز و كيفما كان فالسكنى فى حكم النفقة هذا حجه القول الاول ما رواه فى الكافى و التهذيب فى الحسن بإبراهيم عن الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال فى الحلبي المتوفى عنها زوجها انه لا نفقة لها و ما رواه فيها عن ابى الصباح الكناني عن ابى عبد الله عليه السلام و ما رواه فى التهذيب عن زيد ابى اسامه عنه عليه السلام و حجه القول الثانى ما رواه فى الكافى و التهذيب و الفقيه عن ابى الصلاح الكناني عن ابى عبد الله عليه السلام قال المرأة الحلبي المتوفى عنها زوجها ينفق عليها من مال ولدها الذى فى بطنها و لا يخفى انه و ان امكن الجمع بين الروايات بحمل الاولى على انه لا نفقة لها من اصل التركة فلا ينافى هذه الرواية لكن اثبات مثل هذا الحكم المخالف للاصل بهذه الرواية مع ان فى سندها محمد بن الفضيل و الظاهر انه الضعيف بل جزم به المحقق رحمه الله فى النكت مشكل جدا خصوصا مع معارضتها لظاهر الروايات الاولى مع ان فيها ما هو ارجح سندا و منها ما

اتفق معها فى السند و هو روايه ابى الصّباح و روى فى الكافى و التهذيب فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال المتوفى عنها زوجها ينفق عليها من ماله و هذه الروايه بظاهاها ينافى كلا من المذهبين و جميع الرّوايات و حملها الشيخ فى كتابى الاخبار على انها ينفق عليها من مال الولد اذا كانت حاملا قال و الولد و ان لم يجر له ذكر جاز لنا ان نقدره لقيام الدليل عليه كما يقدر فى مواضع كثيره من القرآن ثم استشهد بروايه ابى الصباح التى نقلناها اولاً و هو ما رواه فى الصحيح عن احدهما عليه السلام قال سألته عن المتوفى عنها زوجها أ لها نفقه قال لا ينفق عليها من مالها و لا يخفى انه و ان امكن الجمع بين الرّوايات بحمل الاولى على الحامل على ما ذكره الشيخ و الثانيه على غيرها لكن اثبات الحكم المخالف للاصل بمجرد احتمال هذا الجمع مع بعده جدا و ضعف سند الروايه الشاهده له فى غايه الاشكال على انه لا يبعد ان يكون من مالها موافقا للروايه الاخرى فحرفت من احد من الرّوايه او الناسخين الى ماله و مثل هذه التحريفات و ازيد منه فى الاخبار اكثر من ان تحصى و أيضا يمكن حمل الصحيحه الاولى على التقيه لموافقته لمذاهب بعض العامه كما ظهر مما نقلنا عن المبسوط و يمكن حملها أيضا على المطلقة الرجعيه التى توفى عنها زوجها بناء على الاحتمال الذى ذكرنا فى توجيه كلام الشيخ من ثبوت النفقه و فيها من مال الزوج للاصحاب و اما ما رواه فى الفقيه و التهذيب عن السيكونى عن جعفر عن ابيه عن علىّ عليهم السلام قال فى نفقه الحامل المتوفى عنها زوجها من المال جميع حتى تضع و مع ضعفها بالسكونى العامى كما هو المشهور تحمل اما على التقيه و هو او على الاظهر المطلقة الرجعيه التى توفى عنها زوجها على الاحتمال الذى ذكرنا فى توجيه كلام المبسوط و حينئذ تحمل على انه اتفق فيه هذا القول فى الحامل لا ان للحمل دخلا فيه او تحمل أيضا على مال الولد و يقال ان ذكر الجميع للاشاره الى انها من

جميع مال ولدها لا- من خصوص نصيبه من ارث ابيه و حملها الشيخ فى التهذيب على ان يكون محمولا على الاستحباب اذا رضى الورثه بذلك او على ان يكون الوجه فيه ان ينفق عليها من جميع المال لان نصيب الحمل لم يتميز بعد و انما يتميز اذا وضعت فيعلم اذكر هو ام انثى فحينئذ يعزل ماله فاذا تميز اخذ منه ما انفق عليها ورد على الورثه و قال ابن ادريس رحمه الله فى السرائر و لا نفقه للمتوفى عنها زوجها اذا كانت حائلا بلا خلاف و ان كانت حاملا انفق عليها عندنا خاصه من مال ولدها الذى يعزل له حتى تضع على ما روى فى بعض الاخبار و ذهب اليها شيخنا ابو جعفر فى جميع كتبه و الذى يقوى فى نفسى و يقتضيه اصول مذهبنا ان لا ينفق عليها من المال المعزول لأنّ الانفاق حكم شرعى يحتاج الى دليل شرعى و الاصل ان لا انفاق و أيضا النفقه لا تجب للوالده الموسره و هذه الأمّ لها مال فكيف تجب النفقه عليها فان كان على المسأله اجماع منعقد من اصحابنا قلنا به و الا بقينا على نفى الاحكام الشرعيه الاّ بادلّه شرعيه و ما اخترناه و حرّناه مذهب شيخنا محمد بن محمد بن النعمان المفيد فى كتابه التمهيد فانه قال ان الولد انما يكون له مال عند خروجه الى الارض حيا فاما فهو جنين فلا يعرف له موت من حيوه فلا ميراث له و لا- مال على الايقان فكيف ينفق على الحبلى من مال من لا مال له لو لا السّيهو فى الرّوايه او الادخال فيها انتهى و ما ذكره ابن ادريس رحمه الله من التمسّك بالاصل متجه و اما ما ذكره من ان النفقه لا تجب للوالده الموسره الى آخره ففيه ان الانفاق ربما كان للحمل لا للحامل فيندفع ما ذكره و اما ما نقله

من شيخنا المفيد من ان الجنين لا مال فيندفع بما اشار اليه ابن ادريس رحمه الله من ان المراد بمال الولد ما يعزل له من النصيب اجماعا فانه ملك له مترلزلا مشروطا بوضعه حيا فان ولد حيا فذاك و الا فيذهب ما انفق من الجميع كما لو انفق على الولد المنفصل ثم مات و بقي المال لباقي الورثه و بالجمله لو صحت الروايه لكان الامر فيما ذكره هاهنا فليس الكلام الا في ذلك و قال العلامة رحمه الله في المختلف بعد نقل ما نقلناه عن ابن ادريس رحمه الله و التحقيق ان نقول ان جعلنا النفقه للحمل فالحق ما قاله الشيخ و ان جعلناها للحامل فالحق ما قاله المفيد انتهى و كان مراده ان النزاع هاهنا ينبغي ان يتفرع على الخلاف في الآيه الشريفه ان الانفاق فيها للحمل او للحامل فان كان للحمل و الحمل مما يجب انفاقه فالحق ما اختاره الشيخ في يه من وجوب الانفاق عليه من نصيبه فانه اذا وجب الانفاق عليه كالمنفصل فليس شىء اولى به من نصيبه كما في المنفصل و الروايه تصلح حينئذ مؤيدا للحكم و ان كان للحامل فالحق ما قاله المفيد اذ لا يمكن الحكم بوجوب الانفاق على الام من مال ولدها بمجرد هذه الروايه مع عدم صحه سندها و هذا أيضا مثل من الفروع التي ذكرنا انها مبنيه على حمل القول بانها للحمل على ان الحمل حكمه حكم المنفصل مطلقا و قد عرفت ما فيه و انه لا يلزم من الحكم بوجوب انفاق الاب على الحمل الحكم بوجوب الانفاق عليه مطلقا حتى من مما لكه كذا او من نصيبه على ان الام أيضا مما يحتاج الى النفقه كالولد و نفقتها على نفسها فالحكم في الحامل بوجوب كل النفقه من مال الولد و السقوط عن الأم بدون مستند يصلح الاعتماد مّا لا وجه له هذا و اما ما ذكره السيد المحقق في شرح التآفيع من ان ما ذكره رحمه الله بعيد عن التحقيق اذ ليس في الروايات المتضمنه لهذا الحكم دلالة على ان النفقه للحمل بوجه و انما المستفاد منها انه ينفق على الحامل من نصيب الحمل فان وجب العمل بها تعيين المصير الى هذا الحكم مطلقا و ان رجح ردها اما لقصورها من حيث السند او الدلالة او لما ذكره المفيد رحمه الله من ان الحمل لا مال له و وجب نفى هذا الحكم رأسا كما ذكره المفيد و ابن ادريس و اما التفصيل فلا وجه فلا يخفى عليك ما فيه بعد ما قررنا من مراد العلامة رحمه الله فان مراده كما ذكرنا انه ان قيل في تلك المسأله بان النفقه للحمل فهو يكفي للحكم بوجوب النفقه هاهنا أيضا من نصيبه و ان لم تكن روايه فكيف معها و ان قيل انها للحامل فلا يمكن الحكم بالوجوب هاهنا اذ لا يستفاد ذلك حينئذ من الآيه الكريمه و الروايه لعدم صحتها لا تنهض حجه و على هذا فالقول انه ليس في الروايات المتضمنه لهذا الحكم دلالة على ان النفقه للحمل بوجه لا يضر بالتفصيل الذي ذكره بل بعد ما حقق في تلك المسأله ان النفقه للحمل حكم هاهنا أيضا بانها له و لا يلزمه استفاده ذلك من هذه الروايات و ان اراد ان الروايات لا يمكن حملها على ان النفقه للحمل للتصريح فيها بانه ينفق على الحامل فضعفه ظ اذ الانفاق على الحامل يحتمل ان يكون لها لنفسها و ان يكون لحملها و كونه بحيث لا يمكن الانفاق عليه بالاستقلال فلذا ينفق عليها له كما ذكرنا سابقا فتذكر و بعد ما احطت خبرا بالاقوال في هذه المسأله علمت ان تفريعها على نفقه الحامل على ما نقلنا من شرح الشرائع في الفروع التي ذكرها من انه اذا مات الزوج و هي حامل فلو كانت للحمل تسقط لسقوط نفقه القريب بالموت و لو كانت للحامل فقولان محل تأمل اذ القول بانها للحمل يوجب سقوط النفقه من اصل التركة لا من نصيب الولد و القولان من الاصحاب هما السقوط و ثبوتها من نصيب الولد فكونها للحمل لا يوجب الحكم بالسقوط و لذا ترى الشيخ مع قوله بانها للحمل ذهب الى الثبوت فالظاهر في التفريع ما ذكرنا نعم على طريقه العامه و هي السقوط و الثبوت من اصل التركة يمكن ان يقال انه مبني على القولين فعلى الاول تسقط و على الثاني يحتمل الثبوت و السقوط ان يكون الخلاف في كل منهما قول فتأمل

قوله و اشهر الروايتين إلى آخره

لا- يخفى ما فى كلامه رحمه الله هاهنا من الايجاز المخل حيث اشار الى احد القولين و لم يبين ان النفقه و السكنى فيه هل هى من اصل التركة او من مال الولد بل ظاهر كلامه انها من التركة مع أنه ليس كذلك ثم طوى ذكر القول الثانى و ذكر اشهر الروايتين باللفظ الموهم ان فى المسأله روايتين مع تعدد الروايات كما نقلنا و اعرض عن الروايه الاخرى ثم نقل عن المختلف الجمع بين الاخبار بما نقله و ظاهر انه قول ثالث مع ان احد القولين و هو الذى اشار اليه ليس الا ذلك و لم يشر الى التصريح فى احدى الروايتين بما نقله من كون النفقه من مال الولد مع انه العمده فى الباب و لعل ما ذكرناه بعض ما فيه من القصور و العبارة تقصر عن بيانه كما هو ثم ما نسبه من الجمع الى المختلف ليس الا- ان فى المختلف نقل عن الشيخ ما نقلنا عنه من تاويله لصحيحه محمد بن مسلم و هو أيضا كما ترى فتفتن

قوله و لا سكنى مطلقا

ظاهر ان الروايه تصريحًا بالاطلاق و ليس كذلك ثم العبارة يوهم ان الاطلاق بالنسبه الى الحامل و غيرها و ليس كذلك بل المراد ان اشهر الروايتين اطلق انه لا- نفقه للحامل المتوفى عنها زوجها و لا سكنى اى و فى حكمها السكنى و الا فالسكنى لم يذكر صريحًا فافهم

قوله و تعتدّ زوجه الحاضر إلى آخره

مقتضى العبارة و كذا بعض العبارات الاخرى من الاصحاب الفرق بين زوجه الحاضر و الغائب بان الاولى تعتدّ من حين السبب مطلقا و الثانيه تعتدّ فى الطلاق من حين السبب و فى الوفاه من حين بلوغ الخبر و على هذا فقول الشارح و ان لم تعلم به ظاهره انه جار فى الوفاه أيضا و الحاضر تعتدّ من حين الوفاه لا من حين العلم بها و فيه اشكال لان العله المنصوصه فى الغائب و هى الحداد تجرى فى الحاضر أيضا مع عدم العلم و ليس فى الاخبار ما يفيد تخصيصها بالغائب و تخصيص الغائب بالذكر فيها لا يفيد ذلك اذ يمكن ان يكون ذلك باعتبار ان فى الحاضر فلما يتفق الفصل بين الموت و العلم به بخلاف ذلك فى الغائب لا لانه لو فرض وقوع ذلك فى الحاضر لم يكن حكمه حكم الغائب و يمكن ان يكون نظر المصنف و الشارح أيضا هاهنا الى ذلك و لم يكن الغرض الفرق بين الحاضر و الغائب بل الفرق بين عده الوفاه و الطلاق كما يرشد اليه بعض عبارات الاصحاب لكن فى الحاضر لما تقارن الوفاه و العلم بها عاده فلذا حكم فيه بانها تعتدّ من حين السبب مطلقا بخلاف ذلك فى الغائب ففصل فيه هذا فى الوفاه و اما فى الطلاق و الفسخ فكثيرا ما يقع فى الحاضر أيضا الفصل بين وقوع السبب و العلم به فلذلك استدرك الشارح رحمه الله ذلك فيهما و قال و ان لم تعلم به و مما يؤيد هذا انه رحمه الله لم يذكر الوفاه مع الطلاق و الفسخ مع انه لو كان حكمها حكمها لكان احرى بالذكر ليظهر الفرق بين الحاضر و الغائب و الا فلا فرق بينهما فيهما فافهم

قوله و ان لم يثبت شرعا

و ذلك لان فى الاخبار علق اعتدادها ببلوغ الخبر و هو اعم مما يثبت به شرعا و يشكل ذلك بانه اذا كانت العله وجوب الاحداد فكيف تحدد بمجرد بلوغ الخبر و تقصد به الوجوب و لو قيل ان وجوب الحداد ليس على حدّ الواجبات الاخرى بل يكفى فيه

وقوعه و ان لم يكن بقصد الوجود و يكفى فى ايقاعه بلوغ الخبر فنقول حينئذ يمكن ان يقع الحداد اتفقا من دون بلوغ الخبر و
يمكن أيضا ان تحد

بمجرد الاحتمال من دون بلوغ الخبر حتى ان بلغها الخبر لم يجب عليها ترَبُّص ايام العده فلم لا يحكم باعتدادها حينئذ من حين وقوع السبب و يمكن دفعه بانه اذا وقع النص باعتدادها من حين بلوغ الخبر فلا عبره بما ذكر اذ يجوز ان يعتبر شرعا احدادها بعد بلوغ الخبر و ان لم تقصد الوجوب دون ما اذا لم يبلغ خبر اصلا و يجوز أيضا ان يجب عليها الحداد بمجرد بلوغ الخبر و ان لم يثبت شرعا و حينئذ فلا اشكال لكن يبقى ان الاخبار كما سنقلها ليس بصريح في كفايه بلوغ الخبر مطلقا بل لا يبعد كثيرا حملها على بلوغ الخبر الذى يكون حجه شرعا و بالجمله فلا ريب ان الاحوط رعايه ذلك و الاعتداد من حين بلوغ الخبر الذى يكون حجه شرعا ثم على ما ذكره لو ظهر صدق الخبر فذاك و ان ظهر حياته لغت تلك العده فان ظهر موته بعد ذلك فعليها عده اخرى و ان ظهر موته لكن بعد ذلك و بعد انقضاء ايام اعتدادها ففى الاكتفاء بتلك العده او استيناف عده اخرى و جهان و كذا الوجهان لو ظهر موته فى اثناء اعتدادها مع زياده وجه آخر هو البناء على ما وقع من عدتها بعد الموت و اتمامه تمام العده و الاحوط فى الصورتين الاستيناف هذا اذا كان وصول الخبر الثانى اليها بعد موته اربعة اشهر و عشرا و الا فلا ريب فى وجوب التربص بقتة المده و يحمل الاستيناف و هو احوط و لم اقف فى كلامهم على التعرض لهذا الفرع و هو يجرى فى بلوغ الخبر بالبينه الشرعيه أيضا لجواز السهو و الغلط بل الكذب فيها أيضا فتأمل و الله تعالى يعلم

قوله لكن لا يجوز لها التزويج الا بعد ثبوته

و لو بادرت بعد انقضاء العده فنكحت بالخبر قبل ثبوته وقع العقد باطلا ظاهرا ثم ان تبين بعد ذلك صحة الخبر او موته قبل العده و ان كذب الخبر ظهر صحة العقد فى نفس الامر و لم يفتقر الى تجديده فلا فرق فى ذلك بين كونه عالما بتحريم الفعل قبله و عدمه و ان اثم فى الاول كذا فى شرح الشرائع و ذكر السيد المحقق فى شرح النافع انه اذا كان جاهلين بالتحريم لم يبعد الحكم بصحة العقد لقصد هما على هذا التقدير الى ايقاع العقد و اجتماع شرائط الصحة و اما مع العلم بالتحريم فينبغى القطع بالفساد لانقضاء القصد الى العقد الصحيح و فيه ان العلم بالتحريم لا يستلزم انتفاء القصد الصحيح ما لم يعتقد البطلان نعم مع اعتقاد البطلان أيضا ينبغى القطع بما ذكره و اما اذا لم يعتقد البطلان لكونهما جاهلين بالمسأله او لتجوزهما صحة الخبر فبادرا الى العقد بقصد انه ان صح الخبر صح العقد و الا فلا فالحكم ببطلانه لا يخلو عن اشكال و هذا الفرع يجرى فى صورته بلوغ الخبر بالطلاق أيضا بدون ثبوته اذا اعتدت ثم بادرت الى النكاح ثم ظهر صحة الخبر او لم تعتد لكن ظهر وقوع النكاح بعد الموت و انقضاء العده و لا يخفى انه لو صح العقد بمثل الاحتمال الذى ذكرنا يلزم تجوز صحة العقد قبل بلوغ الخبر أيضا اذا وقع بمجرد احتمال وقوع الطلاق و انقضاء العده ثم ظهر كون الامر كذلك و هو فى غايه الاشكال ثم لو فرض دخول الزوج الثانى قبل العلم بالحال ثم ظهر ثبوت الخبر بالموت او الطلاق على ما ذكر من الفرضين لم تحرم عليه بذلك و ان كان قد سبق الحكم به ظاهرا لتبين انتفاء السبب المقتضى للتحريم و الله تعالى يعلم

قوله و الفرق مع النص الى آخره

النصوص الداله على ذلك كثيره اما ما يدل على ان فى الطلاق تعتد من حين الطلاق فمنها ما رواه فى الكافى و التهذيب فى الصحيح عن محمد بن مسلم قال قال ابو جعفر عليه السلام اذا طلق الرجل و هو غائب فليشهد على ذلك فاذا مضى ثلاثه اقرء من ذلك اليوم فقد انقضت عدتها و منها ما رواه فيها فى الحسن بإبراهيم عن زراره و محمد بن مسلم و بريد بن معاويه عن ابى

جعفر عليه السلام انه قال فى الغائب اذا طلق امراته انها تعتد من اليوم الذى طلقها و منها ما رواه فيها فى الحسن بإبراهيم عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن الرجل يطلق امراته و هو غائب عنها من اى يوم تعتد فقال ان قامت لها بينه عدل انها طلقت فى يوم معلوم و تيقنت فلتعتد من يوم طلقت و ان لم تحفظ فى اى يوم و فى اى شهر فلتعتد من يوم يبلغها و منها ما رواه فيها فى الموثق عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام انه سئل عن المطلقه يطلقها زوجها و لا تعلم الا بعد سنه فقال ان جاء شاهدا عدل فلا تعتد و الا فلتعتد من يوم يبلغها و منها ما رواه فيهما عن زراره قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل طلق امراته و هو غائب متى تعتد فقال اذا قامت لها بينه انها طلقت فى يوم معلوم و شهر معلوم فلتعتد من يوم طلقت و ان لم تحفظ فى اى يوم و اى شهر فلتعتد من يوم يبلغها و منها ما رواه فى الكافي فى الحسن بإبراهيم عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال فى المطلقه اذا قامت البيّنه انه قد طلقها منذ كذا و كذا فكانت عدتها قد انقضت فقد بانت و منها ما رواه فيه عن زراره عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا طلق الرجل امراته و هو قائم و قامت البيّنه على ذلك فعدتها من يوم طلق و منها ما رواه فيه عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا طلق الرجل و هو غائب فقامت لها البيّنه انه طلقها فى شهر كذا و كذا اعتدت من اليوم الذى كان من زوجها فيه الطلاق و ان لم تحفظ ذلك اليوم اعتدت من يوم علمت و اما ما يدل على ان فى الوفاه من حين بلوغ الخبر فما رواه فى الكافي فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام فى الرجل يموت و تحته امرأه و هو قائم قال تعتد من يوم تبلغها وفاته و ما رواه فيهما فى الحسن بإبراهيم عن زراره و محمد بن مسلم و بريد بن معاويه عن ابي جعفر عليه السلام انه قال فى الغائب عنها زوجها اذا توفى قال المتوفى عنها تعتد من يوم يأتيها الخبر لانها تحد عليه و ما رواه فيهما فى الحسن بإبراهيم عن ابن ابي نصر عن ابي الحسن الرضا عليه السلام قال المتوفى عنها زوجها تعتد حين يبلغها لانها تريد ان تحد عليه و فى التهذيب له بدل عليه و ما رواه فيهما عن زراره عن ابي جعفر عليه السلام قال ان مات عنها يعنى و هو غائب فقامت البيّنه على موته فعدتها من يوم يأتيها الخبر اربعة اشهر و عشرة لان عليها ان تحد عليه فى الموت اربعة اشهر و عشرة فتمسك عن الكحل و الطيب و الاصباغ و ما رواه فيهما عن ابي الصباح الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال التى يموت عنها زوجها و هو غائب فعدتها من يوم يبلغها ان قامت البيّنه او لم تقم و ما رواه فى الكافي فى الصحيح او الحسن عن الحسن بن زياد عن ابي عبد الله عليه السلام قال فى المرأه اذا بلغها نعى زوجها قال تعتد من يوم يبلغها انها تريد ان تحد له و ما رواه فيه عن رفاعه قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المتوفى عنها زوجها و هو غائب متى تعتد فقال يوم يبلغها الحديث و يدل على الحكمين جميعا ما رواه فى التهذيب فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا طلق الرجل المرأه و هو غائب فلا- تعلم الا- بعد ذلك بسنه او اكثر او اقل فاذا علمت تزوّجت و لم تعتد و المتوفى عنها زوجها و هو غائب تعتد يوم يبلغها و لو كان قد مات قبل ذلك بسنه او سنتين و اعلم ان جمعا من الاصحاب كالمحقق رحمه الله فى

الشرائع اطلق الحكم بانه لو علمت وقت الطلاق اعتدت منه و ان لم تعلم الوقت اعتدت عند البلوغ و قد سبق

فى الاخبار ما يدلّ عليه و ذكر الشارح رحمه الله فى شرح الشرائع انه انما تعتد من حين البلوغ حيث تجهل وقته على تقدير الجهل به بكل وجه فلو ثبت طلاقه فى بلد و لم يعلم الوقت لكن علم ان وصول هذا الخبر من ذلك البلد لا يمكن فى اقل من مده كذا احتسب تلك المده و يختلف ذلك بقرب البلاد و بعدها و سرعه حركه المخبر و بطؤها و بالجمله فكل وقت يعلم تقديم الطلاق عليه يحتسب من العده و ما ذكره و ان كان خلاف ظاهر الاخبار لكنه قريب من حيث الاعتبار و لعله يمكن تنزيلها أيضا عليه بان تحمل اقامه البيئه على انها طلقت فى يوم معلوم على ما يعم كونها مطلقه فى يوم معلوم بناء على شهادتهم و ان لم يكن يوم وقوع الطلاق فتأمل

قوله و قيل تشاركان فى الاعتداد من حين بلوغ الخبر

هذا قول ابى الصيلاح على ما نقله عنه فى المختلف و شرح الشرائع محتجا بكون العده من عبادات النساء و افتقار العباده الى تبيته تتعلق بابتدائها و فيه مع اندفاعه بالاخبار المستفيضة على ما نقلنا منع كون العده عباده ثم كون كل عباده مفتقره الى تبيته و اما ما ذكره الشارح رحمه الله من ان به روايات فكانه اشتباه منه رحمه الله اذ ليس فى الروايات ما يدل عليه اصلا و لم يحتج له احد بالروايه نعم هاهنا قول آخر ذهب اليه ابن الجنيدي على ما نقله فى شرح الشرائع و هو التسويه بينهما فى الاعتداد من حين الموت و الطلاق ان علمت الوقت و الا- فمن حين يبلغهما فيهما و يدلّ عليه من الروايات ما رواه فى التهذيب عن الحسن بن زياد قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المطلقة يطلقها زوجها فلا تعلم الا بعد سنه و المتوفى عنها زوجها و لا تعلم بموته الا بعد سنه قال ان جاء شاهدان عدلان فلا تعتدان و الا تعتدان و ما رواه فى الصحيح عن عبد الله عن الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له امره بلغها نفى زوجها بعد سنه او نحو ذلك قال فقال ان كانت حبلى فاجلها ان تضع حملها و ان كانت لست بحبلى فقد مضت عدتها اذا قامت لها البيئه انه قد مات فى يوم كذا و كذا و ان لم تكن لها بيئه فلتعتد من يوم سمعت و لا يخفى انه يمكن الجمع بين الاخبار بحمل الاعتداد من حين البلوغ فى الروايات السابقه فى المتوفى عنها زوجها على الاستحباب و على هذا فقول ابن الجنيدي لا يخلو عن قوه لصحة الروايه الاولى خصوصا على ما هو المشهور بين الاصحاب من ان ترك الحداد عمدا و ان حرم لا- يخل بالعده و لا- يوجب استينافها لكن مع كثره الروايات الاولى مع صحه بعضها و كونها معلله و معاضدتها بالاحتياط و شهره العمل بها بين الاصحاب شهره عظيمه حتى ان ابن ادريس رحمه الله فى السرائر ادعى عدم الخلاف بين اصحابنا فى ان عده الوفاه من حين بلوغ الخبر و نقل ذهاب بعض اصحابنا الى ان حكم المطلقة أيضا كذلك لكن المش المعول عليه الفرق و يشكل الجراه على خلاف ظاهرها و قال الشيخ رحمه الله فى التهذيب هذان الخبر ان شاذان نادر ان مخالفان للاحاديث كلها و التفصيل الذى تضمن الحديث الاخير يخالفه أيضا الخبر المتقدم ذكره عن ابى الصلاح الكنانى لانه قال تعتد من يوم يبلغها قام لها البيئه او لم تقم فلا يجوز العدول عن الاخبار الكثيره الى هذين الخبرين على انه يجوز ان يكون الراوى و هم فسمع حكم المطلقة فظنّ انه حكم المتوفى عنها زوجها لان التفصيل الذى يتضمنه الخبر الاخير اعتبار قيام البيئه و انقضاء العده عند وضع الحمل و غير ذلك كله معتبر فيهما و على هذا التاويل لا- تنافى بين الاخبار انتهى و انت خبير بان مخالفه الخبرين للاخبار السابقه ليس الا- باعتبار ما فيهما من التفصيل و انه اذا قامت البيئه تعتد من يوم الوفاه فجعل التفصيل مخالفه اخرى لخبر ابى الصباح كما ترى و أيضا لا اختصاص لذلك بالخبر الاخير اذ التفصيل موجود فى الخبرين جميعا و يمكن ان يقال ان حكمه اولا بمخالفه الخبرين للاخبار باعتبار مخالفتها لها باعتبار ما فيهما من التفصيل و اطلاق الاخبار السابقه من دون

تفصيل فانها ظاهره فى عدم التفصيل خصوصا ما وجه فيه التعليل و مراده ثانيا الاشارة الى ان فى خبر ابى الصباح تصريحاً بنفى هذا التفصيل و اما تخصيص التفصيل بالخبر الاخير مع وجوده فيهما فيمكن توجيهه بان المنافى لخبر ابى الصباح هو التفصيل الذى فى الخبر الاخير حيث فصل فيه فى المتوفى و اما الخبر الاول ففيه التفصيل الذى فى الخبر الاخير الى آخره انه اذا جعل مورد الخبر المطلقة فيندفع الاشكال اذ التفصيل الذى ذكر فيه و ما حكم به على كلا شقى التفصيل كله معتبر فيها و لا مخالفه فيها حينئذ للاخبار اذ الحكم بان اجلها ان تضع حملها على اطلاقه انما يستقيم اما المتوفى عنها فاجلها بعد الاجلين فتأمل و اعلم ان من القائلين بالقول المش و هو ان الاعتداد فى الوفاة من حين بلوغ الخبر فصل الشيخ فى التهذيب و قال انه اذا كانت المسافة قريبة من يوم او يومين و ما اشبههما جاز لها ان تبني على يوم مات الزوج و ان كان اكثر من ذلك لم يخبر الا ان تبني على يوم يبلغها فهذا قول رابع فى المسألة و استدل على ذلك بما رواه عن منصور

قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول فى المرأة يموت زوجها او يطلقها و هو غائب قال ان كان مسيره ايام فمن يوم يموت زوجها تعتد و ان كان من بعد فمن يوم يأتيها الخبر لانها لا بد ان تحده و لا يخفى ان هذه الرواية و ان كانت مفصلة و الروايات السابقة مجمله و من قواعدهم حمل المجمع على المفصل لكن حمل اطلاق الاخبار الكثيره على التفصيل باعتبار خبر واحد و ان فرض صحته لا يخلو عن اشكال نعم اختلاف هذه الاخبار ربما يؤيد القول بجواز الاكتفاء بالاعتداد من يوم الوفاة ثم حمل الاعتداد من يوم البلوغ مطلقا على الاستحباب و فيما كان زائدا على مسيره الأيام على تاكد الاستحباب لتلائم الجميع على ان هذا الخبر لما اشتمل سؤاله على حكم المطلقة أيضا فالظاهر ان الجواب أيضا فى كل منهما و حينئذ لا يوافق مذهب الشيخ لانه خص الحكم بالمتوفى عنها لكن قوله عليه السلام لانها لا بد ان تحده مخصوص بالمتوفى عنها فلعل الشيخ خص الجواب بالمتوفى عنها بقريته القول المذكور او حمل الاعتداد فى المطلقة من يوم البلوغ فى البعيد على الاستحباب فتدبر ثم اعلم ان العلامة رحمه الله فى المختلف نقل عن ابن الجنيد ما نقلنا عنه على وفق شرح الشرائع لكن فيه زياده تفصيل و عبارته فيه سقيمه مختله فى النسخ التى رايناها لا يظهر منه حق المراد لكن يلوح منها انه أيضا على مذهبه من اعتبار وقت الوقوع فى الطلاق و الوفاة فصل مثل ما فصله الشيخ و اعتبر ذلك فيهما فى القريب و اما فى البعيد فاعتبر وقت البلوغ فيهما فيكون موافقا للشيخ فى الوفاة و انما الخلاف بينهما فى الطلاق حيث اعتبر الشيخ فيه وقت الوقوع مطلقا و اعتبر ابن الجنيد ذلك فى القريب و اما فى البعيد فاعتبر البلوغ و يؤيد استفاده هذا ان العلامة نقل فى الاحتجاج له ما نقلنا من الروايتين و كذا روايه منصور فكانه حمل الروايه الثالثه على التفصيل فيهما و حمل اطلاق الروايتين عليهما لما اشرنا اليه من حمل المطلق على المقيد و حينئذ فينطبق الروايات الثلث على مذهبه هذا و من هنا يظهر انه لو خص قول الشارح و قيل تشركان الى آخره بالبعيد لم يبعد حمله على مذهب ابن الجنيد على ما فى المختلف و صح قوله و به روايات لكن عدم تعرضه رحمه الله هنا الحديث القريب و البعيد

اصلا و كذا فى شرح الشرائع فى نقل مذهب ابن الجنيّد كانه يابى عنه فتأمل

قوله فهى كالمطلقه عملا بالعلّه المنصوصه

لا يخفى ان تخصيص عموم الاخبار الشامله للامه بمجرّد ذلك مشكل جدّا اذ كثيرا ما ورد فى الشرع حكم كلى لعلّه منصوصه مع اختصاص العله ببعض الافراد كما ورد فى غسل الجمعه و غيره علل مخصوصه ببعض الافراد مع عموم الحكم فيه و السّر فيه ان العلل المنصوصه فى الشرع ليست الاحكام و مصالح روعيت فى الاحكام و يجوز مع ان يكون ذلك مصالح و حكم اخرى أيضا لم ينص عليها و اذا كان كذلك فبمجرّد خصوص العله لا يمكن الحكم بتخصيص الحكم مع ظهوره فى العموم على ان من لم يقل بوجوب الحداد على الامه قال باستحبابه لها و هو كانه يكفى فى الامر بالعهده من حين بلوغ الخبر فيها أيضا فتأمل

[كتاب الخلع و المباره]

[الخلع]

قوله كتاب الخلع

و هو طلاق بعوض الى آخره هذا انما هو على رأى من يشترط فى الخلع و المباره اتباعهما بالطلاق كما اختاره المصنف فى الخلع و المش فى المباره او يقول بكونهما طلاقا و ان لم يتبعه به كما هو القول الاظهر فى الخلع و يحتمل فى المباره أيضا و اما على القول بانهما فسخ كما رجحه الشيخ فى الخلع و يحتمله مثله فى المباره أيضا فلا يصح التعريف بانه طلاق فافهم

قوله لروايه موسى بن بكر

قد وجد مكبرا فى نسخ هذا الكتاب و شرح الشرائع و شرح التّافع و المختلف و فى الكافى و التهذيب و الاستبصار مصغّر و هو الصحيح

قوله المختلهه يتبعها بالطلاق

كذا فى شرح الارشاد للمصنف و فى الكافى و الكتابين يتبعها الطلاق بدون الباء فعلى الاول من باب الافعال اى يتبعها الخالع بالطلاق و على الثانى منه بذلك المعنى أيضا او من اتبع بمعنى لحق كما فى قوله تعالى فَأَتَّبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ* او من المجرّد

قوله ليس ذلك اذن خلع

بضم الخاء و العين قال المصنف رحمه الله فى شرح الارشاد هكذا وجد فى اكثر النسخ و يضعف بانه جعل النكره اسم ليس الا ان يقال اسمها ضمير الشأن و رايته مضبوطا فى خط فاضل بفتح الخاء و العين و اللام و هو حسن فرارا من التزام ما ذكروا فى بعض نسخ من التهذيب خلعا على القانون اللغوى و هو الاصح انتهى و ذكر الشارح رحمه الله فى شرح الشرائع ان جعل اسم

ليس ضمير الشأن لا يناسب التركيب و لا يدفع الفساد اذ لا يصلح الباقي للخبريه لا مفردا و لا جملة و ذكر أيضا ان ما استحسنته مما وجده بخط الفاضل أيضا ليس بشئ ء لان المسئول عنه هو الخلع و انه هل يتبع بطلاق ام لا فيبقى التقدير ليس ذاك الخلع الذى يتبع بالطلاق اذن خلع و هو تركيب ردى و لا- يخفى انه على تقدير جعل الاسم ضمير الشأن يمكن ان يكون التركيب هكذا ليس الشأن ذاك الخلع اذن اى حين يتبع بالطلاق خلع اى ليس مثل ذلك الخلع خلعا و فيه بعد و اما اذا جعل خلع فعلا ماضيا فالظاهر ان يجعل المعنى ليس ذاك اى عدم بينونه بدون الاتباع بالطلاق اذن خلع بل تبين به بدونه او ليس ذاك الرجل اذن خلع و هو بعيد و الاول كانه ليس ببعيد جدا هذا ثم انه على تقدير قراءه الضم يمكن الحمل على القلب اى ليس الخلع ذاك الخلع اذن اى حين اتبع بالطلاق كما فى قوله و لا- يك موقف منك الوداعا اى لا يك موقف الوداع موقفا منك على ما ذكر فى شرح الشرائع التلخيص فتأمل

قوله و الخبر السابق ضعيف السند

قال فى شرح الشرائع و مع ذلك فما يدلّ عليه من جواز اتباعها الطلاق ما دامت فى العده لا يقولون به لانهم يعبرون اتباعه له بغير فصل فما يدل عليه لا يقولون به لا يدل عليه انتهى و وافقه فى هذا الايراد بخله المحقق رحمه الله فى شرح النافع و هو موافق لما ذكره رحمه الله هاهنا من اشتراط الفوريه لكن لم ار هذا الاشتراط فى كلام الشيخ رحمه الله فى كتبه و لا فى كلام غيره ممن تقدم على الشارح و ان كان ظاهر قولهم الخلع بمجرد لا يقع و لا بد من التلّفظ بالطلاق او من ان يتبع بالطلاق من غير تحديد وقت له هو ذلك الا انه ليس بصريح فيه فلا يبعد ان يكون مذهبهم وجوب الاتباع بالطلاق ما دامت فى العده كما هو مقتضى الخبر الذى تمسّكوا به فيكون الخلع مترلزلا فان اتبعه بالطلاق فى اثناء العده لزم و الا بطل و يؤيد ما ذكرنا ما سنقله من فى من روايه جعفر بن سماعه فانتظروا علم ان الشيخ فى ف ذكر ان المختلعه لا يلحقها الطلاق و معناه ان الرجل اذا خالغ زوجته خلعا صحيحا ملك بالعوض و سقطت به الرجعه ثم طلقها لم يلحقها طلاقه سواء كان بصريح اللفظ او بالكنايه فى العده كان او بعد انقضائها و نسب هذا القول الى جماعه من العامه أيضا ثم قال و ذهب النخعي و الثورى و ابو حنيفه و اصحابه الى انه يلحقها طلاقه قبل انقضاء العده و لا يلحقها بعد انقضائها و انت خبير بانه على هذا يمكن حمل الخبر على التقيه بان يحمل على لحوق الطلاق بالمختلعه فى زمن العده كما هو مذهب ابى حنيفه و اصحابه بل يمكن حمله على هذا المعنى بدون تقيه أيضا بان يحمل على انه يمكن لحوق الطلاق بالمختلعه ما دامت فى العده بان ترجع فى البذل فيرجع الزوج اليها ثم يطلقها فتدبر

قوله مع امكان حمله على الافضليه

قال فى شرح الشرائع و يتبّه على ذلك قوله عليه السلام فى عده اخبار و لو كان الامر لينا لم يمكن الطلاق الا للعده فان ذلك محمول على الاكمله للاجماع على جواز الطلاق لغير العده انتهى و كان مراده أنهم استدلوا على مختارهم بقوله عليه السلام فى عده اخبار بعد بيان بعض احكام الخلع و لو كان الامر لينا لم يكن الطلاق للعده بان حملوا ذلك على الطلاق الذى يتبع به الخلع و لا شكّ انه لا يجب خصوص الاتباع بطلاق العده لجواز الطلاق لغير العده و كفايه الاتباع به فلا بد ان يحمل ذلك على الافضليه و على هذا فيمكن ان يحمل اصل الاتباع أيضا على الافضليه و لا يخفى ان حمل طلاق العده على الافضليه أيضا لا يخلو عن اشكال اذ طلاق السنه افضل منه الا ان يكون المقصود افضليته فى الجملة بالنسبه الى بعض الاقسام و اعلم ان الشيخ فى التهذيب و كذا فى الاستبصار اورد بعض الاخبار الداله صريحا او ظاهرا على كفايه الخلع بدون الاتباع بالطلاق منها حسنه

الحلبى عن ابى عبد الله عليه السلام ففى آخرها قال لو كان الامر الينا لم يجر طلاقاً الا للعدّه و منها روايه ابى بصير عنه عليه السلام أيضاً ففى آخرها قال لو كان الامر الينا لم يكن الطلاق الا للعدّه و سننقلهما بتمامهما فى بحث اشراط الكراهه فى الخلع ثم قال الذى اعتمده فى هذا الباب و افترى به ان المختلعه لا بد فيها من ان يتبع بالطلاق و هو مذهب جعفر بن سماعه و الحسن بن سماعه و على بن رباط و ابن حذيفه من المتقدمين و مذهب على بن الحسين من المتأخرين فاما الباقر من فقهاء اصحابنا المتقدمين فلست اعرف لهم فتيا فى العمل به و لم ينقل منهم اكثر من الروايات التى ذكرنا و امثالها و يجوز ان يكون رووها على الوجه الذى يذكر فيما بعد و ان كان فتياهم و عملهم على ما قدمناه ثم استدل على ما اختاره بروايه موسى بن بكير ثم قال و استدل من ذهب من اصحابنا المتقدمين على صحه ما ذهبنا اليه بقول ابى عبد الله عليه السلام لو كان الامر الينا لم يجر الاطلاق السنه و لا يخفى ان تبديل العدّه المذكوره فى الخبرين السابقين بالسنه آخرها اما بناء على ان هذا خبر آخر غير السابقين او وقع

سهوا او اشاره الى تفسير الخبرين السابقين و ان المراد بالطلاق للعدّه فيهما هو الطلاق للسنه بالمعنى الاعم اى الطلاق المشروع و بان حمل الطلاق للعدّه على ما يكون قبل العدّه اى الوقت الذى يصح فيه العدّه بان لا تكون حائضا و لا فى طهر المواقعه كما فى قوله تعالى فَطَلَّقُوهُنَّ لِعَدَّتِهِنَّ و انت خبير بانه على هذا يسقط ما اورده الشارح من التبينه لكن يتوجه على استدلال الشيخ انه لا- دلالة فى الخبرين على ان المراد احتياج الخلع الى الطلاق و عدم تجويز الطلاق الا للعدّه فيه بل الظاهر انه حكم آخر بعد الاحكام السابقه فيهما و هو انه لو كان الامر الينا لم يجز طلاقا و المراد به ما يشمل الخلع أيضا فانه أيضا طلاق على ما صرح به فى الخبرين الا ما كان فى العدّه بالمعنى الذى ذكرنا و لم تجز الطلاق و الخلع اللذين وقعا فى الحيض او فى طهر المواقعه على ما هو الشائع عند العامه و على هذا فلا دلالة فيه على ما ذكره الشيخ رحمه الله اصلا ثم انه رحمه الله اورد بعد ذلك فان قيل فما الوجه فى الاحاديث التى ذكرتموها و ما تضمنت من ان الخلع تطليقه بائه و انه اذا عقد عليها بعد ذلك كانت عنده على تطليقتين و انه لا- يحتاج الى ان يتبع بطلاق و ما جرى مجرى ذلك من الاحكام قيل له الوجه فى هذه الاحاديث ان نحملها على ضرب من التقيه لانها موافقه لمذاهب العامه و قد ذكروا عليه السلام ذلك فى قولهم و لو كان الامر الينا لم نجز الاطلاق و قد قدّمناه فى روايتى الحلبي و ابى بصير انتهى فحذف قيد العدّه فيه اما اختصارا او انه أيضا اشاره الى ما ذكرنا من ان المراد بالطلاق للعدّه و هو مطلق الطلاق المشروع و على الوجهين فقد علم حاله مما ذكرنا ثم قال رحمه الله و يدل على ذلك أيضا زائدا على ما قدّمناه روايه زراره عن ابى جعفر عليه السلام قال لا يكون الخلع حتى تقول لا اطيع لك امرا و لا ابرّ لك قسما و لا اقيم لك حداً فخذ منى و طلقنى فاذا قالت ذلك فقد حلّ له ان يخلعها بما تراضيا عليه من قليل او كثير و لا يكون ذلك الا عند سلطان فاذا فعلت ذلك فهى املك بنفسها من غير ان يسمى طلاقا و لعل وجه الدلاله هو قوله عليه السلام و لا يكون ذلك الا عند سلطان فانه محمول على التقيه لموافقته لمذهب بعض العامه كالحسن البصرى و ابن سيرين و اما عندنا فلا يشترط الحاكم بالاجماع على ما ادّعاه الشيخ فى ف لكن نقل فى المختلف عن ابن الجنيد اشتراط ذلك و احتجاجه بهذه الروايه و لو لم نقل به فيمكن حمله على الاستحباب و يؤيده ان المش بين العامه أيضا عدم اشتراط السيد سلطان فلا تقيه فالحكم به ثم حمل هذا الكلام على التقيه لو وجب لا يوجب حمل باقى الحديث أيضا على التقيه مع موافقتها للاخبار المستفيضة و عدم معارض صالح لها و اما جعل وجه الدلاله هو قوله عليه السلام فخذ منى و طلقنى فلا يخفى ضعفه بعد التصريح فى آخره بقوله من غير ان يسمى طلاقا فليحمل هذا أيضا على ان الخلع أيضا طلاق كما يدلّ عليه تلك الاخبار ثم اوردته روايه محمد بن اسماعيل التى نقلها الشارح رحمه الله هاهنا و اجاب بحملها على التقيه و ان المراد ليس ذلك اذن خلع عندهم و ليس المراد ان ذلك ليس بخلع عندنا ثم استشهد بما رواه فى الصحيح عن سليمان بن خالد قال قلت أ رأيت هو طلقها بعد ما خلعها ليجوز عليها قال و لم يطلقها و قد كفاه الخلع و لو كان الامر الينا لم نجز طلاقا او كان وجه الاستشهاد أنه حمل قوله عليه السلام لم نجز طلاقا على انه لم نجز الخلع طلاقا بل يحكم بانه لا بدّ من الاتباع بالطلاق و فيه انه يمكن حمله على انه لو كان الامر الينا لم نجز طلاقا بعد الخلع على ان يكون طلاقا ثانيا كما نقلنا عن ابن ابى حنيفه و اصحابه فحكم عليه السلام او لا بانه لم يطلقها و قد كفاه الخلع اشاره الى انه ان كان غرضه ان الخلع لا يقع طلاقا و لا بد معه من الطلاق فليس كذلك بل كفاه الخلع ثم قال عليه السلام و لو كان الامر الينا الى آخره اشاره الى انه ان كان غرضه وقوع طلاق آخر بعد الخلع ليلحقها تطليقتان كما يجوزها العامه فليس له ذلك اذ لو كان الامر الينا لم نجز

ذلك و يمكن حمله ايضا على انه حكم آخر بعد الحكم السابق و هو انه لو كان الامر الينا لم تجز طلاقا اى اكثر ما يقع منه بين الناس من الطلاق فى الحيض و ظهر الموافقه و منه الخلع فيهما كما ذكرنا فى تفسير قوله و لو كان الامر الينا لم يجز طلاقا للعهه فتدبر

قوله و مخالفته لمذهب العامه إلى آخره

اشاره الى جواب ما نقله الشيخ فى التهذيب من استدلال ابن سماعه بما رواه عبيد بن زراره عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما سمعت منى يشبه قول الناس فيه التقيه و ما سمعت منى لا يشبه قول الناس فلا تقيه فيه و زاد فى الاستبصار و القول بان الخلع يقع به بينونه يشبه قول الناس فينبغى ان يكون محمولا على التقيه فاجاب الشارح بان مخالفته لمذهب العامه لا يكفى فى المصير اليه و ترك الاخبار الصحيحه لاجله فان ذلك انما هو مع تعارض الروايات و تكافؤها من حيث السند و عدم امكان الجمع بينهما بوجه آخر و هاهنا ليس كذلك فان الخبر المذكور مع ضعف سنده لا يعارض تلك الاخبار لصحيحه مع امكان الجمع بحمل الخبر على الافضليه و امّا قوله مع تسليمه فالظاهر انه اشاره الى امكان منع المخالفه و الابعديه لعلمه رحمه الله بوجود القول بوجوب الاتباع بالطلاق بين العامه أيضا او لعدم علمه بعدمه فبنى الكلام على التسليم و امّا جعله اشاره الى ما ذكرنا من امكان حمل الخبر المذكور على التقيه بحمله على المعنى الذى ذكرنا فبعيد اذ لو تظن به لم يكتف بهذه الاشاره بل يبينه زياده بيان امّا هاهنا او فى شرحه للشرائع الذى هو ابسط هذا و بقى من الكلمات التى نقلناها من الشيخ ما ذكره من ان وجوب الاتباع بالطلاق مذهب الجماعه التى فضّلنا و ان الباقيين من اصحابنا المتقدمين لست اعرف لهم فتيا فى العمل به الى آخر ما ذكره و فيه انه ثقه الاسلام فى الكافى روى عن حميد عن الحسن بن محمد بن سماعه عن جعفر بن سماعه ان جميلا شهد بعض اصحابنا و قد اراد ان يخلع ابنته عن بعض اصحابنا فقال جميل للرجل رضيت بهذا الذى اخذت و تركتها فقال نعم فقال لهم جميل قوموا فقالوا بابا على ليس تريد تتبعها طلاقا قال لا قال و كان جعفر بن سماعه يقول يتبعها الطلاق فى العده و يحتج بروايه موسى بن بكر عن العبد الصالح عليه السلام قال قال على عليه السلام المختلعه يتبعها الطلاق ما دامت فى العده انتهى فان ما نقله يدل على ان مذهب جميل بن دراج ابي على و هو من اعظام اصحابنا المتقدمين و ثقاتهم و وجوه اصحاب ابي عبد الله عليه السلام و ابي الحسن عليه السلام عدم وجوب الاتباع بالطلاق و كان عمله عليه و حمل ما فعله أيضا على التقيه بعيد جدا و الله تعالى يعلم و بقى أيضا انه فى التهذيب و الاستبصار نقل استدلال الحسن بن سماعه و غيره بان قالوا قد تقر و انه لا يقع الطلاق بشرط و الخلع من شرطه ان يقول الرجل ان رجعت فيما بذلت فانا املك ببضعك و هذا شرط فينبغى ان لا تقع به فرقه و فيه ان الشرط الذى تقر و انه لا يقع معه الطلاق هو ان يعلق الطلاق عليه كان يقول ان جاء زيد او ان اعطيتنى الف فان طالق و فى الخلع ليس كذلك بل بعد ما ترضى بالبذل المعين يقول انت مختلعه على كذا بدون التعليق على شرط نعم من حكمه انه اذا رجعت فى البذل فله أيضا الرجوع سواء صرح الزوج بذلك ام لا و هذا امر اختص به الخلع بالنص و ليس من الشرط الذى منعوا منه فى الطلاق أيضا لو منع من مثل هذا الشرط فى الطلاق لزم عدم صحه الخلع مع الاتيان بالطلاق أيضا اذ لا ريب

ان من حكم الخلع مطلقا سواء اتبع بالطلاق ام لا جواز رجوع الزوج فيه اذا رجعت في البذل و أيضا لو منع من ذلك في الطلاق لزمان لا- يصح الخلع الذي هو بصريح الطلاق مع تصريح الشيخ في المبسوط بانه طلاق بلا خلاف مع انهم جعلوا من حكم الخلع مطلقا جواز الرجوع اذا رجعت و لو قيل ان المم في الطلاق هو التصريح باشتراط شىء فيه و ان لم يكن معلقا عليه لا ما يكون مقتضى الطلاق اذا لم يصرح به و في الخلع لا بد من التصريح بالاشتراف المذكور كما هو ظاهر ما نقل عن ابن سماعه او انه يجوز التصريح به كما هو المش فلا يكون طلاقا و لا ممنوع جواز هذا التصريح في الطلاق التابع او في الخلع بصريح الطلاق نعم ذلك مقتضاها فنقول انه لا دليل على امتناع اشتراط شىء في الطلاق مطلقا و ان كان الشرط مقتضى الطلاق فانه اذا كان الشرط هو مقتضى الطلاق سواء صرح به ام لا فلا منع من التصريح باشتراطه فيه كما صرح به المحقق رحمه الله في الشرائع و العلامة رحمه الله في عد فان التصريح به لا يفيد الا تأكيد مقتضى العقد و كان ذلك بصورة الشرط لا معناه و اى دليل على المنع منه هذا على ما هو الشارح من كون ذلك مقتضى الخلع مطلقا و اما على ما سنقله من ابن حمزه من انه لم يقل بذلك الا مع الاشتراط فيكفى بمنع امتناع اشتراط شىء في الطلاق مطلقا بل لو سلم فانما يسلم اذا لم يكن دليل على جوازه و هاهنا وقع الاتفاق على جواز هذا الاشتراط في الخلع فلا منع منه و ان كان طلاقا كما هو مقتضى النصوص فتأمل و اجاب العلامة رحمه الله في المختلف بان عدم وقوع الطلاق بشرط لا ينافى وقوع الخلع به الا عند من يجعله طلاقا و توضيحه ان ما ذكره من الدليل انما يتوجه على رأى من يجعل الخلع بدون الاتباع طلاقا و اما على رأى من يجعله فسحا على ما رجحه الشيخ على القول بصحته فلا اذ عدم وقوع الطلاق بشرط لا يقتضى عدم وقوع الفسخ أيضا بدون و يمكن دفعه بان مراده بالطلاق في قوله لا يقع الطلاق بشرط ما يشمل الخلع فان الخلع أيضا لا يقع بشرط كما صرح به الشيخ في ط و الخلاف لكن حينئذ يصير فساد دليله واضحا جدا لانهم اذا صرحوا بان الخلع لا يقع بشرط و هو قائل بان الخلع من شرطه ان يقول كذا فظاهر ان هذا ليس من الشرط الذى ذكره و الا- لزم بطلان الخلع رأسا سواء وقع بلفظ الطلاق او الخلع و اتبع بالطلاق ام لا كما ذكرنا فتأمل و استدل الشيخ في الخلاف على وجوب الاتباع بالطلاق بان ما اعتبرناه مجمع على وقوع الفرقه به و ما قالوه ليس عليه دليل و فيه ان الاخبار المستفيضة تكفى دليلا و ان لم يكن اجماع و هو ظ

قوله اصحها الثانى

لدلاله الاخبار الكثيره عليه كقوله عليه السلام فى صحيحه الحلبي فى الفقيه و خلعه طلاقها و هى تجرى من غير ان يسمّى طلاقا و فى حسنة يابراهيم فاذا قالت المرأة ذلك لزوجها حلّ له ما اخذ منها و كانت عنده على تطليقتين باقيتين و كان الخلع تطليقه و فى حسنة محمد بن مسلم يابراهيم فى الكافى قال الخلع و المباره تطليقه بائن و هو خاطب من الخطاب الى غير ذلك من الاخبار الكثيره و يؤيدها اشتراطه بشروط الطلاق من الخلو من الحيض و طهر المواقعه بالاجماع منا و قال الشيخ فى ف و من لم يراع من اصحابنا التلّفظ بالطلاق الاولى ان يقول انه فسخ و ليس بطلاق لانه ليس على كونه طلاقا دليل و يدلّ عليه قوله تبارك و تعالى الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحُ بِاِحْسَانٍ ثُمَّ ذَكَرَ الْفَدْيَةَ بَعْدَ هَذَا ثُمَّ ذَكَرَ الطَّلَاقَ الْثَالِثَةَ فَقَالَ فَاِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ فَذَكَرَ الطَّلَاقَ ثَلَاثًا وَ ذَكَرَ الْفَدْيَةَ فِي اثْنَاءِهَا فَلَوْ كَانَ الطَّلَاقُ اَرْبَعًا وَ هَذَا بَاطِلٌ بِالْاِجْمَاعِ اَنْتَهَى وَ اَمَّا مَا ذَكَرَهُ مِنْ عَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَى كَوْنِهِ طَلَاقًا فَقَدْ ظَهَرَ مَا فِيهِ وَ اَمَّا اسْتِدْلَالُهُ بِالْآيَةِ الْكَرِيمَةِ فَبِهِ انْ خَلَعَ اِذَا كَانَ طَلَاقًا لَا يَجِبُ اِنْ يَكُونُ غَيْرَ الثَّلَاثِ حَتَّى يَكُونَ الطَّلَاقُ اَرْبَعًا بَلْ يَجُوزُ اِنْ يَكُونُ اِحْدَاهَا وَ تَوْسِيطُ حُكْمِ الْخَلْعِ فِي الْبَيْنِ يَحْتَاجُ اِلَى نَكْتِهِ سِوَا مَا كَانَ

طلاقاً او يتبع بالطلاق فما يقول في بيانها فلنا أيضاً ان نقوله و توضيحه ان الآيه الكريمة تحتل اوجها احدها ان يكون قوله تعالى الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ بمعنى اثنتان اي الطلاق الرجعي اثنتان لا غير ثم بعد ذلك فاما رجعه و امساک بحسن المعاشره او تسريح باحسان اي طلاق ثالث لا- رجوع فيه بل تسريح بالكلية ثم اشير الى حكم الخلع للاشاره الى ان كلا- من الثلث يجوز ان يقع مجاناً و بعوض ثم شرع في بيان الحكم الخاص في الثالث و هو انه بعده يحتاج الى المحلل و ظاهر انه على هذا اذا كان الخلع طلاقاً او يتبع به وقع بعد الثلث لا بينها و كان في موقعه و ثانيها ان يحمل المرّتان على ما ذكرنا لكن يحمل قوله تعالى فَأَمَّا مَسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ على انه بعد الثاني او بعد كل منهما امّا امساک بمعروف اي برجعه كما ذكرنا او تسريح باحسان بان لا يراجعها حتى تبين و يكون قوله فان طلقها ابتداء لذكر الطلاق الثالث و حكمه و على هذا فاعتراض الخلع في البين مع انه لا اختصاص له بالاولين بل يجرى في كل من الثلث يحتاج الى نكته سواء كان الخلع طلاقاً او يتبع بالطلاق و يمكن ان يكون النكته فيه الاشاره الى كراهه الطلاق الثالث و انه لا ينبغي ان يتجاوز في الطلاق عن المرتين و لذا عقب ذكر الخلع بعدهما اشاره الى ان كلا- منهما يمكن ان يقع مجاناً و بعوض و ان تفصيل الحكم انما يليق بهما لا- بالثالث بل الاولى الاعراض عنه ثم بعد تفصيل حكم المرتين اشير الى تجوز الطلاق الثالث أيضاً و ان كان على كراهه و بيان حكمه و انه يحتاج الى المحلل و على هذا أيضاً لا- يتفاوت الحال في ان يكون الخلع طلاقاً او يتبع به و ثالثها ان يكون قوله تعالى الطَّلَاقُ مَرَّتَانٍ بمعنى تطلقه بعد تطلقه على التفريق دون الجمع و الارسال دفعه واحده بلا- رجوع كما يجوزه الشافعيه فلم يرد بالمرتين التثنيه بل التكرير كقوله تعالى ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ اى كرهه بعد كرتين نظير لبيك و سعديك و يكون قوله تعالى فَأَمَّا مَسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ تخييراً لهم بعد ان علمهم كيف يطلقون بين ان يمسيّ كوا النساء بحسن العشره و القيام بحقوقهنّ و بين ان يسرحوهنّ السّراح الجميل اى يطلقوهن الطلاق الذى علمهم و ذكر الخلع بعد ذلك للاشاره أيضاً الى ان السّراح الذى علمهم يمكن ان يكون مجاناً و ان يكون بعوض ثم بعد ذلك اشير الى حكم المحلل فقال فان طلقها اي فان طلقها الطلاق المذكور الموصوف بالتكرار و استوفى نصابه فلا تحلّ له من بعبد الى آخره و على هذا أيضاً لا اعتراض على اعتراض الخلع في البين سواء كان طلاقاً او يتبع به اذا لم يقع بعد الاثنتين بل بعد بيان كيفية الطلاق الشرعى للاشاره الى انه يمكن ان يكون مجاناً و بعوض ثم اشير بعد ذلك الى انه بعد استيفاء النّصّ اب بايهما كان يحتاج الى المحلل فتأمل و امّا الاحتجاج بما ذكره في شرح الشرائع من انه ليس بلفظ الطلاق و هو لا يقع عندنا بالكنايات و بما ذكر فيه و في

المختلف من انها فرقه خلت عن صريح الطلاق و نيته فكانت فسخا كسائر الفسوخ فلا يخفى ضعفهما اذ بعد ورود

الاخبار المتضافره لا استبعاد فى وقوع الطلاق بمثل هذه الكنايه و ان فرض خلّوها عن نيتته هذا مع فى ما احتمال الفسخ من البعد لعدم قبول النكاح للتقاييل فافهم

قوله فيعد فيها

اشاره الى فائده الخلاف فى كونه فسحا او طلاقا

قوله و على القولين لا بد من قبول المرأه

لانه على التقديرين من قبيل المعاوضات فيجب فيه ما يجب فيها من الايجاب و القبول متصلا احدهما بالآخر بلا فصل يعتد به

قوله لانه طلاق بعوض لا خلع

الظاهر من كلام الاصحاب ان الطلاق بعوض من اقسام الخلع قال الشيخ فى المبسوط بعد ما ذكر ان الخلع بمجرّده لا يقع و لا بد من التلفظ بالطلاق على الصحيح من المذهب فاما ان كان الخلع بصريح الطلاق كان طلاقا بلا خلاف و قال فى عد الصيّغه ان يقول خلعتك على كذا او فلانه مختلعه على كذا و لا يقع بفاديتك مجرّدا عن لفظ الطلاق و لا فاسختك و لا بنتك و لا بتك و لا- بالتقاييل و يقع بلفظ الطلاق و يكون باثنا مع الفديه و ان تجرّد عن لفظ الخلع و نحوه فى تحرير و الارشاد و على هذا فالظاهر انه فى جميع الاحكام تابع له فيفتقر الى ما يفتقر اليه الخلع من كراهتها له خاصه كيف و لو لم نجعله من اقسامه لم يتعلق به شىء من احكامه لعدم نص فى الطلاق بالعوض على الخصوص و اعلم انه ذكر المحقق فى الشرائع انه لو خالعا و الاخلاق ملتئم لم يصح الخلع و لا يملك الفديه و لو طلقها و المحال هذه بعوض لم يملك العوض و صح الطلاق و له الرجعه و وافقه فى ذلك العلماء فى عد و تحرير و يوافقه أيضا ما سيجىء من المصنف بقوله فلو طلقها و لم تكره الى آخره و لا يخفى ان حكمهم بعدم ملك العوض مع التيام الاخلاق متجه فان ظاهر الاخبار المتكثّره انه لا يحل للزوج ان يأخذها من الزوجه شيئا الا ان تعتدى عليه فى الكلام و ينبغى حمل الآيه الكريمه أيضا على ما يوافقها كما سنشير اليه و لو تنزل عنه فالحكم بملكه للعوض يحتاج الى دليل و ليس الا ان يجعل من قبيل الجعالة و اما الحكم بعدم بينونه بذلك فمما الاخفاء فيه لعدم الدليل عليه اصلا اذ النصوص الدّاله على البينونه مطابقه فى التصريح باشتراط الاعتداء فى الكلام الذى هو مناط الكراهه التى ذكرها الاصحاب مع اختصاص اكثرها أيضا بالمختلعه و اشتراط الكراهه فيها بالاتفاق و لو لا- اتفاهم على كون الطلاق بالعوض من اقسام الخلع اشكل الحكم بالبينونه و سائر الاحكام فيه مع الكراهه أيضا لما اشرنا اليه من اختصاص اكثر الادله بالمختلعه و فى بعضها و ان لم يصرح بها لكن الظاهر حملة عليها بقرينه ما صرح فيه بها هذا لكن حكمهم بوقوع الطلاق رجعيًا على هذا التقدير لا يخلو عن اشكال لعدم القصد اليه فالظاهر على هذا التقدير بطلان الطلاق رأسا و بما قررنا ظهر ان ما ذكره الشارح فى شرح الشرائع فى شرح ما نقلنا من عبارته المحقق اما بطلان الخلع فلما تقدّم من اشتراط صحته بكراهتها له فبدونها يقع باطلا لفقده شرطه و اما الطلاق بعوض فمقتضى كلام المصنف و الجماعه كونه كذلك لاشتراكهما فى المعنى بل عدّه فى ط خلعا صريحا حيث قسمه الى واقع بصريح الطلاق و الى واقع بغيره و جعل الأوّل طلاقا و خلعا و جعل الخلاف فى الثانى هل هو طلاق ام لا و هذا ان كان

اجماعاً فهو الحجة في حكمه و الا- فلا- يخلو عن اشكال لان النصوص انما دلت على توقّف الخلع على الكراهه و ظاهر حال الطلاق بعوض انه مغاير له و ان شاركه في بعض الاحكام انتهى يتجه عليه انه لو لم يكن اجماعاً لكان المتجه عدم لحوق احكام الخلع به اصلاً لعدم الدليل عليه لا لحوقها بدون الكراهه كما هو مقتضى كلامه رحمه الله ثم لا يخفى ما في قوله فمقتضى كلام المصنف و الجماعه كونه كذلك مع حكمهم بالبطلان في الخلع و الوقوع رجعيًا في الطلاق فكان المراد كونه كذلك في عدم ملك العوض و عدم البيئونه به و ان كان بينهما فرق من جهه اخرى و يمكن ان يكون اشاره الى ما ذكرنا في الخلع من انه على مقتضى كلامهم ينبغى الحكم بالبطلان فيه أيضاً لا الوقوع رجعيًا فتأمل و بالجمله الحكم هاهنا بوقوع الطلاق بالعوض و لحوق احكام الخلع به بدون الكراهه من دون تردد و استشكال مع كونه خلاف مقتضى الادله و فتوى الجماعه مع عدم وجود موافق له من الاصحاب ظاهراً غريب منه رحمه الله هذا و بما قررنا ظهر ان الصواب في توجيه كلام المصنف ان يقال كما نقله الشارح في شرح الشرائع اغنى عن لفظ الخلع و لحقه احكامه و شرائطه فيوافق ما نقلنا من كلام الاصحاب فتدبر

قوله فيجوز على ازيد ممّا وصل اليها

و يدل عليه مع الاجماع عموم قوله تعالى **فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ** و كذا عموم ما اخذ منها و ما قدر عليه في الاخبار المستفيضه على ما سيجى ء في بحث اشتراط الكراهه و هو ما نصّ فيه ما رواه في الكافي في الحسن بإبراهيم عن زراره عن ابي جعفر عليه السلام قال المبارئه يؤخذ منها دون الصّداق و المختلعه يؤخذ منها ما شئت او ما تراضيا عليه من صدق او اكثر و انما صارت المبارئه يؤخذ منها دون المهر و المختلعه يؤخذ منها ما شاء لان المختلعه تعتدى في الكلام و تتكلم بما لا يحلّ لها هذا و امّا ما ذكره البيضاوى من ان ظاهر الآيه يدل على ان الخلع لا يجوز بجميع ما ساق الزوج اليها فضلاً عن الزائد و يؤيده ما روى انه عليه السلام قال لجميله اتردين عليه حديثه فقالت اردّها و ازيد عليها فقال عليه السلام اما الزائد فلا فالجمهور استكروهه و لكن نفذوه فان المنع عن العقد لا يدلّ على فساد فيه انه لا دلالة لظاهر الآيه على ما ذكره اصلاً بل فيما افتدت به عام يشمل الزائد أيضاً فضلاً عن الجميع كما ذكرنا و ان نظر الى قوله تعالى **مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا** حيث انه بعض ما آتوهنّ ففيه ان ذلك لا يوجب تخصيص ما افتدت به أيضاً اذ يجوز ان يكون المنع من الاخذ بدون الشقاق يجوز الاخذ مطلقاً حتى زائدا ممّا آتوهنّ و لا دلالة في الكلام على تخصيصه في صورته الجواز أيضاً بشى ء ممّا آتوهنّ و هو ظاهر و امّا ما نقله من الروايه لو صحّت ففيه عليه السلام الزائد يمكن ان يكون باعتبار عدم الحاجه الى الزائد لرضى زوجها بالحديقه كما ورد في بعض الروايات لا ان يكون نهياً عن الزائد و لعلّه لهذا عدّه مؤيد الا دليلاً و امّا ما اورد عليه من ان الروايه تدلّ على نفى الزائد و جواز الخلع بتمام ما اخذت منه حيث افتدت بالحديقه التى كانت تمام صداقها على ظاهر ما نقل فكيف يجعلها مؤيده للحكم بعدم جواز الخلع الجميع فيمكن دفعه بان لم يقل بجميع الصّداق بل بجميع ما ساق الزوج اليها و لما نفى عليه السلام الزائد عن الحديقه و كان من المستبعدان لا يسوق اليها شيئاً غيرى الصّداق اصلاً كما يشهد به العرف و العادات فيظهر منه تأييد لما ذكره لكن فيه أيضاً ان النفي يمكن ان يكون لعدم الحاجه لا للنهي عن الافتداء بجميع ما ساق اليها فتدبر

قوله لان الكراهه منها

هذا اعتبار مناسب و الّا فالتعويل على ما ذكرنا

قوله و هذا من ماله باذنها

ليرجع عليها بما يبذله بعد ذلك فهو في معنى الوكيل الذي يدفع العوض عن الموكل من ماله ليرجع به عليه فدفعه له بمنزله اقراضه لها و ان كان بصورة الضمان كذا في شرح الشرائع و على هذا كانه لا يتوجه ما اشار اليه هاهنا من الاشكال فافهم

قوله لكنه قد وقع مثله

بمجرد وقوع مثله صحيحا في بعض الموارد بدليل

من خارج لا يمكن الحكم بالصحة هاهنا كما سنشير اليه في المسأله الآتية فافهم

قوله و في اخذ الطيب البراءه

هذا الاخذ البراءه من الضمان قبل ان يجب لا ضمان ما لم يجب الا ان يكون الغرض التشبيه لا التمثيل و حينئذ فلا جدوى فيه اصلا فتفطن

قوله لان الخلع من عقود المعاوضات

فالعوض و هو الفداء لا يجوز لزومه و وجوبه على غير صاحب المعوض اى المتبرع الذى هو غير الزوجه التى تاخذ العوض اعنى الطلاق او المراد بالعوض الطلاق و بالمعوض الفداء و المراد انه لا يجوز اعطاء العوض لغير صاحب المعوض و هاهنا كذلك فان العوض كانه يعطى للزوجه لا لصاحب المعوض اعنى المتبرع هذا توجيه العبارة كما فعله سلطان العلماء رحمه الله و لا يخفى ضعفه على الوجهين فانه اذا تعلق للمتبرع غرض بالطلاق و صار ذلك باعثا لبذله الفداء فوقع الطلاق فهو عوض او المعوض يصل اليه و لا يلزم ان يكون هو محلا للعوض او المعوض فتأمل

قوله و لو قلنا بمفهوم الخطاب

اى مفهوم المخالفه فى قوله تعالى فِيمَا أُفْتِدَتْ بِهِ فإلـمـنـع اوضح اذ يفهم منه حينئذ الجناح فيما افتدى غيرها لكن لا يخفى ما فى اعتباره فيه من الضعف فافهم

قوله فان اتبع به كان رجعيًا

فيه اشكال من حيث عدم القصد اليه فلا يبعد الحكم ببطان الطلاق نعم لو كان الزوج ممن يعتقد عدم صحه البذل من المتبرع و مع ذلك اتى بالخلع على هذا الوجه و اتبعه بالطلاق فالمتجه الحكم بوقوعه رجعيًا فتدبر

قوله فيبقى المتبرع على اصل المنع

لا- منع عن اخذ البذل مطلقا حتى يبقى المتبرع بعد اخراج الزوجه و وكيلها و الضامن باذنها على اصل المنع و انما المنع من الاخذ مما آتيتموهّن و لا- يفيد هاهنا فالظاهر ان المراد المنع عن مشروعيه مثل هذا الطلاق و لزومه و ترتب الاحكام عليه فان الاصل المنع عن كل ذلك ما لم يثبت شرعا و لا دليل عليه فى صورته بذل المتبرع فالاصل المنع عنه و هو قريب مما ذكره بعده من التمسك باصالة بقاء النكاح الى ان يثبت المزيل و لا يخفى قوه هذا الوجه و ضعف ما تمسك به المصحح فالظاهر هو القول بالمنع كما هو المش بين الاصحاب بل ذكر فى شرح الشرائع ان القول بالصحة لا يعلم قائله من الاصحاب لكنه مذهب جميع من خالفنا من الفقهاء الا من شد منهم

قوله و الفرق بين الجعالة و البذل

حيث يصح الاول بلا اشكال و اختلف فى الثانى

قوله فان غرضه وقوع الطلاق

و يكون رجعيًا اذا لم يكن بائنا من جهه اخرى و لا يخفى ان من الفرق الذى ذكره يظهر ضعف وجه الصحه كما اشرنا اليه فان المسلم جوازه من الاجنبى هو بذله للغير على ايقاع الطلاق على الوجه الذى ساغ له شرعا بناء على جواز الجعالة على كل عمل محلل و اما جواز بذله لايقاع الطلاق بائنا يترتب عليه احكام الخلع مع ان ذلك لا يثبت صحته شرعا الا فى صورته بذل الزوجه فمما لا دليل عليه و الكلام هاهنا فى الثانى فانه المراد بمسأله بذل الاجنبى لا فى الاول فانه الطلاق بجعالة فتأمل و ذكر فى شرح الشرائع اخذا من المصنف فى شرح الارشاد ان مبنى القولين على ان الخلع فداء او معاوضه او على انه طلاق او فسخ فعلى الاولين يصح من الاجنبى لجواز الافتداء بالاجنبى و بذل مال له يطلقها لغرض صحيح كما يصح الترام المال ليعتق عبده و على الاخيرين لا يصح اما على القول بانه معاوضه فلما تقدم و هو ما ذكره هاهنا أيضا من امتناع لزوم العوض لغير صاحب المعوض و اما على القول بانه فسخ فان الفسخ من غير علمه لا- ينفرد به الرجل لتوقفه على تراضيهما فلا يصح طلبه منه بخلاف الطلاق لاستقلال الزوج به و يرجح جانب الفداء و الآيه الداله عليه الا ان مفهوم خطابها اختصاصها بها لكن مفهوم الخطاب ليس بحجه هذا ملخص ما ذكره و قد ظهر لك سابقا ان الظاهر من الاحتمالات هو القول بكونه طلاقا لكن حكمه بصحة بذل الاجنبى حينئذ بناء على ان الزوج يستقل بالطلاق فاسدا اذ المانع من بذل الاجنبى لا ينحصر فى عدم استقلال الزوج حتى ينتفى على تقدير كونه طلاقا بل المانع ما ذكرنا من ان بذل الاجنبى ليس بعنوان الجعالة حتى يقال انه لما استقل الزوج بالطلاق فجازت الجعالة عليه من الاجنبى كما صرح به المصنف فى تقريره بناء على صحه الجعالة على كل فعل سائغ اذ لا نزاع فى بذل الاجنبى بعنوان الجعالة كما ذكرنا بل بذله انما هو ليرتب عليه الطلاق البائن و سائر الاحكام الخلع و قد عرفت ان مورد النصوص فى الطلاق على هذا الوجه هو بذل الزوجيه فاجراء تلك الاحكام فى بذل الاجنبى يحتاج الى دليل و ليس مع اصاله بقاء النكاح و اما ما ذكره من انه على تقدير كونه افتداء يصح من الاجنبى لجواز الافتداء من الاجنبى ففيه أيضا انه على تقدير كونه افتداء ليس افتداء محضا بمنزله اعطاء مال احد من يد ظالم حتى لا يشترط بشىء بل هو افتداء خاص مشروط بشرائط الطلاق اتفقا فيها فيمكن ان يكون من شروطه أيضا بذل الزوجه كما هو مورد النصوص فكيف يمكن لنا الحكم بجواز الافتداء هاهنا من الاجنبى أيضا مع اصاله بقاء النكاح و اما ما ذكره من انه على القول بانه معاوضه لا تصح بذل الاجنبى لما تقدم فقد عرفت ما فيما تقدم منه بل الحق حينئذ أيضا ان يقال انه على تقدير كونه معاوضه فهو معاوضه خاصه مشروطه بشرائط فيحتمل ان يكون من شروطه كون احد الطرفين الزوجه كما هو مورد النصوص فليس لنا الحكم بجوازها من غيرها أيضا و اما ما ذكره من عدم الصحه على تقدير كونه فسخا بناء على ان الفسخ من غير علمه لا يستقل به الرجل فامرهم حينئذ نعرض الكلام فيما اذا استرضى الاجنبى من الزوجه و بذلك المال اذ حينئذ يسقط هذا التعليل و الظاهر حينئذ أيضا هو القول بالمنع اذ النكاح ليس مما يقبل الفسخ بكل وجه او لا- ترى انه اعتبر فى فسخه هنا ما اعتبر فى الطلاق من الخلو عن الحيض و طهر المواقعه و غير ذلك و على هذا فلا يمكن لنا التعدى من مورد النصوص و اما ما ذكره من المرجح لجانب الفداء فلا يعارض ما اوردنا من النصوص على انه طلاق لصحة اطلاق الافتداء عليه باعتبار انه اعطاء مال لتخليص نفسها و ان كان طلاقا و ما ذكره من عدم حجيه مفهوم الخطاب يتوجه على ما يتمسك من مفهوم الخطاب لكن يندفع ذلك لو تمسك بصريح الخطاب و انه اضيف الفديه فيه الى الزوجه و لا

يمكن لنا التعدى منه الا بدليل كما ذكرنا و بالجمله فالاقوى هو القول بعدم الجواز كما هو المش فلا نفع فى تحقيق هذه المباني فتأمل

قوله و فى معنى المتبرع ما لو قال إلى آخره

اعلم ان المحقق فى الشرائع حكم فى مسئله بذل المتبرع بان الاشبه المنع ثم قال اما لو قال طلقها على الف من مالها و على ضمانها او على عبدها هذا و على ضمانه صح فان لم ترض بدفع البذل صح الخلع و ضمن المتبرع و فيه تردد و ذكر الشارح ان هذه من شعوب بذل الاجنبى لكنه يختص عنه بكون البذل من مالها بغير اذنها فيشابه الاجنبى من حيث التبرع و يشابه الوكيل من حيث جعله ذلك فى مالها و منها يتفرع الاشكال اذ يحتمل الصحه لان الفديه من مالها فلم يخرج من وضع الخلع

غايه ما فى الباب انها اذا لم تجز ذلك يلزمه الضمان نظر الى التزامه ذلك و يحتمل العدم لان مرجعه الى التبرع حيث لا تجيز بذل مالها و لان ضمانه لذلك ضمان ما لم يجب فلا يصح انتهى و الظاهر فى هذه المسأله ان يفصل و يقال انه اما ان تجيز البذل او لا فان اجازته فلو قلنا بصحة الفضولى فى العقود و لزومه بعد الاجازه فالوجه الحكم بالصحة و اللزوم هاهنا أيضا و ان قلنا بالبطلان احتمل الصحة فى خصوص ما نحن فيه باعتبار ضميمة الضمان الذى اعتبر فيه لكن هذا انما يتوجه لو اعتبر هذا الضمان مع كونه ضمان ما لم يجب و اما اذا لم يعتبر لذلك فالوجه تفريره على مسئلة الفضولى و اما اذا لم تجز ذلك فالظاهر انه من اقسام بذل المتبرع و ليس اولى بالتجوز من مسئلة المتبرع فان جعل البذل فيه من مالها اولا مما لا جدوى و فيه مع كونه فضوليا و عدم اجازتها و الواقع فى الآيه الشريفه فيما اقتدت و لم يتحقق هاهنا افتدائها بالافتداء عنها و هو متحقق فى مسئلة المتبرع مطلقا و كذا لم يتحقق ما هو مورد الاخبار من الاخذ منها او من مالها فتأمل

قوله و المعاوضه هاهنا ليست حقيقه إلى آخره

اشاره الى وجه الفرق بين البيع و نحوه مع ظهور استحقاق الغير و بين ما نحن فيه حيث حكموا هناك بالبطلان و لم يحكم بالبطلان فيما دون ما نحن فيه بل حكم بضمانيها المثل او القيمه فبين الفرق بان البيع و نحوه معاوضه حقيقه و المقصود الاصلى فيها العوض فاذا ظهر استحقاق احد العوضين لم يحصل ما هو المقصود منها فيحكم بالبطلان بخلاف ما نحن فيه اذ ليس حقيقته المعاوضه بل الاصل فيه هو الطلاق او فسخ النكاح لكن قد اشتمل على ثبوت معاوضه فلا يلزم من بطلان العوض بطلان اصل العقد بل ينجر ذلك بضمن المثل او القيمه و لا يخفى ضعف الفرق بمجرد هذا مع جريان اصاله الصحة و امكان الجبر بالمثل او القيمه فى المعاوضه الحقيقه أيضا و الظاهر ان حكمهم بالبطلان هناك باعتبار ان الرضا وقع بذلك فحيث ظهر استحقاقه للغير لا يبقى الا الحكم بالبطلان و اما الحكم بضمن المثل او القيمه فانما يتوجه لو دخل الاصل فى ملكه ثم اتلف فيحكم على متلفه بذلك و امّا بدون ذلك فالحكم بلزوم المثل او القيمه مع عدم وقوع العقد عليه و عدم الرضا به منهما و مع احتمال الاعسار بحيث لا يمكن استخلاص شىء من المثل او القيمه مما لا وجه له و لا يخفى ان هذا كله يجرى فيما نحن فيه أيضا فان الزوج لعلّه انما رضى بالخلع لخصوص هذه العوض المعين و لو ضوعف له قيمته او مثله لم يرض به فلا يلزم من الرضا بذلك الرضا بالمثل او القيمه مع احتمال اعسارها أيضا على ما ذكر و لا يقدح فى ذلك عدم كونه معاوضه حقيقه مع اشتماله على المعاوضه و جوب اعتبارها هو المقصود و المراد فيها و كون الاصل فى العقود الصحة و جوب الوفاء بها مشترك بين الصورتين و هو انما يتم فيما امكن الوفاء بها على وجوبها و اما اذا لم يمكن ذلك فالحكم بوجوب الوفاء بشىء آخر قريب منه يحتاج الى دليل و لا يلزم من عموم الامر بالوفاء العقود و على هذا فالمتمجه هو القول بالبطلان كما اختاره الشيخ رحمه الله فى المبسوط و ذكر انه الذى يقتضيه مذهبنا و لم ينقل قولاً آخر من الاصحاب فتأمل

قوله و مطلقا

اي سواء علمه او جهله

قوله من حيث ان العوض لازم لماهية

فيه ان لازم ماهيته الخلع هو العوض المطلق لا- العوض الخاص فلا- يلزم من بطلان العوض الخاص بطلان الخلع لقيام المثل او
القيمه مقامه فالظاهر التمسك بما ذكرنا

قوله و الا وقع رجعيًا

لا يخفى ما فيه من الاشكال على ما اشرنا اليه غير مره اذ القصد بالطلاق الذى اوقعه هو الطلاق البائن هو العوض على شروطه و
لم يقع و الطلاق الرجعى لم يقصده فلا وجه لوقوعه فالظاهر القول ببطلان الطلاق رأسا

قوله و ان اذن فى بذلها فى الذمه

اى فى ذمه المولى او من ماله من غير تعيين اى تعيين خصوص العين

قوله لخلو الخلع من العوض

الذى وقع عليه العقد و المثل او القيمه لم يقع عليه العقد فالمتجه فيه الحكم بالبطلان كما اختاره سابقا

قوله و انه كالمال من وجه

و أيضا يجوز ان يتزوج بآخر بمهر زائد عما تفتدى به

قوله لكن الشيخ رحمه الله فى المبسوط إلى آخره

عبارة المبسوط هاهنا على ما فى النسخه التى عندنا مشوشه مختله لا يظهر منها المراد و ظنى انه قد وقع فيها سهو و تحريف فانه
بعد ما فصل حكم اختلاع الامه نفسها قال و اما المكاتبه فاذا اختلعت نفسها بمال لم تخل من احد امرين اما ان يكون باذن
سيدها او بغير اذنه فان كان باذنه فالحكم فيها كالامه القنّ سواء فان اختلعت بغير اذنه فهل يصح بذل المال و الهبه منها فى هذا
باذنه ام لا- قيل فيه قولان احدهما يصح لان الحق لها و هو الذى يقوى فى نفسى و الثانى باطل فيها و منهم من قال البذل فى
الخلع لا- يصح و الهبه على قولين و الذى يقتضيه مذهبا ان نقول ان كانت مشروعا عليها فهى كالامه القنّ سواء و ان لم تكن
مشروطا عليها كان الخلع صحيحا فاذا ثبت هذا فكل موضع قلنا لا يصح فان كان باذن سيدها فالحكم فيه كما لو اختلعت بغير
اذنه و قد مضى و كل موضع قلنا يصح فالحكم فيه كما لو اختلعت الامه نفسها باذن سيدها و هو انه يصح و قد يقتضى المثل
انتهى و لا يخفى ما فى قوله و ان اختلعت بغير اذنه فهل يصح الى آخره من الفساد و لو كان بدل قوله باذنه بغير اذنه زال الفساد
و انطبق على ما نقله الشارح من الاقوال لكن حكمه فى القول الاوّل بان الحق لها مع قوله انه الذى يقوى فى نفسى غريب منه
رحمه الله جدّ او من اين علم ان الحق لها فقط و ليس للمولى حق ثمّ ما نقله من التفصيل و حكم بانه مقتضى مذهبنا فيه ما اشار
اليه الشارح ثمّ قوله فاذا ثبت هذا فكل موضع الى آخره لا يظهر منه المراد اصلا و اظن ان التحريف وقع فى قوله فان كان باذنه
و قوله و ان اختلعت بغير اذنه و ان الصواب فى الاول بغير اذنه و فى الثانى باذنه و على هذا فالقول الاوّل هو الصحه مع الاذن و
هو الذى يقوى فى نفسه و قوله لان الحق لها الصحيح بدل ضمير التانيث لهما بضمير التشبيه و القول الثانى البطلان فيها و الظاهر
فيه أيضا انه حرّف ضمير التشبيه الى ضمير التانيث اى فى الخلع و الهبه و قوله و منهم من قال اشاره الى ان منهم من قال ان الخلع

لا يصح قطعا و ان كان باذنه و جعل في الهبه باذنه قولين و على هذا فالحق من الاقوال هو ما قواه في نفسه و لا تستبعد من هذا التوجيه باعتبار ظهور فساد القول بعدم الصّحه مع الاذن اذ لا- شكّ في وجود هذا القول بين العامه كما صرّح به في باب المكاتب حيث قال و ليس للمكاتبان يهب شيئا من ماله و لا ان يبيعه بالمحابه و لا ان يقرضه بغير اذن سيّده لان في هذه الامور اتلاف المال و لاحظ له فيها فان فعل ذلك باذن سيّده او اختلعت من زوجها باذن سيّدها على عوض بذلته فعندنا يصح جميع ذلك و منهم من قال لا يصح جميع ذلك و الاول اصح لان المال لا يخلو من بين السيّد و العبد فاذا وهب احدهما و اذن الآخر صحّت الهبه كالشريكين في المال اذا وهب احدهما باذن صاحبه انتهى و اذا حمل الكلام على هذا الوجه فالمراد بقوله فاذا ثبت هذا اه ان في كل موضع قلنا في المكاتبه لا- يصح و مع ذلك كان باذن سيّده كما في القول الثاني في اختلاع المكاتبه باذن سيّدها على ما قرّرنا فحكمه حكم ما لو اختلعت الامه بغير اذن سيّده على ما مضى في كلامه فقط سقط لفظ الامه في كلامه و يمكن توجيهه بدون السقوط أيضا بان يكون

فاعل اختلعت في هذا الشق هو المكاتبه لا الامه و يرجع الى الاول فان حكم اختلاع المكاتبه بغير الاذن هو حكم اختلاع الامه على ما ذكره او لأبناء على هذا التوجيه و كل موضع قلنا في المكاتبه يصح اختلاعها بالاذن على ما ذكرنا فالحكم فيه حكم ما لو اختلعت الامه نفسها باذن سيدها و هو ان يصح ان كان بقدر مهر المثل او دونه على ما فصله سابقا هذا و اما ما فصله و حكم بأنه الذي يقتضيه مذهبنا فالظاهر ان المراد به على هذا التوجيه أيضا على ما وفق فهمه الاصحاب اى ان مقتضى المذهب ان لا يفصل في المكاتبه بين ما كان اختلاعها بالاذن و عدمه على ما ذكره أولا بل يحكم في المشروطه بانه كالقن في صوره الاذن و عدمه و يحكم في المطلقه بالصحة مطلقا مع الاذن و عدمه و حينئذ أيضا يتوجه عليه ما استشكله الشارح و يمكن حمله على ان مقتضى مذهبنا في اختلاع المكاتبه مع الاذن انه ان كانت مشروطا عليها فحكمه حكم اختلاع الامه القن سواء و هو ما فصله أولا من انه يقتضى ان يكون بمهر المثل او اقل اى ان لم يعين السيد فاذا فعلت كذلك فان كانت ماذونا لها في التجاره اعطت مما في يديها و ان لم يكن تاجر اعطت من كسبها و ان لم يكن لها كسب ثبت في ذمتها و ان اختلعت باكثر من مهر المثل كان ما زاد فاسدا و يقوى في نفسه ان يكون صحيحا يتعلق بدمتها و ذلك لان المكاتب المشروط قن فحكمه حكمه و ان لم يكن مشروطا عليها كان الخلع صحيحا اى على اى وجه اختلعت به و اعطت من نالها و ان زاد على قدر مهر المثل بلا اعتراض للسيد عليها لانه ليس بقن و لكن لا- يجوز تصرفه بدون الاذن فيما لا يتعلق بالاكتساب و قد زال المنع بالأذن فهي كالحره المختلعه و على هذا فما ذكره من ان في كل موضع قلنا يصح فيه فالحكم كما لو اختلعت الامه نفسها باذن سيدها يجب ان يخص بما ذكره أولا من اقوال العامه لا فيما ذكره الذي يقتضيه مذهبنا اذ على ما ذكرنا حكمه بكون الخلع صحيحا في غير المشروطه ليس بهذه المعنى الذي ذكره آخر كما لا يخفى و على هذا التوجيه فيندفع ما استشكله الشارح من الشيخ و يكون مذهبه موافقا لما استوجهه الشارح من عدم الصحة فيها الا- بالاذن و انما يبقى كلامه مع سائر الاصحاب لكن حمل الكلام عليه لا يخلو عن تكلف و مع ذلك فالحكم بان الأذن في الامه ينصرف الى ما كان بقدر مهر المثل و كذا في المشروطه و في المطلقه لا يقيد بذلك محل تأمل فتأمل

قوله فالمتجه عدم الصحة فيها الا باذن المولى

بل الظاهر لو لا الاتفاق ان يقال انه ان كان الخلع اصلح لها في الاكتساب كان تتزوج بعده بأخر بازيد مما اعطته فلا يتقيد بالاذن و الا- فيتقيد به الا- ان يقال ان الخلع محاباه بالفعل و كل ما كان كذلك فلم يجوزوه من المكاتب بدون الاذن و ان امكن ان يكون وسيله الى ما هو انفع لجواز ان يظهر خطأ الاعتقاد او ان لا يتيسر ذلك و الا فهذا الاحتمال يجرى في غيره أيضا مثل البيع نسئيه و كذا باقل من ثمن المثل اذا كان وسيله الى شراء شىء آخر يكون اصلح للاكتساب مع أنهم اطلقوا المنع عنهما نظرا الى ما ذكرنا فتأمل

قوله و لا تصح الخلع الا مع كراهتها له

هذا مذهب الاصحاب لم ينقلوا فيه خلافا و استدلوا عليه بقوله تعالى وَ لَأَ يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ وَ بِالْأَخْبَارِ الْمُسْتَفِيضَةِ كَحَسَنَةِ الْحَلْبِيِّ بِإِبْرَاهِيمَ عَلَى مَا فِي الْكَافِي وَ التَّهْذِيبِ وَ صَحِيحِهِ عَلَى مَا فِي الْفَقِيهِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ لَا يَحِلُّ خَلْعُهَا حَتَّى تَقُولَ لِرُجُوعِهَا وَ اللَّهُ لَا أَبْرَ لَكَ قَسْمًا وَ لَا أَطِيعُ لَكَ أَمْرًا وَ لَا اغْتَسِلُ لَكَ عَنْ جَنَابِهِ وَ

لأوطئ فراشك و لاآذنن عليك بغير اذنك و قد كان الناس يرخصون فيما دون هذا فاذا قالت المرأة ذلك لزوجها حلّ له ما اخذ منها و كانت عنده على تطليقتين باقيتين و كان الخلع تطليقه و قال يكون الكلام من عندها و زاد في الكافي و التهذيب و قال لو كان الامر الينا لم يجز طلاقا الا للعدة و صحيحه يعقوب بن شعيب التي في الفقيه عن ابي عبد الله عليه السلام انه قال في الخلع اذا قالت لا- اغتسل لك من جنبه و لا ابرّ لك قسما و لا و طئن فراشك من تكرهه فاذا قالت له هذا حلّ له ان يخلعها و حلّ له ما اخذ منها و حسنه محمد بن مسلم بإبراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام قال المختلعه التي تقول لزوجها اختلعتني و انا اعطيتك ما اخذت منك فقال لا يحلّ له ان يأخذ منها شيئا حتى تقول و الله لا ابرّ لك قسما و لا اطيع لك امرا و لاآذنن في بيتك بغير اذنك و لأوطئن فراشك غيرك فاذا فعلت ذلك من غير ان يعلمها حلّ له ما اخذ منها و كانت تطليقه من غير طلاق يتبعها و كانت بائنا بذلك و كان خاطبا من الخطاب و موثقه سماعه قال سألته عن المختلعه فقال لا يحلّ لزوجها ان يخلعها حتى تقول لا ابرّ لك قسما و لا اقيم حدود الله فيك و لا اغتسل لك من جنبه و لا و طئن فراشك و لا دخلن بيتك من تكره من غير ان تعلم هذا و لا يتكلمونهم فتكون هي الذي كذا تقول ذلك فاذا هي اختلعت فهي بائن و له ان يأخذ من مالها ما قدر عليه و ليس ان يأخذ من المبارات كل الذي التي التهذيب اعطاها و رواه الكناني عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا خلع الرجل امراته فهي واحده بائن و هو خاطب من الخطاب و لا يحلّ له ان يخلعها حتى تكون هي التي تطلب ذلك منه من غير ان يضربها و حتى تقول لا- ابرّ لك قسما و لا اغتسل لك من جنبه و لا دخلن بيتك من تكره و لأوطئن فراشك و لا اقيم حدود الله فيك فاذا كان هذا منها فقد طاب له ما اخذ منها و رواه ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلام قال ليس يحلّ له خلعها حتى تقول لزوجها ثم ذكر مثل ما ذكر اصحابه ثم قال ابو عبد الله عليه السلام و قد كان يرخص للنساء فيما هو دون هذا فاذا قالت لزوجها حلّ له خلعها و حلّ لزوجها ما اخذ منها و كانت على تطليقتين باقيتين و كان الخلع تطليقه و لا يكون الا من عندها ثم قال لو كان الامر الينا لم يكن الطلاق الا للعدة و رواه زراره عن ابي جعفر عليه السلام قال لا يكون حتى تقول لا اطيع لك امرا و لا ابرّ لك قسما و لا اقيم لك حدّا فخذ مني و طلقني فاذا قالت ذلك فقد حلّ له ان يخلعها بما تراضيا عليها من قليل او كثير و لا يكون ذلك الا عند سلطان فاذا فعلت ذلك فهي املك بنفسها من غير ان يسمّى طلاقا و موثقه سماعه قال قلت لابي عبد الله عليه السلام لا- يجوز للرجل ان يأخذ من المختلعه حتى تتكلم بهذا الكلام كله فقال اذا قالت لا اطيع الله فيك حلّ له ان يأخذ منها ما وجد و حسنه محمد بن مسلم بإبراهيم على ما في الكافي و صحيحه على ما في التهذيب و في الفقيه ايضا بسند آخر فيه محمد بن حمران و الظاهر انه ابن اعين و قيل فيه ان له كتابا و لم يصرّحوا بتوثيقه او مشترك بينه و بين النهدي الثقة عن ابي جعفر عليه السلام قال اذا قالت المرأة لزوجها جملة لا اطيع لك امرا مفسرا او غير مفسر حلّ له ما اخذ منها و ليس له عليها رجعه كذا في الكافي و الفقيه و في التهذيب ان يأخذ منها و لا يذهب عليك انه ليس في شيء من الآيه و

الاخبار حديث الكراهه بل علق في الآيه الكريمه نفى الجناح على خوف الا يقيما حدود الله تعالى و هو

يمكن ان يكون باعتبار كراهتها او غيرها و كذا الكراهه لا يستلزم الخوف المذكور اما الاخبار فقد علق جواز اخذ الفديه فيها على اعتدائها فى الكلام على اختلاف مراتب ما وقع منه فيها على ما رايت و ليس فى شىء منها حديث الكراهه نعم اذا قالت المرأه ذلك يستفاد منه كراهتها فيلزم منها اشتراط اظهار الكراهه على الوجه المخصوص و اما اشتراط الكراهه فى نفس الامر فلا يستفاد من الاخبار فلعل مرادهم باشتراط الكراهه اشتراط اظهارها و الاتيان بما يدل عليها كالاقوال المذكوره و الا فالكراهه امر نفسى لا- يمكن الاطلاع عليه الا- باظهارها لكن يبقى بعد ان ظاهر كلام الاكثر كفايه كراهه الزوجه اى اظهارها بناء على هذا الحمل فى صحه الخلع مطلقا مع ان المستفاد من الروايات على ما عرفت اشتراط اظهارها بالاقوال المخصوصه فالظاهر اتباع الروايات و اشتراط اعتدائها فى الكلام اما باكثر ما وقع منه فى الروايات و هو الاحوط او باقله و حمل ما زاد منه على المثال او افضله ترك الخلع الى ان يصل الى هذه المرتبه و قال ابن ادريس رحمه الله فى السرائر فاما اذا كانت الحال عامره و الاخلاق ملتثمه و اتفقا على الخلع فبذلت له شيئا على طلاقها لم يحل ذلك و كان محذور الاجماع اصحابنا على انه لا يجوز له خلعه الا بان يسمع منها ما لا يحل ذكره من قولها لا اغتسل لك من جنبه و لا اقيم لك حدا و لا وطن فراشك من تكرهه او يعلم ذلك منها فعلا- و هذا مفقود هاهنا فيجب ان لا يجوز الخلع انتهى و لقد احسن حيث لم يكتف بالكراهه مط بل اشتراط الكراهه الى الحد الذى ذكره كما يستفاد من الاخبار و احسن منه انه ادعى عليه الاجماع لكنه اكتفى بالعلم بذلك منها فعلا أيضا و هو خلاف ظ الاخبار الا ان يتمسك بالقياس بطريق الاولى او بدلاله الآيه الكريمه هذا بقى الكلام فى الآيه الكريمه و الجمع بينها و بين الاخبار و اما اجمع عليه الاصحاب من اشتراط الكراهه فنقول اذا كان اشتراط الكراهه اجماعيا كما هو الظاهر فلا يمكن حمل الآيه الشريفه على كفايه الخوف من ان لا يقيما حدود الله فى صحه الخلع مطلقا و ان كان بدون اظهار الكراهه فلا بد ان يحمل على الخوف من عدم اقامتها حدود الله المتعلقه بالزوج عند البقاء على الزوجيه بسبب كراهتها لها لكن حينئذ يحتمل ان يكتفى بذلك مطلقا و يحتمل الاخبار المداله على اشتراط قولها على سبيل المثال و انه بيان اقل مراتب الخوف و الا فلو كان بالفعل لكفى بطريق اولى و يحتمل ان يشترط قولها كما هو ظاهر الاخبار و يحتمل الآيه على الخوف الحاصل بسبب اقوالها المذكوره و هذا احوط بقى ان الآيه الكريمه يدل على اشتراط خوف عدم الاقامه من الجانبين فيكون الكراهه من الطرفين مع اختصاص الكراهه فى الخلع بالزوجه فلتحمل الآيه على المبارات لكن ما نقلوا فى وجه نزولها لا يوافقها فانهم نقلوا انها نزلت فى ثابت بن قيس و زوجته جميله بنت عبد الله بن ابي و كان يحبها و تبغضه فأتت رسول الله فقالت يا رسول الله لا انا و لا ثابت لا يجمع رأسى و رأسه شىء و الله ما اعتب عليه فى دين و لا حلق و لكنى اكره الكفر فى الاسلام ما اطيعه بغضا انى رفعت جانب الخباء فرأيتة اقبل فى عدّه فاذا هو اشدهم سوادا و اقصرهم قامه و اقبحهم وجها فنزلت الآيه و كان قد اصدقها حديقته فاختلعت منه بها و يمكن ان يحمل الخوف من جانب الزوج على انه ليس باعتبار كراهته لها بل باعتبار انه يخاف من انها لو خرجت عن موجبات الزوجيه و الشرع عسى ان يخرج هو أيضا الا ان هذا أيضا ليس بشرط فى الخلع الا ان يقال ان الشرط هو الخوف من جانب الزوجه فقط و ضم الخوف من جانب الزوج باعتبار حصوله غالبا لما ذكرنا و ربما يقال ان ذكر الزوج مع الزوجه لاقترانهما كما فى نسيان حوتهما و يخرج منهما اللؤلؤ و المرجان و انما هو من الملح دون العذب مجاز للتأسيع فتأمل

قوله فلو طلقها و الأخلاق ملتثمه إلى آخره

كان الشارح حمل الطلاق هاهنا على الطلاق الذى تبع به الخلع اى لا يصح الخلع بدون الكراهه لكن لو اتبعه حينئذ بالطلاق

بطل البذل و وقع الطلاق رجعيًا و حينئذ لا ينافى ما ذكره سابقا من ان الطلاق العدى اغنى عن لفظ الخلع و لم يشترط بالكراهه لانه فى الطلاق بالعوض لا الخلع الذى اتبع بالطلاق لكن لا حاجه الى حمل كلام المصنف على ذلك بل لو حمل على الطلاق بالعوض أيضا كما هو ظاهره صح الحكم كما نقلناه عن المحقق و العلامه و فضيلنا القول فيه نعم لا يبعد حمل كلامه على ما يشمل الطلاق التابع للخلع ايضا فان الظاهر ان حكمه أيضا عندهم حكم الطلاق بالعوض و انه بعد بطلان الخلع لفقد شرط الكراهه يقع الطلاق التابع لكن فى وقوعه رجعيًا فى الصورتين ما اشرنا اليه من الاشكال فتذكر

قوله و لو اكرهها على الفديه فعل حراما

و يتحقق اكراهه عليها بتوعده اياها ان لم تبذلها بما لا تتحمله او لا يليق بحالها من ضرب و شتم و نحوه كذا فى شرح الشرائع و لو منعها حقوقها الواجبه لها من القسم و النفقه او بعضها فاختلعت لذلك فهل هو اكراهه نقل الشيخ فى المبسوط عن بعض المخالفين انه اكراهه قال فاما عندنا فالذى يقتضيه المذهب ان نقول ان هذا ليس باكراهه لانه لا دليل عليه و تبعه على ذلك المحقق فى الشرائع و العلامه فى الارشاد و فى السرائر نسب القول الى الشيخ ساكنا عليه مؤذنا بضعفه او تردده فيه و فى عد قيد حقوقها بالمستحبه مشعرا بانه لو منع الواجبه كان اكراهها و الشارح رحمه الله فى شرح الشرائع فضل و قال ان كان منعها لا لقصد ذلك بل لضعف دينه و حرصه على المال او ميله الى غيرها و نحو ذلك فليس باكراهه كذا اذا كان لقصد ذلك ما لم يظهر لها ذلك اما لو اظهر لها ان منعها ذلك لاجل البذل كان اكراهها لصدق تعريفه عليه و اظهر منه لو عين مع ذلك عين البذل و حمل كلام من قال بانه ليس باكراهه على الشق الاول و لا يخفى ان ما ذكره متجه لكن ينبغى ان يقتيد فى الشق الثانى الحق الذى منعها منه بما يكون الصبر على تركه مما لا تتحمله او لا يليق بحالها و الا فلا اكراهه و لعل مراده رحمه الله أيضا ذلك ثم لا ريب فى حرمه منعها شيئا من حقوقها الواجبه مطلقا و انما الكلام فى تحقق الاكراهه بذلك و بطلان الخلع ام لا و ان كان اثما و هو ظاهر و اما ترك غير الحق الواجب كترك مقاربتها زياده عن القدر الواجب و التسويه بينها و بين ضررتها فيها او فى الانفاق و نحو ذلك و مثله التزويج او التسرى عليها فليس باكراهه قطعا و ان اظهر ان ذلك القصد البذل لانه امر سائغ و اقتترانه باراده الفداء لا يوجب الاكراهه كما لا يخفى ثم لا يخفى انه بعد ما علم عدم صحه الخلع و البذل الا بعد اظهار الزوجه الكراهه على الوجه المخصوص ينبغى ان يحمل هذه المسأله على انه اذا ظهرت الزوجه الكراهه على الوجه المعبر فى الخلع لكن كان منشؤها منعها حقوقها او انها اظهرت الكراهه على الوجه المعبر لكن لم ترض بالفداء الا بعد منعها حقوقها فهل يصح البذل حينئذ ام لا و اما اذا رضيت بالفديه باعتبار منعها حقوقها الواجبه او اغارتها و نحوها لكن لم تظهر الكراهه على الوجه المعبر فكانه لا ريب فى عدم صحه البذل عندهم الا بعبء الطلاق بالعوض على رأى الشارح رحمه الله فتأمل

قوله و طلاقها رجعي

فيه اشكال من حيث عدم القصد اليه فلا يبعد القول بطلانه رأسا كما ذكرنا في المسأله السابقه نعم لو كان عالما بعدم صحه البذل مع الاكراه و مع ذلك طلقها كذلك لم يبعد القول بوقوع الطلاق رجعيًا لان مع علمه بعدم وقوع البائن لا يمكن قصده فليحمل على الرجعي هذا بالنظر الى الظاهر و اما بينه و بين الله تعالى فتابع لقصده فان قصد الطلاق مع علمه بعدم وقوع البائن فيقع رجعيًا و الا فلا هذا اذا اتى بالطلاق بالعوض او اتبع الخلع بالطلاق اما الخلع المجرد فلا ريب في بطلانه رأسا اذا بطل البذل و ان قلنا انه طلاق لان ماهيته لا تتحقق بدون صحه البذل عندنا كما ذكره في شرح الشرائع

قوله و قيل كل معصيه

و في التبيان و مجمع البيان انه المروي عن ابي جعفر عليه السلام و اختاره الطبرسي و قيل المراد بها التثبوت و هو المروي عن ابن عباس فما في شرح الشرائع حيث نقل الاقوال الثلاثه كما هنا ثم قال ان الحكم على خلاف الاصل فينبغي معه الاقتصار على محلّ الوفاق و هو الاولى لانه ثابت على جميع الاقوال ليس بشي ء الا ان يثبت عنده انحصار اقوال الاصحاب في الثلاثه فتدبر

قوله و هو منعها بعض حقوقها

و اصله التضييق و الامتناع يقال عضلت الدجاجه بيضتها اذا عسرت عليها و عضل الفضاء بالجيش اذا لم يمكن سلوكه لضيقه و منها العضله لصلابتها و الداء العضال اذا لم يبرأ

قوله فتدخل في قول الله تعالى إلى آخره

لا يخفى ان الاستفادة من الآيه حل ما افتدت به مع خوف عدم اقامتها حدود الله فيه و كان الظاهر منه ما افتدت برضاها بلا شوب اكراه فلا- يفيد جواز منعها حينئذ حقوقها لتفتدى و الكلام هاهنا فيه لو سلم اطلاقه و شموله ما لو افتدت بالعضل أيضا فنقول أيضا ان حلّ الفداء مع العضل أيضا لا يستلزم حلّ العضل لجواز حرمة العضل و ان حلّ الفداء بعده كما نقلناه عن الشيخ و غيره في المسأله السابقه كيف و لو حملت الآيه على جواز المنع أيضا حينئذ يصير محصل الآيه حينئذ انه اذا خاف ان لا تقيم هي حدود الله فيه فلا جناح عليه ان لا يقيم هو حدود الله فيها و لا يخفى ما في هذا التجويز من البعد و بعد هذا كله فلا يخفى ما في التمسك بمثل هذا الدليل مع عدم الحاجه اليه لمكان آيه العضل من التعسف فتأمل

قوله لأنه في معنى الاكراه

قد مرّ ما يتعلّق به ثم ان هذا القائل كانه حمل الآيه الشريفه على ان المراد لا تعضلوهنّ لتذهبوا ببعض ما آتيتموهنّ الا ان تفعلوا فاحشه فانه حينئذ يجوز العضل لهذا لا لذلك فالنهي عن العضل لأخذ شى ء مطلق لكن يجوز العضل مع الفاحشه و ربما قيل ان العضل الجائر حينئذ هو الحبس و الامسك في البيوت الذي حكم به في الآيه الاخرى فافهم

قوله و لقوله تعالى فَإِنْ طِئِنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ

لا يخفى ضعف التمسك بهذا المفهوم اذ يكفي لفائده الشرط حرمة الاكل في بعض صور عدم الشرط و هو ما اذا تصرف في المهر بدون هبه و افتداء اصلا على ان النهي و المرء على ما ذكره المفسرون كانها فوق جائز الاكل فيجوز انتفاؤهما عند عدم الشرط مطلقا و ان جاز اكله في بعض الصور كما نحن فيه و ايضا سابق الآيه و هو قوله تعالى وَآتُوا النِّسَاءَ صِدْقَاتِهِنَّ نَحْلَهُ قَدْ يفسر بتفسيرين احدهما ان يكون الخطاب للازواج بان يعطوهن صدقاتهن نحلته اي من غير طلبه منهن و لا مؤاخذه و لا مخصصه و ثانيهما ان يكون الخطاب للاولياء فانهم كانوا اذا زوجوهن يأخذون صدقاتهن دونهن فنهاهم الله عز و جل عن ذلك و رواه ابو الجارود عن ابي جعفر عليه السلام و على هذا فالخطاب أيضا ظاهره أنه معهم بان ان وهبتها لكم بطيب انفسهن فكلوه و على هذان لا وجه للاستدلال به فيما نحن فيه اصلا و هو ظ

قوله منسوخه بآيه الحد

و قال و كان هذا الحكم قبل الحدود و كان الاخذ منهن على وجه العقوبة لهن ثم نسخ بآيه الحد كما نسخ بها آيه الحبس أيضا و هي قوله تعالى وَ اللّٰتِي رَأَيْتِنَّ الفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوْنَ عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةٌ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاَسْتَشْهِدُوْنَ عَلَيْهِنَّ اَرْبَعَةٌ مِنْكُمْ فَاِنْ شَهِدُوْا فَاَمْسِكُوْهُنَّ فِى الْبُيُوتِ حَتّٰى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ اَوْ يَجْعَلَ اللّٰهُ لِهِنَّ سَبِيْلًا

قوله حذوا من الضر العظيم

لو سلم نفى الضر مطلقا حتى مع الاتيان بالفاحشه فينبغي الاعتبار بما يحصل معه الاضرار و عدمه لا بما وصل اليها منه و ما زاد عليه كما فعله و هو ظ

قوله و استناد الى قول النبي صلى الله عليه و آله

و لا يخفى ان هذا الحديث مع كونه عاميا ظاهرا لا ربط له بما نحن فيه اصلا فان جميله كما نقلنا سابقا لم يعضلها زوجها و كان يحبها و انما كانت الكراهه و استدعاء الخلع من قبلها من غير عضل و لا بد في توجيه الحكم بعدم الزيادة فيه من التمسك بما ذكرنا من انه باعتبار رضا الزوج بها من غير طلب زياده و الا فيجوز الزيادة في الخلع الابتدائي بلا خلاف عندنا

قوله فيبقى المساوى و الزائد على اصل المنع

لا اصل يقتضى المنع من اخذ شىء منها اذا رضيت به حتى يبقى المساوى و الزائد بعد خروج البعض على اصل المنع فان كان هى الاخبار الواردة فى الخلع فقد ظهر لك بما نقلنا سابقا ان الشارح لم يحملها على عمومها و خص ما ورد فيها من المنع عن اخذ شىء الا بعد ان تعتدى فى الكلام على المنع منه بعنوان الخلع الا بعد ذلك و الا فى الطلاق بالعوض يجوز الاخذ بدون ذلك على ان القائل بالثانى يعتقد دخول هذا فى الخلع و لعله يشترط حينئذ ان تاتى الزوجه بعد العضل بما اعتبر فيه من اظهار الكراهه و الاعتداء فى الكلام و حينئذ لا منع من الافتداء و لو مساويا او ازيد الا ان يكون بناء كلام الشارح رحمه الله على ما تحققه من عدم دخول هذا فى الخلع ما ذكره من الدليل و ان كان اصل المنع باعتبار ان البذل بعد العضل فى حكم الاكراه فلا

يجوز معه فقد عرفت انه غير مسلم اصلا او مطلقا على ما اختاره الشارح فكيف يحكم هاهنا باطلاق المنع و يمكن ان يكون نظره رحمه الله الى هذه الآيه فانها تدل على المنع من اخذ البعض بالعضل و يدل بمفهوم الموافقه على المنع من المساوى و الزائد أيضا و الاستثناء لا يدل الا على جواز البعض مع الاتيان بالفاحشه و لا يمكن التمسك بالمفهوم منه فيبقى الباقي المساوى و الزائد فيه على اصل المنع و فيه ان ورود النهى فى الآيه على اخذ البعض غير مسلم فانه يمكن ان يكون النهى فيها عن العضل و كان التقييد باخذ البعض باعتبار انه كثيرا ما يصير اراده اخذ شىء منها سببا للعضل فحكم عليهم بان لا تعضلوا لهذا فان العضل حرام و لا يصير هذا سببا لجوازه الا ان يأتين بفاحشه فيرتفع حرمة العضل و على هذا فلا منع من اخذ شىء منهن في هذه الصوره مطلقا هذا و الظاهر ان بناء كلام الشارح على ما يظهر من كلامه من جعل هذا اصلا على حده غير داخل فى الخلع او الطلاق بالعوض و ظاهر كون الاصل المنع من اخذ شىء من الغير بدون احدى ظاهر الصيغ المتلقاه من الشارع و كذا وقوع الفرقه بين الزوجين به و لما ورد الآيه فى خصوص البعض فيبقى المساوى و الزائد على اصل المنع و على هذا ما ذكره من المنع عن الزائد و المساوى متجه لكن الحكم بجعل هذا اصلا على حده بمجرد هذه الآيه مشكلا جدا اما أولا فلان الآيه لا تدل على ان العضل المنهى عنه هو العضل لأخذه

شىء منها تفتدى به لتخلص نفسها منها منه بل يجوز ان يكون هو العضل لأخذ شىء منها هبه مع اقرارها على الزوجيه لترك العضل وحينئذ لا دلالة للاستثناء الا على جواز ذلك واما ثانيا فلانا لو سلمنا ان المراد ذلك فلا دلالة عليها على ان التخليص بمجرد ذلك بل لعل العضل لا ين ترضى باعطاء شىء لترضيه بالطلاق او الخلع مع شرائطه فنهى ذلك الا فى صوره الا تيان بالفاحشه فتأمل

قوله فان خرج المساوى

اشاره الى توجيه حكم المصنف بالمنع عن الزائد و تجويز المساوى مع انه على ما حققه الشارح ينبغى المنع عن المساوى أيضا فاشار الى انه يمكن خروج المساوى أيضا عنده بدليل آخر فيبقى الزائد و لا يخفى انه لو قيل باصل المنع لا يظهر دليل على اخراج المساوى و ان تمسك فيه بحديث جميله حيث اختلعت بالحديقه التى هى تمام المهر على ظاهر ما نقل فمع انه لا ربط له بما نحن فيه كما اشرنا اليه سابقا ان الحديقه كانت تمام المهر الى تمام ما ساق اليها فيجوز ان كان وصل منه اليها شىء غير المهر كما هو المتعارف بين الناس الا ان يتمسك باصالة عدمه و لا يخفى ضعفه

قوله لانها ليست كارهه

بقى انه لم يفرض فى المسأله كراهتها فهى امرا غير كارهه او كارهه و لكن لم تخص الكراهه بها لان الظاهر من عضل الزوج كراهته فعلى التقديرين لا يدخل فى الخلع فاما عقد مستقل او داخل فى المبارات و على الثانى لا ريب فى المنع عن الزائد فيه كما سيجىء و على الاول فيجب الاقتصار فيه على مورد النص و هو البعض

قوله و ذكرها فى باب الخلع

لا يخفى ان ذكرها فى باب الخلع مع تصريح جمع من اعاضمهم بانه من افراد الخلع منهم الشيخ رحمه الله فى المبسوط و الطبرسى رحمه الله فى مجمع البيان مع عدم التعرض لتعيين لفظه و صيغته كما هو رايهم فى سائر العقود و الايقاعات يدل على انهم جعلوها منه و اما ما تمسك به الشارح من اعتبار الكراهه فى الخلع دونها فيمكن ان يجاب عنه بان هذا القسم من الخلع لعله لم تعتبر كراهتها فيه او انه لما اعتبروا الكراهه فى الخلع مطلقا فينبغى حمل هذا القسم أيضا على ما اذا اظهرت الزوجه الكراهه و اعتدت فى الكلام و ان كان سبب ذلك عضلها و منعها حقوقها فالمعتبر مطلق الكراهه و ان كان بسبب العضل و هذا اظهر و اما ان ظاهر حال الزوج أيضا الكراهه بدليل العضل مع الكراهه فى الخلع بالزوجه فيمكن ان يقال ان عضلها يمكن ان لا يكون لكراهه لها بل للحرص على المال و لو فرض وجود الكراهه منه أيضا فيلزم حينئذ دخوله فى المباراه و عدم جواز الزيادة فيه و نقول ان تجويز الزيادة فى صوره اختصاص الكراهه بالزوجه و يحمل حكمهم بانه من افراد الخلع على ان المراد الخلع لا يدل على جواز الزيادة فيه مع اختصاص النص بتجويز البعض على ما ذكره اذا ما ذكره من عدم تقييد الخلع بعدم الزيادة لعله فى الخلع فى الجمله لا فى جميع افراده هذا و التحقيق ان الآيه الشريفة مجمله لا يمكن بها اثبات قسم خاص من الفراق و لا من الخلع و لا حليه اخذ شىء منها باعتبار العضل و حينئذ فان قلنا ان اعطائها معه فى حكم الاكراه فلا يصح مطلقا و ان لم نقل به

اما اصلا او على التفصيل الذى نقلنا من الشارح فمتى لم يكن اكرها يصح ما تعطيه هبه لزوجه او تبذله للخلع اذا تمت و فيه شرائط الخلع من الاعتداء فى الكلام و غيره و حينئذ لا فرق بين الناقص و الزائد و المساوى و انما بدونه يشكل الحكم بالصحة مطلقا فتأمل

قوله و تحريم الاخت و الرابعه

اى الرابعه بدونها على زعم انها خرجت من الزوجيه و الحال انها بعد الرجوع فى حكم الزوجه فاذا تزوجت بعده بدلا منها كانت الرابعه بزعمه خامسه محرّمه

قوله فلا رجعه للزوج

قد مرّ ما يدلّ عليه من الاخبار الكثيره الدّاله على ان المختلعه بائن و ليس عليها رجعه و هو خاطب من الخطاب فلا حاجه الى اعادتها قوله و للزوج الرجوع فى البذل ما دامت فى العده هذا هو المش بين الاصحاب قالوا من حكم الخلع ان للزوج الرجوع فى البذل ما دامت فى العده فاذا رجعت هى فللزوج أيضا الرجوع فى العقد سواء شرط ذلك فى الخلع ام اطلق الحكم و قال ابن حمزه رحمه الله يجوز ان يطلق الخلع و ان تقيّد المرأة بالرجوع فيما افتدت به و الرجل بالرجوع فى بضعها فان اطلقا لم يكن لاحدهما الرجوع بحال الا ان يرضى الآخر و ان قيّد لم يخل اما لزمتهما العده او لم تلزم فان لزمتهما جاز الرجوع ما لم تخرج من العده فان خرجت عنها او لم تلزم العده لم يكن لهما الرجوع بحال الا بعقد جديد و هذا صريح فى انه مع الاطلاق لا يجوز الرجوع الا برضى الطرفين لكن لا يعلم من كلامه انه مع التراضى يجوز الرجوع مطلقا او على ما ذكره من الاصحاب من رجوعه بعد رجوعها فى البذل و صريح أيضا فى ان مع الاشتراط يجوز الرجوع فى العده و لكن لا يعلم منه أيضا انه هل ذلك على ما فضّله الاصحاب من جواز رجوعها ثم رجوعه بعده او انه يجوز اشتراط الخيار فى الرجوع لكل منهما و حينئذ فلكل منهما الرجوع فى العده و ان اكرهه الآخر و المفيد رحمه الله ذكر فى جملة بيان كَيْفِيَةِ الخلع قول الرجل فان رجعت فى شىء من ذلك فانا املك ببضعك ثم حكم بما حكم به الاصحاب من جواز رجوعها فى العده و رجوعه أيضا بعده فلم يذكر جواز الرجوع الا مع الاشتراط فيمكن ان يكون الاشتراط عنده من شرائط الخلع كما يظهر ذلك مما نقلنا سابقا عن الحسن بن سماعه و غيره حيث قالوا ان الخلع من شرطه ان يقول الرجل ان رجعت فيما بذلت فانا املك ببضعك او انه لا يرى جواز رجوعها الا مع الاشتراط كما نقلنا عن ابن حمزه حجه الشارح صحيحه محمد بن اسماعيل بن بزيع المتقدمه فى بحث عدم وجوب الاتباع بالطلاق حيث ان فى اوله على ما فى التهذيب قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن المرأة تبارى زوجها او تختلع منه بشهاده شاهدين على طهر من غير جماع هل تبين منه بذلك او هى امراته ما لم يتبعها بطلاق فقال تبين منه و ان شاءت ان يردّ اليها ما اخذ منها و تكون امراته فعلت و لا ريب انها باطلاقها ظاهره فيما هو المش الا ان يجعل اخذ الاشتراط معتبرا فى مفهوم الخلع كما هو احد احتمالى كلام المفيد رحمه الله على ما ذكرنا و حينئذ فلهم مع خلوا الاخبار الوارده فى الخلع مع كثرتها عنه اصاله عدم الاشتراط ما لم يثبت خلافه و قوله عليه السلام و تكون امراته يعنى انشاء الزوج بعده ذلك او انه يكون فى حكم امراته حيث يصير طلاقها رجعيًا و الرجعيه بمنزله الزوجه للاجماع على انها لا تصير امراته بمجرد رجوعها او المراد انه ان شاءت ان يردّ اليها و ان تكون امراته و رضيت بهما فعلت اى رجعت و الا فلا ترجع لجواز رجوعه أيضا بعد رجوعها فتكون امراته و ان كرهت ذلك فافهم و يدل أيضا على المش موثقه ابي العباس عن ابي عبد الله عليه السلام قال المختلعه ان رجعت فى شىء من

الصّٰلِح يقول لارجعنّ في بضعك وجه الدلاله مثل ما سبق في الاولى و العلامه رحمه الله في المختلف بعد نقل ما هو المش و قول ابن حمزه عبارته المفيد قال احتج الاصحاب بعموم قولهم عليه السلام و ليس فيها رجعه و احتج ابن حمزه بانها معاوضه فيعتبر رضاهما و لا باس به و كان مراده باحتجاج

الاصحاب احتجاج كلهم على كون الخلع بائنا لا- احتجاج المش على ما ذكره في كفيته الرجوع فان ما ذكره لا تدلّ الا على كون الخلع بائنا ولا- دلالة فيه على جواز الرجوع اصلا لا على ما هو المش ولا على نحو آخر و كانه رحمه الله طوى عن حجه المش و احتج لقول ابن حمزه الذى نفى عنه الباس و اما احتجاجه لابن حمزه فهو لما ذكره من حكم الخلع فاما حكم الخلع المشروط فلم يتعرض لدليله لظهوره و هو المؤمنون عند شروطهم ولا- يذهب عليك انه ان كان غرضه من الاستدلال به فى المطلق و اثبات المنع عن الرجوع بدون التراضى ردّا لما هو المش فلا- يخلو من وجه بل لا- حاجه الى التمسك به أيضا فان الاخبار الدالة على انه بائن و انه لا رجعه له عليها تكفى فى المنع ما لم يثبت جواز الرجوع بوجه و حينئذ فينبغى النظر فى حجه المش و قد ذكرناها فمن قنع نفسه بهما فليتبعمهم و الا- فليراع الاحتياط مهما امكن و ان كان غرضه اثبات الرجوع أيضا مع التراضى فلا- يخفى ضعفه فان الخلع و ان كان فيه شائبه معاوضه فليس معاوضه حقيقته و لهذا لا يمكن فيه الرجوع بعد العده اتفاقا فلا- يمكن الحكم بجريان الفسخ مع التراضى فيه بمجرد ذلك خصوصا مع ورود الاخبار المطلقة على خلافه نعم لو كان مراده جواز الفسخ مع التراضى على ما فصيله الاصحاب لا مطلقا فكانه لا خلاف فيه على ما نقلنا من المذاهب نعم فيه احتمال البطلان رأسا و عدم الاحتياج الى الرجوع و اما بناء على صحته فيصح فيه رجوعه اذا رجعت اتفاقا منهم هذا و اما ما استدللنا به قيل ابن حمزه فى صورته الاشتراط فان اراد جواز الاشتراط على ما ذكره المش فهو متجه و مؤكداً لأدلة المش و ان اراد جواز اشتراط اختيار الرجوع لكل منهما مطلقا فالتمسك بالعموم المذكور مع معاوضه لابتنائها بالمهمه المذكوره و مخالفه لما عليه معظم الاصحاب فى غايه الاشكال جدّا فتأمل ثم ان السيد المحقق رحمه الله فى شرح النافع بعد نقل ما ذكره ابن حمزه قال و هو جتيد اما جواز رجوعهما مع الاطلاق اذا تراضيا على ذلك فيدلّ عليه قول ابى الحسن الرضا عليه السلام فى صحيحه محمد بن اسماعيل فى المختلعه تبين منه و ان شاءت ان يردّ اليها ما اخذ منها و تكون امراته فعلت و اما ان لها الرجوع فى العده مطلقا مع اشتراط ذلك فى العقد فيدلّ عليه ما رواه ابن بابويه فى الصحيح عن الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام قال المباره ان تقول المرأ لزوجها لك ما عليك و اتركنى فيتركها الا انه يقول لها و ان ارتجعت فى شىء منه فانا املك ببضعك و هذه الروايه و ان كانت وارده فى المباره الا ان الظاهر تساوى المباره او الخلع فى هذا الحكم و مع ذلك فهو محل اشكال و لم اقف فى هذا الباب على روايه يعتد بها سوى هاتين الروايتين فاثبات ما زاد على ما تضمنته مشكل انتهى و لا يخفى ان الصحيحه الاولى كما ذكرناه ظاهره فى المذهب المش و لا دلالة فيها على اعتبار التراضى اصلا فاحتجاجه بها على ما ذكره كما ترى الا ان يقال ان نظره رحمه الله و ان كانت ظاهره فى المش لكنها ليست صريحه فى جواز الفسخ الا فى صورته التراضى فان قوله عليه السلام و يكون امراته لما احتاج الى تاويل كما ذكرنا و امكن ان يكون تاويله ما ذكرنا من تقدير انشاء الزوج أيضا و امكن حينئذ ان يكون هذا الشرط شرطا فى اصل الحكم اى ثبوت الرد و كونها امراته جميعا لا فى الثانى فقط كما هو ظاهره فحينئذ لا يدلّ الا على جواز الفسخ مع التراضى فلذا استدللّ بها على جواز الفسخ مع التراضى لصراحتها فيه و كانه لم يعتبر ظهورها فيما هو المش لاعتقاده عدم كفايه هذا الظهور فى الحكم بجواز فسخ العقد اللازم مع دلالة الاخبار الكثيره على انها بائن و لا رجعه له عليها و على هذا فمراده بجواز الرجوع مع التراضى جوازه معه بالرجوع فى البذل للتصريح فى الروايه به لا مطلقا كما هو احد الاحتمالين فى كلام ابن حمزه على ما ذكرنا هذا و اما احتجاجه بالصحيحه الثانيه على الشق الثانى فيدلّ على انه حمل كلام ابن حمزه فى صورته الاشتراط على ما يوافق المش اى رجوع الزوج ان رجعت لانه صريح الروايه لا- على اشتراط اختيار الرجوع لكل منهما كما هو احد احتمالي كلام ابن حمزه على ما ذكرنا و حينئذ فاستدلّاه

بها متجه ان ثبت عدم الفرق بين المبارات و الخلع فى هذا الحكم بالاجماع او غيره و يؤكدها روايات اخرى منها ما رواه فى فى التهذيب بعدّه طرق بعضها صحيح عن صفوان عن ابن مسكان عن ابى بصير و فيه اشتراك كما هو المش عن ابى عبد الله عليه السلام قال المباره تقول المرأه لزوجها لك ما عليك و اتركنى او تجعل له من قبلها شيئاً فيتركها الا انه يقول فان ارتجعت فى شىء فانا املك بيضعك و لا يحل ان يأخذ منها الا المهر فما دونه و منها ما رواه فيهما فى الموثق عن سماعه عن ابى عبد الله عليه السلام و ابى الحسن عليه السلام قال سألته عن المباره كيف هى قال يكون للمرأه على زوجها شىء من صداقها او من غيره و يكون قد اعطاها بعضه و يكره كل واحد منهما صاحبه فتقول المرأه ما اخذت منك فهو لى و ما بقى عليك فهو لك و اباريك فيقول لها الرّجل فان انت رجعت فى شىء مما تركت فانا احق بيضعك و منها ما رواه فى الكافى عن عبد الله بن سنان عن ابى عبد الله عليه السلام قال المباره تقول لزوجها لك ما عليك و بارأنى فيتركها قال قلت فيقول لها فان ارتجعت فى شىء فانا املك بيضعك قال نعم و لا يخفى ان المستفاد من هذه الروايات ان هذا الاشرط اما معتبر فى مفهوم المباره و كذا الخلع لو ثبت عدم الفرق بينهما فيه كما ذكرنا من احد احتمالى كلام المفيد و ان مقتضى المباره و كذا الخلع بناء على عدم الفرق ذلك سواء اشترط ام لا- كما هو المش بين الاصحاب فالتصريح به فى الاخبار اشاره الى ان مقتضاها ذلك فينبغى له اعلامها بذلك اذ لو كان هذا شرطا جاز اشراطه و ان لم يشترط لم يكن الحكم ذلك لم يكن الحكم الجزم فى تلك الاخبار بانه الا انه يقول لها او فيقول لها وجه كما يشهد به التأمل و الاولى رعايه هذا الشرط فيهما و عدم تركه و الله تعالى يعلم

قوله فلو خرجت عدتها او لم تكن لها عدّه

و لا خلاف فيهما و ان كانت الروايتان اللتان هما مستند الحكم و كذا ما نقل من روايات المباره خاليه عن هذا التقييد

قوله صار الطلاق رجعيًا

بمعنى انه يجوز للزوج أيضا الرجوع للاتفاق و لما نقلنا من الاخبار و اما ترتب احكام الرجعيه عليها مطلقا على ما ذكره الشارح هاهنا ففيه تأمّل بل فيه وجهان على ما ذكره فى شرح الشرائع احدهما ما ذكره بناء على أنّها اذا صارت رجعيه فيترتب عليها احكامها و ثانيهما الاقتصار على الحكم بجواز الرجوع بناء على بينونها اولاً و سقوط هذه الاحكام عنها نعوذها بعد ذلك يحتاج الى دليل و الاستصحاب يقتضى بقاء الحكم السابق و لا- يلزم من جواز رجوعه ترتب جميع احكام الرجعيه عليها و قوله عليه السلام فى صحيحه محمد بن اسماعيل و تكون امراته و ان كان ظاهره الاول لكن قد عرفت انه يحتاج الى تاويل فان اول بما ذكرنا ثانياً فظاهره ذلك و ان اول بالوجه الاول و الثالث فلا يفيد ذلك فافهم هذا بعد رجوعها و اما قبله فلا شبهه فى انتفاء احكام الرجعيه عنها كما هو صرح به فى شرح الشرائع

و يدلّ عليه من الأخبار ما سبق ان المختلعه لا سكنى لها و لا نفقه و هل يدلّ ذلك على سقوطهما بعده أيضا قبل الرجوع يحتمل ذلك لصدق المختلعه عليها في الجملة و عدمه لرفعه في الجملة فتدبر

قوله و الرابعه

اي الرابعه بدونها على زعم أنّها خرجت عن الزوجيه فاذا تزوج بعد رجوعها برابعه بزعمه كانت خامسه محرمة

قوله ان جوزناه

اشاره الى ان في تزويجه الاخت او الرابعه قبل رجوعها وجهان كما ذكر في شرح الشرائع من تحقق البيئونه حينئذ و من انه متزلزله في حكم الزوجي و لانه على تقدير تقدم ذلك ثم رجوعها يصير جامعا بين الاختين او لأزيد من العدد الشرعي و الاول اقوى لما ذكر و لما رواه في الكافي الصحيح عن ابي بصير و فيه اشتراك عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل اختلعت منه امراته أ يحل له ان يخطب اختها من قبل ان تنقضى عدّه المختلعه قال نعم قد برئت عصمتها منه و ليس له عليها رجعه و هي و ان لم تكن صريحه في جواز تزويجها بالفعل بل في جواز خطبتها لكن ظاهرها جواز التزويج أيضا كما يرشد اليه التعليل الذي فيها و اما ما ذكره من الوجهين للاختمال الثاني فلا يخفى ضعف الاول و كذا الثاني اذ لا نم جواز رجوعها حينئذ اذ يمكن ان يكون الحكم بجواز رجوع المختلعه في العدّه مخصوصا بما اذا لم يمنع منه مانع فلما تحقق المانع هاهنا لم يجز لها الرجوع و اما ما ادّعه المصنف في شرح و في مسأله رجوعها مع عدم الزوج انه لا خلاف بيننا ان البذل غير لازم من جهه الزوج في زمان العدّه فلعل المراد انه غير لازم من جهتها في نفسه لا مع طء مانع عن الرجوع أيضا كما هنا او وجود مانع عنه في بعض افراده كما اذا كان الخلع ثالثه كما يذكر حكمه بعد ذلك كيف و قد صرح العلامة بانه انما يصح له الرجعه في موضع يصح له الرجوع و لو سلم فلا نم لزوم الجمع بين الاختين او لأزيد من العدد الشرعي ما لم يرجع الزوج أيضا لما عرفت ان اطلاق كونها في حكم الزوجه بعد الرجوع غير مسلم انما المسلم ان له أيضا بعد ذلك الرجوع و لعل ذلك انما هو اذا لم يكن له مانع فاذا تحقق له المانع هاهنا لم يجز له الرجوع و لو سلم فهو اذا امكنته الرجوع و هاهنا لم يمكنه الرجوع و الحكم بالتلازم بين جواز رجوعها و جواز رجوعه ممنوع كما سيشير اليه الشارح نعم انما يسلم فيما اذا لم يكن له مانع من الرجوع و اما معه فلا و سيجيء تحقيقه و لو سلم ذلك فربما امكنه التخلص من الجمع بان يكون الاخيره يائسه او لم يدخل بها و شرط على المختلعه ان تعلمه حين اراده الرجوع حتى يطلقها بائنا ثم ترجع هي او يقال انه لا- حاجه الى ذلك بل يكفي طلاقها بائنا اذا علم رجوعها اذ لا تكليف على الغافل فلا- منع وجه للمنع عن تزويجها مطلقا هذا و الشارح رحمه الله في شرح الشرائع بعد ما ذكر ان في ترتب احكام الرجعيه عليها مطلقا بعد رجوعها كوجوب النفقه و الاسكان و تجديد عدّه الوفاه لو مات فيها و نحو ذلك وجهين كما نقلنا عنه سابقا قال و مما يتفرع على ذلك جواز تزويجه اختها و رابعه فاما بعد رجوعها فهو منتف لانها صارت حينئذ في حكم الزوجه كما صرح به في الخبر الصحيح و اما قبله ففي جوازه وجهان و قد نقلناهما آنفا و لا يخفى انه بعد ما ذكر الوجهين في ترتب احكام الرجعيه عليها مطلقا بعد رجوعها و كذا ما ذكر من الوجهين هاهنا في تحريم الاخت و الرابعه قبل رجوعها جزمه هاهنا بانتفاء جواز تزويج الاخت و الرابعه بعد رجوعها مما لا وجه له اذ على الوجه الاول من الوجهين المذكورين هاهنا يمكن القول بجواز تزويج الاخت و الرابعه بعد رجوعها أيضا لعين ما ذكر من الوجه الثاني هناك من بينونها أولا و سقوط حرمة

الاخت و الرابعه عنه فعودها يحتاج الى دليل الى آخر ما ذكر هناك و ما ذكره من تصريح الخبر الصحيح به غير ظاهر فانه ان اراد خبر محمد بن اسماعيل بناء على حمل قوله عليه السلام و تكون امراته على الوجه الثانى من الوجوه التى ذكرنا كما فعله رحمه الله فى شرح الشرائع ففيه ان الخبر ليس بصريح فيه بل يحتمل ما ذكرنا من الوجهين أيضا و على تقدير حمله عليه فليس بصريح فى ترتب جميع احكام الرجعيه عليها اذ لعله يكفى فى الحكم بكونها امراته مجرد كونها رجعيه بمعنى جواز رجوعه فيها و على تقدير تسليمه فيعمل به فى ترتب الاحكام السابقه أيضا فلم يقتصر فيها على الوجهين و لم يبين الحكم على الخبر و ان اراد به صحيحه ابى بصير فانه وصفها فيه بالصحة اما بمعنى صحتها الى ابى بصير او لوجود قرينه له على انه المرادى الثقه حيث

صرح فيها بانه ليس له عليها رجعه فممنع بعد حمل العبارة عليه فيه ان هذا ليس الا تصريحا بان مورد الخبر كان قبل رجوعها و اما التصريح بانه لا يجوز ذلك بعد الرجوع او انها حينئذ فى حكم الزوجه فلا- نعم فيه اشعار بعدم الجواز اذا كان عليها رجعه فالحكم بعدم الجواز يكون اظهر لا مقطوعا به و لا يبعد ان يكون خبر آخر لم اقف عليه و الله تعالى يعلم

قوله نعم لو طلقها

اي الاخت او الرابعه باثنا فى العده اى قبل انقضاء مده المختلعه

قوله و لو كان الطلاق

اي الخلع باثنا من جهه اخرى غير كونه خلعا ككونه ثالثا مع ثبوت العده لكونها مدخولا بها غير يائسه و لا صغيره ففى جواز رجوع المختلعه فى البذل اثناء العده و جهان

قوله لا بسبب امر خارجى

الاظهر بدله و ان امتنع بسبب امر خارجى و المراد ان جواز رجوعها مشروط بامكان رجوعه فى الجملة و يكفى فيه امكانه نظرا الى اصل الخلع كان يكون ثالثا فلا- يمكنه الرجوع اصلا و يلزم منه عدم جواز الرجوع المختلعه أيضا لكونه مشروطا بامكان رجوعه فى الجملة فافهم

قوله و لانه برجوعها يصير الطلاق رجعيًا

اي لا- بد ان يصير رجعيًا و على هذا فالتفاوت بين الوجهين كانه باعتبار ان فى الاول ادعى ان جواز رجوعها مشروط بامكان رجوعه اى موقوف عليه كما هو ظاهر و فى الثانى لا يدعى التوقف بل انه يجب ان يصير الطلاق بعده رجعيًا و هذا لا يمكن ان يصير رجعيًا لا يقال كيف يمكن دعوى كون جواز رجوعها مشروطا بامكان رجوعه مع ان جواز رجوعه موقوف على رجوعها و جواز فان الخلع لا يصير رجعيًا كما اشار اليه المصنف فيدور لانا نقول هذا نظير الدور الذى سيذكره الشارح بعد ذلك و ما سيذكر من جوابه فهو جوابه فانتظر

قوله و لا يخفى ان هذين مصادره على المطلوب

فان دعوى ان جواز رجوعها موقوف على امكان رجوعه او يجب امكان رجوعه بعده مما لا دليل عليه بل هو عين المسأله لم لا يجوز ان ترجع هي و ان لم يمكنه الرجوع و انما المسلم انه اذا رجعت هي فله أيضا الرجوع اذا امكنه و امّا اذا لم يمكنه اما بسبب خارجي او باعتبار عدم قبول خلعه للرجوع فلا نم انه يوجب عدم جواز رجوعها أيضا و يمكن ان يقال ان صحيحه ابن بزيع الداله على جواز رجوعها ليست مطلقه في الاذن لها فيه بل انما تدل على جواز رجوعها حيث يمكنه الرجوع كما يظهر لمن تأمل فيها و امّا روايه ابى العباس و كذا الروايات الواردة في المباراه ففيها وجهان احدهما ان يكون الحكم فيها بان المختلعه ان رجعت في شىء من الصّٰلِح يقول لارجعنّ في بضعك و كذا قول المبارئ لها و ان ارتجعت في شىء منه فانا املكك ببضعك بناء على ان جواز رجوعها انما هو فيما يجوز

رجوعه أيضا و ثانيهما ان يكون جواز رجوعها مطلقا لكن يكون هذا الحكم او هذا القول فيما جاز له الرجوع أيضا و لعل الاول اظهر و ان تنزلنا عنه فحيث لا- دليل لنا من خارج على جواز رجوعها و الاصل عدمه كما هو مقتضى الامر بالوفاء بالعقود فلا يمكن لنا اطلاق الحكم بجواز رجوعها نظرا الى هذه الاخبار بل الذى يعلم منها انما هو جوازه فيما جاز له الرجوع أيضا لانه القدر المشترك بين الاحتمالين هذا مع ان الاصل فى عقود المعاوضات اذا كان الخلع منها على ما ذكره ان لا يرجع احدهما فى عوضه الا- مع رجوع العوض الآخر الى صاحبه و بهذا يظهر ان المنع كما هو المش اظهر و ان ما ادّعه فى الوجه الاول من اطلاق الاذن المتناول له منظور فيه اذ ليس لنا اذن مطلق و ان ما ذكر فى الوجهين من ان جواز رجوعها مشروط بجواز رجوعه و ان برجوعها لا- بدّ ان يصير الطلاق رجعيًا انما هو بالنظر الى جواز الرجوع المستفاد من الاخبار مطابقا لما هو الاصل فى عقود المعاوضات فليس فيه مصادره على المط كما حكم به الشارح نعم دعوى المشروطية التوقف غير ظاهر لانه لا يستفاد من الاخبار او الظاهر الاقتصار على الوجه الثانى فتأمل هذا كله على ما هو المش بين الاصحاب و اما على قول ابن حمزه فقد عرفت انه مع الاطلاق يعتبر فى صحه الرجوع التراضى و مع التراضى لا اشكال فانه اذا رضى الزوج هاهنا برجوعها بدون رجوعه فيمكنه دفع البذل اليها بهبه او صلح بحيث لا يبقى شبهه اصلا و اما مع الاشتراط فان كان مذهبه جواز اشتراط الرجوع لكل منهما مطلقا فلا اشكال أيضا هاهنا اذ يتبع الشرط و ان كان مذهبه جواز الرجوع مع الاشتراط على ما يقوله الاصحاب فالكلام على مذهبه أيضا يبنى على تحقق مذهب الاصحاب و هو على ما تحققه و اما السيد المحقق رحمه الله التابع له فذكر انه ينبغى القطع بعدم جواز رجوعها فى البذل اذا كان الطلاق مما لا يجوز فيه الرجوع كما لو كانت المطلقة ثالته او كانت المرأه غير مدخول بها بل الاجود قصر الجواز على ما اذا اتفقا على ذلك و تراضيا عليه كما تضمنه صحيحه محمد بن اسماعيل قصرا لما خالف الاصل على مورد النقل انتهى و كانه اشار بقوله بل الاجود الى آخره الى ان الاجود قصر جواز الرجوع على صورته التراضى كما هو مورد صحيحه محمد بن اسماعيل على معتقده على كما نقلنا عنه و لا يحكم به مع الاشتراط أيضا على ما ذكره اولا لاختصاص روايه الاشتراط بالمباراه و عدم العلم بكون حكم الخلع فيه حكمها و اذا كان الجواز عنده مقصودا على صورته التراضى فقد عرفت ان الحكم مع التراضى امره هين هذا و لا يخفى ما فى تمثيله بغير المدخول بها فانه لا عده عليها اجماعا كما هو صريح الكتاب و الاخبار و لا نزاع لأحد فى عدم صحه رجوع الزوجه فى الخلع اذا لم تكن لها عده فلا وجه للتمثيل بها فى موضع النزاع فتأمل

قوله حيث يمكنه الرجوع لو علم

و امّا فيما لم يمكنه الرجوع مع العلم كالطلقه الثالثه فحكم ما فصل قبل ذلك و لا يتفاوت باعتبار عدم علم الزوج به الى انقضاء العده اذ لا فائده له فى علمه و هو ظ

قوله من اطلاق الاذن لها فى الرجوع

و الحكم بالتلازم بين جواز رجوعها و جواز رجوعه لو سلم لا ينافى ذلك لثبوت الجواز هاهنا أيضا غايه الامر انه لم يعلم به و هذا لا يخرج عن الرجعيه كما لو طلق رجعيًا كما ذكره فى شرح الشرائع لكن لا يخفى ان اطلاق الروايات الوارده فى الرجوع كما نقلناها غير ظاهر بل لا يبعد ان يقال ان الظاهر منها خصوصا الروايه الثانيه بل ما ورد فى المباراه أيضا ان رجوعها لا بد ان يعلمه الزوج و بالجمله فالتمسك فى مثل هذا الحكم المخالف للاصل بمثل هذا الاطلاق مشكل جدًا فالاولى الاقتصار فى

الحكم على ما يكون مع العلم و الله تعالى يعلم

قوله و لزوم الاضرار به

و استدلال أيضا بانها معاوضه يعتبر فيها علم المتعاضين كسائر المعاوضات و فيها منع كون الرجعه معاوضه و الا لزم خلّوها عن احد العوضين اذا لم يرجع الزوج و أيضا لو كانت معاوضه لزم ان يعتبر فيها ان يقول رجعت في كذا بكذا كسائر المعاوضات و ليس كذلك اجماعا كما ذكره المصنف في شرح الارشاد

قوله و لان جواز رجوعه مشروط بتقدم رجوعها

للاجماع و دلالة النصوص على انه لا رجعه للزوج في العده الا اذا رجعت فرجعتها شرط في جواز رجعتة فلا يكون جواز رجعتة شرطا في رجعتها و الا لدار و لا يخفى ما فيه اذ لم يجعل احد جواز رجوعه شرطا في رجوعها او في جواز بل النزاع في انه هل يعتبر مع رجوعها علم الزوج به في اثناء العده حتى يترتب عليه الاثر و هو وجوب ردّ البذل ام لا بل يكفى فيه مطلق رجوعها و من قال باعتبار العلم استدلال بزوم الاضرار به لو لم يعلم فرجوعها عنده مترزل الى ان تنقضى العده فان علم به الزوج لزم و الا بطل و حينئذ فاثبات عدم شرطيه جواز رجوعه في رجوعها ممّا لا يسمن و لا يغنى من جوع و لو وقع في بعض العبارات ان علم الزوج شرط في صحه رجوعها فالمراد بها ما ذكرنا اى انه شرط للزومه لا انه شرط في جواز رجوعه نعم هذا الدور انما يتوجه في المسأله السابقيه على من ادعى ان جواز رجوعها في البذل مشروط بامكان رجوعه كما اشرنا اليه سابقا ثم لو سلم انهم يقولون ان جواز رجوعه شرط لرجوعها فيمكن دفع الدور بانه ليس المراد به ان جواز رجوعه بالفعل شرط لرجوعها اى لجوازه و صحته بل الجواز بالقوه اى كونه بحيث يجوز له الرجوع بعد رجوعها شرط في صحه رجوعها و متى لم يعلم برجوعها زمن العده لم يتحقق الجواز بالقوه عند رجوعها فلا يصح و حينئذ لا دور لان صحه رجوعها يتوقف على الجواز بالقوه و هو لا يتوقف على صحه رجوعها بل جواز رجوعه بالفعل مشروط برجوعها سابقا و موقوف عليه فلا دور هذا هو التحقيق في دفع الدور و يمكن دفعه أيضا بانا لا نقول بان رجوعها او جوازه مشروط بجواز رجوعه حتى يلزم الدور باعتبار ان جواز رجوعه مشروط برجوعها و صحته على ما ذكرت كيف و جواز رجوعه متحقق في صورته عدم علمه أيضا فلا- ينفع اشتراطه في الحكم باشتراط العلم بل نقول انه مشروط بتمكن الزوج من الرجوع و التمكن من الرجوع غير جوازه شرعا و يرجع حاصله الى علم الزوج برجوعها فتوقف جواز رجوعه على رجوعها و جوازه لا- يوجب الدور و لا يخفى ما فيه فان تمكنه من الرجوع و ان كان غير جوازه لكنه أيضا موقوف على رجوعها و صحته اذ ما لم يتقدم رجوع صحيح من الزوجه لم يتمكن الزوج من الرجوع بعده و رجوع حاصل التمكن الى العلم المذكور لا يفيد في دفع الدور فان المعتبر هو العلم الصّحيح برجوعها الشرعى و العلم الصّحيح برجوعها الشرعى موقوف على مرجوعها و جوازه فلا يندفع الدور بل لا بدّ فيه أيضا من التمسك بان جواز رجوعها موقوف على التمكن بالقوه اى كونه بحيث يعلم به بعد وقوعه و هو لا يتوقف على جواز رجوعها بل ما يتوقف عليه و مشروط به هو التمكن بالفعل و العلم كذلك فيحتاج الى ما ذكرنا اولا نعم تبديل الجواز بالامكان او التمكن اولى كما لا يخفى هذا و اما ما ذكره في شرح الشرائع من ان الدور انما يلزم لو توقف رجوعها على رجوعه بالفعل اما اذا توقف على جوازه بالقوه

بالقوه بمعنى تمكنه من الرجوع بعد رجوعها فلا لان مرجع الشرط حينئذ الى كون العده رجعيه و الزوج عالما بالحال و هذا لا يقدح تقدمه فى الوجود على صحه رجعتها و يجوز ان يجعلهما مقترنين بالزمان فيكون دور معيه و هو غير محال فلا يخفى ما فيه من التمجج و التشويش و غايه توجيهه ان يقال ان قوله لو توقف رجوعها على رجوعه بالفعل قد سقط فيه شىء اذ ليس بناء توهم الدور على توقف رجوعها على رجوعه بالفعل لظهور فساد فكانه سقط لفظ جواز اى على جواز رجوعه بالفعل و قوله بمعنى تمكنه لم يرد به التمكن بالفعل فانه أيضا بعد جواز رجوعها فلا يكون شرطاً فيه كما عرفت بل التمكن بالقوه اى كونه بحيث يتمكن بعد ذلك و قس عليه قوله و الزوج عالما بالحال اذا العلم بالفعل أيضا انما يتحقق بعد رجوعها فالمراد به ايضا العلم بالقوه اى كونه بحيث يكون عالما بالحال بعد ذلك و قوله و هذا لا يقدح اى لا يمكن القدح فى تقدم هذا المعنى على صحه رجوعها اذ لا- يتوهم منه دورا اذ هذا المعنى ليس بمشروط بصحه رجوعها بل المشروط به هو جواز رجوعه بالفعل فلا دور و على هذا فينطبق كلامه الى هنا على ما ذكرنا بعد التسليم و اما قوله و يجوز ان يجعلهما مقترنين فكانه جواب آخر عن الدور و حاصله انه يمكن ان يجعل الرجوعين مقترنين بالزمان بان يرجعا فى زمان واحد و يقال ان الحكم بان رجوعه مشروط برجوعها و كذا رجوعها مشروط برجوعه ليس بمعنى التوقف حتى يلزم الدور بل بمعنى الاستلزام فيكون دور معيه و هو غير محال اذ لا منع من الطرفين و انما لم يكتف بمنع التوقف و الحكم بالاستلزام مع اندفاع الدور به بل اعتبر جعلهما مقترنين بالزمان لانهما اذا لم يقترنا بالزمان فلا يمكن الاستلزام اذ لا يمكن تحقق اللازم بعد الملزوم الا ان يجعل اللازم بالحقيقه هو قوه اللازم فيحتاج الى الجواب الاول و لا- ينفع الفرار من التوقف الى الاستلزام و فيه انه لم يقل احد بوجوب مقارنتها بالزمان بل لو رجع الزوج بعد رجوعها صح ما لم تنقض العده و يمكن ان يقال انه بعد ما حمل جواز رجوعه على الجواز بالقوه حتى يندفع الدور اشار الى انه يمكن ان لا- يقول احد يتوقف على جواز رجوعها على جواز رجوعه بالقوه بل يكتفى بالاستلزام اى ان جواز رجوعها لا يكون الا مع جواز رجوعه بالقوه و كذا العكس و حينئذ يكون بين جواز رجوعها و الجواز المذكور دور معيه استلزام من الجانبين و هو غير محال فيندفع الدور بهذا الوجه أيضا و يمكن ان يقال انه حينئذ لا يجب حمل الجواز بل يمكن حمله على الجواز بالفعل أيضا و يندفع الدور بمنع التوقف و الحمل على الاستلزام و لو قيل ان جواز رجوعه بالفعل ليس مع رجوعها زمانا بل بعده فانه لا يجوز للزوج الرجوع الا بعد رجوعها فيمكن دفعه بمنع ذلك و تجويز مقارنه رجوعه لرجوعها زمانا كما ذكرنا اولاً- فى توجيه كلامه فيكون جواز رجوعه أيضا مقارنا لرجوعها بطريق اولى و حينئذ فيكون الجواز مقارنا له دائما و ان وقع رجوعه بعد رجوعها زمانا فتدبر و قد نقل هاهنا حاشيه منه رحمه الله و قد نقل انه كتب عليها بخطه لا تكتب و لا باس بتوضيحها و بيان حالها

قوله فيها

و يمكن دفعه بان المشروط اى المشروط برجوعها الذى هو شرط أيضا لرجوعها على الاحتمال الثانى هو جواز رجوعه لا وقوعها بالفعل فان رجوعها لا- يتوقف على رجوعه بالفعل فى شىء من الاحتمالين و هو ظاهر بل لو توقف فانما يتوقف على جواز رجوعه و حينئذ لا يلزم الدور لجواز مقارنه جوازها له زمانا يعنى ان جواز رجوعه يمكن ان يكون مقارنا لرجوعها زمانا و حينئذ يمكن دفع الدور بانّه دور معيه بان يراد باشتراط كل منهما بالآخر استلزامه له و انه لا يتحقق الا معه بلا توقف و لا محذور فيه نعم لو كان الجواز بعده لم يمكن الاستلزام أيضا من الجانبين و لو ادعى ان المشروط برجوعها هو وقوع رجوعه فانه كما ان

جواز رجوعه مشروط بر رجعتها كذلك رجوعه اى رجوعه الصحيح المعتبر مشروط بر رجوعها فيلزم الدور اذ حينئذ لا يمكن القول بمقارنته له بالزمان اذ قد يكون بعده زمانا فنقول رجوعه أيضا و ان كان مشروطا برجوعها لكنه ليس شرطا لرجوعها اذ ما لزم من الاحتمال الثاني هو توقف رجوعها على امكان رجوعه فانه يكفي لاعتبار العلم لا على اصل رجوعه والحاصل ان المشروط الذى هو شرط ايضا بناء على الاحتمال الثاني هو امكان رجوعه و يندفع الدور بحمل المشروطية و الشرطية على عدم صحه احدهما بدون الآخر و ان كان معه فيكون دور معيه فمحصل الدفع هو ما نقلنا عن شرح الشرائع آخرا بما ذكرنا من توجيه الاخير و حينئذ فمراده بالجواز هو الجواز بالقوه او بالفعل على ما ذكرنا من الاحتمالين فى توجيه كلامه ثمه فتذكر و اما ما نقل انه كتب عليها لا- تكتب فيمكن ان يكون لإرادته تغييرها و دفع الدور بالوجه الآخر الذى هو التحقيق فى دفعه على ما ذكرنا ثم لم يتيسر له و الله تعالى يعلم

قوله حيث اقدم على ذلك

اى على الخلع الذى من حكمه جواز رجوعها على هذا الوجه

قوله مع ان له طريقا الى الرجعه

فله ان يرجع فى كل وقت محتمل الى آخر جزء منه من العده و ان لم يعلم رجوعها بمجرد احتمالها فان وقع منها رجوع صح رجوعه أيضا و الالغا و لا يخفى انه كثيرا ما لا يعلم آخر جزء من العده الا ان يحتاط و يمنع نفسه من النوم و كل ذكر و فكر و حصر همه فى الرجوع فى جميع الاوقات المحتمله لبقاء العده الى ان يتيقن انقضاؤها هذا و لا يذهب عليك ان ما ذكر فى هذا الفرع كله انما هو على ما هو المش و اما على ما ذهب اليه ابن حمزه فلا ريب فى بطلان رجوعها فى صورته الاطلاق لانه لا يرى جواز رجوعها مع الاطلاق الا بالتراضى و اذا لم يعلم به الزوج فى العده فلم يقع التراضى فيها و رضاه بعدها لو فرض لا اثر له و اما مع الاشتراط فلا يبعد جريان ما ذكر من الاحتمالين على مذهبه أيضا و اما السيد المحقق فلم يتعرض لهذا الفرع اصلا لكن الظاهر على مذهبه عدم تجويزه رجوعها بدون علمه مطلقا قوله هل يصح رجوعها فى بعض البذل و على تقدير صحته هل يصح رجوعه بعده فيه ثلاثه اوجه ذكرها فى شرح الشرائع احدها صحته منها و منه اما الاول فلان البذل غير لازم من جهتها فكما يصح رجوعها فى كله يصح فى بعضه لان الحق لها فلها اسقاط البعض كما لها اسقاط الجميع فان عدم الرجوع فى قوه الاسقاط اذ لا يلزم منه رجوع العوض الآخر بل جوازه و اما الثانى فلان رجوعه يترتب على رجوعها و قد حصل و يدل عليهما روايه ابى العباس لانه قال المختلعه ان رجعت فى شىء من الصيالح يقول لارجعن فى بضعات و كذا الزوايات التى نقلناها فى المباره و ثانيها المنع فيهما لأن جوازه يقتضى صيروره الطلاق رجعيًا و انما يمكن ذلك اذا لم يشتمل على عوض و العوض باق فى الجملة و لا فرق فيه بين القليل و الكثير و من ثم لو جعل ابتداء ذلك القدر الباقي بل اقل منه كفى فى البيئونه فلا يمكن الجمع بين كون الطلاق رجعيًا و بقاء العوض فى مقابله و فى صحيحه ابن بزيع ما يرشد اليه لانه قال و ان شاءت ان يردّ اليها ما اخذ منها و تكون امراته فعلت و هى العمده فى الباب لصحتها و ظاهرها اعتبار ردّ

الجميع لأن ما من صيغ العموم فلا يترتب الحكم بالبعض و ثالثها جواز رجوعها دونه اما الاول فلما ذكر أولا في وجه الاول و اما الثاني من ان بقاء شىء من العوض مانع من رجوعه و لا يخفى ضعف الاخير اذ الظاهر من الروايات تلازم الامرين الا ان يكون المانع من قبله و هاهنا ليس كذلك و للزوم الاضرار به بان ترجع في اكثره و تبقى منه شيئا يسير ليمنعه من الرجوع و حكم في شرح الشرائع بان الوسط لا يخلو عن قوه و تبعه بخله المحقق أيضا في شرح النافع فانه قال الاظهر انه ليس للمرأة الرجوع في بعض ما بذلته و عندي ان الاول اقوى لقوه ما ذكر في وجهه بخلاف ما ذكر في وجه الثاني اذ لا بعد في ان يصير الطلاق رجعيًا اذا رجعت فيما تراضيا عليه و ان بقى شىء لو تراضيا عليه ابتداء لكفى في بينونه و العوض الذى علم منعه من صيروره الطلاق رجعيًا هو العوض الذى وقع عليه العقد لا مطلقا بل الباقي فى الحقيقه ليس عوضا بل هو بمنزله اسقاطها بعض حقها و صحيحه ابن بزيغ و ان كانت مخصوصه بالرجوع فى الجميع لكن لا دلالة لها على ان الرجوع فى البعض ليس حكمها ذلك فلا تنافى الروايات الاخرى مع وجود الصحيحه فيها أيضا و لا يضر ورودها فى المباراه اذ الظاهر انهم لا يفرقون بينهما و بين الخلع فى هذا الحكم و هاهنا احتمالان آخران لم يذكرهما الشارح و هو ان يحكم بصحة رجوعها فى البعض لكن يقال انه مستلزم للرجوع فى الكل اما الاول فلما ذكر فى وجه صحه رجوعها فى البعض و اما الثاني فلما ذكر من ان رجوعها يستلزم ان يكون يصير الطلاق رجعيًا و لا يمكن ذلك مع العوض فيلزم الحكم ببطلان العوض بالكلية و قد ظهر بما ذكرنا ضعفه و ثانيهما ان يحكم بالاستلزام المذكور اذا رجح الزوج أيضا لا بدونه بناء على ان البذل كله عوض عن الطلاق فاذا انهدم لا وجه لتملك شىء منه و هذا و ان كان اقوى من الاول لكنه أيضا لا يخلو عن ضعف فان تملك العوض كله بازاء الطلاق الذى وقع لكن لما جاز لها الرجوع و اختارت الرجوع فى بعضه فيرجع البعض و يبقى الباقي على ملكه و قد عرفت ان الظاهر ان مجرد الرجوع فى البعض كاف فى جواز رجوعه فبعد رجوعه لا يلزم ان يعود الباقي أيضا اليها مع عدم رجوعها فيه و اسقاط حقها منه و الله تعالى يعلم

قوله حلفت

اي على نفى الزائد و ظاهرهم هنا انه حينئذ يثبت ما ادعته كما نقل سابقا فى الجعالة عن ابن نماء و قواه المصنف رحمه الله و وجهه على قياس ما ذكره الشارح هناك انحصار الدعوى فى دعوييهما فاذا انتفى ما ادعاه بيمينها ثبت ما ادعته و قد اشرنا هناك الى ما فيه المناقشه و الاولى فى وجهه هاهنا أيضا ان يقال نظير ما ذكرنا هناك ان المدعى حقيقه ليس الا الزوج لانه يطالب من الزوجه وجه الخلع و اما الزوجه فلا تطالب شيئا من الزوج لاتفاقهما على وقوع الخلع و صحته فاذا سقط ما ادعاه بيمينها فلا يبقى دعوى و امّا ما ادعته فهو اقرار على نفسها يثبت بمجرد اعترافها و انكار الزوج لا يوجب توجه يمين عليها اذ لا اثر لانكاره بعد سقوط دعواه هذا و قد سبق هناك احتمال آخر حكم به المصنف اولا و هو حلف المالك و ثبوت اقل الامرين من اجره المثل او الاقل منها و مما يدعيه المالك او منها و من اكثر الامرين و لا يخفى جريان هذه الاحتمالات كلها هاهنا أيضا بتبديل اجره المثل بمهر المثل و العامل بالزوج و المالك بالزوجه الا أنّهم لم يتعرضوا لها هاهنا و وجه الفرق غير واضح و ان كان ما ذكره هاهنا اقوى فيهما فتأمل

قوله لو تنازعا فى الجنس

قد سبق منافى بحث الجعالة قوه ما ذهب اليه ابن نما فى صورته الاختلاف فى الجنس أيضا لجريان دليله على ما ذكرنا فيه أيضا

فحكمهم به هاهنا في الصّورتين جيّد لكن لا- يظهر فرق بين الخلع و بين الجعالة حيث حكموا به هاهنا في الصّورتين من غير ظهور مخالف و اختلفوا فيها اختلافا كثيرا حيث ان لهم فيها سوى مذهب ابن نما مذهب اربعة القول بحلف المالك و اجره المثل او بحلفه و اقلّ الامرين على المذهبين فيه او التحالف ثمّ النزاع في التشريك في الحكم بين الاختلاف في القدر او الجنس او الفرق بين الصّورتين و الحكم قطعاً في الصّوره الثانيه بالتحالف دون الصّوره الاولى كما اختاره الشارح حتى انه في شرح الشرائع فصل الأقوال و لم يذكر مذهب ابن نما الا في صوره الاختلاف في القدر و لم يعده في صوره الاختلاف في الجنس من المذاهب اصلاً مع ان الظاهر من عبارته المحقق قول ابن نما به في الصّورتين فتدبر

قوله مع اتفاقهما على القدر

لم يظهر وجه هذا التقييد اذ مع الاختلاف في القدر أيضاً كان يقول احدهما هو مائه درهم و يقول الآخر هو خمسون ديناراً ينبغي ان يكون الحكم ما ذكره لجريان دليله فيه أيضاً فافهم

قوله و لانه مدّع

جعلها وجه آخر غير سابقه كما ترى

قوله و اثبات ما يدّعيه

كانّ هذا النفي احتمال ان يكون البذل غير ما ادّعه و غير ما ادّعتة أيضاً و لا يخفى ضعفه بعد بناء الحكم على انحصار الدّعى كما ذكره الشارح او على ما ذكرنا من ان المدعى حقيقه ليس الا- الزوج فيكفي حلفها على نفي ما ادّعه و ان ما ادّعتة يثبت باعترافها اذ على الوجهين لا- حاجه الى اليمين لاثبات ما ادّعتة كما في صورته اختلافهما في القدر مع انه فيها أيضاً يمكن ان يكون قدره مخالفاً لما ادّعه و لما ادّعتة أيضاً و لو لم بين الحكم على احد الوجهين اشكل الحكم بثبوت ما ادّعتة باليمين بل ينبغي المصير الى احد المذاهب الاخرى التي اشرنا اليها في الجعالة و لم ار في كلام غيره رحمه الله هاهنا و لا في بحث الجعالة التعرض لهذا الاثبات في اليمين بل ظاهرهم الحلف على النفي فقط كما هو الظاهر على ما ذكرنا فتدبر

قوله و ينبغي جواز اخذه مقاصه

يشكل هذا بما هو المعروف بين الاصحاب لا يظهر فيه مخالف من حرمة المقاصه بعد التحليف كما سبق في باب القضاء الا ان يقال ان حرمتها انما هو اذا لم يعترف المنكر له بشيء اصلاً اما اذا اعترف له بشيء بدل ما انكره فيجوز اخذه مقاصه و حينئذ فيجوز المقاصه بما اعترف به و كذا يجوز له المقاصه مما يحكم له من مهر المثل على القول بالتحالف لو قيل به هاهنا بناء على ان اعترافها بالخلع مع انكار ما ادّعتة و انكارها ما ادّعه بمنزله الاعتراف بمهر المثل لترتبه على ذلك شرعاً فيجوز المقاصه نعم لا يجوز المقاصه من غيرهما فتأمل

قوله لان كلا منهما منكر

قد عرفت ان المنكر حقيقه ليس الا- الزوجه و امّا الزوج فإنكاره لا اثر له بعد سقوط دعواه فيكفي حلفها و لا حاجه الى حلفه

فحكمهم هاهنا بحلفه و اعراضهم عن التحالف متجه نعم يتوجه عليهم انهم لم يفعلوا ذلك في نظائره من الجعالة و الاجاره أيضا
و ما وجه الفرق بينه و بينها كما اشرنا اليه فتذكر

قوله و يثبت مهر المثل

على ما يدعيه كما قيده به في شرح الشرائع فيقتصر عليه و يحتمل مع التحالف ثبوت مهر المثل مطلقا كما هو ظاهر كلامه رحمه
الله هاهنا و احتمله في شرح الشرائع لتساقط الدعويين بالتحالف فيثبت مهر المثل و ان زاد على ما ادّعاه خصوصا اذا كان ما ادّعاه
من غير جنس ما يجب بمهر المثل فلا يجب ملاحظه مساواه مهر المثل لقيمته او كونه اقل منها بل لا يبعد القول به و ان زاد عن
قيمته لكن لا- يخفى ان الحكم عليها بثبوت مهر المثل و ان كان زائدا على ما ادّعاه و ان امكن توجيهه بما ذكرنا لكن مطالبه
الزّوج للزائد عمّا ادّعاه

خصوصا اذا كان مهر المثل من جنس ما ادعاه و كون ما ادعاه بعضا منه مما لا وجه له بل الظاهر انه ان كان ما ادعاه من جنس مهر المثل فليس له الما مطالبه ما ادعاه و ان كان من غير جنسه فليس له اخذ مهر المثل الا مقاصه و حينئذ فينبغي الاقتصار على اخذ ما يكون بقدر قيمه ما ادعاه هذا بالنظر الى الظاهر و اما فيما بينه و بين الله تعالى فالامر واضح هذا و اعلم ان فى الحكم بالتحالف مع زياده مهر المثل عما ادعاه الزوج او مساواته له اشكالا اذ حينئذ لا وجه لتحليف الزوجه على نفى ما ادعاه بل يكفى اعترافها بنفيه و أيضا لا معنى لتحليفها على نفيه ليؤخذ منها مثل ذلك او ازيد منه على تقدير تكليفها به لائى شىء تقبله الزوجه و تحلف عليه نعم انما يتجه ذلك فى صورته زياده ما ادعاه على مهر المثل اذ لا بد حينئذ من حلفها لنفى الزائد اللهم الا ان يكون ما ادعاه من غير التقد الغالب الذى عليه بناء مهر المثل اذ حينئذ يتجه تحليفها على نفى ما ادعاه للفرار عن مهر المثل و ان ساوى قيمه ما ادعاه او زاد عليها هذا و ربما احتتمل على القول بالتحالف بطلان الخلع بناء على انكار كل منهما وقوعه على الوجه الذى يدعيه الآخر و حلفه عليه فبطل رأسا و لا يخفى ضعفه لاتفاقهما على وقوع الخلع و صحته انما الخلاف بينهما فى قدر البذل فتدبر

قوله فيقدم قولها

جزاء الشرط

قوله و قال الشيخ رحمه الله يبطل الخلع هاهنا

و لا- وجه له لانه اذا كان اراده الجنس فى حكم التصريح به كما صرح فى المبسوط حيث حكم بالصحة فيما اذا لم يذكر الجنس لكن اتفقا على اراده جنس معين حين الخلع و اختلفا فى انه ما هو فيكون حكمه حكم ما اتفقا على ذكر الجنس و اختلفا فى انه ما هو فالتفرقه بينهما و الحكم بحلفها هناك و البطلان هاهنا لا وجه له اصلا لكن كلام الشيخ على ما راينا ليس بصريح فى ان الحكم بالبطلان فى هذه المسألة فانه ذكر هذا فيما اذا لم يذكر جنسا و لا نقدا و اختلفا فى الاراده فقال قال قوم لا يصح التناكر فيه لانهما اذا اختلفا فيه صار البذل مجهولا و وجب مهر المثل و قال الباقون يصح و يتحالفان و على القولين يجب مهر المثل و قد قلنا ان على مذهبنا لا يصح الخلع اصلا و اشار بذلك الى ما قاله فى مسئله ما اذا اتفقا على الف و اتفقا على انهما ما ارادا جنسا من الاجناس و لا- كان لهما اراده منه فانه نقل عنهم ان الخلع صحيح و العوض باطل و الرجعه منقطعه و وجب مهر المثل ثم قال و على ما يقتضيه مذهبنا ان الخلع فاسد و لا يخفى ان ظاهر كلامه ما فهمه الشارح و لا وجه له كما ذكرنا و حكمه بالبطلان فيما سبقه لا- يقتضى الحكم بالبطلان فيه لظهور الفرق بينهما لكن يمكن حمله على ما اذا اختلفا فى الاراده اى ادعى احدهما اراده جنس معين منهما و ادعى الآخر عدم ارادته كذلك و هو الفرض الذى يذكره الشارح بعد ذلك و يحكم بانه يرجع النزاع الى دعوى الصحة و البطلان حينئذ فيكون حكم الشيخ موافقا لما نقله عن العلامة رحمه الله فى القواعد و يمكن حمله أيضا على دعوى كل منهما ارادته جنسا غير ما يدعى الآخر ارادته من غير دعوى موافقه الاخرى له فى الاراده و حينئذ فحكمه بالبطلان متجه لكن لا نعلم انه هل لهم قول بالتحالف فيه ليصح حمل الكلام عليه فتأمل

قوله و للقول بالتحالف هنا وجه كالسابق

و يتجه عليه هاهنا أيضا ما اشرنا اليه في السابق فتذكر

قوله لان الاصل في مال الخلع

لعله اراد بالاصل الظاهر الشائع المتعارف فيكون بناء كلامه على اعتبار مخالفه الظاهر و موافقته في المدعى و المنكر و

قوله لأصالة عدم انتقاله

اي الظاهر عدم العدول عن المتعارف و الزام البذل على غير الزوجه و نقله منها الى غيرها لا ان الاصل عدم الانتقال عن الزوجه بعد ثبوته اذ ليس في هذا الفرض دعوى الانتقال منها الى غيرها و قال في شرح الشرائع و القولان مطلقا غير منقحين و التحقيق ان نقول دعواها وقوع المخالفة منها على الألف في ذمه زيد اما ان يكون بمعنى ان لها في ذمه زيد الفا فخالعته بها او بمعنى انها خالعتة بالف يثبت له في ذمه زيد ابتداء من غير ان يكون لها عند زيد الف فان ارادت المعنى الاول فلا يخلو اما ان يوافقها الزوج على ان لها في ذمه زيد الفا ام لا و على تقدير عدم موافقته اما ان يكون زيد مقرا بالالف او لا فان كان الزوج موافقا لها على ثبوت الالف في ذمه زيد او زيد مقرا بها بنى قبول قولها على ان العقد على دين في ذمه الغير هل يجوز ام لا و كلامهم هنا قد يؤذن بجوازه لكن لم ينبهوا عليه في الفديه و شرائطها و جوازه في البيع محل نظر و اما هنا فلا يبعد الجواز للتوسع في هذا العقد بما لا يتوسع به في المعاوضات المحضه فان جؤزنا ذلك فالقول قولها لاتفاقهما على خلع صحيح على التقديرين و هو مع ذلك يدعى شغل ذمتها بالعوض و مجرد الخلع اعم منه و الاصل براءة ذمتها منه و ان لم نجوز ذلك او لم يكن زيد مقرا بالحق و لم يعترف الزوج بثبوتها في ذمته فالنزاع يرجع الى صحة الخلع و فساد الخلع و هو يدعى صحته فيكون قوله مقدا و قد ظهر الاجنبى المتبرع و ان لم تدع ذلك و لم يوافق فدعواها يرجع الى فساد الخلع و هو يدعى صحته فيكون قوله مقدا و قد ظهر بذلك ان تقديم قولها في هذه الصورة مطلقا غير جيد و الظاهر ان موضوع المسأله ما اذا وقع الخلع بدين لها في ذمه زيد ليتصور بناء الصحة على التقديرين و ربما يعارض على هذا التقدير الاصل و الظاهر لان الاصل براءة ذمتها و عدم التزامها بالمال و الظاهر من المخالعه التزام العوض و على كل حال فهذه الصورة مفروضه في اتفاقهما على وقوع العقد بينهما لا بينه و بين الاجنبى لان ذلك يأتي في الصوره الثانيه انتهى و فيه تأمّل اما اولا فلان الظاهر انه لا يجب على الزوجه تفصيل الامر و بيان ان كونها على ذمه زيد لائى وجه كان بل يكفيها الاحتمال و انها ليست على ذمتها بل على ذمه زيد لوجود احتمال صحيح له نعم اذا لم يوجد احتمال صحيح له لم يسمع منها و هنا قد وجد له احتمال صحيح فلذا اثبتوا حكم دعواها على الاجمال اذ ليس للحاكم تكليفها بالتفصيل كما اذا ادعى احد على زيد انه استقرض منه الف فاجاب بعدم شغل ذمته فليس للحاكم الزامه بان يبين انه هل استقرضها وردها او لم يستقرضها اصلا بل عليه ان يحكم بمقتضى الاصول من دون تفتيش و اما الاحتمال الصحيح لكلامه فلعله ما ذكره من ثبوت الالف من مالها في ذمه زيد اذ الظاهر حينئذ تجوز الخلع عليه كما احتج اليه هو رحمه الله أيضا و هو يكفي لسماح دعواها مجملا- و اما ثانيا فلان ما ذكره من انه لم يكن زيد مقرا بالحق و لم يعترف الزوج بثبوتها في ذمته فالنزاع يرجع الى صحة الخلع و فساده محل نظر اذ يمكن ان يكون زيد في وقت الخلع مقرا بالحق او كان الزوج مقرا به و كان الخلع صحيحا فإنكارهما في هذا الوقت لا- يوجب و جوع دعواها الى دعوى فساد الخلع و هو ظاهر و اما ثالثا فلانه على تقدير اراده المعنى

الثانى لا يلزم ان يكون بناؤه على جواز الخلع

الأجنبي المتبرع حتى يتوجه انه خلاف المش و اكثر من حكم فى هذه المسأله بان البيئه عليه لم تحكم بذلك فلا يمكن ان يكون بناء حكمهم عليه بل يمكن ان يكون بناؤه على ما سبق منهم انهم جوزوا بذل الاجنبى من ماله باذنها فيمكن ان يكون دعواها باعتبار انه وقع الخلع بينهما على هذا الوجه فيكون حكمها ما ذكره من المذهبين بقى الكلام فى انه بعد البناء على ما ذكرنا هل يجب بناء الحكم على ما ذكره الشارح من دعوى وكالتها عنه ام لا فنقول لو حمل جواز بذل الاجنبى له من ماله على ما نقلنا سابقا عن شرح الشرائع من انه بمنزله الوكيل فى دفع العوض ليكون قرضا فى ذمته فالظاهر ان الخلع حينئذ يجب ان يقع مع الاجنبى حتى يلزم الخلع و العوض و يصير قرضا فى ذمه الزوجه اذ لو وقع مع الزوجه لا يلزم على الغير بذله بايقاع الصيغه من الزوجه الا- ان يكون وكيلا من جانبه كما ذكره الشارح و اما اذا حمل على انه ضمان ما لم يجب كما سبق من الشارح فى هذا الكتاب فيحتمل ان يكون قول الاجنبى طلق زوجتك و على ضمانها بمنزله القبول من الزوجه و لا يحتاج بعده الا على الايقاع من جانب الزوج و حينئذ فلا بد هاهنا من دعوى وكالتها عن الاجنبى و يحتمل ان يكون قول الاجنبى ضمانا لما لم يجب على الزوجه بعد ايقاع الزوج الخلع و قبول المرأه على ذلك الوجه لانه اذا كان ضمانا لما لم يجب فلا منع منه و على هذا فلا يجب هاهنا دعوى وكالتها عنه فتدبر و اما رابعا فلان حكمه بانه ان لم يوافق فدعواها ترجع الى فساد الخلع محل نظر كما اشرنا اليه فى الشق السابق اذ يمكن ان يكون فى وقت الخلع موافقا و يكون فى انكاره فى هذا الوقت مبطلا فلا ترجع دعواها الى فساد الخلع و امّا خامسا فلان قوله و على كل حال فهذه الصوره الى آخره محل مناقشه اذ لا يجب حمل هذه الصوره على وقوع المخالفه بينهما البتة لا- بينه و بين الاجنبى بل يمكن حمل انكارها على ما يحتمل الصورتين و يكون التفاوت بين الصورتين باعتبار التصريح فى الثانيه بوقوع الخلع بينه و بين الاجنبى بخلاف هذه الصوره لاحتمالها الامرين فتأمل

قوله و مثله ما لو قالت بل خالعك فلان الى آخره

قد ظهر ممّا ذكرنا ان الفرق بين هذا الفرض و سابقه اما بانه فى السابق يعترف الزوجه بوقوع الخلع معها لكن يدعى ان العوض لم يلزمها بل لزم غيرها و هاهنا تنكر وقوع الخلع معها أيضا او بان فى الاول تنكر لزوم العوض لها من غير تصريح بوقوع الخلع معها و عدمه و هاهنا تنكر ذلك مع التصريح بعدم وقوع الخلع معها قال فى شرح الشرائع و هذا البحث انما يتم اذا قلنا بان الخلع للاجنبى المتبرع صحيح ليكونا متفقين على وقوع العقد صحيحا اما على ما يذهب اليه المصنف و الشيخ بل الاكثر اشكل تقديم قولها لانها حينئذ تدعى فساد الخلع و هو يدعى صحته فينبغى تقديم قوله الا- ان يقال ان مرجع اختلافهما على وقوع عقد المعاوضه معها و هى تنكر ذلك فيقدم قولها لأصالة عدم التزامهما ذلك كما لو ادعى انه باعه شيئا فأنكر و اضاف الى ذلك دعوى بيعه من فلان فانه لا يسمع فى حق الغير و يقدم قوله فى نفيه عنه و لا يخلو ذلك من نظر و لا ما بين المسألتين من الفرق انتهى و قوله و لا- ما بين كانه سهو و الصواب لما بين او و لا- يخفى ما بين و وجه النظر و الفرق بين المسألتين انها لما اضافت الخلع الى الاجنبى و قلنا بعدم صحته منه فهى يدعى بطلان العقد فلا تسمع قولها بل يحكم بفساده بناء على أصالة الصحه و هناك اضاف البيع الى و هو لا يقتضى بطلانه فلا مانع من تقديم قوله لكنه لما كان اقرارا فى حق الغير لا يسمع اى لا يحكم به و بينهما من البون ما لا- يخفى و الحق فى دفع الاشكال ان يقال ان سماع قولها مبنى على ما اشرنا اليه فى جواز بذل الاجنبى باذنها اذ حينئذ لا منع من وقوع الخلع معه و تعلق البذل بذمته فلا يرجع قولها الى دعوى البطلان فتسمع فيما يتعلق بحقها لكون الاصل معها و لا يسمع فى حق الغير لذلك و يمكن أيضا ان يكون مبني على ما ذكره الشارح بالفرض السابق من كون الاجنبى

مشغول الذمه بالعوض من مالها و بهذا الاعتبار كان وكيلا لها في قبول المخالعه به اما مطلقا على ما ذكرنا او مع اعتراف الزوج او قبول الاجنبى على ما ذكره الشارح هناك و بالجمله فكل ما يصح دعواها هناك يصحها هاهنا أيضا إلا ان يقال ان صحه وقوع المخالعه من الاجنبى فرع القول بجواز بذل المتبرع و اما اذا لم نجز ذلك فلا تصح المخالعه معه و بعنوان الوكاله عنها و لا وجه له ظاهرا فتأمل ثم انه ذكر رحمه الله فى هذا الفرض انا لا نقول انه اقر بعقد انكرته المرأه و صدقناها بيمينها فيلغو و يستمر النكاح كما لو قال بعتك هذا العين بكذا فأنكر صاحبه و قبلنا قوله بيمينه فان العين تبقى للمقر و ذلك لان الخلع يتضمن اتلاف المعقود و هو البضع و البيع لا يتضمن اتلاف المعقود أ لا ترى ان البيع يفسخ بتعذر العوض و البيئونه لا ترتد فاذا كان كذلك فاقاره بالخلع المتضمن للاتلاف اقرار بالاتلاف فلا ترد و نظيره فى البيع ان يقول بعتك عبدى هذا بكذا فاعتقه فانما يصدقه بيمينه و نحكم بعق العبد باقراره انتهى و الأوضح ان يقال ان مع اعتراف الزوج بوقوع الخلع لا وجه للحكم ببقاء النكاح و ان انكرته الزوجه و فى البيع أيضا لا- نحكم ببقاء العين للمقر له بل نحكم بزوال ملكه عليه بمقتضى اقراره و ان لم نحكم له للمشتري المنكر الا ان يكون له خيار فى الفسخ كان لم يقبض الثمن و المثلث بعد ثلاثه ايام فحينئذ يجوز له الفسخ بالخيار و كذا يجوز له التصرف بعنوان المقاصه من حقه من الثمن و لا يجرى مثل هذه الاحتمالات فى الخلع فلذا نحكم ببقائه مطلقا على ان الزوجه هاهنا لا- تنكر الخلع بل تقول انه وقع لكن مع غيرها و العوض عليه فلا- مجال فيه لتوهم الحكم برد البضع الى المقر باعتبار انكارها بخلاف مسئله البيع لانه بانكاره له لا يبقى له استحقاق للمبيع فيحكم بنفيه عنه ففيه مجال توهم الرد الى البائع و لو فرض فى البيع أيضا انه مع انكار البيع منه قال بل بعته من فلان و الثمن عليه فالظاهر انه يحكم هناك أيضا بعد حلفه بثبوت المبيع له و عدم لزوم الثمن عليه على قياس ما نحن فيه فلا- فرق بين المسألتين و ربما قررنا من ان الزوجه ليست منكروه لأصل الخلع بل لوقوعه معها يظهر سرّ انه لم لم يحكم هاهنا ببقاء الزوجيه بالنسبه الى

الزوجه دون الزوج فلا- يجوز لها التزويج و ان لم يجز له أيضا الاستمتاع منها عملا- فى كل منهما بمقتضى اقراره كما ان فى مسئله البيع يحكم بعدم استحقاق المشتري المنكر له و ان لم يحكم ببقائه فى ملك البائع و ذلك لان هذا انما يتوجه فى صوره انكار الزوجه اصل الخلع و كانهم يحكمون فيها بعد حلفها و سقوط العوض بما ذكرت من بقاء الزوجيه بالنسبه اليها و ان حكم بالبيئونه بالنسبه اليه و اما فيما نحن فيه فهى تنكر وقوع الخلع معها مع اقرارها باصله فلا وجه لبقاء الزوجيه بالنسبه اليها لاعتراف الطرفين بوقوع الخلع و صحته و الحكم فى البيع أيضا كذلك لان ما ذكرنا هو فى صوره انكاره البيع منه مطلقا و اما اذا لم ينكر له مطلقا كما فى الفرض الذى ذكرنا فيحكم هناك أيضا بملكه المبيع له كما اشرنا اليه نعم فيما نحن فيه لو لم نقل بسماع قولها بناء على انها تدعى البطلان على ما ذكره الشارح فى الاشكال

اتجه حينئذ بعد حلف الزوج الحكم عليها ببذل العوض مع بقاء الزوجيه بالنسبه اليها دونه فتأمل

قوله اما لو قالت خالعتك على الف ضمنها فلان عنى إلى آخره

ينبغى ان يحمل هذا على ما اذا علم ان مرادها وقوع الخلع معها و لزوم العوض ابتداء لها ثم انتقاله بالضمان الى فلان كما هو ظاهر لفظه عنى اذ لا ريب حينئذ فى ثبوت المال عليها مع عدم البينه و اما بمجرد اقرارها بهذه العبارة خصوصا مع عدم لفظه عنى فالحكم بلزوم العوض لها لا يخلو عن اشكال بناء على ما سبق من جواز بذل الاجنبى و ضمانه ضمان ما لم يجب اذ يمكن ان يكون اقرارها بضمان فلان على هذا الوجه اى سابقا على قبولها فلم يكن اقرارا بشغل ذمتها الا ان يقال ان فى صورته ضمان المتبرع باذنها لا- تكون المخالعه الا- بين المتبرع و الزوج و يسقط قبول الزوجه رأسا كما احتملناه سابقا فمع التصريح بوقوع المخالعه معها لا يمكن حمل الضمان على هذا الوجه لا بد ان يكون ضمانا لما ثبت فى ذمتها و فيه ان مع ذلك يمكن ان يكون وقوع الخلع معها باعتبار و كالتها عن الاجنبى كما سبق هناك فليس تصريحا بلزوم العوض لها فينبغى جعل المسأله المفروضه فيما ذكرناه فتدبر

قوله او دفعتها او ابراتنى

لا شبهه فيهما فى لزوم العوض

قوله و نحو ذلك

كان قالت قبلت الخلع على ان يزن الالف عنى فلان على ما اورده فى شرح نى و لا بد فيه أيضا من فرض العلم بارادتها الاعتراف بشغل ذمتها ابتداء كما فى المثال الاول و الا فهذه العبارة ليست بصريحه فيه اذ يمكن ان يكون اشتراط ان يزن الالف فلان عنها باعتبار شغل ذمتها بها من مالها او باعتبار ضمانها متبرعا على ما فصلنا فى المثال الاول فلا تغفل

[المباراه]

قوله تترتب على كراهه كل من الزوجين

هذا الشرط فى المباراه مقطوع به فى كلام الاصحاب الا انى لم اقف فى الروايات على ما يدل عليه سوى موثقه سماعه المتقدمه فى بحث رجوع الزوجه فى البذل عن ابى عبد الله عليه السلام و ابى الحسن عليه السلام قال سألتها عن المباراه كيف هى قال يكون للمرأة على زوجها شىء من صداقها او من غيره و يكون قد اعطاها بعضه و يكره كل واحد منهما صاحبه فنقول المرأة ما اخذت منك فهو لى و ما بقى عليك فهو لك و اباريك فيقول له الرجل فان انت رجعت فى شىء مما تركت فانا احق ببضعك و لا- يخفى قصورها من حيث السند و الدلاله لاحتمال ان يكون ذكر الكراهه من الجانبين على سبيل التمثيل ببعض الافراد كاعتبار ان يكون للمرأة على زوجها شىء و كذا اعطاها بعضه و جعل البذل الباقي لعدم الاشتراط بشىء منها اجماعا و اما الاخبار الداله على اشتراط اعتدائها فى الكلام على ما سبق فهى مخصوصه بالخلع فلا تشمل المباراه بل فى بعض الاخبار ما

يدل على عدم اعتباره فيها و هي حسنه زراره بإبراهيم عن ابي جعفر عليه السلام على ما فى الكافى قال المباره يؤخذ منها دون الصِّداق و المختلعه تؤخذ منها ما شئت او ما تراضيا عليه من صداق او أكثر و انما صارت المباره تؤخذ منها دون المهر و المختلعه تؤخذ منها ما شاء لاین المختلعه تعتدى فى الكلام و تكلم بما لا يحل لها و على هذا فيكفى فيها مجرد الكراهه فى الجانبين التى قطعوا باعتبارها لكن الآيه الشريفة مطلقه فى عدم حل اخذ شىء منها الا مع خوفهما ان لا يقيما حدود الله فتشتمل الخلع و المباره جميعا و قد عرفت ان الكراهه لا تستلزم الخوف المذكور كالعكس فلو ثبت الاجماع على كفايه الكراهه فى صحتهما فيمكن حمل الآيه الكريمة على ان المراد بالخوف هو الكراهه الملزومه له غالبا و الاحوط الاقتصار فيهما على ما اذا تحقق الكراهه مع الخوف المذكور و الله تعالى يعلم

قوله فلا تجوز الزيادة فى الفديه

فيجب ان تكون بقدر المهر فما دونه كما هو الاشهر و ذهب جماعه من الاصحاب كالصِّدوقين و ابن ابي عقيل الى المنع فيها عن اخذ قدر المهر ايضا و وجوب الاقتصار على ما دونه حجه القول الاول ما تقدم فى بحث الرجوع فى البذل من صحيحه ابي بصير حيث فيها و لا يحلّ لزوجها ان يأخذ منها الا المهر فما دونه حجه القول الثانى حسنه زراره المتقدمه آنفا و حكم فى شرح الشرائع بقصورها عن افاده الحكم لقطعها و معارضتها للصحيحه و فيه تأمل فانها فى الكافى مسنده الى ابي جعفر عليه السلام فلا يضر قطعها فى التهذيب و اما روايه ابي بصير فهى صحيحه اليه و اما هو فاشترآكه مش و على هذا فالزوايه الحسنه بإبراهيم بن هاشم كانها اوضح سنداً منها خصوصا على ما هو رأى الشارح رحمه الله من تقديم الحسن على الموثق بل عدم الاعتداد به هذا مع اعتضاد الحسنه بروايه موثقه أيضا لم يحتج بها الشارح اما غفله عنها او لما اشرنا اليه من عدم اعتداده بالموثقات و هى ما سبق فى بحث اشتراط الخلع بالكراهه من موثقه سماعه و فى آخرها و له ان يأخذ من مالها ما قدر عليه و ليس له ان يأخذ من المباره كلّ الذى اعطاها و لعلّ موثقه سماعه المتقدمه آنفا أيضا لا تخلو عن تأييد لهما كما يظهر بالتأمل لكن يمكن الجمع بين الروايات بحمل الاقتصار على اخذها دون المهر على الاستحباب و حينئذ فالترجيح للقول الاول ربما يمكن تأييده أيضا بما تقدم من صحيحه الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام قال المباره ان تقول المرأه لزوجها لك ما عليك و اتركنى فيتركها الحديث و مثله ما تقدم أيضا من روايه عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام قال المباره تقول لزوجها لك ما عليك و بارأنى فيتركها الحديث لان ما عليه باطلاقه يشمل ما اذا كان عليه تمام المهر و بحسنه محمد بن مسلم قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المرأه قالت لزوجها لك كذا و كذا و خلّ سبيلي فقال هذه المباره لإطلاق كذا و كذا و بما سيحىء عن قريب من الروايه الثانيه من حمران بمثل ما ذكرنا من التقريب كما سيظهر بعد النظر فيها فانظر و الله تعالى يعلم و اعلم ان الظاهر من بعض عباراتهم ان الاعتبار بتمام ما اعطاها لا- خصوصا المهر منها عباره المصنف رحمه الله حيث عبر بما اعطاها دون المهر و كذا المحقق رحمه الله حيث ذكر انه يأخذ فى المباره بقدر ما وصل اليها منه و لا تحل له الزيادة و يطابق ذلك ما فى آخر موثقه سماعه السابقه لكن فى صحيحه ابي بصير و كذا حسنه زراره اللتين هما العمده فى الباب حصر الاعتبار بالمهر و تخصيصها بما اذا كان المهر تمام ما وصل منه اليها لا يخلو عن بعد بل لو احتيج الى تاويل فارتكابه فى روايه سماعه اولى فلذا جعل الشارح الاعتبار بالمهر و قيد ما اعطاها به و من هذا يظهر وجه جمع آخر بين الروايات و هو تخصيص جواز اخذ تمام المهر بما اذا اعطاها شيئا غير المهر و اخذ ما دونه بما اذا لم يعطها شيئا غير المهر و على هذا فلا يجوز له الزيادة على المهر و ان كانت دون تمام ما وصل منه اليها فليس الاعتبار بالمهر مطلقا و لا بتمام ما اعطاها كذلك بل يراعى ما اشرنا اليه من التفصيل و موثقه

سماعه لا- تابى عن ذلك فان عدم جواز اخذ كل ما اعطاها اذا حمل على العموم لا ينافى عدم جواز ما دونه أيضا فى بعض
الصّور و هو ما اذا زاد على المهر غايه الامر عدم استفاده ذلك منها فتدبّر

قوله مترتبا على الكراهه منهما

فان الكراهه من الجانيين يناسبه عدم الزيادة فى العوض كما ان اختصاص الكراهه بها يناسبه جواز الزيادة و كذا فى شرح الشرائع
و لعل ما نقلنا من التعليل فى حسنه زواره محمول على ذلك او قريب منه من حيث الاعتبار فتدبّر

قوله نسبه الى الشهره

بل الى قول

الاكثر و هو صريح فى ف مع اشعار بتمريضه مع انه فى الشرائع ممن ادعى الاتفاق مئا على توقف الفرقه فى المباره على التلفظ بالطلاق فلعله ظهر له الخلاف بعد ذلك لتاخر تصنيفه للنافع

قوله و كيف كان فالعمل به متعين

هذا ان ثبت الاجماع و الا فلا يظهر له دليل من الاخبار و مما يدل منها على خلافه روايه حمران قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يتحدث قال المباره تبين من ساعتها من غير طلاق و لا ميراث بينهما لان العصمه منها قد بانت ساعه كانت ذلك منها و من الزوج و ما فى روايه اخرى منه عن ابى عبد الله عليه السلام و اما الخلع و المباره فانه يلزمها اذا شهدت على نفسها بالرّضا فيما بينها و بين زوجها بما يفترقان عليه فى ذلك المجلس فاذا افترقا على شىء و رضيا به كان ذلك جائزا عليهما و كانت تطليقه بائنه لا رجعه له عليها سمي طلاقا او لم يسم و روايه جميل بن درّاج عن ابى عبد الله عليه السلام قال المباره تكون من غير ان يتبعها الطلاق و صحيحه محمد بن اسماعيل بن بزيع السابقيه فى الشرح فى بحث الخلع فان تمامها هكذا قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن امره تبارى زوجها او تختلع منه بشهاده شاهدين على طهر من غير جماع هل تبين منه بذلك او هى امراته ما لم يتبعها بطلاق فقال تبين منه و ان شاءت ان يرد عليها ما اخذ منها و تكون امراته فعلت فقلت له انه قد روى لنا انه لا تبين منه حتى يتبعها بطلاق قال ليس ذلك اذن خلع فقلت تبين منه فقال نعم كذا فى التهذيب و فى الكافى بعد قوله هل تبين منه هكذا فقال اذا كان ذلك على ما ذكرت فنعم قال قلت له قد روى لنا الى آخره و حينئذ يضعف دلالة على ما ذكرنا فى المباره فتأمل و ربما امكن تأييده بروايات اخرى أيضا كصحيحه الحلبي و حسنه محمد بن مسلم و موثقه سماعه و روايه عبد الله بن سنان المتقدمه آنفا حيث بين فيها كيفيه المباره من غير اعتبار اتباع الطلاق و مثلها صحيحه ابى بصير التى اشرنا اليها آنفا و قد تقدمت فى بحث الرجوع فى البذل و ربما لا يخلو عن تأييد أيضا روايه زراره و محمد بن مسلم عن ابى عبد الله عليه السلام قال المباره تطليقه بائنه و ليس فى شىء من ذلك رجعه و قال زراره لا- تكون الا- على مثل موضع الطلاق اما طاهرا و اما حاملا بشهود و مع وجود هذه الاخبار مع عدم ظهور معارض لا وجه لتعين العمل بالمشهور الا ان ثبت الاجماع عليه و قال الشيخ فى التهذيب بعد نقل روايه جميل الذى اعلم عليه فى المباره ما قدمنا ذكره فى المختلعه و هو أنه لا يقع بها فرقه ما لم يتبعها بطلاق و هو مذهب جميع اصحابنا المحصّين من تقدم منهم و من تاخر و ليس ذلك بمناف لهذا الخبر الذى ذكرناه لان قوله عليه السلام المباره تكون من غير ان يتبعها الطلاق و اذا كانت المباره من كنيات الطلاق او الخلع عندهم فيحمل الخبر على انه يكون طلاقا او خلعا من غير ان يتبعها الطلاق موافقا لمذهبهم و الاخبار التى نقلناها أيضا التى صرح فيها بعدم الاحتياج الى الطلاق ليس فيها حكم لا- يجرى فى الخلع و يختص بالمباراه حتى لا يمكن حملها على التقيه اذ ليس فيها الا الحكم بالبينونه و هم قائلون بها فى الخلع فكذا فى المباره اذا كانت من كنياته فلا- منع من حمل شىء منها على التقيه فتدبر ثم كيفما كان فالاحتياط فى اتباع المش و الاتباع بالطلاق منه و لا يبعد ان يكون نظر الشارح رحمه الله أيضا هاهنا اليه فتأمل

قوله لان البينونه تحصل بالطلاق

فيه تامل اذ بالطلاق لا يحصل الا مطلق الفرقه لا البينونه المقصود بالخلع و وقوع البينونه بالكنيات غير ظاهر اذ ربما لا يحصل الا باللفظ الصريح كسائر العقود و الايقاعات اللازمه و ان قيل ان الطلاق مع العوض يكفى لوقوع البينونه كما صرحوا به و اذا اتبع

الخلع بالطلاق فقد تحقق الامر ان باى لفظ وقع الخلع ففيه ان هذا انما يتم اذا اتبع الطلاق و ذكر العوض معه بان يقول بعده مثلا انت طالق على كذا و اما اذا ذكر العوض مع الخلع ثم اتبعه بالطلاق المجرد فلا اذا الطلاق المذكور لا يفيد البينونة و وقوعها باللفظ الغير الصريح السابق غير ظاهر و ان اتبع بعده بالطلاق فالاولى الاتيان باللفظ الصريح و ذكر فى شرح الشرائع انه لو اختصت الكراهه بها لم يصح الطلاق بلفظ المباره و ان اتبعها بالطلاق لان الخلع لا يقع بالكنايات و لو انعكس فكانت الكراهه منهما و عبر عن المباره بالخلع فالظاهر الجواز لان المباره تقع بالكنايات و الخلع كناية و اوضحه فى الفرقه المفهومه من المباره و اتباعه بالطلاق يصححه انتهى و هذا يدل على انه الخلع لا يقع بالكنايات و ان اتبع بالطلاق و هو لا يخلو عن وجه كما اشرنا اليه لكن يبقى الكلام فى الفرق بينه و بين المباره و الحكم بوقوعها بالكنايات دونه اذ لا يظهر له وجه حينئذ و بالجمله الحكم فى كل منهما بوقوعه بالكنايات لا يخلو عن اشكال و ان اتبع بالطلاق الا مع التصريح بالعوض فى الطلاق فتأمل

قوله شروط الطلاق

و الدليل عليه مع الاجماع النصوص الوارده فى كل منهما انه تطليقه بانه فيعتبر فيه ما يعتبر فيها و روى فى الكافى فى الصريح عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال لا طلاق و لا خلع و لا مباره و لا ظهار خيار الا على طهر من غير جماع و فى الصحيح عن محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام و عن عنبسه بن مصعب عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا يكون طلاق و لا تخيير و لا مباره الا على طهر من غير جماع بشهود و فى الصحيح عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله عليه السلام هل يكون خلع او مباره الا بطهر قال لا يكون الا بطهر و فى الصحيح عن محمد بن اسماعيل قال سألت ابا الحسن الرضا عليه السلام عن المرأه تبارى زوجها او تختلع منه بشاهدين على طهر من غير جماع هل تبين منه فقال اذا كان ذلك على ما ذكرت فنعم لكن قد سبق ان هذه الروايه فى التهذيب ليست على هذا الوجه فتذكر و قد روى فى التهذيب عن زراره فى كل منهما انه لا يكون الا على مثل موضع الطلاق اما طاهر او اما حاملا بشهود و هو مطابق لما ورد فى الطلاق أيضا فى عدّه روايات صحيحه خمس يطلقن على كل حال و عدّ منها الحامل المستتين حملها و نقل عن بعض الاصحاب قول بعدم جواز الخلع الجاهل ان قلنا انها تحيض الا فى طهر آخر غير طهر مواقعه بخلاف الطلاق و هو مجهول القائل و الماخذ كما اشار اليه السيد المحقق رحمه الله فى شرح النافع

[كتاب الظهار]

[صيغه الظهار]

كتاب الظهار قوله لانه محل الركوب فى الركوب

و المرأه ركوب الرجل فمعنى تشبيهها بظهر الام ان ركوبها محرم عليه كركوب امه

قوله لقوله تعالى

دليل لحرمة الظهار باعتبار اطلاق المنكر و الزور عليه فيه و الحكم اجماعى و الا فللمناقشه فى دلالة الآيه مجال اذ المنكر و ان صار فى عرف المتشرّعه بمعنى المحرم لكن كونه حقيقه شرعيه فيه محل تأمل و معناه اللغوى كانه لا يدل على الحرمة بل يجوز

ان يكون منكرا باعتبار انها ليست اما و لا مثلها ان اريد الاخبار و لا تصير اما و لا مثلها بهذا القول ان اريد الانشاء فهو قول منكر تنكره الحقيقه و تنكره الاحكام الشرعيه على ما فى الكشاف و اما الزور فهو و ان كان بمعنى الشرك و الكذب لكن كونه فى الآيه باحد المعنيين غير ظاهر لجواز ان يكون بمعنى الباطل الذى حرّف عن الحق و الحكم بحرمه كل ما كان كذلك محلّ تأمل اذ يكفى فى الحكم عليه بذلك ان لا يترتب عليه ما قصدوه من التفريق و الطلاق لانه كان طلاقا

فى الجاهليه لكن بعد الاجماع على انه محرّم لا يبعد ان يستفاد منها الحرمة خصوصا مع قرينه تعقبه بالعمو و المغفره فتأمل

قوله فلا يتعين كونه عن هذا الذنب

لا يخفى ان وصفه تعالى بالوصفين بعد ذكر هذا الذنب ظاهر فى العفو عنه و المغفره له و تخصيصه بما عداه بعيد فالظاهر فى الرد عليه ان يقال ان هذا الوصف لا- يفيد الا- المنع عن الياس بالكليه بعده و البعث على الرجاء معه فى الجملة اما مع التوبه او لاحتمال العفو و المغفره عنه بدونها أيضا فى بعض الافراد مطلقا لا الجزم بالعفو و المغفره عنه مطلقا كيف و نظائر ذلك كثيره مثل قوله تعالى وَ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَ لَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَ كَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيماً مع انه لم يقل احد فيها بتحتم المغفره عن الذنب المذكور و اما ما قيل من ان الجزم بالعفو عن شىء ينافى تحريمه كما هو واضح و يمكن دفعه بمنع وضوح المنافاه اذ يكفى فى تحريم شىء كونه سببا لاستحقاق الذم و العقاب و ان عفا عنه العفو الغفور فتدبر و روى فى الكافى روايه طويله عن حمران عن ابى جعفر عليه السلام و فيها ان رسول الله صلى الله عليه و آله قال للرجل الذى ظاهر اولاً انك قد قلت منكرا من القول و زورا قد عفا الله عنك و غفر لك فلا تعد فانصرف الرجل و هو نادى على ما قال لامرأته و كره الله ذلك للمؤمنين بعد فانزل الله عز و جلّ وَ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا مَا قَالَ الرَّجُلُ الْاَوَّلُ لامرأته انت على حرام كظهر امى قال فمن قالها بعد ما عفا الله و غفر للرجل الاول فان عليه تحرير رقبه الآيه فجعل الله عقوبه من ظاهر بعد النهى هذا الحديث و ربما يستفاد منه ان قوله تعالى لَعَفُوٌّ غَفُورٌ فى هذه الآيه اشاره الى عفو عن الرجل الاول و مغفرته له لانه فعله قبل ورود النهى و ليس بمطلق فلا تغفل

قوله و نحوه

كمنى او عندى او لددى او محذوف الصيله اى بدون لفظ على و اشباهه و فى السرائر استشكل وقوعه مع حذف الصيله و لعل وجهه كما ذكره فى شرح الشرائع ان مع ترك الصيله يحتمل الحمل على انها محرّمه على غيره حرمة ظهر امه عليه و استبعده السيد المحقق رحمه الله فى شرح فع لظهوره فى الحرمة عليه و فجرد الاحتمال لا- ينافى الظهور و فيه انه لا- دليل على ترتب الاحكام بمجرد الظهور لكونها مخالفه للاصل فينبغى الاقتصار فيها على موضع القطع و هو مع صراحه الصيغه كما هو مورد النصوص فتأمل

قوله و محرمات الرضاع مطلقا

اى حتى الأم

قوله مع ان ظاهر الآيه و سبب الحكم

اما الاول فلقوله تعالى مَا هُنَّ اُمَّهَاتِهِمْ اِنَّ اُمَّهَاتِهِمْ اِلَّا اللَّائِي وَ لَعَدَنَّهُمْ اذ الظاهر من التخصيص بنفى كونهن امهاتهم ان التشبيه فى الظهار يظهر الأم و اميا الثانى فلان نزول الآيه على ما فى الكشاف كان فى خوله بنت ثعلبه امراه اوس بن الصامت رآها و هى

تصلّى و كانت حسنه الجسم فلما سلمت راودها فأبت فغضب و كان به خفّه و لمم فظاهر منها فاتت رسول الله صلّى الله عليه و آله فقالت ان اوساً تزوّجني و اذا شأبه مرغوب في فلما خلا منى و نثرت بطنى اى كاثر ولدى جعلنى عليه كامّه و قد روى وجه النزول في الكافي و الفقيه أيضا على اختلاف مع اتفاقهما على انه اتى بالظهار بالتشبيه بظهر امّه تركنا ذكر الروايتين لطولهما فمن اراد الوقوف عليهما فليرجع اليهما

قوله صحيحتا زواره و جميل

روايه زواره رواها في الكافي في الحسن بإبراهيم بن هاشم عن ابن محبوب و في الفقيه و التهذيب عن الحسن بن محبوب بحذف الاسناد لكن طريق الى الحسن صحيح و كذا طريق الشيخ اليه فيما اخذه من كتبه و مصنفاته و الا فحسن و اما روايه جميل فليست في الفقيه و في الكافي و التهذيب حسنته بإبراهيم بن هاشم فكانه عدّها صحيحه لكونها في حكمها او تغليبا فلا تغفل

قوله بالأم النسبيه

وجه الاستشهاد للتخصيص بالأمّ ظاهر كما اشرنا اليه و امّا وجه تخصيصها أيضا بالنسبيه فهو تتمه الآية و هو قوله تعالى إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ اذ الظاهر منها ان الأمّ المشتبه بها هي التي ولدته و هي النسبيه

قوله بالاخبار الصحيحه

اي الخبرين المذكورين اذ لم اقف على خبر صحيح في المسأله غيرهما نعم روى في الكافي روايه اخرى عن يونس عن بعض رجاله عن ابي عبد الله عليه السلام و فيها ما يوافق الروايتين لكنها مع ارسالها ليست بصحيحه

قوله لان عدم ذكره لغيرهن إلى آخره

يعنى ان الصحيحه المذكوره لا تدل الا على انه تعالى لم يذكر غير الأمهات و هو لا يدل على الاختصاص بهنّ و نحن لا نثبت الحكم في غيرهنّ بالآيه فينا فيه الزوايه بل بالروايتين المذكورتين و لا يتوهم انه لا بدّ من حمل جوابه عليه السلام على انه لا اعتداد بمثل هذا الظاهر لانه لم يذكره تعالى لان السؤال وقع عن حكم هذا الظهار و اذا لم يحمل الجواب عليه فلا يعلم حكمه و يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجه مع احتياج السائل و الا فعن وقت الخطاب و ذلك لانه عليه السلام اجاب بحرمه هذا القول فيحتمل ان كان مقصود السائل السؤال عن حرمة و عدمها و علم عليه السلام قصده فاجابه بما استفاد منه مقصوده و ليس في السؤال ما يدل على مقصوده منه و انه يترتب الاحكام على مثل هذا الظهار و عدمه حتى يلزم تاخير البيان لو لم يحمل الجواب على ما ذكر هذا ما ذكره الشارح رحمه الله و يمكن ان يقال أيضا انه على تقدير ان يكون المقصود السؤال عن ترتب الاحكام و عدمه لعل السائل استفاد مقصود من جوابه عليه السلام بان هذا لحرام لاحتمال علمه بان كل ظهار حرام يترتب عليه الاحكام فيرجع جوابه عليه السلام الى ان هذا و ان لم يذكر في الكتاب لكنه أيضا حرام محرّم مثل ما ذكر في الكتاب و حينئذ فهذه الزوايه أيضا توافق الروايتين و في شرح النافع نقل عن ابن ادريس تخصيص الحكم بالأمّ و انه استدللّ له بصحيحه سيف ثم قال و هذه الروايه غير داله على المط بل هي بالدلاله على نقيضه اشبه فان الظاهر من قوله عليه السلام و ان هذا لحرام انه ظهار محرّم و

ان لم يكن ذكره الله في كتابه و لا يخفى انه ان قرء المحرّم في كلامه بالفتح فهو كما ترى و ان قرء بالكسر فدعوى ظهور الروايه فيه غير ظ نعم لا يبعد جدا حملها عليه كما ذكرنا فتأمل

قوله مثلها في قوله تعالى

يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفٍ خَفِيٍّ كون من فيه بمعنى الباء منقول عن يونس قال ابن هشام و الظاهر انها للابتداء و الظاهر ان كلا منهما محتمل فانه ان حمل على ان الطرف آله فمن بمعنى الباء كما نقل عن يونس و ان حمل على ان ابتداء النظر وقع من الطرف كما قال البيضاوى اى يتدئ نظرهم الى النار من تحريكك لاجفانهم ضعيف كالمصبور ينظر الى السيف فمن لابتداء الغايه كما قاله ابن هشام فهما معنيان متغايران يستقيم حمل الكلام على كل منهما و لا بعد في شىء منهما لكن لا يخفى انه اذا جعل بمعنى الباء فالظاهر على ما ذكرنا ان يكون بمعنى باء الاستعانه لا السببيه كما يظهر مما ذكره الشارح رحمه الله و أيضا اذا جعل من في الخبر بمعنى باء السببيه فهى التعليليه التى ذكرها او لا كما يظهر بالنظر الى المثالين اللذين اوردهما فليس وجها آخر و يمكن دفع الاول بان يقال انه فى الآيه اذا جعل من بمعنى الباء فهى و ان كانت بمعنى باء الاستعانه لكنها فى الخبر اذا جعلت بمعنى الباء فالظاهر ان يجعل بمعنى باء السببيه فهو رحمه الله حملها فى الخبر على السببيه لا فى الآيه و دفع الثانى بان التعليليه فيما اورده من المثالين و ان كانت بمعنى السببيه لكن التعليليه اعلم منها لشمولها ما يدخل على العله بمعنى الغايه بخلاف السببيه و على تقدير حمل من فى الخبر على التعليليه يجعلها من هذا القبيل كما اشار اليه بقوله لاجل الرضاع

او بسببه لكن لا بد في جعل الرضاع و النسب غايه للحرمة من مسامحه اى يحرم لاجل رعايه حرمة الرضاع و حدوده و آدابه هذا و فيه بعد انه على تقدير جعلها تعليليه لا حاجه الى جعلها من هذا القسم البتة مع ما فيه من التكلّف لم لا يحمل على السببيه كما هو ظاهرها و لا اقل من الاشاره فيها الى الاحتمالين الا ان يقال انه انما حمله على هذا المعنى لئلا يرجع الى السببيه كما هو الاحتمال الآخر او يقال ان قوله و التقدير الى آخره ليس على ترتيب الاحتمالين السابقين بل قوله لاجل الرضاع اشاره الى احد احتمالي التعليليه و السببيه و قوله او بسببه اشاره الى الاحتمال الآخر له و كذا الى احتمال جعلها بمعنى الباء و يمكن ان يقال أيضا ان قوله لاجل الرضاع او بسببه اشاره الى الاحتمالين بمجرد تغيير العبارة و الّا فحاصل الاوّل أيضا يرجع الى الثانى لكن ذكر الاحتمالين باعتبار ان التعليليه اعم مفهومها من التى بمعنى الباء لشمولها ما يدخل على الغايه بخلاف ما يكون بمعنى الباء و كذا التى بمعنى الباء اعم مفهومها من التعليليه لشمولها ما يكون للاستعانه بخلاف التعليليه و ان لم يتغير المعنى فى الخبر على الاحتمالين بناء على حملها فى كل منهما على السببيه و يؤيد هذا انه قال بعد ذلك و التحريم فى الظاهر بسبب النسب و لم يصف اليه لاجل النسب اشاره الى انه فى كلا الاحتمالين بمعنى السببيه و الاظهر ان يقال انه ادرج الاستعانه أيضا فى السببيه على ما فعله ابن مالك فى التسهيل و حينئذ فقوله لاجل النسب اى بسببه و علته و قوله او بسببه اى بالاستعانه به و بتوسيطه بجعل الرضاع و النسب آله لتحريمه و قوله آخرًا بسبب النسب اراد به السببيه بالمعنى العام الشامل لهما فتدبر

[لا اعتبار بغير لفظ الظهر]

قوله ثابت فى الجملة

اى له مدخلية فى التحريم و لو باعتبار التشبيه به اجماعا فى الأمّ و بالاخبار فى غيرها فيثبت بسبب الرضاع كذلك و قد يقال ان المتبادر مما يحرم من النسب ما يحرم من الرضاع بسببه بالذات فلا يتناول ما يحرم بسبب التشبيه به و مع وجود هذا الاحتمال فالتمسك بهذا الخبر فى الحكم المخالف للاصل مشكل جدًا فتأمل

قوله للاشتراك فى العله

لا يخفى ضعفه لان العله مستنبطه و ليست بمنصوصه فالاولى الاقتصار على الوجه الثانى

قوله و قيل يقع بجميع ذلك

القائل هو الشيخ رحمه الله فى كتبه و الصّيدوق فى المقنع و ابن البراج و ابن حمزه و قال الصدوق فى الفقيه و اذا قال الرجل لامرأته هى على كظهر أمى او كبطنها او كيدها او كرجلها او ككعبها او كشعرها او كشىء من جسدها ينوى بذلك التحريم فهو ظهار كذلك ذكره ابراهيم بن هاشم فى نوادره

قوله استنادا الى روايه ضعيفه

و هى روايه سدير عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له الرجل يقول لامرأته انت على كشعر أمى او ككفها او كبطنها او

كرجلها قال ما عنى به ان اراد به الظهار فهو الظهار و فى السّند جماعه من الضّ عفء كما فضّله فى المختلف و هاهنا روايه اخرى لم يتعرضوا لها و هى ما رواه فى الكافى فى الحسن عن يونس عن بعض رجاله عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألته عن رجل قال لامرأته انت علىّ كظهر امّى او كيدها او كبطنها او كفرجها او كنفسها او ككعبها أ يكون ذلك الظهار و هل يلزمه فيه ما يلزم المظاهر قال المظاهر اذا ظاهر من امراته فقال هى عليه كظهر امّه او كيدها او كرجلها او كشرعها او كشىء منها ينوى بذلك التحريم فقد لزمه الكفاره فى كل قليل منها او كثير الحديث و هذه الرّوايه و ان لم تكن بمكان الاولى من الضّ عف لكنها أيضا لارسالها و عدم صحتها لا يمكن التمسك بها فى مثل هذا الحكم المخالف للاصل و احتج الشيخ رحمه الله أيضا باجماع الفرقه و بالاحتياط و الإجماع ممنوع مع شهره الخلاف بل الظاهر من كلام السّيد المرتضى رحمه الله الإجماع على خلافه و الاحتياط بمجردّه لا- يصلح سندا للحكم بالوجوب و التحريم مع اصالة البراءه فالاقوى ما اختاره المصنف و هو مذهب السّيد المرتضى و ابن ادريس و ابن زهره و جماعه من الاصحاب و امر الاحتياط واضح

[لا تشبيه بالأب أو الأجنبيه أو أخت الزوجه]

قوله و لا التشبيه بالاب

و لا خلاف فيه بين الاصحاب نعم حكم بعض العامه بوقوع الظهار بالتشبيه بمحارم الرّجال

قوله او مظاهرتها منه

اى لا اعتبار لمظاهرة الرّوجه من الزوج بان تقول الرّوجه للرّوج انت على كظهر ابى او غيره من المحارم و لا خلاف فيه أيضا بين الاصحاب و يدلّ عليه أيضا اصالة البراءه مع تأييدها بما فى الكافى و فى الفقيه من روايه السّيكونى عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام اذا قالت المرأه زوجى علىّ كظهر امّى فلا كفّاره عليها

قوله لقول الصّادق عليه السلام لا يكون الظّهار إلى آخره

رواه فى الكافى و التهذيب بحذف الاسناد عن ابن فضال عمن اخبره عن ابى عبد الله عليه السلام و منه يعلم حال السّند و فى الفقيه نقل صحيحه فضيل بن يسار قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل مملك ظاهر من امراته فقال لا يكون ظهار و لا ايلاء حتى يدخل بها و قال عليه السلام و لا يكون الظهار الا على موضع الطلاق و الظاهر ان قوله و قال عليه السلام اه ليس من تتمه روايه فضيل بل روايه مرسله براسها و هى هذه الروايه من ابن فضال بقريته ان فى الكافى و التهذيب نقلا روايه فضيل و ليس فيها هذه التتمه فنقل السّيد المحقق فى شرح النّافع هذه التتمه عن ابن بابويه بعنوان صحيحه فضيل بن يسار كما ترى و وجود المثل فى هذه الروايه دون الفقيه لا يخدش ما ذكرناه فان مثل هذه التغييرات فى الروايات اكثر من ان يحصى أ لا ترى ان فى هذه الروايه نقل الشارح هاهنا و فى شرح نى موقع الطلاق تبعا للمصنف فى شرح و مع ان فى الكافى و التهذيب موضع موقع الموقع و على أى حال فالحكم بكونه من صحيحه فضيل مشكل جدا فتدبّر و ذكر فى شرح الشرائع ان هذه الرّوايه لا تدلّ على موضع النزاع و الظاهر انه يريد بموقع الطلاق الشرائط المعبره فيه من الشاهدين و طهارتها من الحيض و انتقالها الى غير المواقع و نحو ذلك هذا اذا سلم اشتراط تجريد الطلاق عن الشرط انتهى و فيه تأمل فانه ان حمل الرّوايه على ان وضع الظهار و شرائطه لا- يكون الا على وضع الطلاق و شرائطه فاذا سلم اشتراط التجريد عن الشرط فى الطلاق فالظاهر من الروايه اعتباره فى الظهار

أيضاً و دعوى ظهورها فيما عداه من الشرائط التي ذكرها تحكم و ان حملت على انه لا يكون الظهار الا على امره تصلح ان تكون موضع الطلاق بان تكون ظاهره منتقله الى طهر غير المواقع و نحو ذلك فكما لا تدلّ ح على اعتبار التجريد عن الشرط في الظهار كذلك لا تدلّ على اعتبار الشاهدين فيه فعّد الشاهدين أيضاً من الشرائط التي تدل الروايه على اعتبارها كما ترى و الاولى ان يقال على تقدير تسليم حمل الروايه على المعنى الاول ان دلالة هذه الروايه على اعتبار التجريد ليست الا بالعموم فاذا دلت الروايات الصّحيحة على عدم اعتباره في الظهار فيجب تخصيصها بما سواه جمعا بين الاخبار كما فعله الشيخ في التهذيب فتأمل

[لا يقع إلا منجزاً]

قوله و لروايه القاسم بن محمد

في في و التهذيب وصفه بالزّيّات و قاسم بن محمّد مشترك و بوصف الزّيّات غير مذكور في كتب الرجال و في سنده أيضاً ابو سعيد الآدمي و هو سهل بن زياد و حاله معروف

قوله فقال عليه السلام لا شىء عليك

ليس في الخبر وقوع الشرط فيمكن ان يكون نفى شىء عليه بهذا الاعتبار كما اشار اليه في التهذيب و احتمال أيضاً ان يكون المراد انه لا شىء عليه من العقاب ثمّ نهاه عن المعاوده الى مثل ذلك لان التلّفظ بالظهار محظور لا يجوز ذكره لان الله تعالى قال و أنّهم ليقولون منكرا من القول و زورا و أنّ الله لعفوّ

غفور انتهى و لعل نفى العقاب على ما احتمله كان باعتبار كونه جاهلا بحرمة الظهار و او باعتبار علمه عليه السلام بالعفو عنه فى المره الاولى و يمكن ان يحمل كلامه على البناء على ما قيل من ان الظهار محرم لكن يعفى عن فاعله و لا يعاقب عليه بدليل قوله تعالى بعد ذلك و انّ الله لعفو غفور كما سبق تفصيل القول فيه فتذكر

قوله و مثله روى ابن بكير عن ابى الحسن عليه السلام

رواه فى الكافى و التهذيب عن ابن فضال عن ابن بكير عن رجل من اصحابنا عن رجل قال قلت لابى الحسن عليه السلام انى قلت لامراتى انت على كظهر امى ان خرجت من باب الحجره فخرجت فقال ليس عليك شىء فقلت انى قوى على ان اكفر رقبه و رقبتي فقال ليس عليك شىء قويت ام لم تقو و قد ظهر مما نقلنا حال السند لوجود الإرسالين مع فساد مذهب الراويين لكن لا- يجرى فيه ما نقلنا عن التهذيب من التاويلين كما لا يخفى و انت خير بانه يمكن حمل الخبرين على اليمين بالظهار التى لا خلاف بين الاصحاب فى عدم وقوعها لا التعليق بالشرط الذى هو المتنازع فيه و لا حاجه فى هذا الحمل على ان يقرأ الافعال على صيغه التكلم كما ذكره بعض الفضلاء المعاصرين حفظهم الله تعالى بل يجرى على تقدير القراءه على صيغه المخاطب أيضا كما يظهر مما سنحققه فى معنى اليمين بالطلاق و الظهار و نحوهما فانتظر و يمكن الاستدلال أيضا على عدم صحه التعليق بما رواه فى التهذيب من صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج قال الظهار على ضربين فى احدهما الكفاراه اذا قال انت على كظهر امى و لا تقول انت على كظهر امى ان قربتك فان ظاهره انه على تقدير الشرط لا كفاره اصلا لكن ان ثبت جواز التعليق بالشرط يمكن حملها موافقا لروايه اخرى منه على ما سيجىء على ان فى احدهما الكفاراه قبل المقاربه و اما لو علق على ما ذكر من الشرط فانما يجب الكفاراه بعد المقاربه لو اراد الميسس بعدها و يمكن أيضا حمل الضرب الثانى على اليمين و حينئذ فلا كفاره فيه و يخرج عن المتنازع فيه فتأمل

قوله و القائل الشيخ و جماعه

منهم الصيّدوق فى الفقيه و فى المقنع و ابن حمزه و جماعه من المتأخرين ثم انه ليس فى كلام الشيخ فى كتبه و لا- فى كلام اكثر من جواز التعليق الفرق بين الشرط و الصفه فلا يبعدان يكون مرادهم بالشرط ما يعم الصفه أيضا و كلام الشيخ رحمه الله فى المبسوط صريح فى التعميم فانه قال الظهار يصح اجلا- او عاجلا- فالعاجل ان يقول انت على كظهر امى و الاجل ان يقول اذا دخلت او اذا جاء رأس الشهر و فى اصحابنا من منع الظهار اذا كان بشرط انتهى و ظاهر كلام المحقق رحمه الله فى الشرائع أيضا عدم الفرق فانه قال و لا- يقع الا منجزا فلو علقه بانقضاء الشهر او دخول الجمع لم يقع على القول الاظهر و قيل يقع و هو نادر فاعتبر التنجيز الظاهر فى عدم صحه التعليق مطلقا ثم فرع عليه عدم صحه التعليق بمثاليين من الصفه و لم يتعرض للشرط اصلا و لو لا انه لم يفرق بينهما لكان التعرض لعدم صحه التعليق على الشرط اولى نعم المصنف رحمه الله فى شرح الارشاد فى آخر شرح قول مصنفه و الاقوى وقوعه مع الشرط قال و اعلم ان المثال فى صدر المسأله بدخول الدار ليخرج عنه نحو ما اذا طلعت الشمس فان الصحيح انه لا- يقع فما ذكره الشارح ماخوذ منه و العلامه رحمه الله فى عد حكم بعدم جواز التعليق على انقضاء الشهر او دخوله ثم قال و هل يقع موقوفا على شرط الاقرب ذلك فلو قال انت على كظهر امى ان دخلت الدار و ان شاء زيد فدخلت او شاء وقع و فى الفرق بينه و بين المعلق نظر انتهى و لعل وجه النظر ان التفرقه بين الشرط و الصفه من اصطلاحات الفقهاء و ليس

فى الاخبار ما يدلّ على الفرق بينهما اصلا فاذا ظهر منها عدم جواز التعليق على احدهما او جوازه فالظاهر عدم الجواز او الجواز مط و مجرد كون مورد نصّ الجواز هاهنا من قبيل الشرط على اصطلاحهم لا- يوجب تخصيص الحكم له كما اذا كان مورد النص مثال خاص من الشرط كدخول الحجره مثلا فانه لا يوجب تخصيص الحكم هذا و ربما قيل ان الحكم بوقوعه معلقا على الشرط يستلزم وقوعه معلقا على الصفه بطريق اولى لان الصفه لازمه الوقوع بخلاف الشرط فانه قد لا يقع فيكون اراده ايقاع الظهار فى الأول اقوى و فيه ان الصفه و ان كانت لازمه الوقوع بخلاف الشرط لكن الشرط ممّا يمكن وقوعه فى الحال بخلاف الصّفه فالتعليق على الصّفه ينافى قصد ايقاعه فى الحال بخلاف التعليق على الشرط لامكان حصول الشرط فى الحال فهو بالوقوع اولى و الحق ان هذه الاعتبارات لا تصلح مناطا للاحكام الشرعيه فتأمل

قوله و هو ما يجوز وقوعه فى الحال

لعل المراد جواز وقوعه فى الحال نظرا الى مفهومه مع قطع النظر عن الأمور الخارجيه فان الدخول الدار او مجىء زيد يجوز بالنظر الى مفهومهما وقوعها فى الحال و لو امتنع فبسبب امور خارجه بخلاف طلوع الشمس او انقضاء الشهر قبل وقتها و كذا مجىء الشهر الآتى فانه لا يجوز وقوعها فى الحال و ان قطع النظر عن الامور الخارجيه و قد يفسر الشرط بما يمكن وقوعه و عدمه كقدوم المسافر و دخولها الدار و الصّفه بما قطع بحصوله عاده كطلوع الشمس و زوالها كما سبق من الشارح فى كتاب الطلاق و لعل المراد ما قطع بحصوله بعد ذلك اذ لو قطع بحصوله فى الحال فليس من الصفه و لا من الشرط و لا منع من التعليق عليه فيما يعتبر فيه التنجيز فتأمل

قوله بل فى المستقبل

اى بل يقع قطعا فى المستقبل و اعلم انه لا خلاف بين الاصحاب فى عدم وقوع الظهار لو جعله يمينا و يدلّ عليه أيضا روايات كصحيحه زراره عن ابى جعفر عليه السلام و فيها و لا يكون الظهار فى يمين و صحيحه عبد الله بن المغيرة على ما فى الكافى قال تزوج حمزه بن حمران ابنه بكبير فلما اراد ان يدخل بها قال له النسا لسنا ندخلها عليك حتى تحلف لنا و لسنا نرضى ان تحلف لنا بالعق لانك لا تراه شيئا و لكن احلف لنا بالظهار و ظاهر من امهات اولادك و جواريك فظاهر منهنّ ثم ذكر ذلك لابي عبد الله عليه السلام فقال ليس عليك شىء ارجع اليهنّ و قريب منها موثقه ابن بكير التى فى التهذيب و هذه الحكاياه فى صحيحه اخرى فى الكافى عن عبد الله بن المغيرة و غيره بوجه آخر ربما يمكن حمله أيضا على ما يوافقهما كما يظهر بالرجوع و التأمل و صحيحه صفوان فى الكافى عن ابى الحسن عليه السلام قال سألت عن الرجل يصلى الصلاه او يتوضأ فيشك فيهما بعد ذلك فيقول ان اعدت الصلاه او اعدت الوضوء فامراته عليه كظهر امه و يحلف على ذلك بالطلاق فقال هذا من خطوات الشيطان ليس عليه شىء و حسنه حمران عن ابى جعفر عليه السلام قال لا- يكون ظهار فى يمين و روايه عطيه بن رستم قال سألت الرضا عليه السلام عن رجل يظاهر من امراته قال ان كان فى يمين فلا شىء عليه و بالجمله فالحكم ممّا لا خفاء فيه و لكن لا بدّ من تحقيق معناها و بيان الفرق بينها و بين الظهار المعلق الذى اختلفوا فيه فذكر فى شرح الشرائع فى شرح قول مصنفه و لو جعله يمينا لم يقع ان المراد بجعله يمينا جعله جزاء على فعل او ترك قصدا للزجر عنه او البعث على الفعل سواء تعلق به او بها كقوله ان كلمت فلانا او ان تركت الصلاه فانت على كظهر امى و هو مشارك للشرط فى الصوره و مفارق له فى المعنى لان المراد من الشرط مجرد التعليق و فى اليمين ما ذكرناه من الزجر او البعث و الفارق بينهما القصد و انما لم تقع مع

جعله يمينا للنهي عن اليمين بغير الله و لأن الله تعالى جعل كفارته غير كفاره اليمين و في حسنه حرمان قال لا يكون ظهار في يمين انتهى و ظاهره كما سيجى ء منه في هذا الكتاب في باب الايلاء ان اليمين المم عنه هو التعليق على الشرط الذى قصد به الزجر او البعث و التعليق على الشرط الذى اختلفوا فيه هو ما قصد به مجرد التعليق من غير ضميمة قصد الزجر او البعث و ظاهره أيضا كما سيصرح به هاهنا في بحث الايلاء اختصاص متعلق اليمين بان يكون فعله او فعلها لخلاف الشرط و فيه تأمل اما أولا فلان دعوى الاختصاص المذكور مما لا- يظهر له وجه و كون الغرض الزجر او البعث لا يفيد اذ ربما كان حرمة الزوجه عليه مكروهه لأحد باعتبار قرابه او صداقه له معها او معه فصار هذا التعليق زاجرا له عن فعل معلق عليه بل الظاهر كما يشهد به كتب العامه القائلين بصحة الحلف بالطلاق و الظهار و امثالهما و يظهر من تتبع موارد استعمالهم وقوع التعليق في اليمين على فعل غيرهما أيضا اذا قصد زجره او بعثه بل في غيره أيضا من الاخبار التى قصد تحقيق نقيضها كقولهم ان لم يكن فلان افضل من فلان او ان لم اكن من اهل الجنّه فانت طالق او عليه كظهر امه و اما ثانيا فلانه على هذا كانه يكون اطلاق الحلف و اليمين عليه مجرد اصطلاح او مجاز باعتبار ان اليمين كما يوجب الزجر عن المخالفه كذا هذا التعليق حذرا من وقوع المعلق عليه على تقدير المخالفه و على هذا فالاستدلال على عدم وقوعه يمينا بالنهي عن اليمين بغير الله تعالى كانه ساقط اذ الظاهر منه هو النهى عن اليمين بالمعنى المتبادر لا ما يشمل مثل هذا التعليق الذى لا يطلق عليه اليمين الا اصطلاحا من الفقهاء او مجازا و كذا الاستدلال بجعل كفارته غير كفاره اليمين فانه ليس يمينا حقيقه حتى تكون كفارته كفارتها بل هو من حقيقه التعليق بالشرط فحكمه حكمه و الظاهر ان اليمين بهذه الاشياء ليس على هذا الوجه بل ظاهر الكلام و ان كان هو التعليق على ما ذكره لكن التعليق الغرض هو مجرد الحلف على ما علق عليه و التزام الزجر عنه ان كان فعله او تحقيق وقوع نقيض متعلقه و صدقه ان كان خبرا و لو كان فعلا- لغيره فقد يقصد تحقيق انه لا يفعله كما فى الخبر و قد يقصد زجره عنه و تحليفه على ان لا يفعله و على الوجوه فاليمين بهذه الاشياء بمنزله ما يقول القائل فى المحاورات ان فعلت كذا او فعل فلان كذا او ان لم يكن الامر على ما قلته كان الكلب خيرا منه او احرق كذا او زوجته حرام فى بيته و ما شابهها فكما لا تعليق هناك حقيقه فكذا هاهنا و انما الغرض مجرد الحلف و اليمين و على هذا فيتّجه ما ذكر من الدليلين كما لا يخفى

قوله لصحيحه حريز عن الصادق عليه السلام

و مثلها صحيحه محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال الظهار لا يقع الا على الحنث فاذا حنث فليس له ان يواقعها حتى يكفر فان جهل و فعل كان عليه كفاره واحده وجه الاستدلال انه لا يمكن حمل الحنث فيهما على مخالفه اليمين بان يكون الظهار يمينا للاجماع على عدم انعقاد اليمين بالظهار و للاخبار أيضا كما عرفته فيجب ان يحمل الحنث على مخالفه الشرط فدلّت على انعقاد الظهار مع الشرط و وجوب الكفاره عند مخالفته و فيه ان حمل الحنث على خلاف الظاهر و لا يتعين الحمل عليه لجواز الحمل على التقيه لشهره اليمين بالظهار بين العامه فيجوز ان تكون الاخبار المذكوره وردت على مذاهبهم و اما ما رواه فى الكافي من صحيحه على بن مهزيار قال كتب عبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام جعلت فداك ان بعض مواليك يزعم ان الرجل اذا تكلم بالظهار وجب عليه الكفاره حنث او لم يحنث و يقول حنثه كلامه بالظهار و انما جعلت الكفاره عقوبه لكلامه و بعضهم يزعم ان الكفاره لا يلزمه حتى يحنث فى الشىء التى الذى احلف عليه فان حنث و جبت عليه الكفاره و اما فلا- كفاره عليه فوقّ عليه السلام لا- تجب الكفاره عليه حتى يجب الحنث فالكلام فيه أيضا كما فى الخبرين بل الحمل على

اليمين فيه اظهر لقوله حلف عليه فليحمل على التقيه كما ذكرنا و يمكن أيضا حمل قوله عليه السلام لا تجب الكفاره عليه حتى يجب الحنث على انه لا- تجب الكفاره فى الظهار المشروط حتى يشترط الحنث اى لا- تجب الكفاره عليه فيه اصلا و اشتراط الحنث و عدمه فرع وجوبها و حينئذ فان حمل على اليمين كما هو ظاهره يستقيم الحكم و لا حاجه الى الحمل على التقيه و ان حمل على الظهار المشروط كما حملة الشيخ فالخير يدل عليه على عدم انعقاده و يكون حجه للقول المش لا لمذهب الشيخ فتأمل و قوله عليه السلام وجبت عليه حين يحنث اى لا- يجب الا- بعد الحنث لا- انها تجب بمجرد الحنث بل يكون حكمه بعد الحنث حكم المظاهر المطلق من انه انما يجب عليه الكفاره بالعود

قوله و قريب منها صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عنه عليه السلام

قال الظهار على ضربين احدهما الكفاره فيه قبل المواقعه و الآخر بعد المواقعه فالذى يكفر قبل ان يواقع فهو الذى يقول انت على كظهر أمى و لا يقول ان فعلت بك كذا و كذا و الذى يكفر بعد المواقعه هو الذى يقول انت على كظهر أمى ان قربتك و لا يخفى ان دلالة هذا الخبر على انعقاد الظهار المشروط و وجوب الكفاره بعد وقوع الشرط اظهر من دلالة الاخبار السابقه لكن بعد ندور القول به على ما نقلنا من المحقق و شهره خلافه بين من تقدم عليه من الاصحاب موافقا لما هو الاصل يمكن حمل الضرب الثانى فيه أيضا على اليمين و التقيه و الله تعالى يعلم و هاهنا روايه اخرى عن عبد الرحمن بن الحجاج رواها عبد الرحمن بن ابى بجران قال سئل صفوان بن يحيى عن عبد الرحمن بن الحجاج و انا حاضر عن الظهار قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا قال الرجل لامرأته انت على كظهر أمى لزمه الظهار قال لها دخلت او لم تدخلى خرجت او لم تخرجى او لم يقل لها شيئا فقد لزمه الظهار و سندها لا يخلو عن ضعف باشتراك موسى بن عمر فيه بين الثقه و غيره و الكلام فى دلالة كما فى السابق فان ظاهره لزوم الظهار المطلق و المشروط جميعا لكن يمكن حمل المشروط فيه أيضا على اليمين و التقيه و قوله فقد لزمه الظهار اى على وفق ما اوقعه ان مطلقا فمطلقا و ان مشروطا فمشروطا او تقييد الحكم باللزوم فى الثانى بما اذا وقع الشرط فافهم و روايه اخرى أيضا فى الكافى فى الموثق عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول اذا حلف الرجل بالظهار فحنث فعليه الكفاره قبل ان يواقع فان كان منه الظهار فى غير يمين فانما عليه الكفاره بعد ما يواقع قال معاويه و ليس هذا يصح هذا على جهة النظر و الاثر فى غير هذا الاثر ان يكون الظهار لأن اصحابنا رووا ان الأيمان لا تكون الا بالله عزّ و جلّ و كذلك نزل بها القرآن و لا يخفى فى الحكم فى الشق الثانى أيضا اذ الكفاره فى الظهار فى غير يمين قبل المواقعه الا ان يخص بالمشروط الذى كان الشرط فيه هو المواقعه و لا- يخفى ما فيه من البعد و أيضا لا- وجه للفرق بين الحلف بالظهار و الظهار المشروط الذى شرط غير المواقعه بهذا الوجه بل الفرق بهذا الوجه بين ما كان الحلف على المواقعه او على غيرها و كذا بين ما اذا كان الشرط المواقعه او غيرها و لا يبعد ان يكون فى الروايه وقع سهو و الصواب فى الشق الاول بعد ان يواقع و فى الثانى قبل ما يواقع موافقا للروايه الاولى عنه و على هذا

فيحمل الشق الاول على التقيه لظاهر الحلف و الحنث و يصير قرينه على حمل الروايه الاولى أيضا عليها و يندفع عنه ايراد معاويه الا- ان يكون غرضه أيضا ان هذا لا- يصح على مذهبا بل ينبغي ان يحمل على التقيه فتأمل و يمكن الاستدلال أيضا بحسنه الحسن الصيقل عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل ظاهر عن امراته فلم يف قال عليه الكفاره من قبل ان يتماسا قلت فان اتاها قبل ان يكفر قال بئسما صنع قلت عليه شىء قال اساء و ظلم قلت فيلزمه شىء قال رقبه أيضا و فيه ان الاستدلال به انما يتم لو حمل قوله فلم يف على انه لم يف بالشرط و خالفه كما فهمه الشيخ فى التهذيب حيث جعل الخبر شاهدا على ان الكفاره فى الظهار للشرط لا يجب الا بعد حصول الشرط و لك ان تحمله على انه لم يف بالظهار اى لم يرد الوفاء به و هو و ان كان بعيدا لكن حمل عدم الوفاء بالشرط الذى لم يذكر فى السؤال أيضا لا يخلو عن بعد سيما اذا لم يكن بعنوان اليمين و اذا كان بعنوان اليمين فيخرج عن المتنازع فيه و لا بد من الحمل على التقيه و بما قررنا ظهر ايضا حال التمسك بصحيحه سعيد الاعرج عن موسى بن جعفر عليه السلام فى رجل ظاهر من امراته فوفى قال ليس عليه شىء على ان حمل الوفاء فيه على الوفاء بالظهار و عدم اراده الميسس مما لا بعد فيه بخلاف حمله على الوفاء بالشرط لما فيه من البعد كما ذكرنا فى الخبر السابق و أيضا لو سلم الحمل عليه فليس فيه الا دلالة فيه مفهوم فى غايه الضعف كما لا يخفى على المتأمل فتأمل و استدلال أيضا فى شرح الشرائع على صحة الظهار المشروط بعموم الآيات الداله على وقوع الظهار المتناوله لموضع النزاع و بعموم قوله المؤمنون عند شروطهم و يرد على الاول ان عموم الآيات انما يسلم لو صح اطلاق الظهار على المشروط لغه او شرعا و هو غير ظاهر و على الثانى ان عموم الحديث بحيث يشمل الشروط فى الامور المحرمه كالظهار محل تأمل فتأمل و استدلال أيضا بموافقتة للحكمه فان المرأه قد نخالف الرجل فى بعض مقاصده فتفعل ما يكرهه و تمتنع عما يرغب فيه و يكره الرجل طلاقها من حيث يرجو موافقتها فيحتاج الى تعليق ما تكرهه بفعل ما يكرهه او ترك ما يريد فاما ان يمتنع و تفعل فيحصل غرضه او تخالف فيكون ذلك جزاء معصيتها لضرر جاء من قبلها انتهى و فيه ان التعليق على هذا الوجه هو اليمين بالظهار على ظاهر ما فسرها هو رحمه الله به كما نقلناه و هم لا يقولون بوقوعها كما عرفت و ليس من التعليق بالشرط الذى فيه على الخلاف نعم انما يتوجه هذا لو كان الفرق بين الشرط و اليمين على ما قررنا ثم هذا الاستدلال مع عدم مشروعيه الظهار و كونه منكرا للقول و زورا كما ترى لانه اذا لم يشرع مع موافقتة للمصلحه ظاهرا فلا بعد فى ان لا يترتب عليه الأثر أيضا و القول بانه مع عدم المشروعيه اذا ترتب عليه الاثر فى الصوره الاخرى فمنها اولى لموافقتة للمصلحه يتوجه عليه ان الموافقه للمصلحه ربما اوجبت عدم ترتب عليه الاثر لثلا يصير سببا لكثيره الجراء عليه فتأمل هذا ما يتعلق بدلائل القولين و الحكم باحد الطرفين لا يخلو عن اشكال و ظاهر ان الاحتياط فى متابعه القول الثانى و الله تعالى يعلم

قوله فخرج الشرط عن المنع بهما

اي بهاتين الروايتين و بقى غيره و هو الصفه على اصل المنع اى المنع من التحريم و وجوب الكفاره هذا على قول من فرق بين الشرط و الصفه على ما نقله الشارح و اما على تقدير عدم الفرق بينهما كما نقلنا عن الشيخ فيحكم بالخروج عن الاصل و انعقاد الظهار فيهما بهذه الروايات بناء على انه لا يعقل فرق بين الشرط و الصفه فى هذا الباب كما اشرنا اليه سابقا فتذكر

قوله على اختلال بعض الشروط

فان الظهار الذى سئل عنه فى روايه الزيات و ابن بكير اقتصر فيه على ذكر الصيغه مجردا عن باقى الشروط كحضور الشاهدين و غيره فيمكن ان يكون الحكم بعدم انعقاده بهذا الاعتبار و لا يخفى بعده

قوله لو اعتبرت

اى لو اعتبرت الاخبار من الطرفين و وجب الجمع بينها و اما اذا لم يعتبر كما فيما نحن فيه لضعف اسناد اخبار المنع فلا يجب الجمع بل تطرح بعدم مقاومتها لمعارضه الاخبار الاخرى فافهم

قوله لعموم الآيات و الروايات

فيه ان عموم الآيات و الروايات انما يتم لو صح اطلاق الظهار على الموقت لغه او شرعا و هو غير ظاهر فيجب الاقتصار فى الحكم المخالف للاصل على موضع اليقين و هو المجرى عن الوقت فتأمل

[الأقرب صحة توقيته بمداه]

قوله و لان الظهار كاليمين

لا يخفى ضعفه اذ الظهار حقيقه شرعيه و قبولها للاقتران بالمداه غير ظاهر و قياسها على اليمين مردود و استدلال أيضا فى شرح الشرائع بانه منكر من القول و زور كالظهار المطلق و لا يخفى ضعفه أيضا و اما التمسك بالاصل حيث ان الاصل عدم اشتراط التأييد فلا- يخفى ضعفه أيضا بل الاصل عدم حرمة الوطى و عدم وجوب التكفير ما لم يثبت خلافه و لم يثبت ذلك الا فى المؤبد نعم لو ثبت عموم حكم الظهار و ثبت شموله لغه او شرعا للموقت أيضا فيمكن حينئذ ان يقال ان الاصل عدم اشتراط التأييد لكن قد عرفت عدم ثبوت الشمول المذكور على انه حينئذ يرجع الى التمسك بالعموم الذى ذكره اولاً و اما الروايه فكأنها عاميه لا تصلح حجه فى مثل هذا الحكم المخالف للاصل فتأمل

قوله و اقراره عليه السلام حجه كفعله و قوله

و فيه ان امره عليه السلام بالتكفير يكفى حجه و لا- حاجه الى التمسك باقراره حتى يحتاج الى ضميمة ان اقراره حجه كقوله و فعله و لعل مراده التمسك بالخبر من حيث الاقرار و القول جميعا و فيه بعد اذا التقرير انما كان لو سكت عليه السلام و لم يأت بردٌ و لا- قبول و اما مع حكمه بالتكفير فليس تقريراً بل هو تصريح بصحة ظهاره الا ان تكون الروايه على انه اولاً اتى بصيغه الظهار بقصد تحريمها و حكى ذلك له عليه السلام و قرره عليه ثم بعد ذلك واقعا و حكى له عليه السلام فحكم بالتكفير اذ حينئذ يتجه التمسك بالتقرير و القول جميعا لكن الروايه على ما نقله فى شرح الشرائع ليست بهذا الوجه بل انه بعد ما اوقع الظهار على الوجه المذكور و واقعا ثم حكى القضييه له عليه السلام فامر بالتكفير و القول بانه بعده ما حكى له عليه السلام اتيانه بالظهار على الوجه المذكور قبل ان يحكى المواقع سكوته عليه السلام و عدم الحكم ببطلان مثل هذا الظهار تقرير له عليه ثم بعد نقل المواقع حكمه بالتكفير تصريح بالصحة لا يخفى ما فيه من التعسف اذ الظاهر ان عدم الانكار قبل تمام الكلام ليس تقريراً بل التقرير انما يظهر بعد تمام الكلام و عدم الانكار عليه و لا التصريح فتدبر

قوله وقيل لا يقع مطلقا

هذا قول الشيخ فى المبسوط و ف و ابن البراج و ابن ادريس و ظاهر كلام ط اتفاق الاصحاب عليه او الشهره العظيمه بينهم فانه قال اذا قال انت على كظهر اى يوما او يومين او شهرا او سنه لم يكن اظهارا عندنا و عند بعضهم و قال كثير منهم يكونظهار و فى ف و ان لم يكن لفظه عندنا لكن لم ينقل خلافا فيه من اصحابنا بل انما نقل الخلاف من العامه ثم قال دليلنا ان الاصل براءه الذمه و شغلها يحتاج الى دليل و هذا القول لا يخلو عن قوه لما ذكره من الاصل لا سيما مع الإجماع او الشهره بين الاصحاب فتأمل

قوله لأنه تعالى علق حل الوطى إلى آخره

هذا لو حمل الذين يظاهرون فى الآيه الكريمة على الذين يأتون بصيغه الظهار و لك ان تحمله على الذين يثبت فى حقهم الظهار

اى ما داموا كذلك و حينئذ فتعليق حلّ الوطى منهم بالتكفير لا ينافى حلّ الوطى بعد المده بدونه اذ بعدها ليسوا بمظاهرين بهذا المعنى فافهم و أيضا على تقدير حمل يظاهرون على المعنى الاول فنقول ان الآيه الكريمة و هى قوله تعالى وَ الَّذِيْنَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا قَدْ فَسَّرْت بوجوه الاول ان الذين كانت عادتهم ان يقولوا هذا القول المنكر فقطعوه بالاسلام ثم يعودون لمثله فكفارتهم من عاداتهم يحرق رقبه ثم يماس المظاهر منها لا تحل له مما سبها الا بعد تقديم الكفاره الثانى ان معنى يعودون لما قالوا يتداركون لما قالوا لان المتدارك للامر عائد اليه و منه المثل عاد غيث على ما افسد اى تداركه بالاصلاح و المعنى ان تدارك هذا القول و تلافيه بان يكفر حتى يرجع حالها كما كانت قبل الظهار الثالث ان يراد بما قالوا ما حرّمه على انفسهم بالظهار تنزيلا للقول منزله المقول فيه و يكون المعنى ثم يريدون العود الى التماس الذى حرّمه على انفسهم و لا يخفى عدم تمشى الاستدلال المذكور على الوجه الثالث الذى هو اظهر الوجوه اذ مفاده ليس الا ان كفاره العود الى التماس الذى حرّمه على انفسهم كذا و هذا لا ينافى حلّ الوطى لهم بعد انقضاء الوقت اذا كان الظهار موقتا و كذا على الثانى اذ مفاده ان تدارك الظهار و رفع حكمه بكذا و هذا لا ينافى حلّ الوطى بعد الوقت فى الموقت اذ ليس فيه تدارك للظهار و احتيال فى رفعه بل عدم الوطى الا بعد انقضاء الوقت التزام للظهار و عمل بموجبه بل اللازم منه ليس الا انه اذا اريد وطؤه فى الوقت فكفارتهم كذا و على القول بصحة الموقت الامر كذلك و هذا الدليل انما يتجه على الاول و كأنه ابعد الوجوه فان ظاهره لزوم الكفاره قبل التماس فى كل المظاهرين و ليس الامر فى الموقت كذلك و مع ذلك فتقييده على هذا الوجه أيضا بالتماس الذى حرّمه على انفسهم بالظهار ليس ببعيد و الله تعالى يعلم

قوله و ربما فرق بين المده الزائده

هذا الوجه مال اليه العلامة فى المختلف حيث قال بعد نقل القولين و يحتمل القول بالصّححه ان زاد عن مدّه التبرّص و الا فلا و كان وجهه ان من لوازم الظّهار انه يصح للزوجه بعده المرافعه الى الحاكم فينظر الحاكم الزّوج بعد المرافعه ثلاثه اشهر ليكفر و يفتى او يطلق ثم يجبره على احد الأمرين بعدها كما سيجى ء و اذا لم تزد المده على ثلاثه فيبطل الظهار بعدها و لا يبقى له حكم حتى يجبر الحاكم الزوج على احد الأمرين بعدها هكذا ينبغي تقريره و اما ما ذكره الشارح تبعا للمصنف رحمه الله فى شرح الإرشاد فظاهره انه من لوازم وقوع الظهار صحه مطالبتة الزوجه بالوطى فى ايام الظهار ليجبر الزّوج على الرجوع و التكفير او الطلاق و ليس لها المطالبه قبل الثلاثه لانها مده التبرص فاذا لم تزد المده عليها فليس لها المطالبه قبل الثلاثه و بعدها يزول حكم الظهار و انتفاء اللّازم يدلّ على انتفاء الملزوم و فيه ان ما يفهم منه من صحه مطالبتة الزوجه بالوطى بعد التبرّص ثلاثه اشهر فيما زاد المده عليها او مع التأييد على اطلاقه لا- يخلو عن اشكال اذ الواجب من الوطى ليس الا فى كل اربعة اشهر و بعد انقضاء الثلاثه ربما لم يضيق الوقت فلا تصح لها المطالبه الا ان يقال ان الواجب باصل الشرع و ان كان هو الوطى فى كل اربعة اشهر لكن بعد الظهار ربما يجب عليه بعد التبرص ثلاثه اشهر اما التكفير و الوطى او الطلاق و لا بعد فى ان يجب عليه مع الظهار ما لم يجب قبله و هذا و ان كان غير مستبعد لكن لا دليل عليه اذ ما سيجى ء من مسئلة المرافعه لا تدل الا على ان يجبره الحاكم على الفى ء و التكفير او الطلاق و الفى ء لا- يلزمه الوطى بلا- فصل بل يمكن ان يكون يقصد الوطى و العزم عليه فى جملة الوقت المقدر له شرعا و الحاصل انه لا يلزم مما ذكره الا جبره على الطلاق او اظهار الرجوع و التكفير حتى يرفع عنه حكم الظهار ثم يجب عليه من الوطى ما يجب على غيره من الوطى فى كل اربعة اشهر و يمكن ان يحمل مطالبه الوطى فى كلام الشارح على

مطالبه تحليله اى انه من لوازم الظهار ان يصح للزوجه معه مطالبه تحليله للوطى او الطلاق و ليس لها ذلك قبل الثلاثه لانها مده الترتبص و بعدها يرفع حكم الظهار اذا لم تزد المده عليها و حينئذ فيوافق ما ذكرنا فتأمل

قوله و هو غير كاف فى تخصيص العموم

هذا ردّ لما ذكر من التعليل بان عدم مطالبه الزوجه بالوطى قبل الثلاثه لا يكفى فى تخصيص عموم الآيه و الروايات اذ ليست المرافعه و لا صحتها من لوازم وقوع الظهار و الحكمه بترتبصها تلك المده على تقدير المرافعه محمول على ما لو كان مؤبداً او موقنا بزياده عنها و اما اذا لم يكن كذلك فليس حكمه الا تحريم العود الى ان يكفر من غير ان يصح المرافعه او ان يفيدها فائده هذا تحرير ما ذكره فى شرح الشرائع و اعلم ان فى المختلف و الايضاح نقل احتجاج الشيخ بصحيحه سعيد الاعرج عن الكاظم عليه السلام فى رجل ظاهر من امرأته يوماً قال ليس عليه شىء و تبعهما الشارح فى شرح الشرائع لكن اشار الى عدم منافاتها للقول بالتفصيل أيضاً و اجاب عنها من قبل القائلين بالصحة مطلقاً كما هو الراجح عنده بان قوله عليه السلام ليس عليه شىء لا ينافى ذلك لانا نقول ان الظهار بمجردة لا يوجب عليه شيئاً و انما تجب الكفاره بالعود قبل انقضاء المده و لما كانت مده اليوم قصيره فاذا صبر حتى مضى ليس عليه شىء و لا- يخلو عن بعد و لكن لم اجد الروايه على ما نقلوه فى كتب الاخبار و لم ار احتجاج الشيخ بها و انما نقل فى التهذيب و الاستبصار صحيحه منه عن الكاظم عليه السلام بهذه العبارة بعينها و لكن فيها بدل يوماً فوفاً و استشهد بها الشيخ فى التهذيب على ان الظهار المشروط لا تجب الكفاره فيه الا بعد حصول الشرط و فى الاستبصار على ان الظهار المشروط واقع و ظاهر انه حينئذ لا ربط لها بما نحن فيه اصلاً و كانه وقع فى نسخه العلامه رحمه الله بدل فوفاً يوماً تحريفاً من الناسخ فوقع اليه نظره رحمه الله عند تصفح ما يصلح من الاخبار للاحتجاج فى هذه المسأله من غير ملاحظه كلام الشيخ و استشهاده فرآها حجه للشيخ هاهنا فنسب اليه احتجاجه بها كما هو دابه اذ كثيراً ما يقول احتج فلان كذا اذا صلح لاحتجاجه به و ان لم يحتج هو به و تبعه من تبعه فى النقل من غير مراجعه و الله تعالى يعلم

[أحكام الظهار]

قوله و لا بدّ من حضور عدلين

هذا الحكم مقطوع به فى كلام الاصحاب و ادعى ابن ادريس عليه الاجماع و مما يصلح مستندا اليه من الاخبار مرسله ابن فضال المتقدمه عن الصادق عليه السلام قال لا يكون الظهار الا على مثل موضع الطلاق و قد ظهر لك بما قررنا سابقاً ان الروايه يحتمل وجهين و ان الاستدلال بها هاهنا انما يتجه على احد الوجهين دون الآخر على ان اشتراط العدلين فى الطلاق أيضاً محلّ كلام كما سبق و حسنه حمران عن ابى جعفر عليه السلام قال لا يكون ظهار فى يمين و لا فى اضرار و لا فى غضب و لا يكون ظهار الا- على طهر بغير جماع بشهاده شاهدين مسلمين و هى لا- تدل الا- على اشتراط شاهدين مسلمين لا- العدلين على ما ذكره الاصحاب و قد يتمسك بعموم اشتراط العدالة فى الشاهدين و فيه اشكال و الله تعالى يعلم ثم ما تضمنه حسنه حمران من عدم الظهار مع الاضرار قد عمل به الشيخ فى يه و المحقق فى النافع و كلام اكثر الاصحاب مطلق خال عن هذا التقييد و نسبه العلامه رحمه الله فى الارشاد الى قول مشعرا بتمريضه و لعله لعموم الآيه و الروايه و عدم صلاحية الحسنه حجه لتخصيصها مع ان فى سابق الآيه اشعاراً باستضرارها بالظهار

الا ان يقال انه يجوز ان يكون طارئا او يقال ان المانع هو قصد الاضرار و الاستضرار لا يستلزم و المصنف رحمه الله فى شرح الارشاد جعل الاصح الوقوع و لو فى اضرار و هو كما قال و يمكن حمل الروايه على ما لم يقصد التحريم بل قصد اضرارها بالتخويف و الله تعالى يعلم

قوله و كونها طاهرا من الحيض و النفاس

هذا الشرط موضع وفاق بين علمائنا كما ذكره فى شرح الشرائع و يدل عليه من الاخبار صحيحه زراره عن ابى جعفر عليه السلام و فيها قلت و كيف يكون اى الظهار قال يقول للرجل لامرأته و هى طاهره فى غير جماع انت على حرام مثل ظهر امى و اختى و هو يريد بذلك الظهار و كذا حسنه حمران و مرسله ابن فضال المتقدمين آنفا

قوله لظهور ان هذه شرائط الطلاق

لا- يكفى هذا بل لا بدّ من ظهور موافقه الظهار له فى الشرائط أيضا و لا يصحّ دعوى ذلك على الاطلاق لاختلاف بينهما فى بعض الشرائط كوقوعه بملك اليمين و اشتراط الدخول على ما سيذكره عن قريب و دعوى ظهور الموافقه بينهما فى خصوص هذه الشرائط لا يخلو عن تعسف الا ان يكون المراد ظهوره بالنسبه الى المتتبع للاتفاق على عدم الفرق بينهما فيما ذكرنا فافهم

قوله و ان لا يكون قد قربها

هذا ايضا موضع وفاق بين الاصحاب و يدلّ عليه أيضا صحيحه زراره و حسنه حمران و مرسله ابن فضال المذكوره آنفا

قوله مع حضوره ايضا

كما فى الطلاق و كانه لا خلاف بينهم فى الموافقه بينهما فى ذلك

قوله و الغضب ان اتفق

اى اتفق الغضب الذى فقد معه القصد و لا ريب فى عدم الانعقاد مع مثل هذا الغضب بل اطلق بعضهم كالمحقق رحمه الله فى النافع عدم الانعقاد مع الغضب و ظاهره كما ذكره السيد المحقق رحمه الله فى شرحه يقتضى عدم الفرق بين ان يبلغ حدّا يرفع القصد ام لا- و هو الموافق لصحيحه ابن ابى نصر عن الرضا عليه السلام قال الظهار لا يقع على الغضب و كذا حسنه حمران السابقيه ثمّ انه لما سبق منه فى كتاب النكاح اختيار وقوع الظهار بالمتمتع بها كما هو مذهب الاكثر لم يتعرض لذلك هنا و قد فصل القول فيه هناك فلا حاجه الى اعادته

قوله للاصل

اذ الاصل عدم منع الكفر من انعقاده و فيه تأمل كما اشرنا اليه سابقا بل الاصل براءه الذمه و عدم التحريم ما لم يثبت خلافهما

نعم انما يتجه التمسك به بعد التمسك بعموم الآيه و الروايات و هو فى ضمن قوله و العموم فافهم

قوله و منعه الشيخ

بل كلامه فى المبسوط يشعر بالاجماع او الشهره العظيمه بين الاصحاب حيث قال و الظهار لا يقع من الكفار عندنا و لا التكفير و فى ف ليس لفظه عندنا المشعره بما ذكرنا لكن لم ينقل الخلاف الا من العامه

قوله لاشترط نيه القربه

فيها و قد مرّ منا كلام فى مثل هذا الموضع فى كتاب النذر و هو انه ان اراد باشترط نيه القربه فيها اشترط قصدها بحيث يترتب عليه المقصود اى استحق الثواب عليه او يكون قابلا له فعدم امكانها فى الكافر مسلم لكن لا نسلّم اعتبار مثل هذه القربه فى التيه لعدم الدليل عليه كيف و لو اعتبر ذلك لزم عدم صحه عباده المخالف أيضا لانه لا يستحق الثواب عليها عندهم مع انهم جزموا بصحه بعض عباداته كالتعق و تأملوا فى بعض آخر و ان اراد به اشترط ايقاع الفعل طلبا للتقرب الى الله تعالى او ينل الثواب او ما يقرب من ذلك سواء حصل له ما قواه او كان قابلا لذلك فى نفس الامرام لا فتعذرنا فى حق الكافر مطلقا ممنوع لإمكانها فيمن اقر بالله تعالى كاهل الكتاب انما يتعذر ذلك فى منكريه تعالى كالدّهريه هذا و يمكن ان يقال هاهنا ان الكافر لما لم يعتقد شرعيه الظهار فلا يمكنه قصد القربه فى كفارته فتفظن

قوله و هى من لوازم وقوعه

كما يرشد اليه من قوله تعالى وَ الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ اه و أيضا لم يفرق احد بينهما فلا يجوز القول بصحه الظهار دون الكفاره فتدبر

قوله و هى لا يتوقّف على اعتقادها

لا يقال لا بدّ من قصد الظهار و تحريم الزوجه به و اذا لم يقربا لشرع لا يمكنه و هذا القصد اذ لا نم و جوب قصد التحريم به بل القصد المعتبر فى الظهار هو القصد الى مدلوله و هو انها عليه حرام كظهر امّه و يمكن القصد اليه و ان لم يعتقد تحريمها عليه بذلك كما يقال ان يكن كذا هذا حرام على كلحم الخنزير فانه يقصد مدلوله و ان لم يعتقد وقوع التحريم به فكذا اذا هنا قصد مدلوله تصير حراما عليه و يترتب عليه احكامه و ان لم يعتقد ذلك لانه من قبيل الاسباب فافهم

قوله و التمكن من التكفير متحقق إلى آخره

اورد عليه ان الذمى مقرّ على دينه فحمله على الاسلام لذلك بعيد و ان الخطاب بالعباده البدنيه لا يتوجه على الكافر الاصلى و اجيب بانا لا- تحمل الذمى على الاسلام و لا- نخاطبه بالصوم و لكن لا نقول لا تمكّنك من الوطى الا هكذا فاما ان تترك او تسلك طريق الحل كذا فى شرح الشرائع و كانه اراد بعدم توجه الخطاب بالعباده البدنيه على الكافر الاصلى انه ليس لنا الزامهم بها و ايدأؤهم على تركها و ان كانوا مكلفين بها شرعا عندنا لعدم صحتها بدون الاسلام فلا يمكن الزامهم بها الا بالزامهم بالاسلام و يفهم من التقييد بالبدنيه ان لنا الزامهم بالعبادات الماليه كالزكاه و كان المراد الزامهم باصل اداء المال لا بالزكاه التى

هى عباده لتصريحهم بانه لا يصح من الكافر اداؤها فلا يمكن الزامهم بها الا بالزامهم بالاسلام و يفهم من تقييد الكافر بالاصلى توجه الخطاب بالعباده البدنيه على المرتد اذ لا يلزم من الزامه بها الا الزامه بالاسلام بناء على عدم صحتها مع الارتداد و لا منع منه بل يجب فتأمل

قوله و الاقرب صحته بملك اليمين

هذا مذهب ابن ابى عقيل و الشيخ و ابن حمزه و جماعه من المتأخرين و كان مذهب على بن ابراهيم أيضا فانه روى فى الكافى عنه انه قال ان طلق امراته او اخرج مملوكته من ملكه قبل ان يواقعها فليس عليه كفاره الظهار الا ان يراجع امراته او يرد مملوكته يوما فاذا فعل ذلك فلا ينبغى له ان يقربها حتى يكفر و فى ف نسبه الى على عليه السلام فى الصحابه ثم استدل عليه باجماع الفرقه المحقه و اخبارهم و الآيه الكريمه

قوله و لصحيحه محمد بن مسلم

و كذا صحيحه صفوان التى فى الكافى عن ابى الحسن الرضا عليه السلام و فيها و سأله عن رجل ظاهر من امراته و جاريته ما عليه قال عليه لكل واحد منهما كفاره عتق رقبه او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا و حسنه حفص بن البخرى بابراهيم بن هاشم عن ابى عبد الله و ابى الحسن عليهما السلام فى رجل كان له عشر جواز فظاهر منهن كلهن جميعا بكلام واحد فقال عليه عشر كفارات و حسنه ابن ابى يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ظاهر من جاريته قال هى مثل ظهار الحره و موثقه اسحاق بن عمار قال سألت ابا ابراهيم عليه السلام عن الرجل يظاهر من جاريته فقال الحره و الامه فى هذا سواء و روايه زراره التى فى الكافى قال قلت لابي جعفر عليه السلام انى ظهرت من امّ ولد لى ثم وقعت عليها ثم كفرت فقال هكذا يصنع الرجل الفقيه اذا وقع كفر و انت خير بان ادله القول الآتى لا تصلح لمعارضه هذه الروايات مع تضافرها و تظاهرها فتأمل

قوله و ذهب جماعه

منهم المفيد و ابو الصلاح و سلار و ابن البراج و الصدوق و ابن ادريس و نقله عن المرتضى

قوله و روايه حمزه بن حمران

و كذا مرسله ابن فضال المتقدمه لا يكون ظهارا الا على مثل موضع الطلاق و روايه حمران التى فى الفقيه بسند موثق حسن قال قلت لابي عبد الله عليه السلام

رجل قال لامته انت على كظهر أمي يريد ان يرضى بذلك امراته قال يأتيها و ليس عليها و لا عليه شىء و يمكن الجواب عنها مع قطع النظر عن السند اما عن الاول فبان دلالة لو صحت ليست الا بالعموم فعند معارضه الروايات الاخرى و جب الجمع بينهما بتخصيص العام و اما عن الثانى فبأنه يمكن حمل قوله يريد ان يرضى بذلك امراته على انه لم يقصد الظهار و التحريم بل الغرض مجرد التلفظ به ليرضى به زوجته و حيثئذ فعدم صحته بهذا الاعتبار لا لانه لا يقع على الامه فافهم و يمكن الاستدلال هاهنا أيضا بما ذكره من ان من لوازم الظهار المطالبة بالوطى و المرافعه و لا يصح ذلك فى المملوكه و قد عرفت جوابه فتذكر

قوله و الروايه ضعيفه السند

اي ليست بصحيحه بل هي موثقه حسنه لان فى طريقها ابن فضال و ابن بكير و هما ثقتان فطحيان و حمزه بن حرمان و ذكروا ان له كتابا على ان الموثق عند الشارع ضعيف و يمكن ان لا يعتد بكونه صاحب كتاب فى الحسن اذ لا يرفع جهاله حاله كثيرا هذا و الشيخ رحمه الله فى الاستبصار حمل الروايه على انه اذا اخل شىء من شرائط الظهار لان حمزه بن حرمان روى عنه هذه الروايه فى كتاب البزوفرى انه يقول ذلك لجاريه يريد به ارضاء زوجته و هذا يدل على انه لم يقصد الظهار الحقيقى و اذا لم يقصد ذلك لم يحصل ظهاره صحيحا و لا- يحصل على وجه يتعلق به الكفاره و الظاهر ان ما ذكره اشارته الى ما رواه فى التهذيب عن حمزه بن حرمان قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل قال لامرأته انت على كظهر أمي يريد ان يرضى بذلك امراته قال يأتيها ليس عليه شىء لكن قوله لامرأته سهو و كان بدله لامته موافقا لما نقلناه عن الفقيه عن حرمان بل لا يبعد ان تكون الروايه واحده و يكون اختلاف الكتابين فى الراوى سهوا من احدهما و على تقدير صحه ما فى التهذيب و كونه غير الروايه التى اشار اليها فى الاستبصار يمكن حمله على ان ارضاء امراته باعتبار انه قصد بما قاله اظهار تعظيمها و تبجيلها و مكاتبتها عنده لا تحريمها او باعتبار و انها كانت ممتنعه عن المقاربه فقصد بالتلفظ باظهار ارضائها و ان تطمئن منه من غير قصد التحريم او يقال ان الامرأه الثانیه غير الاولى و الله تعالى يعلم

قوله كانوا يظاهرون من الامه ايضا

فيعتزل سيدها فراشها و ان الطلاق أيضا كان فى الجاهليه كما ينبه عليه قول الاعشى ايا جاريتى بينى فانك طالق كذا فى شرح الشرائع و شرح الإرشاد للمصنف و لا يخفى ان كون الطلاق فى الجاهليه لا يضر ما ذكره المستدل اصلا ان لم يدع انحصار طلاقهم فى الظهار بل قال ان الظهار كان طلاقا فى الجاهليه و على تقدير دعوى الانحصار يحمل الطلاق فى البيت على الظهار الذى كان عندهم طلاقا نعم لو ادعى انهم لم يتلفظوا بالطلاق اصلا لكان ما ذكره ردًا عليه و لم يدع ذلك احد و لو كان البيت هكذا أ جاريتى ليدل على وقوع الطلاق عندهم بالمملوكه لكان ذلك ردًا على الدليل لكن فى نسخ الشرحين على ما نقلنا فتأمل

قوله و المروى صحيحا اشتراط الدخول

و هو مذهب الشيخ و الصّيدوق و ظاهر ابن الجنيد و ابن البراج و عليه اكثر المتأخرين و ذهب المفيد و المرتضى و سلّار و ابن زهره و ابن ادريس الى عدم الاشتراط لعموم الآيه و هو متجه على رأى من لم يعمل باخبار الأحاد كالمترضى و ابن ادريس او

لم يجوز تخصيص الكتاب بها و الا فالمتجه الاشتراط كما اشار اليه الشارح فتأمل

قوله عن احدهما عليه السلام قال إلى آخره

متن الروايه فى التهذيب هكذا قال فى المرأه التى لم يدخل بها زوجها قال لا- يقع عليها ايلاء و لاظهار و روايه فضيل فى التهذيب هكذا قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل مملك ظاهر من امراته قال لا يلزمه و قال لى لا يكون ظهارا و لا ايلاء حتى يدخل بها و فى الكافى ليس قال لا يلزمه و بدل و قال فقال و فى شرح الشرائع استدل أيضا بما فى روايه حمران لا يكون ظهارا الا على طهر بعد جماع و هو سهو فان فى حسنه حمران على ما فى الكافى و الفقيه و التهذيب بغير جماع كما نقلنا سابقا لا بعد جماع كما نقله فلا تغفل و ذكر أيضا فى شرح الشرائع ان هذا الخلاف يأتى فى الأمه أيضا على القول بوقوع الظهار بها لتناول الروايات الداله عليه اى على اشتراط الدخول بها كما تناولت الحره و توهم اختصاص ذلك بالحره ضعيف جدا بل باطل و لا- يخفى انه لا- عموم لروايه محمد بن مسلم على ما نقلنا بل هى مختصه بالمرأه التى لم يدخل بها زوجها فلا يتناول المملوكه و كذا لا- عموم لروايه الفضيل ان ارجعنا الضمير فى قوله عليه السلام بها الى المرأه المذكوره قبله نعم لو ارجع الى المرأه مطلقا لكانت عامه لكن بمجرد الاحتمال لا يمكن الحكم بعمومها و اما روايه حمران فقد ظهر لك حالها و من هذا ظهر ان القول باختصاص اشتراط الدخول بالزوجه ليس على ما وصفه من الضعف بل البطلان فتأمل

قوله اما عليه فلا

يمكن ان يخص كلامهم على تقدير الاشتراط بما اذا كان صيرورتها رتقاء او قرناء او مريضه انما وقعت بعد الدخول و مثله القول فى الخصى و المحبوب و يمكن أيضا فى الرتقاء و القرناء و قوع الوطى دبرا فصحه الظهار فيهما لا ينافى اشتراط الدخول اصلا لتعميمهم فى الدخول كما صرح به المصنف فتأمل

قوله و يمكن ان يكون قول المصنف هنا من هذا القبيل

اشاره الى انه يمكن ايضا ان يكون مذهبه فى هذا الكتاب عدم الاشتراط و لكون غرضه نسبة الاشتراط الى الروايه و على هذا فلا اشكال على ما ذكره هنا فتأمل

قوله فبناء الحكم على اشتراط الدخول

اى مبنى الحكم و ما يصح توجيهه به على تقدير القول بالاشتراط بحيث يجامع معه غير واضح و اما جعل بنائه على الاشتراط اى تفريعه عليه فلا يتوهم من كلامهم حتى يرد عليه و اعلم ان القول بوقوع الظهار بالرتقاء و اختيها مع عدم صلاحيتها للوطى على القول بعدم تخصيص التحريم فى الظهار بالوطى و شموله لسائر الاستمتاعات ظاهر و اما على القول الآخر كما هو ظاهر المصنف فان الظاهر من قوله بل بمعنى تحريم وطئها كما سيشير اليه الشارح تخصيص التحريم بالوطى فلعله باعتبار احتمال زوال العله و ان لم تصلح للوطى بالفعل فغرضه وقوع الظهار و تحريم الوطى عليه لو زالت العله قوله و اما تجويزه بالمجبوب و كذا الخصى

الذى امتنع الوطى منه بان لا يمكنه ايلاج قدر الحشفه فمبنى على القول بتعميم التحريم و اما على القول بتخصيصه بالوطى فلا

يقع منهما كما صرحوا به فتأمل

قوله و تجب الكفاره بالعود إلى آخره

لا- يخفى ان تفسير العود باراده الوطى البعد ارادتها منه بل العود بمعنى العود الى الوطى التى حرمه المظاهر على نفسه و الإراده مضمرة كما فى قوله تعالى فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا أَيْ أَرَدْتُمُ الْقِرَاءَةَ وَ أَرَدْتُمُ الْقِيَامَ وَ الدَّلِيلُ عَلَى هَذَا الْإِضْمَارِ قَوْلُهُ تَعَالَى مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا إِذْ لَوْ لَمْ يَضْمُرِ الْإِرَادَةَ وَ حَمَلَ الْكَلَامَ عَلَى الْعُودِ إِلَى الْوَطَى كَمَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْعَامَّةِ فَيَجِبُ أَنْ تَكُونَ الْكُفَارَةُ بَعْدَ التَّمَاسِ وَ عَلَى هَذَا فَمَفْسَادُ الْآيَةِ الشَّرِيفَةِ أَنَّ الَّذِينَ يظَاهِرُونَ ثُمَّ يَرِيدُونَ الْعُودَ إِلَى التَّمَاسِ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا وَ أَنْتَ خَيْرٌ بَانَ قَوْلُهُ تَعَالَى فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسَا لَا بَدَلَ عَلَى أَزِيدٍ مِنْ وَجُوبِ الْكُفَارَةِ قَبْلَ التَّمَاسِ بِمَعْنَى تَحْرِيمِهِ قَبْلُهَا عَلَى مَا ذَكَرَهُ الْأَصْحَابُ سِوَاءِ حَمْلِ الْعُودِ عَلَى مَا ذَكَرُوهُ أَوْ حَمْلِ عَلَى أَحَدِ الْوَجْهَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ الَّذِينَ ذَكَرْنَا سَابِقًا فَلَا يَهْمُنَا تَحْقِيقُ الْوَجْهِ الرَّاجِحِ مِنَ الْوَجْهِ الْمَذْكُورِ إِذْ عَلَى

الوجه المذكور لا يتغير الحكم المستفاد منها هذا و نقل في شرح الشرائع عن ابن الجنيدي ان المراد بالعود امسائها في النكاح بقدر ما يمكنه مفارقتها فيه محتجا بان العود للقول بمعنى مخالفته يقال قال فلان قولا ثم عاد فيه و عاد له اي خالفه و نقضه و قريب من قولهم عاد في هبته و الغرض من الظهار و صفت المرأه بالتحريم فكان بالامساك عائدا انتهى و ظاهره وجوب الكفاره بمجرد ذلك من غير توقف على اراده الوطى كما هو مذهب الشافعيه و فيه مع ابا لفظه ثم الدال على التراخي عنه انه حقيقه الظهار ليس الا- تحريم وطئها عليه و ذلك لا ينافى بقاؤها في عصمته فلا يكون ابقاؤها عليه كذلك عودا فيما قاله بل العود لا يتحقق الا- بفعل ما ينافيه و هو الوطى كما هو الظاهر او بارادته أيضا على احتمال فيجب الحمل على احدهما لكن قد عرفت انه على تقدير الحمل أيضا على الأول يجب أيضا ضمان الاراده بدليل قوله تعالى مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا و لو سلم صحه اطلاق العود على ما ذكره فلا- يمكن الحكم بارادته و وجوب الكفاره له لاحتمال ما ذكره الاصحاب موافقا لجماعه منهم أيضا احتمالا ظاهرا بخلاف الحكم بوجوب الكفاره بعد العود بالمعنى الذى ذكره الاصحاب اذ لا ريب في استفادته من الآيه الكريمه على جميع التفسيرات و يدل عليه أيضا حسنه جميل بن دراج بإبراهيم بن هاشم على ما فى الكافى و التهذيب عن ابى عبد الله عليه السلام و فيها و سألته عن الظهار متى تقع على صاحبه الكفاره قال اذا اراد ان يواقع امراته قلت فان طلقها قبل ان يواقعها أ عليه كفاره قال لا سقطت الكفاره عنه و هذه الزوايه فى الفقيه أيضا هكذا و سأله جميل بن دراج عن الظهار الى آخره و طريقه الى جميل صحيح و صحيحه ابى بصير على ما فى شرح الشرائع قال قلت لابي عبد الله عليه السلام متى تجب الكفاره على المظاهر قال اذا اراد ان يواقع الحديث و صحيحه الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يظاهر من امراته ثم يريد ان يتم على طلاقها قال ليس عليه كفاره قلت فان اراد ان يمسها قال لا يمسها حتى يكفر الحديث و اما وجوب الكفاره بمجرد الظهار فما لم يقل به احد و يدل على نفيه الآيه و الزوايات فلا عبره بتوهم ذلك من بعض الروايات كموثقه ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول جاء رجل الى رسول الله صلى الله عليه و آله فقال يا رسول الله ظهرت من امرأتى قال اذهب فاعتق رقبه الحديث بل يجب حمل امثالها على الوجوب الكفاره لو اراد العود فتأمل

قوله بل بمعنى تحريم وطئها حتى يكفر

هذا هو المش بين الاصحاب و وجهه ما اشرنا اليه من ان الآيه الكريمه لا تدل على ازيد من هذا و كذا لا دليل عليه من الاخبار استدل عليه شرح الشرائع بصحيحه الحلبي المتقدمه آنفا قال فان ظاهرها ان جواز المس متوقف على التكفير فمتى لم يفعل لا يستقر عليه و انما يكون شرطا فى جواز المس و هو المراد من الوجوب غير المستقر لا- الوجوب بالمعنى المتعارف انتهى و لا يخفى ما فى التقريب الذى ذكره و الاظهر ان يقال ان حكمه عليه السلام فى الشق الاول بعدم الكفاره و فى الشق الثانى بانه لا يمسها حتى يكفر دون لزوم الكفاره على البت يشعر بعدم وجوبها بمجرد اراده المس الا انه لا يجوز له مسها حتى يكفر و ذكر فى شرح النافع ان ما اورده من صحيحته جميل بن دراج و الحلبي صريح فى هذا المعنى حيث تضمنتا ترتب الكفاره على اراده المواقعه و سقوطها بالطلاق و فيه ان صراحه جميل فيما ذكره من سقوطها بالطلاق قبل الوقاع انما هو اذا كان قوله قلت فان طلقها الى آخره سؤالا عما اذا طلقها قبل ان يواقعها بعد ما اراد ان يواقعها و الكلام ليس بصريح فيه بل يجوز ان يكون سوء الا براسه عما اذا طلقها قبل ان يواقعها من دون ان يريد مواقعتها و يكون الغرض تصريحه عليه السلام بما فهم من الكلام السابق و حينئذ فلا دلالة فيه على ما ذكره نعم ربما كان الاحتمال الاول اظهر سيما مع قوله عليه السلام سقطت الكفاره لإشعار السقوط

بثبوت قبله و هو فيما اذا اراد الوطى اولاً- و اما اذا لم يرد الوطى فلا- كفاره لا- انها سقطت و لو قطع النظر عن اظهره الاحتمال الاول فيمكن التمسك أيضا باطلاق فان طلقها الشامل بظاهرة للصورتين لكن على الوجهين دعوى الصراحة كما ترى و اما صحيحه الحلبي فقولته فيها ثم يريد ان يتم على طلاقها يحتمل على وجهين كما اشتهى اليه سابقا في الحاشيه احدهما انه يريد ان يبقى على مفارقتها و عدم العود الى وطئها و ثانيهما ان يحمل على على التعليه اي يريد ان يتم الظهار بسبب طلاقها و على الاول فليس فيها حديث الطلاق او سقوط الكفاره به اصلا و على الثاني ان ذكر الطلاق لكن لم يحكم بسقوط الكفاره بل بانه لا كفاره عليه و لا- صراحه بل و لا- ظهور في ان الطلاق بعد اراده الوطى بل يجوز ان يكون بدون اراده الوطى نعم لو تمسك باطلاقها الشامل للصورتين لكان له وجه لكن اين هو من الصراحة في سقوطها بالطلاق على ما ادّعه فتأمل

قوله و انما ظاهرها وجوبها بالعود إلى آخره

توضيحه انه لو لم يكن قبل ان يتماشيا لكان المستفاد من الكلام وجوب تحرير الرقبه باراده الوطى مطلقا اما مع ضميمة ذلك فظاهرة ان عند اراده الوطى يجب تحرير رقبه قبل التماس بمعنى انه يحرم التماس قبله و حملة على انه يجب تحريرها مطلقا و يجب ان يكون ذلك قبل التماس اي لو وقع التماس كان التحرير قبله خلافا للظاهر و لو سلم فلا- ريب انه ليس بالظهر من المعنى الاول فلا- يمكن الحكم به مع وجود ذلك الاحتمال بخلاف الوجوب بمعنى الاول لعدم الخلاف فيه هذا و اجاب في شرح الشرائع بمنع دلالتها على الوجوب مطلقا بل غايته ان يدل على توقف التماس عليها و ذلك مطلوبنا و هذا هو الذى ذكره هاهنا على ما اوضحناه لكن قوله بل غايته كما ترى اذ بعد منع دلالتها على الوجوب مطلقا لا يبقى مجال مناقشه في دلالة الكلام على توقف التماس على الكفاره فلا- يبقى لقوله غايته المشعر بامكان منع ذلك أيضا وجه و جعله اشاره الى انه يمكن حملها على توقف فضل التماس عليها لاجلها بعيد عن سوق الكلام في هذا المقام ثم قال و لو سلم الوجوب فالمراد به المقيد بقبليه التماس و القبليه من الامور الاضافيه لا تتحقق بدون المتضائفين فما لم يحصل التماس لا يثبت الوجوب و ذلك هو المراد من الوجوب غير المستقر انتهى و لا يخفى ما فيه اذ تقييد الوجوب بقبليه التماس مما لا اتجاه له اذ يصير المعنى حينئذ يجب التحرير اذا تحقق قبليه التماس كما ترى اذ يلزم حينئذ ان لا- يجب التحرير ما لم يقع التحرير و التماس بعده لما ذكره من ان القبليه من الامور الاضافيه لا- يتحقق بدون المتضائفين و أيضا قوله فما لم يحصل التماس لا يثبت الوجوب فيه انه للمعنى لتوقف وجوب شىء على ما يتحقق بعده و ان اراده بتقييد الوجوب تقييد الواجب اي الواجب هو التحرير المقيد بقبليه التماس فلا يصح قوله فما لم يحصل التماس لا يثبت الوجوب بل يلزم حينئذ استقرار وجوب التحرير بالعود مع كونه متصفا بقبليه التماس فبعد اراده الوطى لا يخرج عن عهده التكليف الا بالتحرير و التماس بعده و فيه اعتراف بما ذكره المستدل مع زياده لم يقل بها احد و غايه توجيه كلامه ان يقال ان المراد بتقييد الوجوب بقبليه التماس انه لا وجوب الا فيما اذا وقع قبل التماس فبيما لم يحصل التماس لم يكن وجوب فروع التماس كاشف عن تحقق الوجوب

قبله و عدمه عن عدمه و ذلك هو المراد من الوجوب غير المستقر و لا يخفى ما فيه من التعسف فتأمل ثم انه على ما رجحه فى التحرير وجوب الكفاره بعد اراده الوطى وجوب بالمعنى المتعارف و لا اشكال فى قصد الوجوب فى نيتها و امّا على ما هو المش فوجوبها ليس بالمعنى المتعارف اى ما يذم تاركه او يعاقب على تركه اذ لا ذمّ و لا عقاب على تركها مع ترك الوطى أيضا و مع الوطى لا ذمّ على ترك الكفاره بل على وقوع الوطى على هذا الوجه كما ان المصلّى للنافله بغير طهاره انما يعاقب على ايقاع الصلاه على هذا الوجه لا على ترك الطهاره بل وجوبها وجوب شرطى كوجوب الطهاره لصلاه النافله و على هذا فلو قصد الوجوب فى نيتها كان عليه ان يقصد الوجوب بهذا المعنى و كذا فى كل ما هو واجب بمعنى الشرط و ليس بواجب فى نفسه كالتسميه للذبح و لو كان ندبا فى نفسه امكن نيته الندب أيضا و من هنا يظهر انه لو اعتبر الوجه فى النيه فلا ينحصر ذلك فى الوجوب و التدب بالمعنى المتعارف بل يمكن ان يكون الوجوب او التدب بمعنى الشرطيه بان يكون فعل مشروطا بامر بحيث يحرم الإتيان به بدونه او يكون الاولى تركه بدونه فحينئذ ينوى الاتيان بذلك الأمر ليجوز له ذلك الفعل او لئلا يكون مرجوحا و يقصد بذلك التقرب الى الله تعالى بامثال امره فى التجنب عن حرام او التنزه عن مرجوح حيث يريد الفعل و ان لم يكن فى نفسه واجبا او مندوبا كالتشريق او التغريب مثلا فى وقت الحدث و ان لم يعتبر الوجه و كفى قصد القربه كما هو الظاهر فكيف فيها أيضا قصد القربه بتقريب ما اشرنا اليه فتأمل

قوله اذ الظاهر منها الوطى إلى آخره

يمكن تقريره بوجهين احدهما و عليه بناء ما علقه سلطان العلماء رحمه الله على هذا المقام من الحواشى ان المراد يكون الظاهر منها الوطى انه حقيقه عرفيه او شرعيه فى الوطى كما استعمل كذلك فى آيه الطلاق و ذلك لانه يستعمل فى الوطى بخصوصه كما ذكرنا و الاصل فى الاستعمال الحقيقه و لا ريب فى انه بحسب اللغه حقيقه فى الاعم منه فلو لم يكن حقيقه شرعيه او عرفيه فى الوطى يلزم الاشتراك لغه بين الاعم و الاخص فقله حذرا من الاشتراك او تقريراً لا يراد كما ذكره سلطان العلماء رحمه الله انه لا خلاف فى كونه حقيقه فى المعنى العام لغه فاحد الامرين من النقل او الاشتراك اللفظى بحسب اللغه لا ذم بناء على ما ذكرتم من اطلاقه على الوطى حقيقه لان هذا الاطلاق ان كان بحسب وضع آخر عرفى او شرعى كما ذكرتم يلزم النقل و ان كان بحسب وضع لغوى آخر يلزم الاشتراك فى اللغه و القول به اولى لانه خير من النقل على ما حقق فى الاصول و اذا كان مشتركا لغه يمكن كونه هاهنا مستعملا فى المعنى العام مع كونه فى آيه الطلاق فى الخاص و حاصل الجواب ظاهر و لا يخفى ما فى كل من الدليل و الايراد و الجواب اما الدليل فلان استعماله فى الوطى و كون الاصل فى الاطلاق الحقيقه يكفى فى الاستدلال و لا حاجه فيه الى اثبات انه حقيقه عرفيه او شرعيه فيه و نفي الاشتراك اللغوى اذ على تقدير الاشتراك لغه أيضا بين العام و الخاص لا يمكن الا بحكم بحرمة الخاص قبل الكفاره لانه المتيقن بخلاف العام لانه مجرد احتمال و منه يظهر ما فى الايراد أيضا لان ما ذكره فيه من انه اذا كان مشتركا لغه يمكن كونه هاهنا مستعملا فى المعنى العام فيه ان الامكان لا يكفى فى الحكم بالحرمة بل لا بدّ من اليقين و لا يقين الا فى المعنى الخاص نعم يمكن الايراد بوجه آخر و هو انه اذا لزم من القول بكونه حقيقه فى الخاص القول بالنقل او الاشتراك قلنا ان نحمله فيما علم استعماله فى الخاص كآيه الطلاق على المجاز لانه خير منهما و يبقى فى غيره كهذه الآيه على الحقيقه و هى المعنى العام و يمكن دفعه عنهما بان استعماله فى الخاص و كون الاصل فى الاطلاق الحقيقه او ان كفى فى الاستدلال لكن لا يخفى ان بعد اثبات كونه حقيقه عرفيه او شرعيه فى الخاص يصير الحجّه

اقوى جدًا فلا استدراك على المستدلّ و اما المورد ففرضه الرّد على ما ذكره المستدل و لا يقدح فيه انه على تقدير الاشتراك يمكن تتميم الدليل بوجه آخر فتدبرّ و اما في الجواب فلانه حينئذ ينهدم بيان الدليل و يظهر ضعفه و سخافته جدا كما ذكره سلطان العلماء رحمه الله لان بناء الاستدلال على ان المس يطلق على خصوص الوطى حقيقه كما في آيه الطلاق فيجب ان يكون هنا أيضا مستعملا في خصوص الوطى حذرا من الاشتراك اللفظي فاذا اعترف المستدل بان اطلاقه على الوطى في آيه الطلاق ليس باعتبار الخصوص بل باعتبار كونه فردا من معناه الكلي ليم مدعاه من ان المستعمل فيه هنا أيضا خصوص الوطى لانه يمكن ان يكون المستعمل فيه هنا الكلي لا باعتبار تحققه في تلك الفرد و لا يلزم الاشتراك اللفظي حينئذ لانه في الموضوعين مستعمل في المعنى الواحد و هو الكلي و كون الكلي متحققا في احد الموضوعين في ضمن فرد مخصوص و في آخر غير متحقق فيه لا يوجب الاشتراك اللفظي فتأمل و ثانيهما ان مناط الدليل هو دعوى ان الظاهر منها هو الوطى كما في آيه الطلاق و ان كان بحسب اللغة اعم منه فيجب الحمل عليه ما لم يثبت خلافه و كانه احوال ذلك على الظهور و تبّه عليه باستعماله في آيه الطلاق كذلك و هو موافق لما نقله المصنف في شرح الارشاد عن ابن ادريس انه قال المراد بالمسيس هنا الوطى لانه المتعارف و المفهوم من الآيه و قوله حذرا من الاشتراك يريد به انا نحكم بانه بحسب اللغة اعم حذرا من الاشتراك اذ قد يستعمل في غير الوطى أيضا فلو لم يكن موضوعا للمعنى الاعم يلزم الاشتراك فهذا تحقيق المعنى اللغوي لا تتميم للاستدلال بل بناء الاستدلال على ما ذكرنا من دعوى الظهور في الوطى و الايراد باستلزامه النقل بناء على ما ادّعاه من كونه ظاهرا في الوطى و انه بحسب اللغة اعم فيلزم النقل و الاشتراك خير منه فيجب ان يقال انه بحسب اللغة مشترك لفظا بين الوطى و غيره حتى لا يلزم النقل و هذا اما ايراد أيضا على

تحقيق المعنى اللغوي من غير ان يكون ردّا على الاستدلال لكن مثل هذا الاطناب في تحقيق معنى اللغوي في مثل هذا المقام من غير ان يتعلّق بالاستدلال لا يخلو عن بعد و اما ردّ على الاستدلال بان يقال انه في قوه منع الظهور و الاستناد بانه لو كان ظاهرا فيه يلزم النقل و الاشتراك خير منه و فيه تعسّف اذ ما ادعاه من الظهور ان كان واقعا فلا محذور في استلزامه النقل و القول به بعد قيام الدليل عليه و الا فيجب منعه و اما جعل استلزامه النقل دليلا على عدم الظهور فلا يخلو عن تعسّف و على الوجهين فالجواب انا نجعله بحسب اللغة متواطئا على معنى يشترك فيه الوطى و غيره و اطلاقه على الوطى استعمال اللفظ في بعض افراده فلا يلزم النقل و لا الاشتراك اللفظي و هذا لا ينافي ما ذكر من كونه ظاهرا في الوطى اذ المشترك المعنوي قد يكون ظاهرا في خصوص بعض افراده كما قيل في الوجود و لعلّ ما نحن فيه كذلك على ما ادعاه الشارح رحمه الله و بناء الاستدلال ليس الا على ذلك و لا يلزم منه دعوى كونه حقيقه في الوطى بخصوص هذا و على هذا الوجه لا يتوجه شىء مما اوردنا على الوجه الاوّل و ليس فيه الا ما اشرنا اليه في طى تقريره و الامر فيه سهل و اين هو مما يرد على الوجه الاوّل على ان حمل قوله اذ الظاهر منها الوطى على ما حمل عليه في الوجه الاوّل تكلف جدا فتأمل

قوله استنادا الى اطلاق المسيس

و عمومه لغه و الجواب عنه على ما ذكره الشارح رحمه الله فان اطلاقه و عمومه لغه لا يجديده مع كونه ظاهرا على ما في الوطى

ذكره الشارح رحمه الله و نقل المصنف فى شرح الإرشاد عن ابن ادريس انه اجاب بان اصاله عدم النقل مسلم لو لم يثبت فانه لا خلاف ان المراد بها هنا الوطى و انت خبير بانه لو ثبت ان المراد بها هنا الوطى فهو يكفى فى الحكم بعدم حرمه ساير الاستمتاع و لا- حاجه الى التزام النقل البتة اذ يكفى كون المراد ذلك سواء كان بعنوان النقل او الاشتراك او المجاز هذا و ربما يؤيد حمل الميسس على خصوص الوطى صحيحه عاصم بن حميد عن ابى بصير و فيه اشتراك عن ابى عبد الله عليه السلام قال كل من عجز عن الكفاره التى تجب عليه من صوم او عتق او صدقه فى يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفاره فالاستغفار له كفاره ما خلا يمين الظهار فانه اذا لم يجد ما يكفر به حرمت عليه ان يجامعها و فرق بينهما الا ان ترضى المرأه ان تكون معها و لا يجامعها حيث خصّ فيها التحريم فى الظهار بالمجامعه و لا ريب ان الظاهر منها خصوص الوطى فافهم

قوله و اما الاستناد الى تنزيلها منزله إلى آخره

حاصله كما ذكره فى شرح الشرائع ان مقتضى تشبيهها بالمحرمه ابدأ كون تحريمها على حدّ تحريمها الى ان يكفر و هو متناول لغير الوطى من ضرور الاستمتاع و فى الحكم عليه بالمصادره مسامحه و الاظهر ان يقال انا لا نم ان مجرد تشبيهها بها يترتب عليه كون حكمها مطلقا ما لم يدل عليه الدليل و الدليل و هو الآيه الشريفه لا حكمها تدل الا على ترتب حرمه الوطى بناء على ما ذكره من معنى التماس و أيضا لو صح ذلك لاقتضى تحريم النظر بشهوه أيضا مع انه غير داخل فى مدلول الآيه قطعا و ظاهر بعض الاصحاب انه غير محرم لعدم الدليل عليه و ان النزاع انما هو فيما يدخل فى مفهوم التماس لغه من ضرور الاستمتاع فافهم

قوله لم تحرم حتى يقع الشرط

فقبل وقوع الشرط لم ينعقد الظهار و بعد وقوعه حكمه حكم الظهار المطلق من حرمه الميسس قبل الكفاره سواء كان هو الشرط الوطى ام غيره فاذا كان هو الشرط الوطى بان يقول ان وطئتك فانت على كظهر امى لم يحرم عليه وطؤها اول مره فاذا وطئها انعقد الظهار و تجب عليه الكفاره اذا اراد وطئها مره اخرى هذا هو المش المطابق للقواعد و قال الصدوق رحمه الله فى الفقيه و الظهار على وجهين احدهما ان يقول الرجل لامرأته انه هى عليه كظهر امه و سكت فعليه الكفاره من قبل ان يجامع فان جامع من قبل ان يكفر لزمته كفاره اخرى فان قال هى عليه كظهر امه ان فعل كذا و كذا فليس عليه شىء حتى يفعل ذلك الشىء و يجامع فيلزمه الكفاره اذا فعل ما حلف عليه و ظاهر ان الكفاره فى الظهار المشروط انما تجب بعد وقوع الشرط و الوطى و لم ينقلوا القول به من احد و لكن لو كان ذلك مذهبه فيمكن ان يكون مستنده الصحيحه الاولى لعبد الرحمن بن الحجاج التى نقلناها سابقا بان يجعل الضرب الثانى فيها الذى يكفر فيه بعد الوقوع هو مطلق الظهار المشروط بقربنه جعل الضرب الاول هو الظهار المطلق و حمل قوله ان قربتك على المثال لان الضرب الثانى مخصوص بهذا المثال و فيه ان الكريمه عامه فى الكفاره قبل التماس و لو جوز تخصيص الكتاب باخبار الآحاد فانما يجوز حيث يكون نصا و الروايه المذكوره ليست كذلك اذ كما يحتمل ذلك يحتمل أيضا ان يكون الضرب الثانى مخصوصا بالمثال المذكور و يكون ذكر المطلق فى الضرب الاول على سبيل المثال بان يكون الضرب الاول شاملا للمطلق و للمشروط الذى يكون الشرط غير الوطى أيضا هذا و يمكن حمل كلام الصدوق رحمه الله موافقا للصحيحه المذكوره على ما اذا كان الشرط هو الوطى فانه حينئذ لا تلزم الكفاره ما لم يجامع فان الشرط هو

الجماع فقوله و يجامع عباره اخرى لقوله حتى يفعل ذلك الشىء و المراد بلزوم الكفاره حينئذ بعد الجماع لزومها بعده لإرادته جماع آخر كما هو المش او لنفس الجماع الاول باعتبار استمراره كما سننقله عن الشيخ و يمكن أيضا حمل قوله و يجامع على و يريد ان يجامع فينطبق على المش و قال الشيخ فى به ثم ان الظهار ينقسم قسمين قسم تجب فيه الكفاره قبل المواقعه و الثانى لا تجب فيه الكفاره الا بعد المواقعه و القسم الاول هو انه اذا تلفظ بالظهار على ما قدمناه و لا يعلقه بشرط فانه تجب عليه الكفاره قبل ان يواقعها فان واقعها قبل ان يكفر كان عليه كفاره اخرى و الضرب الثانى لا تجب فيه الكفاره الا بعد ان يفعل ما شرط انه لا يفعل او يواقعها فمتى واقعها كانت عليه كفاره واحده فان كفر قبل ان يواقع ثم واقع لم يجزه ذلك عن الكفاره الواجبه بعد المواقعه و كان عليه اعادةها و متى فعل ما ذكر انه لا يفعله وجبت عليه الكفاره أيضا قبل المواقعه فان واقعها بعد ذلك كان عليه كفاره اخرى اذا فعل متعمدا فان فعله ناسيا لم يكن عليه اكثر من كفاره واحده انتهى و ظاهره ان فى الظهار المشروط تجب عليه الكفاره اما بفعل ما شرط انه لا يفعله او بالمواقعه و ان لم يفعل ما شرط انه لا يفعله لكن بالمواقعه تجب كفاره واحده بعدها و يفعل ما شرط انه لا يفعله تجب الكفاره قبل المواقعه اذا ارادها و لو واقعها قبلها فكفارتان كما فى المطلق و هو كما ترى اذ قبل وقوع الشرط لا وجه لتحريم المواقعه و لا للكفاره لها بدون التحريم و قد صرح هو رحمه الله أيضا فى الكافى و التهذيب فان فى المشروط لا- تجب عليه الكفاره الا- بعد حصول شرطه و حمل المحقق رحمه الله فى النكت و النافع قوله او يواقعها على ما اذا كان الشرط هو المواقعه و هو و ان كان بعيدا لكن ينطبق معه على ما هو المش و حينئذ يكون حكمه أيضا بانه متى واقعها كانت عليه كفاره واحده اما لإرادته الوطى مره اخرى كما هو المش او لنفس المواقعه الاولى باعتبار استمرارها بناء على ما سننقله عن الشيخ و على الاول لا فرق بين الوطى و سائر الشروط اذ فى الجميع لا تجب الكفاره الا بعد فعل الشرط و لا تستقرّ بذلك بل انما تجب الكفاره بعده لإرادته الوطى بعده و لو وطى بعده قبل التكفير فعليه كفارتان فتخصيص المواقعه بالذكر لمجرد التوضيح و بيان ان حكمه حكم سائر الشروط و اما على الثانى فيخالف حكمه حكم سائر الشروط لاستقرار الكفاره

فيه بمجرد فعل الشرط بخلاف سائر الشروط اذ لا تجب الكفاره بعدها الا قبل المواقعه اى لإرادته المواقعه بعدها و على هذا فما ذكره من التفصيل و التفرقه فى موقعه فافهم ثم لا يخفى ان قول الشيخ الا ان يفعل ما شرط انه لا يفعله الظاهر ان شرطه عدم فعله باعتبار انه علق الظهار على فعله و جعله زاجرا عنه و هذا هو اليمين بالظهار على ما نقلنا سابقا عن الشارح فى تحقيق اليمين به و قد عرفت انه لا خلاف بيننا فى عدم انعقاد فمنه يظهر ان اليمين بالظهار ليس على الوجه الذى حقه ففتن

قوله على اصح القولين

مقابل الاصح ما نقله فى شرح الشرائع موافقا لفخر المحققين فى الايضاح عن الشيخ انه قال اذا كان الشرط هو الوطى وجبت الكفاره بنفس الوطى و ان كان ابتداءه جائزا بناء على ان الاستمرار و طى ثان و زاد فى شرح الشرائع و على هذا فانما يباح منه مسمّاه و تجب الكفاره و لو بالنزاع بعد المسمى انتهى و لا يشكل بان النزاع واجب فكيف يصير سببا للكفاره و أيضا فى ايجاب كل من النزاع و تركه للكفاره تكليف بالمستحيل لاستحاله تركهما اذ لا استبعاد

فيهما اذا ترتب على فعل اختياري للمكلف كان ممنوعا منه كما يظهر مما حققناه في الاصول فيمن توسط ارضا مغضوبه فتأمل

قوله حملا على المتعارف

اشاره الى ما ذكره في شرح الشرائع تبعا للايضاح أيضا من ان الوطى من ابتدائه الى النزاع واحد عرفا و الاطلاق محمول على العرف و المشروط انما يقع بعد وقوع الشرط لا قبله نعم لو نزع كاملا ثم عاد وجبت الكفاره و ان كان في حاله واحده هذا و لا يخفى انه يمكن الاستدلال لما نقلاه عن الشيخ بظاهر صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج السابقه و قوله عليه السلام فيها و الذى يكفر بعد مواقعه هو الذى يقول انت على كظهر امي ان قربتك فان ظاهره وجوب الكفاره له بعد مواقعه بنفسها لكن اثبات الحكم المخالف للاصل بمجرد هذا الظاهر مع مخالفته لظاهر الآيه الكريمة الداله على عموم ان الكفاره قبل المسيس اى لحله لا يخلو عن اشكال فالظاهر حمل الخبر على انه بعد مواقعه يتعلق به حكم الظهار و تجب عليه الكفاره باراده مواقعه مره اخرى و الله تعالى يعلم ثم انه على ما ذكره الشيخ هل يستقر بالوطى كفاره واحده او كفارتان ظاهر ما نقلوه الأول و كلامه فى يه على ما نقلناه فى الحاشيه السابقه لو نزل على هذا المذهب صريح فيه كما ترى و يحتمل الثانى على وفق ساير الشروط فانه اذا وطئ متعمدا بعد وقوعها قبل الكفاره فعليه كفارتان عنده فاذا كان حكم استمرار الوطى بعد ابتدائه حكم الوطى بعد وقوع الشرط فيجب ان يحكم فى أيضا بالكفارتين نعم لو لم يجعل مستند الحكم ما ذكره بل ما ذكرنا من ظاهر الصحيحه فلا دلالة لها الا على كفاره واحده فتدبر و اعلم انى لم اجد ما نقلاه عن الشيخ فى كتبه و فى متن القواعد و لو كان الشرط هو الوطى ثبت الظهار بعد فعله و لا تستقر الكفاره حتى يعود و قيل تجب الكفاره بنفس الوطى و ليس بجيد و مثله فى الشرائع و لو لم يكن فى كلام الشيخ تصريح بما نقله فى الايضاح فلا يبعد ان يكون القول الذى نقله الماتنان اشاره الى ما نقلناه عن الشيخ فى يه يحمل قوله او يواقعها فيها على ما اذا كان الشرط هو الوطى كما نقلناه عن المحقق و حمله حينئذ على ظاهره من وجوب الكفاره فيه بنفس مواقعه لا- لإيراده و طى آخر و ربما امكن ان يكون نظر الايضاح أيضا الى ذلك لكن مع توجيه من قبل نفسه لكلام الشيخ فنسبه بعد التوجيه اليه و الشارح رحمه الله ربما تبعه فى النقل من غير مراجعه و الله تعالى يعلم

قوله حيث يتحقق التحريم

بان كان الظهار مطلقا او كان مشروطا بغير الوطى و تحقق شرطه فافهم

قوله احدهما للوطى

اى استقرت للوطى و الاخرى للظهار اى غير مستقره بل معنى وجوبها انه يحرم الوطى مره اخرى ما لم يأت بها قبله على المش و تستقر باراده الوطى ثانيا على ما رجحه فى تحرير هذا ثم ان القول بالكفارتين هو المش بين الاصحاب و يدل عليه صحيحه الحلبي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يظاهر من امراته ثم يتم على طلاقها قال ليس عليه كفاره قلت ان اراد ان يمسه قال لا يمسه حتى يكفر قلت فان فعل فعليه شىء قال اى و الله و انه لا ثم ظالم قلت عليه كفاره غير الاولى قال نعم يعتق أيضا رقبه و روايه ابى بصير قال قلت لابي عبد الله عليه السلام متى تجب الكفاره على المظاهر قال اذا اراد ان يواقع قال قلت فان

واقع قبل ان يكفر قال فقال عليه كفاره اخرى و حسنه الحسن الصيقل المتقدمه عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت له رجل ظاهر من امراته فلم يف قال عليه الكفاره من قبل ان يتماشا قلت فان اتاها قبل ان يكفر قال بئسما صنع قلت عليه شىء قال أساء و ظلم قلت فيلزمه شىء قال رقبه أيضا و نقل فى المختلف عن ابن الجنيد انه قال و المظاهر اذا قام على امساک زوجته بعد الظهر بالعقد الاول زمانا و ان قل فقد عاد لما قال و لم يستحب له ان يطأ حتى يكفر فان وطئ لم يعاود الوطى ثانيا حتى يكفر فان فعل وجبت عليه لكل و طى كفاره الا ان يكون ممن لا يجد العتق و لا يقدر على الصيام و كفارته هى الاطعام فأنه ان عاود الى جماع ثانيا قبل الاطعام فالفقه لا يوجب عليه كفاره لان الله تعالى شرط فى العتق و الصيام ان يكون قبل العود و لم يشترط ذلك فى الاطعام و الاختيار ان لا يعاود الى جماع ثان حتى يصدق انتهى و قال فى شرح الشرائع بعد نقل هذا الكلام و يدل على ما اختاره من عدم تعدد الكفاره أيضا صحيحه زراره قال قلت لابي عبد الله عليه السلام رجل ظاهر ثم واقع قبل ان يكفر فقال لى او ليس هكذا يفعل الفقيه و حسنه الحلبي عن الصادق عليه السلام قال سألته عن رجل ظاهر من امراته ثلاث مرات قال يكفر ثلاث مرات قلت فان واقع قبل ان يكفر قال يستغفر الله و يمسك حتى يكفر و رواه زراره عن ابى جعفر عليه السلام ان الرجل اذا ظاهر من امراته ثم غشيها قبل ان يكفر فانما عليه كفاره واحده و يكف عنها حتى يكفر و ما تقدم من حديث سلمه بن صخر و امر النبي صلى الله عليه و آله بعد ان اخبره انه واقع بعنق رقبه و لو وجبت عليه كفارتان لأمره بعنق رقتين و فى روايه اخرى عنه عن النبي صلى الله عليه و آله فى المظاهر يواقع قبل ان يكفر قال كفاره واحده و يمكن على هذا حمل الاخبار الواردة بتعدد الكفاره على الاستحباب جمعا بين الاخبار مع ان فى تينك الروايتين رائحه الاستحباب لانه عليه السلام لم يصرح بان عليه كفاره اخرى الا بعد مراجعات و عدول عن الجواب كما لا يخفى الا ان الروايه الاولى من الصحيح و كذلك الثانيه و ليس فى الباب صحيح غيرهما فتأويلهما للجمع لا يخلو عن اشكال و الشيخ حمل الروايات الداله على عدم تكرار الكفاره على من فعل ذلك جاهلا و استشهد عليه بصحيحه محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام قال الظهر لا يكون على الحنث فاذا حنث فليس له ان يواقعها حتى يكفر و ان جهل و فعل فانما عليه كفاره واحده و حمل الروايه الاولى منهما على ما اذا كان الظهر مشروطا بالمواقعه فان الكفاره لا تجب الا بعد الوطى فلو انه كفر قبل الوطى لما كان مجزيا مما يجب عليه بعد الوطى و لكان يلزمه كفاره اخرى اذا وطئ فبته عليه السلام على ان المواقعه لمن هذا حكمه من افعال الفقيه الذى يطلب الخلاص من وجوب كفاره اخرى و ليس ذلك الا بالمواقعه و لا يخفى عليك بعد هذه المحامل و قول ابن الجنيد لا يخلو من قوه و فيه جمع بين الاخبار الا ان الاشهر خلافه انتهى و انت خير بان صريح كلام ابن الجنيد ليس الا وجوب الكفاره بكل و طى فى الأولين بخلاف الثالث فانه لا يتكرر فيه الكفاره بالوطى الثانى و ما بعده و هو يخالف ما ذكره سائر الاصحاب من تكررها بتكرار الوطى مطلقا كما سيجىء لكن هذا مما لا يتعلق بهذه المسأله و اما خلافه معهم فى هذه

المسأله فيمكن ان يستفاد على وجهين احدهما انهم يقولون بوجوب الكفاره فى الأولين لكل و طى سوى كفاره الظهر و هو لا يقول بكفاره الظهر على حدّه بل انما يقول بوجوب الكفاره لكل و طى فقط بدليل قوله فان فعلت عليه لكل و طى كفاره و لم يتعرض لكفاره الظهر على حده و فيه ان هذا يناهى ظاهر ما ذكره من تفسير العود بامساکها فى النكاح بقدر ما يمكنه مفارقتها فيه فانه يدل على قوله بوجوب كفاره الظهر لذلك فيجب ان يحمل قوله بوجوب الكفاره لكل و طى ما سوى وجب للاصل الظهر الا ان يحمل كلامه على ان مذهبه فى الأولين ان العود بالمعنى الذى ذكره أولا يستقر عليه الكفاره و يجب على تقديمها على الوطى فان وطئ قبل التكفير اتى محرما و لكن لا تجب عليه كفاره

اخرى بل ليس عليه الا- الكفاره الاولى فان كَفَّرَ حلَّ له الوطى بعده و ان لم يكفر حرم عليه الوطى ثانيا أيضا فان وطئ ثانيا لزم عليه كفاره اخرى و هكذا الى ان يكفر فينحل الظهار و حينئذ فيندفع المنافاه لكن لا يخفى ان مجرد عدم تعرضه لكفاره الظهار لا يدل على ان مذهبه هذا بل يمكن ان يكون ذلك اعتمادا على ما اشار اليه اولا من وجوب الكفاره بالعود بالمعنى الذى ذكره فيكون غرضه ثانيا بيان الكفاره التى تجب بالوطى سوى كفاره الظهار و على هذا فلا مخالفه له مع الاصحاب بهذا الاعتبار فتدبر و ثانيهما ان لا- يكون خلافه مع الاصحاب فى هذه المسأله فى الاولين بل فى الثالث حيث لم يوجب عليه فيه الا كفاره واحده بازاء و طى واحد هى كفاره الظهار فيكون خلافه معهم و فى شيئين احدهما عدم تكرار الكفاره بتكرار الوطى و هو متعلق بالمسأله الآتية و الثانى عدم وجوب كفاره بالوطى الاول سوى كفاره الظهار و هو متعلق بهذه المسأله فان ساير الاصحاب ذهبوا الى وجوب كفاره اخرى بالوطى قبل التكفير مطلقا و هو انما يقول بذلك فى الأولين و اما فى الثالث فلا يوجب الا كفاره الظهار و هذا و ان لم يصرَّح به بل ظاهر تخصيصه نفى ايجاب الكفاره بالوطى الثانى خلافه و ان الوطى الاول موجب للكفاره و اذا حمل ذلك على كفاره اخرى غير ما اشار اليه اولا- من كفاره الظهار الثابتة بالعود مطلقا لا يبقى له مخالفه مع الاصحاب فى هذه المسأله اصلا لكن يستفاد مما ذكره من الدليل فانه اذا لم يشترط فى الاطعام ان يكون قبل التماس فلا وجه لإيجاب الكفاره بالوطى اصلا بل يستفاد من الآيه حينئذ فيه الا كفاره واحده هى كفاره الظهار و كانه من هنا نقلوا الخلاف أيضا بينهم و بينه فى انهم يقولون بحرمة الوطى قبل الكفاره مطلقا و انه يقول اذ انتقل فرضه الى الاطعام لم يحرم الوطى قبله هذا و على هذا فيحمل تخصيصه نفى ايجاب الكفاره بالوطى الثانى على انه للاشاره الى عدم تعدد الكفاره بتعدد الوطى لا انه فى الوطى الاول تجب كفاره غير كفاره الظهار أو ان الكفاره الواحده له بل المراد انه لا تجب عليه الا كفاره واحد بازاء و طى واحد و ان لم تكن الكفاره على التحقيق له بل لأصل الظهار على ما ظهر من تفسير العود فتدبر و اما قوله و الاختيار ان لا يعاود الى جماع ثان حتى يصدق فيه خفا و يمكن ان يكون المراد به ان الآيه الكريمة و ان لم تدلَّ فى الثالث على تقديم وجوب الكفاره على الوطى و تحريمه قبلها لكن المختار الا- حوط ان لا- يعاود الى الجماع الثانى الا بعد الكفاره و فيه انه لا وجه لتخصيص الحكم بالجماع الثانى بل الحكم فى الجماع الاول أيضا ذلك لانه لو حمل الكفاره فيه على كفاره الظهار الواجبه بالعود بالمعنى الذى ذكره و لا يقال بوجوب تقديمها على الوطى فالآيه لا تدل على حرمة الوطى قبل التكفير اصلا سواء فيه الوطى الاول و ما بعده و الاحتياط فى الجميع تقديم الكفاره اذ لا يظهر وجه للاحتياط فى الثانى الا احتمال ان يكون ترك التقييد فى الآيه اكتفاء بالسابق مرتين او بعض الاخبار الداله على التعدد او رعايه ما هو المش بين الاصحاب و كل ذلك يجرى فى الوطى الاول أيضا الا ان يقال ان الحكم عنده فى الوطى الاول أيضا كذلك لكن لما خصَّ نفى الكفاره بالوطى الثانى لما اشرفنا اليه فلذا خصَّ بيان الاحتياط أيضا به فتأمل و على الوجهين فلا يخفى سخافه الاستدلال بالآيه الكريمة على ما ذكره لانه اما ان يحمل الكفاره فى الآيه على انها للظهار و العود بالمعنى الذى ذكره كما يستفاد من ظاهر تفسيره العود بالمعنى الذى ذكره او للوطى فعلى الاول لا تدل الآيه الكريمة فى الجميع الا على وجوب كفاره لامساکها و قوله تعالى مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا لَا يَدُلَّ حِينَئِذٍ عَلَى وَجوب تقديم ذلك الكفاره على التماس لو اراده فى الاولين بخلاف الثالث بناء على عدم التقييد فيه و اما وجوب كفاره للوطى فلا يستفاد حينئذ من الآيه فضلا عن كل و طى فى الاولين كما صرح به سواء قال بانحصار الكفاره فيه او بوجوب كفاره الظهار أيضا معها و ان جعل الكفاره للوطى فمع انه ينافى ظاهر تفسيره المنقول لانه اذا كان وجوب الكفاره انما هو للوطى فالعود بالمعنى الذى ذكره لا يوجب الكفاره فلا وجه لتفسير العود به بل ينبغى ان يفسر حينئذ بالوطى كما يشعر به كلامه آخرا حيث قال لان الله تعالى شرط

و الصيام ان يكون قبل العود و منه يظهر ما فى كلامه من الاضطراب يتوجه عليه انه اما ان يجوز التداخل ام لا يجوزّه فان جوزه فتكفى كفاره واحده و ان تعدد الوطى فى الثلاثه و الحكم بقبليه التماس فى الاولين لا يفيد الا وجوب تقديم الكفاره فيهما حينئذ لفوات وقته بخلاف الثالث و ان لم يجوز التداخل فيجب القول بتكرار الكفاره بتكرار الوطى فى الثلاثه ان لم نقل بسقوطها فى الاولين بعد فوات التقديم و يمكن ان يقال انه جعل الكفاره فى الاولين للوطى بقرينه قبل ان يتماسا فيجب تعددها بتعدّد الوطى بناء على عدم تجويز التداخل بخلاف الثالث لعدم التقييد فيه فلا يدلّ الا على وجوب كفاره واحده مطلقه فيه و لا يدل على انها للوطى حتى يلزم تكررها بتكرره و على هذا فيكون مذهبه فى الأولين وجوب الكفاره لكل و طى فقط بدون كفاره اخرى للظهار و فى الثالث وجوب كفاره واحده للظهار فقط من دون تعدد و تكرر فيكون مخالفا للاصحاب فى المسألتين على الوجه الذى ذكرنا اولاً و أيضاً فقد عرفت أنّ التقييد بقبل التماس لا يدل على ان الكفاره للتماس بل يجوز ان تكون للظهار و يكون الغرض منه وجوب تقديمها على التماس و حرمة قبلها فلا يستفاد حينئذ من الآيه تعدد الكفاره بالوطى اصلا فلا بد فى اثبات التعدد من التمسك بالاخبار و يجب حينئذ رعايه مقتضاها و هو لم يتعرّض لها اصلا فتأمل هذا و اما الشارح رحمه الله فلا ريب انه حمل كلام ابن الجنيد على ما يخالف مذهب الاصحاب فى هذه المسأله أيضا فان حمله على الوجه الاول الذى ذكرنا فوجه الاستدلال بالاخبار التى نقلها ظاهر و ان حمله على الوجه الثانى فكان وجه الاستدلال بها ان القول بتعدد الكفاره مطلقا ينافى هذه الاخبار بخلاف ما اختاره ابن الجنيد اذ على مذهبه يمكن حمل هذه الاخبار الداله على وحده الكفاره على من كان فرضه الاطعام لكن حينئذ لا وجه لنقل حديث سلمه بن صخر فانه يدل على وحده الكفاره فيمن فرضه العتق و ابن الجنيد لا يقول به على هذا الاحتمال و أيضا على هذا قوله و يمكن على هذا حمل الاخبار الوارده بتعدد الكفاره على الاستحباب فيه ما فيه اذ فى صحيحه الحلبي و حسنه الحسن امر رقبه اخرى و هو على قول ابن الجنيد أيضا محمول على الوجوب نعم فى روايه ابى بصير لما امر بكفاره اخرى على الاطلاق لو لم يخص لمن فرضه العتق او الصيام يمكن حملها فيمن فرضه الاطعام على الاستحباب و يمكن حمل كلام الشارح على انه ليس غرضه انه على مذهب ابن الجنيد يمكن حمل هذه الاخبار على الاستحباب اذ على مذهب ابن الجنيد يمكن الجمع بينها بالحمل على ما اختاره من التفصيل بل غرضه انه لما ظهر ورود الروايات من الجانيين فيمكن لمن تصدى للجمع حمل الاخبار الوارده بالتعدد على الاستحباب ثم قوله ليس فى الباب صحيح غيرهما

مع حكمه بصحة روايه زراره التي نقلها اولاً- غريب لكن فى حكمه بصحة تلك الروايه تأمل لان فى الكافى رواها فى الحسن بإبراهيم بن هاشم و الشيخ رواها عن على بن اسماعيل بحذف الاسناد و طريقه اليه غير مذكور و أيضاً على بن اسماعيل الظاهر انه الميتمى و هو و ان ذكروا انه من وجوه المتكلمين من اصحابنا لكن لم يوثقوه و الحق ان الروائين بهذين السنين لا تقصر عن الصحيحه هذا و يرد عليه أيضاً ان ما نقله من حسنه الحلبي حسنته فى الكافى و التهذيب بإبراهيم بن هاشم و فى الفقيه رواها عن حماد بحذف الاسناد و طريقه اليه صحيح فهى فى الفقيه صحيحه على ان حسنه ابراهيم لا تقصر عن الصحيحه و ما نقله عن الشيخ من حمل تلك الاخبار على من فعل ذلك جاهلاً مستشهداً بالصحيحه المذكوره مما لا بعد فيه فى غير الروايه الاولى بل هو اظهر جدا من تخصيصها بمن فرضه الاطعام على التوجيه الثانى لكلام ابن الجنيد كما لا يخفى و يمكن حملها أيضاً على من فعل ذلك ناسياً كما اشار اليه الشيخ أيضاً نعم لا يمكن حمل الروايه الأولى عليه لقوله عليه السلام فيها او ليس هكذا يفعل الفقيه و الشيخ لم يذكر هذا التاويل فيها بل لم يذكر فى تاويلها الا ما نقله من حملها على ما اذا كان الظهار مشروطاً بالمواقعه و احتمل ذلك فى تاويل روايه زراره أيضاً و انت خبير بان لا بعد جدا فى حمل تلك الروايه على ذلك بل لا بد من تاويلها و ان لم نقل بتعدد الكفاره اذ لا ريب فى حرمه المواقعه قبل التكفير فى المطلق و المشروط الذى ليس الشرط فيه هو المواقعه و ان لم نقل بتعدد الكفاره فكيف يقول عليه السلام او ليس هكذا يفعل الفقيه فلا بد فيه من تاويل و ما ذكره الشيخ وجه صالح له و من امكنه التاويل بوجه اظهر فليات به و قد ذكر الشيخ فى تاويل حسنه الحلبي وجهها آخر و هو انه ليس فى قوله عليه السلام فليمسك حتى يكفر انه كفاره واحده او ثنتين و اذا لم يكن ذلك فى ظاهره جاز ان يكون المراد به حتى يكفر الكفارتين و انت خبير بان توجيه حسن لا بعد فيه و لا وجه لعدم نقل الشارح له فى جمله ما نقله عن الشيخ من المحامل و فى شرح فع لم يذكر من الاخبار المعارضه للاخبار الداله على ما هو المش الا الحسنه المذكوره و اجاب بعدم المنافاه لذلك و مثله فى المختلف كما سنشير اليه و لا يخفى ان قوله عليه السلام فى هذه الروايه حتى لا يكفر لا يحتاج الى تاويل اصلاً اذ لو حمل على الواحده أيضاً فلا- اشكال فيه اذ حل الوطى ثانياً لا يتوقف الا على كفاره واحده هى كفاره الظهار و لا يتوقف على كفاره الوطى الاول فليس فى هذه الروايه الا عدم التعرض لكفاره الوطى الاول و الامر فيه هين هذا اذا حمل قوله فيها فان واقع قبل ان يكفر على انه سؤال مستأنف عن الذى ظاهر مره واحده كما هو الا- كثر اذا واقع قبل التكفير و لو حمل على انه سؤال عن المظاهر المذكور و هو الذى ظاهر ثلث مرّات فلا بد من حمل قوله عليه السلام حتى يكفر على الكفاره المتعدده اذ لا ريب فى وجوب الامساك عليه حتى يكفر كفاره الظهار و هى فيه ثلاث كفارات على ما حكم عليه السلام به اولاً- و على القول بالتعدد و يجب عليه كفاره الوطى أيضاً لكن لا يجب تقديمها على المسيس ثانياً و هى فى هذه الصوره أيضاً واحده للاصل او ثلث ايضاً على احتمال قياساً على كفاره الظهار فيها و الله تعالى يعلم و اما قوله و قول ابن الجنيد لا يخلو من قوه فان كان المراد به قوله بعدم تعدد الكفاره مط بناء على حمل كلامه على الوجه الاول فهو و ان لم يخل عن قوه باعتبار انه يمكن الجمع بين الروايات بحمل روايات التعدد على الاستجاب لكن لما كان قول ابن الجنيد به غير ظاهر و المعروف بين الاصحاب و وجوب التعدد فلا يمكن الجراء عليه مخافه الاجماع بل يشعر بالاجماع عباره الشيخ فى المبسوط حيث قال اذا تظاهر ثم عاد فمن حين الظهار الى زمان الوطى زمان اداء الكفاره فان وطئ قبل ان يكفر لزمه كفارتان عندنا و عندهم كفاره واحده و هى التى كانت عليه و يكون قضاء و قال أيضاً و الكفاره تجب قبل المسيس اداء و بعده قضاء و يلزمه عندنا كفارتان احدهما قضاء و بهذا يظهر انه يمكن الجمع بين

الروايات بحمل الاخبار الداله على عدم التعدد على التقيه و يمكن ان يكون هذا هو السير في صحيحه الحلبي و حسنه الحسن في عدم تصريحه عليه السلام بان عليه كفاره اخرى الا بعد مراجعات و لعله اظهر من جعل السير ما ذكره الشارح من كون الحكم على الاستحباب هذا و من هذا يظهر انه لا-قوه في القول بعدم التعدد من حيث الجمع بين الاخبار أيضا و ان كان المراد قوله بعدم التعدد فيمن فرضه الاطعام بناء على التوجيه الثاني فهو اضعف من الاول اذ فيه مع ما تقدم ان الجمع بين الاخبار بهذا الوجه مما لا شاهد له و مجرد تقييد الآيه في الاولين بقبل التماس دون الثالث لا يصلح شاهدا له كما ظهر مما فضلنا سابقا مع ان الشيخ في ف ادعى اجماع الفرقه على ان في صورته التكفير بالاطعام أيضا باعتبار العجز عن الاولين لا يحل له الوطى قبل الاطعام فيعلم منه اعتبار التقييد بقبل التماس فيه أيضا و بالجمله فالمتبع ما هو المعروف بين الاصحاب و الله تعالى يعلم و في شرح الشرائع ذكر ان القول بانها اذا وطئ قبل التكفير عامدا يلزمه كفارتان و لو كرر لزمه بكل وطى كفاره هو المعروف من مذهب الاصحاب و نقل عن ابن الجنيد انه حكم بالتعدد بذلك اذا كان فرض المظاهر التكفير بالعتق او الصيام و عدمه اذا انتقل فرضه الى الاطعام و الاصح ما عليه معظم الاصحاب ثم استدل عليه بصحيحه الحلبي و حسنه الحسن الصيقل و قد ظهر لك بما تلونا عليك ما فيه فانه ان كان غرضه مما نقله عن ابن الجنيد تقييد الحكم الثاني فقط بما ذكره فهو صريح ما نقلنا عن ابن الجنيد لكن لا يتجه الاستدلال في مقابله بالروايتين المذكورتين اصلا اذ ليس فيهما حديث تكرر الوطى و ان كان غرضه تقييد كلا الحكمين فهو انما ينطبق على كلام ابن الجنيد على ما ذكرنا في الوجه الثاني في توجيه نزاعه في هذه المسأله و على تقدير قوله به فلا يتجه أيضا الاستدلال في مقابله بالروايتين المذكورتين لانه حكم فيهما بالتعدد فيمن فرضه العتق و هو قائل به فالاستدلال بهاتين الروايتين انما يتجه في مقابله اذا لم يقل بتعدد الكفاره بالوطى قبل التكفير فيمن فرضه الا و لان أيضا على ما ذكرنا في الوجه الاول و ما نقله لا يدل عليه اصلا فتأمل و العلامه رحمه الله في المختلف ذكر ان المش ان المظاهر اذا جامع قبل التكفير عامدا لزمه كفارتان ثم نقل كلام ابن الجنيد كما نقلنا ثم قال لنا و ذكر صحيحه الحلبي و روايه الحسن الصيقل ثم ذكر احتجاج ابن الجنيد بحسنه الحلبي و اجاب عنه بما نقلناه عن الشيخ و كانه حمل كلام ابن الجنيد على عدم تعدد الكفاره بالوطى قبل التكفير مطلقا كما ذكرنا في الوجه الاول فتأمل بقى من الروايات الداله على نفى التعدد روايات لم ينقلها الشارح منها روايه على بن جعفر و في سندها مجاهيل عن ابيه عن آباءه عن علي عليهم السلام قال اتى رجل من الانصار من بنى النجار رسول الله صلى الله عليه و آله فقال انى ظاهرت من امرأتى فواقعته قبل ان اكفر قال و ما حملك على ذلك قال رايت بريق خلخالها و بياض ساقها في القمر فواقعته فقال النبي صلى الله عليه و آله لا تقربها حتى تكفر و امره بكفاره الظهار و ان يستغفر الله و اجاب عنها الشيخ بان الذى في الخبر انه امره بكفاره الظهار و ليس فيه انه امره بكفاره واحده او كفارتين لكن الروايه في الكافى أيضا بسند آخر

عن التوفلى عن السيكونى و فيه بدل كفاره الظهار كفاره واحده و يمكن حمله حينئذ على ان الكفاره الواحده هى التى يجب تقديمها على المقاربه و هى كفاره الظهار و هذا لا ينافى وجوب كفاره اخرى أيضا عليه هى كفاره الوطى فانه لا يجب تقديمها على المقاربه التى ارادها ثانيا و فيه بعد و يمكن حمله أيضا على انه كان ظهاره مشروطا بالمواقعه و فيه أيضا بعد و الاظهر حملها كما ذكره الشيخ أيضا على الجهل او النسيان و منها ما رواه فى الفقيه فى الصحيح و فى الكافى بسند فيه ضعف عن ابان و هو ثقه ناووسى عن الحسن الصيقل و المعلوم من حاله ان له كتابا قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يظاهر من امراته قال يكفر قلت فانه واقع من قبل ان يكفر قال فقد اتى حدًا من حدود الله فليستغفر الله و ليكف حتى يكفر و يمكن الجواب عنها بما نقلنا عن الشيخ فى الجواب عن حسنه الحلبي و هو انه ليس فى الروايه انه يكفر واحده او اثنتين فيحمل على الثنتين و قال الصدوق يعنى فى الظهار الذى يكون بشرط فاما الظهار الذى ليس بشرط فمتى جامع صاحبه من قبل ان يكفى لزمته كفاره اخرى كما ذكرته و اشار بذلك الى ما ذكره سابقا من ان فى الظهار المطلق ان جامع من قبل ان يكفر لزمته كفاره اخرى كما نقلنا عبارته هناك سابقا و الظاهر ان مراده بالظهار الذى يكون بشرط ما يكون الشرط فيه هو المواقعه اذ لو كان الشرط غيره فلا يفيد الحمل عليه فى تصحيح الخبر لانه ان لم يحصل الشرط فلا مانع من المواقعه فلا يستقيم قوله عليه السلام و ليكف حتى يكفر و ان حصل الشرط فحكمه بعده حكم الظهار المطلق من ان بالوطى يلزمه كفارتان الا ان يقال انه ذهب الى تخصيص هذا الحكم بالظهار المطلق دون المشروط جمعا بين الاخبار لكنه بدون شاهد من النقل او العقل بعيد جدًا مع انهم لم ينقلوا هذا القول من احد و اما اذا حمل على ما اذا كان الشرط هو المواقعه فيستقيم الحكم عليه بعد المواقعه بوجوب الكف عن مواقعه اخرى حتى يكفر كفاره واحده و اما الحكم بالاستغفار و انه اتى حدًا من حدود الله مع عدم حرمه ما اتى به من المواقعه فلعله باعتبار ما اتى به من الظهار لا المواقعه فتأمل و منها ما رواه فى الكافى بسند فيه جهاله بأبى عيينه عن زراره قال قلت لابي جعفر عليه السلام انى ظهرت من امّ و ولد لى ثم واقعت عليها ثم كفرت فقال هكذا يصنع الرجل الفقيه اذا وقع كفر و انت تعلم انه لا اشكال فيه ايضا من جهه الحكم بالتعدّد اذ ليس فيه ما يدلّ على وحده الكفاره و انما الاشكال من جهه تصويبه عليه السلام المواقعه قبل الكفاره فيجب حمله على ما نقل عن الشيخ فى روايته الاخرى و هو الحمل على المشروط الذى كان الشرط المواقعه او يقال ان تصويبه فى مجرد اداء الكفاره بعد المواقعه و عدم اهمالها و يمكن حملها على الانكار و أيضا و الله تعالى يعلم

قوله و لا شىء على الناسى

كانه لا خلاف فيه بين الاصحاب و يدلّ عليه أيضا عموم ما يدلّ على رفع النسيان عن هذه الامه كما روى عن النبى صلى الله عليه و آله انه قال رفع عن امتى تسعه اشياء السيّه و الخطأ و النسيان و ما اكرهوا عليه و ما لا يعلمون الحديث اما ان كان المراد رفع حكمه مط كما حمله عليه فى شرح الشرائع فظاهر و لا ينافى ذلك ترتب كثير من الاحكام عليه بحسب الموارد لشيوع التخصص و لا يلزم منه رفع حجتيه اذا التخصص فيما قام عليه دليل لا يرفع حجتيه فيما لم يقم دليل على خلافه و اما اذا حمل على رفع المؤاخذه عليه كما هو الظاهر لئلا يلزم ارتكاب ما ذكر من التخصص البالغ جدا فلائح و ان لم يلزم من رفع المؤاخذه و التأثيم رفع الكفاره لثبوت الكفاره بدون الاثم فى بعض الموارد ككفارات الصييد سهوا فى الاحرام لكن نقول ان الآيه الكريمة لا تدلّ على وجوب الكفاره مع النسيان لان مقتضى الآيه امّا حرمه المسيس قبل الكفاره و اما وجوب قبل المسيس و على

التقديرين لا دلالة لها على وجوب الكفاره مع المسيس ناسيا اما على الاول فظاهر اذ لا حرمه مع النسيان و لو سلم فحرمته قبلها لا يدل على وجوبها بعد وقوعه و اما على الثانى فلان وجوبها قبل المسيس لا يدل على وجوبها بعده اذا وقع عمدا فضلا عن ان يكون ناسيا بقى الاستدلال عليه من الاخبار و قد تلوناها عليك و انت تعلم ان صحيحه الحلبى و حسنه الحسن الصيقل لا تدلان الا على ثبوت رقبه اخرى مع الوطى عمدا للحكم فيهما بظلمه و اثمه او اساءته و قد ظهر لك بما ذكرنا انتفاؤه مع النسيان و اما روايه ابى بصير فهى و ان كانت مطلقه و ليس فيها ما يدل على العمد لكن لا يمكن اثبات مثل هذا الحكم المخالف للاصل بمثل هذا الاطلاق اذ لا يعد فى تنزيهه على الفرد الظاهر و هو الذى وقع عمدا سَيِّما مع قرينه الحمل عليه فى اختيها لا يمكن حمل الخبر على رفع المؤاخذه على هذه الامور لان المفهوم منه اختصاصه بهذه الامه دون الامم السَّابِقه مع حكم العقل بوجوب رفعها و قبح المؤاخذه عليها مطلقا لانا نقول بعد تسليم اعتبار مفهوم اللقب و ان المفهوم منه عدم وضع شىء منها عن غير هذه الامه لا عدم وضع جميعها نقول ان عدم وضع السَّيهو و الخطأ و النسيان عن غير هذه الامه كانوا مكلفين بان يضبطوا انفسهم جدًّا حتى لا يصدر منهم سهو و لا خطأ و لا نسيان كما قالوا فى قوله تعالى رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَسِينَا اَوْ اَخْطَاْنَا و كذا يجوز ان لا يكون الاكراه فيهم مسوغا لمخالفه التكليف كما لا اكراه عندنا فى القتل و كذا لا بعد فى ان لا يكون ما لا يعلمون موضوعا عنهم باعتبار تقصيرهم فى تحصيل العلم و يمكن توجيه عدم وضع المؤاخذه فى باقى التسعه أيضا كما ذكرنا فيما علقنا على الفقيه فليرجع اليه على انه لا يلزم من حمل الوضع فى هذه على رفع المؤاخذه كما هو الظاهر فيها حملة فى الجميع عليه بل لك حمل الوضع فى كل منها على ما يناسبه نظير ما فى آيه الرجس فتدبر

قوله و فى الجاهل و جهان

و الاظهر انه كالتَّاسى لما تقدم من صحيحه محمد بن مسلم و لعموم ما يدل على وضع ما لا يعلمون أيضا كالخبر السابق

قوله من انه عامد

هذا يشعر بان النَّاسى ليس بعامد فيجب ان يحمل على من وطئ سهوا بدون قصد اليه لا ناسى الظهار او الساهى عنه مع كونه عامدا فى الوطى و الظاهر شمول النَّاسى الذى ذكره للجميع و المستند ما اشرنا اليه لا انه ليس بعامد و اما ناسى الحكم فالظاهر ادخاله فى الجاهل و يمكن فى النَّاسى أيضا فافهم

قوله و ان كان قد كفر عن الاول

و اما اذا كفر عن الظهار فلا يتكرر الكفاره بالوطى ثانيا و ان لم يكفر عن الوطى الاول كما صرَّح به العلامة فى القواعد

قوله تكررت الواحده

قال فى شرح الشرائع و اما تكرر الكفاره بتكرر الوطى فيدلّ عليه الاخبار الداله على تعدد الكفاره قبل الوطى الشامل لذلك و خصوص حسنه ابى بصير عن الصَّيِّادق عليه السَّلام قال اذا واقع المرأه الثانيه قبل ان يكفر فعليه كفاره اخرى ليس فى هذا اختلاف و لان كل واحد سبب للكفاره و الاصل عدم تداخل المسببات عند تعدد الاسباب و قال ابن حمزه ان تكرر منه الوطى قبل التكفير الاول لم يلزمه غير واحده و ان كفر عن الاول لزمه عن الثانى و هكذا و ما سبق حجه عليه انتهى و اشار بالروايات

العامه الى روايات الحلبي و ابي بصير و الحسن الصّيقل

التي نقلناها أول البحث لكن قوله قبل الوطى على ما راينا فى النسخ و كذا فى المختلف كما ترى و الظاهر بدله بالوطى قبل التكفير و يمكن ان يقرأ قيل بكسر القاف و فتح الباء اى من قبل الوطى اى بالوطى و لا يخفى بعده و انت خبير بان فى دلاله تلك الاخبار على تكرر الكفار بتكرّر الوطى خفاء بل يمكن ان يقال ان قوله فان فعل او فان واقع او فان اتاها فى تلك الروايات شامل للواحد و المتعدّد فلا تدلّ الا على وجوب كفّاره اخرى فى الصورتين نعم الرّوايه الخاصه تدلّ بظاهرها على ما ذكره و قوله عليه السلام ليس فى هذا اختلاف اى الاختلاف بين المراتب الوطى تجب فكما تجب كفّاره اخرى فى المره الاولى كذلك تجب فى المره الثانيه و هكذا لا انه الاختلاف فى هذا بين الفقهاء كما يتوهم لانه مع بعده عن طريقتهم عليه السلام فيه انه ان حمل الفقهاء على العموم فليس كذلك اذ اكثر العامه لا- يقولون بوجوب كفّاره للوطى سوى كفّاره الظهار فضلا عن تعدّدها بتعدّده و ان حمل على اهل البيت عليه السلام فلا اختلاف بينهم فى شىء من المسائل فلا وجه لتخصيص هذا بذلك الا ان يحمل على الثانى و يقال انه جرى فى ذلك على سبيل ما يتعارف بين الناس و جعلهم عليه السلام كسائر الفقهاء الذين يقع بينهم الخلاف من غير البناء على ما هو حقيقه الامر من عدم الخلاف بينهم اصلا او المراد عدم الاختلاف فيه فى الاخبار و الآثار و يمكن ان لا- يخصّ الذين لا اختلاف بينهم فيه بالائمه عليه السلام و لا يعمّم يشتمل سائر الفقهاء الذين أيضا بل يحمل على اهل الحقّ و اهل العلم و نحو ذلك و يمكن ايضا ان يحمل على انه لا اختلاف فى هذا بين اصناف من وجبت عليه الكفار فالحكم كذلك سواء كان قرضه العتق او الصيام او الاطعام فيكون ردّا على من خصّ حرمة الوطى قبل الكفار بما فرضه الاولان دون الثالث كبعض العامه و ابن الجنيّد من الاصحاب هذا و يمكن بعيدا حملها أيضا على ما يوافق مذهب ابن حمزه بان تحمل على انه اذا واقع المره الثانيه قيل ان يكفر فعليه كفّاره اخرى اى ليس عليه الا- كفاره اخرى التى وجبت فى المره الاولى و ليس فى هذا اختلاف اى لا- اختلاف بين المرّه و المرّات و يمكن ايضا ان يحمل المرّه الثانيه على المرّه الاولى الممنوعه بالظهار بان يحمل على الظهار المشروط بالمواقعه و حينئذ لا يدلّ على حكم الوطى الثانى المحرّم اصلا لكن حينئذ يجب حمل قوله عليه السلام ليس فى هذا اختلاف على احد الوجوه التى ذكرنا بين الاول و الا- خير بقى الكلام فى سند الرّوايه فنقول انها حسنه بإبراهيم بن هاشم فلا تقصر الصّحيحه و كانه لا يضرّ اشتراك ابى بصير فان الظاهر ان المرادى بقرينه روايه زراره عنه لبعده روايه عن ابى بصير غيره هذا على ما نقله الشارح تبعا للمختلف حيث نسبها الى ابى بصير لكن سندها هكذا على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن ابن اذينه عن زراره و غير واحد عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام فجعلنا- غير واحد عطفنا على زراره كما هو ظاهر العبارة و حينئذ فالامر كما ذكرنا و الاظهر عند التأمل انه عطف على ابن اذينه بان يروى ابن ابي عمير تاره عن ابن اذينه عن زراره عنه عليه السلام و تاره عن غير واحد عن ابى بصير عنه عليه السلام و حينئذ فلا يضرّ اشتراك ابى بصير أيضا لوجود زراره معه و الله تعالى يعلم و اما ما استدللّ به آخرا من ان كلّ واحد سبب للكفار الى آخر ما ذكره فلا يخفى ما فى جعله دليلا على حدّه اذ لا دليل على ان كلّ واحد سبب للكفار الا الرّوايات العامه التى استدللّ بها اولاً فلا وجه لجعل ذلك دليلا- على حده بل ينبغى ان يقال فى التمسك بالرّوايات العامه انها تدلّ على وجوب الكفار فى كلّ مره فان قوله فان فعل او فان واقع او فان اتاها فيها شامل للمره الاولى و ما بعدها و الاصل عدم التداخل مع اصاله البراءه و لعلّه الى هذا نظر ابن حمزه فرأى الشمول لتلك الرّوايات للمره الاولى و ما بعدها و الاقوى عدم التداخل فحكم بعدم تكرّر الكفار قبل التكفير عن الاول بناء على تجويز التداخل و بوجوب كفّاره اخرى بعد التكفير عنه نظرا الى العموم المذكور هذا و من هذا يظهر ضعفه ما استدللّ به فى المختلف ايضا من ان الوطى الثانى سبب للكفار بعد

التكفير فكذا قبله لاتحاد حقيقته فيهما و الأول التكفير الاوّل ليس سبب الثبوت الثانى أنّما المستقلّ بثبوت الثانى المواقعه قبل التكفير فتدبر و قد ظهر بما تلونا عليك سابقا مخالفه ابن الجنيد أيضا فى هذه المسأله و انه لا يقول بوجوب الكفار له لكلّ و طى فيمن تراضيه الاطعام بناء على عدم التقييد بقبل التماس فى الآيه الكريمة فيه و قد علمت ان الحكم بالتكرّر و عدمه نظرا الى الآيه الكريمة ضعيف جدًا و ليس فى الاخبار ما يدلّ على الفرق بين من فرضه الاطعام و غيره قد وقع لما ذكره من الفرق فتذكر و لا ريب أنّ الاحتياط فى هذه المسأله فى متابعه المش

قوله لروايه بريد العجلى و غيره

اشاره الى ما رواه الفقيه فى الصحيح عن ابى ايوب الخزاز عن يزيد بن معاويه قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل ظاهر من امراته ثمّ طلقها تطليقه فقال اذا هو طلقها تطليقه فقد بطل الظهار و عدم الطلاق الظهار فقلت له فله ان يراجعها قال نعم هى امراته فان راجعها وجب عليه ما يجب على المظاهر من قيل ان يتماشى قلت فان تركها حتىّ يحلّ ليحملها فان تملكك نفسها ثمّ تزوّجها بعد ذلك و هل يلزمه الظهار من قبل ان يتماشى قال لا قد بانت عنه و ملكت نفسها الحديث و لا يخفى على أنّه ظهر الغرض فى الحكم لكن رواه فى ف و التهذيب و فيهما يدلّ يزيد بن معاويه بزيد الكناسى بالموخّده و المهمله او المثناه تحتها و المعجمه على اختلاف نسخ الكافى و التهذيب و حينئذ يضعف السيّد فان بريد الكناسى لم يزيدوا فيه لى ق و فى يزيد قالوا يكلمه يا خالد الكناسى قرء و فى القاموس يزيد ابو خالد هذا هو يزيد ابو خالد القمط الذى وثقوه و ان يكون الرجل واحد ذكره تاره فى يزيد و تاره فى يزيد بناء على ما وجدوا من اختلاف وقوعه فى موارد ذكره اشتباها من الكتاب كما يقع امثال ذلك كثيرا و ظهر له رجلين و ذكروه فى الموضوعين لكن يشكل الاعتماد بمجرد هذا الاحتمال و عدم بعده و عند هذا يرتفع الثقة عن سند الفقيه أيضا اذ من المستبعد جدًا روايه ابى ايوب هذه الروايه عن يزيد بن معاويه و بريد الكناسى جميعا بل الظاهر وقوع اشتباه فى احدهما و عنده يرتفع الثقة خصوصا ان احتمال الاشتباه فيما فى الفقيه الاقرب كما لا يخفى هذا و قوله و غيره و امّا اشاره الى بريد الكناسى بناء على اعتقاد وقوع هذه الروايه عنهما جميعا او اشاره الى روايه بريد الكناسى ظنا منه كونهما روايتين كما فعله فى المختلف حيث نقل كلا منهما على حده و استدللّ بهما و على التقديرين ففيه ما فيه كما اشرنا اليه و امّا اشاره الى روايه اخرى عن غير العجلى و لم اجد روايه اخرى تصلح للاستدلال فى هذا المقام سوى صحيحه محمد بن مسلم قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل ظاهر من امراته ثمّ طلقها قبل ان يواقعها فبانت منه ا عليه كفاره قال لا و صحيحه محمد بن مسلم ايضا عن احدهما عليه السلام قال سألته عن رجل ظاهر من امراته خمس مرّات او اكثر قال قال على عليه السلام مكان كلّ مرّه كفاره قال و سألته عن رجل ظاهر من امراته ثمّ طلقها

ان قبل يواقعها عليه كفاره قال لا و حسنه جميل بن درّاج بإبراهيم عن ابي عبد الله عليه السلام و فيها قلت فان طلقها قبل ان يواقعها أ عليه كفاره قال لا سقطت عنه الكفاره و رواه في الفقيه أيضا عن جميل و طريقه اليه صحيح لكن فيه مضمّر لم يذكر المسئول و الامر فيه سهل و حسنه ابراهيم أيضا عن جميل و ابن بكير و حمّاد بن عثمان عن ابي عبد الله عليه السلام قال المظاهر اذا طلق سقطت عنه الكفاره وجه الاحتجاج بهذه الاخبار اطلاق الحكم بسقوط الكفاره مع الطلاق قبل المواقعه اما مع بينونه كما في الاولى او مطلقا كما في البواقي و على التقديرين يتناول ما اذا تزوجها بعد بينونه و لا يخفى ضعف التمسك بمثل هذا الاطلاق بل الظاهر منه عدم الكفاره و سقوطها في مجرد هذا الفرض لا مع ضميمة فرد آخر أيضا من رجوع او تزويج أ لا ترى ان في روايه بريد اطلق الحكم ببطلان الظهار بعد الطلاق و هدم الطلاق له ثم حكم بانه ان راجعها وجب عليه ما يجب على المظاهر و لا يتراءى بينهما تناف ظاهرا لا يقال الحكم بعدم الكفاره او سقوطها بعد الطلاق يكفي في الحكم بسقوط ما علم من حكم الظهار و الحكم بعوده يحتاج الى دليل اذ يكفي دليلا له عموم الآيه الكريمة اذ العود يتناول ما اذا وقع قبل الطلاق او بعده برجعه او تزويج جديد و لا ظهور له في الاختصاص بالاول او الاولين كما لا يخفى على المتأمل فتأمل

قوله و لصيرورته بذلك كالاجنبى

و صيرورتها أيضا كذلك فكما لا يصح منه ابتداء الظهار بها لا يصح استدامته لان حكمه متعلق بالزوج و الزوجه هكذا في شرح الشرائع تبعا للمختلف و فيه نظر فان ايقاع الظهار لا بد ان يكون من الزوج زمن الزوجيه و اما مفاده فحرمتها عليه مؤيّدا و كذا الحكم المترتب عليه بمقتضى الآيه هو وجوب الكفاره قبل المسيس و توقف حله عليها مطلقا من غير تقييد بزمان تلك الزوجيه و على هذا فصيرورتهما اجنبيين بعد بينونه بالطلاق لا يقدح في تعلق الحكم بهما بعد عود الزوجيه غايه الامر عدم تعلق الحكم بهما في زمن رفع الزوجيه و الكلام ليس فيه هذا و منه يظهر حال ما ذكره من ان استباحه الوطى ليس بالعقد الذى لحقه التحريم فان ظاهر الآيه لحوق التحريم مطلقا لا في خصوص ذلك العقد الذى وقع فيه الظهار و ان اريد بلحوق التحريم له كونه مبدأ لحوقه و عروضه فلا يجدى عدم استباحه الوطى به بعد كون لحوقه مطلقا غير مقيد بذلك العقد و اما التمسك باصالة البراءه على ما في المختلف و شرح الشرائع فلا عبره به بعد ظهور الآيه في خلافها فافهم و روى ان ذلك لا يسقطها اشاره الى ما روى في التهذيب انه سئل على بن جعفر اخاه موسى بن جعفر عليه السلام عن رجل ظاهر من امراته ثم طلقها بعد ذلك بشهر او شهرين ثم طلقها الذى تزوجها فراجعها الاول هل عليه فيه الكفاره لظهار الاول قال نعم عتق رقبه او صيام او صدقه و طريق الشيخ الى على بن جعفر صحيح على ما صرح به العلامة في الخلاصه لكنه وصف هذه الروايه في المختلف بالحسنه و تبعه الشارح في شرح الشرائع و لم يظهر لى وجهه و الشيخ رحمه الله في التهذيب حمل هذه الروايه على التقيه لانه مذهب قوم من المخالفين و لا يخفى بعده لوجود الخلاف في ذلك بينهم أيضا بل اكثرهم على السقوط فلا وجه ظاهرا للتقيه بالحكم بعدم السقوط و حكم في المختلف بعدم بعد الحمل على فساد النكاح لانه عقب تزويجها بعد طلاقها بشهر او شهرين فيكون قد وقع في العده فيكون باطلا و لا يخفى فساد التعليل لانّ الشهر او الشهرين في الخبر وقع بين الظهار و الطلاق لا بين الطلاق و التزويج و اما ما اورده في شرح الشرائع من انه على تقدير تسليم وقوعه بين الطلاق و التزويج فيمكن انقضاء العده بهما و باقل منهما ففيه انه و ان امكن ذلك لكنه خلاف المعهود من احوال النساء و هو يكفي مؤيد لعدم بعد الحمل على فساد النكاح و ليس غرض العلامة الا ذلك نعم لو قطع بفساد التزويج و استند الى ذلك لتوجه عليه ما ذكره و استحسن بعضهم حمل العلامة و ايده بامرین احدهما

تعقيب التزويج بالفاء المقتضية للفوريه و ذلك يقتضى عدم الخروج من العده و الثانى قوله فراجعها الأول حيث لم يقل فتزوجها و يرد على الاول بعد تسليم دلالة الفاء فى امثال هذه المقامات على الفوريه ان الفوريه المستفاد منها فى كل موقع انما هى بحسب ما يمكن فى ذلك الموقع كما يقال تزوج فلان فولد له و المراد وجود الولاده فى أول اوقات الامكان لا عقيب التزويج بلا فصل فكذا هاهنا اذا توقف التزويج بعد الطلاق شرعا على انقضاء العده فليحمل الفاء على ان التزويج وقع بعد الطلاق فى اوائل وقت امكانه و هو بعد انقضاء العده اذ الظاهر من التزويج و نحوه هو الصحيح و التزويج الصحيح لا يمكن الا بعد انقضاء العده و اما الثانى ففيه ان حمل المراجع على المعنى اللغوى المتحقق بالتزويج ثانيا حتى يحتمل التزويج على الصحيح مما لا يعد فيه بخلاف حملها على الاصطلاحى و حمل التزويج على الفاسد ليتمكن بقاء العده و وقوع الرجوع فيها فانه فى غايه البعد و السيماجه هذا و لو ايد بالفاء فى فراجعها فانها تدل على وقوع المراجع بعد الطلاق بلا فصل و حينئذ على أى معنى حملت المراجع لا بد من حمل التزويج الاول و الطلاق على الفاسد و حينئذ يمكن حمل المراجع على الاصطلاحى و يتم توجيه العلامة رحمه الله ففيه مع ما تقدم ان الطلاق الثانى يمكن ان يكون ثانيا فلا منع من وقوع التزويج بعده بلا فصل فافهم

قوله و حملت على الاستحباب

هذا الحمل و ان كان ليس ببعيد للجمع بين التوايتين لكن يشكل مع معاضده هذه الروايه بظاهر الآيه فان ظاهرها كما اشرنا اليه وجوب الكفار بالعود قبل التماس مطلقا و التقييد بالتزويج الاول لا بد له من دليل صالح و الروايه الاولى مع ما اشرنا اليه من الكلام فى سندها و عدم صراحه دلالتها ايضا لما اشرنا اليه من الاحتمالين كانها لا تصلح لذلك و منه يظهر ما ذكره فى شرح الشرائع من ان الروايه الأولى ارجح لصحة سندها فكانت مقدمه لو تحقق التعارض فانه مبنى على ما ذكره من صحة الاولى و حسن الثانيه و قد عرفت الكلام فى كل منهما و على هذا فما نقل عن ابى الصيلاح و سلالر من عود حكم الظهار بتزويجها و لو بعد العده البائنه تمسكا بعموم الآيه و خصوص هذه الروايه لا يخلو عن قوه و ما اجاب به فى المختلف عن التمسك بالآيه و تبعه فى شرح ثع من منع تناول الآيه لصوره النزاع لان العود الى استباحه ما حرم الظهار فى عقد انما يكون باراده الوطى فى ذلك العقد قد ظهر لك دفعه فان مفاد الظهار تحريمها مؤبدا لا فى خصوص العقد الذى وقع فيه و حينئذ فالعود اليها و لو فى عقد آخر عود الى استباحه ما حرمه الظهار فتجب له الكفار فافهم لكن لما كان الحكم على خلاف الاصل و المش بين الاصحاب سقوط الكفار حينئذ بل ادعى الشيخ فى ف اجماع الفرقه عليه و هو ظاهر كلامه فى المبسوط أيضا فالحكم بوجوب الكفار حينئذ لا يخلو عن اشكال و مع ذلك فلا ريب ان العمل بهذا القول اولى و احوط و نقل فى الكافى عن على بن ابراهيم انه قال ان طلق امراته او اخرج مملوكته من ملكه قبل ان يواقعها فليس عليه كفاره الظهار الا ان يراجع امراته او يرد مملوكته يوما ما فاذا فعل ذلك فلا ينبغى له ان يقربها

حتى يكفر و لا يخفى ان الظاهر بقريته ما ذكره في المملوكه ان مراده بالمراجعه ما يتناول الترويج الجديد أيضا و حينئذ فيطبق مذهب ابى الصيلاح و سَلار لكن لفظه لا ينبغي ليست بصريحه في التحريم و ان كان ظاهرها في كلام القدماء هو ذلك و نقل عن ابن ابى عقيل أيضا مثل ما قاله لكن ليس في عبارته لا ينبغي بل بدله لم يقربها حتى يكفر كفاره الظهار و من هذا يظهر ان دعوى الاجماع في المسأله كما نقله الشيخ لا- يخلو عن اشكال فتأمل ثم انه على المش لا فرق في الحكم بعد لزوم الكفاره بالعود بعد الترويج الجديد بعد البينونه بين ان تزوجت قبله بزواج آخر و طلقها ام لم تزوج و تزوج بها الاول بعد البينونه بلا تخلل زوج آخر و نقل عن المفيد انه قال فان طلقها سقطت عنه الكفاره فان راجعها وجبت عليه فان نكحت زوجها غيره و طلقها الزوج فقضت العده و عادت الى زوجها الاول بنكاح مستقبل حلت له و لم تلزم كفاره على ما كان منه في الظهار و كذا قال الصيادوقان و ظاهرهم اشتراط الترويج بآخر في سقوط الكفاره و لا يظهر له وجه و يمكن حمل ذلك في كلامهم على المثال و كون مناط الحكم بالسقوط هو الترويج بعد البينونه و امثال ذلك في كلام القدماء ليس بعزيز و روى في الكافي اذا طلق قبل ان يعاود المجامعه قيل فانه راجعها قال ان كان انما طلقها لاسقاط الكفاره عنه ثم راجعها فان الكفاره لازمه له ابدأ اذا عاود المجامعه و ان كان طلقها و هو لا ينوي شيئا من ذلك فلا باس ان يراجع و لا كفاره عليه و انت خير بانه ان حمل المراجع فيه على الترويج بعد البينونه فهذا تفصيل يمكن به الجمع بين الزويتين السابقتين لكن لم ينقل القول به من احد على المش و يمكن حمل الكفاره على في الشق الاول على الاستحباب او على تاكده لو حمل روايه على بن جعفر على الاستحباب مطلقا و ان حمل المراجع في العده الرجعيه فينبغي طرح الروايه لضعفها و ارسالها لعدم ظهور خلاف بينهم في اطلاق عدم سقوط الكفاره بها كما سيجيء

قوله و لو راجع في الرجعيه عاد التحريم قطعاً

الظاهر كما ذكره في شرح الشرائع انه لا خلاف فيه و يدل عليه أيضا عموم الآيه و خصوص روايه بريد السابقيه و كذا موثقه ابان و هي كالصحيحه من عبد الرحمن بن ابى عبد الله و الحسن بن زياد عن ابى عبد الله عليه السلام قال اذا طلق المظاهر ثم راجع فعليه الكفاره اى كما كانت عليه اولا بمعنى حرمة الوطى عليه قبلها كما اشار اليه الشارح لا وجوب الكفاره عليه بمجرد الرجوع و هو ظ

قوله كما بطل حكم السابق

اى العقد السابق في السابق اى مسئله المطلقه بل هذا اولى بالطلاق لاختلاف جنس السبب الذاهب و العائد هنا بخلافه هناك لاتحادهما فيه جنسا و ان اختلفا شخصا فافهم

قوله و كذا يسقط حكم الظهار

و كذا يسقط حكمه على القول بجريانه في ملك اليمين فيما اذا ظاهر امته ثم باعها من غيره فيسقط الظهار و لا يعود بشرائها منه فيجوز له وطؤها و حينئذ كما في العقد الجديد و اولى منه لو اعتقها ثم تزوجها لاختلاف السبب حينئذ جنسا هذا كله على

القول المش في المسأله السابقه و اما على قول ابى الصّلاح فالمتجه فى الجميع عدم سقوط الكفارہ فتدبر

قوله و يجب تقديم الكفارہ على المسيس

هذا فيمن فرضه احد الاولين مما لا خلاف فيه بين المسلمين لقوله تعالى مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا فِي الْمَوْضِعِينَ و اما فيمن فرضه الاطعام فالأكثر منا و من الجمهور عليه لان الله تعالى جعله بدلا عنهما لقوله عقيب ذلك فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا و البديل يجب مساواته للمبديل فى الحكم و المطلق محمول على المقيد مع اتحاد الواقعه و لما روى ان النبى صَلَّى الله عليه و آله قال لرجل ظاهر من امراته لا تقربها حتى تكفر و روى اعتزلها حتى تكفر و هو شامل للخصال الثلث و من طريق الخاصه ما تقدم من صحيحه الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام و قال ابن الجنيد منا و بعض العامه اذا انتقل فرضه الى الاطعام لم يحرم الوطى قبله لانه تعالى شرط فى العتق و الصيام ان يكون قبل العود و لم يشترط ذلك فى الاطعام و قد تقدم جوابه كذا فى شرح الشرائع و لا يخفى ضعف الدليلين الاولين اذ لا دليل على مساواه البديل للمبديل فى جميع الاحكام مع ما ترى من اختلافهما كثيرا فيها و حمل المطلق على المقيد مع اتحاد الواقعه فى مسلم الحكم الواحد و اما فى حكمين فلا و ان تعلقا بواقعه واحده فلا يلزم من تقييد العتق و الصيام فى الظهار بقبله التماس حمل اطلاق الاطعام أيضا على التقييد باعتبار اتحاد المورد و هو ظاهر نعم يمكن الاستدلال بالآيه الكريمة من وجه آخر و هو انها تدل على تحريم المسيس قبل العتق او الصيام فيجب الحكم به ما لم يثبت خلافه و لا يثبت بآخر الآيه إلا حله بعد الاطعام أيضا لمن لم يقدر عليهما و اما حله مطلقا و ان وجب عليه الكفارہ قبل المسيس او بعده فلا يثبت به لاحتمال ان يكون ترك التقييد للاكتفاء بذكره فى السابق مرتين و حينئذ فالاصل بقاء التحريم الى ان يثبت ما يزيله يقينا فتأمل و اما صحيحه الحلبي التى اشار الى تقدمها فهى صحيحته التى نقلها فى بحث تعدد الكفارہ بالوطى و نحن أيضا نقلناها فيه فان قوله عليه السلام فيها لا يمسه حتى يكفر يشمل بعمومه من فرضه الاطعام أيضا و قوله عليه السلام فى آخر الخبر نعم يعتق أيضا رقبه لا يوجب تخصيص الحكم الاول أيضا بمن وجب عليه رقبه و هو ظاهر و مثلها حسنه الحسن الصيقل المتقدمه هناك أيضا و يمكن الاستدلال أيضا بروايه ابى بصير المتقدمه هناك أيضا و وصفها الشارح هناك بالصحه فانها بعمومها تدل على وجوب كفاره بالمواقعه قبل التكفير مطلقا و هو يدل على حرمتها قبله مطلقا بل ظاهر اول الخير أيضا يرشد اليه كما يظهر بالتأمل فيه و يمكن الاستدلال أيضا بحسنه الحلبي المتقدمه فى دلائل القول بعدم التعدد و قد سبق منا هناك انها صحيحه فى الفقيه حيث فيها قلت فان واقع قبل ان يكفر قال يستغفر الله و يمسك حتى يكفر و هو عام يشمل من فرضه الاطعام أيضا و لو لا حرمة المسيس قبل التكفير فيه لما وجب عليه الاستغفار و الامساك حتى يكفر و كذا بروايه زراره المتقدمه هناك عن ابى جعفر عليه السلام و فى آخرها و يكف عنها حتى يكفر و كذا بصحيحه محمد بن مسلم المتقدمه عن ابى جعفر عليه السلام قال الظهار لا يقع الا على الحنث فاذا حنث فليس له ان يواقعها حتى يكفر و كذا بصحيحه عاصم بن حميد عن ابى بصير و فيه اشتراك عن ابى عبد الله عليه السلام قال كل من عجز عن الكفارہ التى تجب عليه من صوم او عتق او صدقه فى يمين او نذر او قتل او غير ذلك مما تجب على صاحبه فيه الكفارہ فلاستغفار له كفاره ما خلا يمين الظهار فانه اذا لم يجد ما يكفر به حرمت عليه ان يجامعها و فرق بينهما الا ان ترضى المرأه ان تكون معها و لا يجامعها و قريب منها روايه زياد بن المنذر انه سئل ابو الورد ابا جعفر عليه السلام و انا عنده عن رجل قال لامرأته انت على كظهر أمى مائة مزره فقال ابو جعفر عليه السلام يطبق لكل مره عتق نسمة قال لا قال يطبق اطعام ستين مسكينا مائة مره قال لا قال يطبق صيام شهرين متتابعين مائة مره قال لا قال يفرق بينهما و بما

قررنا ظهر ضعف قول ابن الجنيدي و موافقيه اذ غايه الامر عدم دلالة الآيه الكريمة على حرمه الوطى قبل التكفير فى الثالث و هو لا يفيد بعد ثبوتها بادلّه اخرى فتأمل

قوله و لا يجبره على احدهما عينا

لا- من حيث ان الطلاق الاختيارى لا- يصح لان الاختيار يتحقق على التقديرين فانه احد الامرين المحمول عليهما تخيرا فهو محمول عليه فى الجملة بل لان الشارع الا كذلك و لو امر باجباره على الطلاق بخصوصه لجاز كما صح الاجبار فى مواضع كثيره و لم بنات صحه العقد كذا فى شرح الشرائع ثم ما ذكره من الاحكام كما ذكره فى شرح فع مقطوع بها فى كلام الاصحاب و ظاهرهم انها موضع وفاق و لا يظهر لهم مستند من الاخبار سوى ما رواه الشيخ عن ابى بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل ظاهر من امراته قال ان اتاها فعليه عتق رقبه او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا و الا ترك ثلاثه اشهر فان فاء و الا وقف حتى يسأل أ لك حاجه فى امرأتك او تطلقها فان فاء فليس عليه شىء و هى امراته و ان طلق واحده فهو املك برجعتها و هى قاصره عن افاده هذه الاحكام مع عدم صحه سندها باشتراك ابى بصير و باشماله على وهب بن حفص و قال النجاشى انه كان واقفيا قال فى شرح الشرائع و فى الحكم على اطلاقه اشكال لشموله ما اذا رافعه عقيب الظهر بغير فصل بحيث لا يفوت الواجب لها من الوطى بعد مضى المده المضروبه فان الواجب فى كل اربعة اشهر مره و غيره من الحقوق لا يفوت بالظهار اما اذا لم نحرّم غير الوطى فظاهر و اما اذا حرّمناه فيبقى لها حق القسم على بعض الوجوه و هو غير مناف للظهار و فى الروايه امور اخر منا فيه للقواعد انتهى و منشأ الاشكال انه حمل الروايه و كلام الاصحاب على اجباره بعد ثلاثه اشهر على الوطى او الطلاق و يمكن حملها على ان للزوجه المرافعه الى الحاكم لرفع حكم الظهر و حينئذ فينظر الحاكم ثلاثه اشهر و يجبره بعدها على ان يطلق او يفى اى يرجع عن الظهر و يريد الوطى و ان لم يكن فى هذا الوقت بلا فصل بل فى جملة الوقت المقدر له شرعا او فى كل وقت شائه فيه و يكفر بعد ذلك و بعد التكفير يرفع عنه حكم الظهر و يحصل هو المقصود من المرافعه و اما مطالبتها الوطى فهى دعوى اخرى لا يتوجه الا بعد تجاوز الوقت المقدر له شرعا و حينئذ فلا اشكال و ما ورد من تفسير العود باراده الوطى كما نقلنا سابقا لا يبعد أيضا حملة على هذا المعنى اى عزمه على الوطى و ان كان بعد حين لا الاراده المتصله به او المقاربه له لا- يقال الاراده امر قلبى لا- يمكن الاجبار عليه فتعين ان يكون الجبر على الوطى لانها و ان كانت كذلك لكن الجبر ليس عليها بل على اظهارها و اظهارها يكفى فى الحكم عليه ظاهرا بوجوب الكفاره و انحلال الظهر بعدها ليتمكن الزامه الوطى فى وقته عند مطالبتها به نعم و جوبها فى نفس الامر تتوقف على الاراده فى نفس الاراده و لا كلام فيه هذا على ما رجحه فى يرم من استقرار الوجوب الاراده و اما على ما هو المش من ان معنى وجوب الكفاره لإيراده الوطى حرمه الوطى قبلها فنقول ان اداء الكفاره مع اظهارها للرجوع عن الظهر يكفى فى حل الظهر ظاهر او امكان الزامه الوطى فى وقته و ان توقف حله فى نفس الأمر على ان يكون الكفاره بعد قصد الرجوع فى نفس الامر هذا و على تقدير حمل الاجبار على الوطى فيمكن ان يقال أيضا كما اشرنا اليه سابقا ان الواجب باصل الشرع و ان كان هو الوطى فى كل اربعة اشهر لكن بعد الظهر ربما يجب عليه بعد التربص ثلاثه اشهر اما التكفير و الوطى او الطلاق و لا بعد فى ان يجب عليه مع الظهر ما لم يجب قبله كما انه اذا حكم بالتربص فزادت مده ترك الوطى على اربعة اشهر نقول يسقط مطالبتها بالوطى بالظهار و ان كان لها المطالبه به فى كل اربعة اشهر لو لا- الظهر فتأمل ثم لا يخفى ان كلام الشارح هاهنا حيث فسر الفىء بالرجوع عن الظهر و حكم بتقديم الرجعه

على الكفاره يرشد الى انه حمل كلامهم على الجبر على الطلاق او الرجوع كما ذكرنا اولاً- لا الوطى كما يستفاد من شرح الشرائع و ايراده الاشكال المذكور فافهم و اما ما اشار اليه فى الروايه من الامور الاخرى المنافيه للقواعد فكان منها ان قوله عليه السلام ان اتاها فعليه عتق إلى آخره ظاهره وجوب الكفاره بعد الاتيان لا قبله و هو مناف لما تدلّ عليه الآيه الكريمه و اتفقوا عليه من وجوب تقديم الكفاره على المسيس

و يمكن حمله على انه ان اراد ان يأتيها فيندفع ذلك و منها ان قوله عليه السلام فان فاء فليس عليه شىء ينافى وجوب الكفاره و هو ممّا لا- ريب فيه و يمكن حمله على انه لا- شىء عليه سوى الكفاره و منها ان قوله عليه السلام و ان طلق واحده فهو املك برجعته ظاهره منطبق على ما هو مذهب العامه من تجويز الطلاق ثلثا و البينونه معها بدون تخلل رجعه و يمكن حمله على انه ان طلق و كان ذلك طلاقا واحده وقعت عليها فهو املك برجعته و ان كانت طلاقا ثالثه فلا رجوع فلا منافاه للقواعد فتأمل

قوله كما لا يعترضه لو صبرت

هذا أيضا مقطوع به فى كلامهم لا يظهر فيه مخالف و يدلّ عليه أيضا ان الحق لها فاذا رضيت باسقاطه فلها ذلك و لا اعتراض لأحد فيه و كذا ما سبق فى روايه عاصم بن حميد من قوله عليه السلام و فرق بينهما الا ان ترضى المرأه ان تكون معها و لا يجامعها تم و الحمد لله

كتاب الإيلاء

قوله قبلا او مطلقا

متعلق بالوطى كما سيشير اليه لا بالمدخول بها اى ترك الوطى قبلا او مطلقا اى قبلا و دبرا جميعا و اما المدخول بها فلا وجه فيه للترديد بل يكفى فيه الدخول مطلقا قبلا او دبرا كما صرحوا به فى الظهار و قد سبق

قوله بها الحلف على ترك وطى الامه

قال فى شرح الشرائع من شرط المولى منها ان تكون زوجة لقوله تعالى لِلَّذِينَ يُؤُولُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ فلا يقع فى المنكوحه بملك اليمين و ظاهره ان الاستدلال بظهور نسائهم فى الزوجات مع انه فى الظهار استدلل هنا و فى شرح الشرائع على وقوعه بملك اليمين بعموم الآيه و شمول نسائهم لها و الحق ان نسائهم يحتمل الوجهين و لا يمكن الاستدلال بها على التعميم و لا على خلافه لكن فى الظهار لما تضافت الروايات بوقوعه بملك اليمين أيضا فالظاهر الحكم بالشمول فيه و فى الإيلاء لما لم يوجد ذلك فلا يمكن الحكم بانعقاده الا فى موضع اليقين و هو الزوجات على ان قوله تعالى بعدها وَ إِنِّ عَزَمُوا الطَّلَاقَ ظ فى كون المراد بها الزوجات و يمكن ان يكون نظر الشارح رحمه الله أيضا الى ذلك و يكون غرضه الاستشهاد بقوله تعالى لِلَّذِينَ يُؤُولُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ الخ لكنه اقتصر على ما نقل اختصارا و فى شرح فع استدلل على عدم وقوعه بالمنكوحه بملك اليمين بان وطئها غير واجب و فيه ان هذا لا يدل الا على عدم جواز المرافعه منها و ما يترتب عليه لا على عدم وقوعه مطلقا فيجوز وقوعه بملك اليمين و تحريم وطئها بذلك بدون الكفاره من غير مراعاة الشرائط المعتمده فى مطلق اليمين كرايه الاولى فى الدين و الدنيا كما ان الظهار منها أيضا لا يترتب عليه المرافعه و ما يتفرع عليها و انما اثرها تحريمها عليه قبل الكفاره هذا لكن الظاهر من الاخبار ان صحة الايقاف و جبره على الفى ء او الطلاق من لوازم الإيلاء التى لا يتحقق بدونها و لعل نظره رحمه الله أيضا الى ذلك و يدل أيضا على عدم وقوع الإيلاء و يملك اليمين روايه ابى الصِّبَاح الكنانى عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا يقع الإيلاء الا على امرأه قد دخل بها زوجها لكن فى سندها جهاله

قوله و بتقيدها بالدائمه المتمتع بها

هو المشهور بين الاصحاب لأصالة بقاء الحل الى ان يثبت خلافه و لم يثبت ذلك الا فى الدائم لما اشرنا اليه من ان تعقيبه فى الآيه الكريمة بعزم الطلاق ظاهر فى كون المولى منها ممن يقبله و هو منتف عن المتمتع بها و لما اشرنا اليه أيضا ان الظاهر من الاخبار ان صحة الايقاف و جبره على الفى ء و الطلاق من لوازم الإيلاء فلا يتحقق بدونها و ربما ادعى أيضا ظهور النساء فى الدائمات و يدل أيضا على عدم وقوعه بها صحيحه ابن ابى يعفور عن ابى عبد الله عليه السلام قال لا ايلاء من الرجل على المرأة التى تمتع بها و ذهب المرتضى رضى الله عنه الى وقوعه بالمتع أيضا تمسكا بعموم الآيه الرافع لحكم الاصل فان نسائهم جمع مضاف و هو من صيغ العموم و عود الضمير الى بعض افراد العام لا يختص به على ما هو المختار عند جماعه من المحققين و مطالبتها مشروط بالدوام نظرا الى الغايه و هو لا يستلزم عدم وقوعه بدون المطالبه كما يقع و ان لم يطالب و الروايه ليست حجه عليه و الأقوى ما هو المش فان الاحكام الواقعه فى الآيه الكريمة انما هى فى العذرين يؤلون من الدائمات اما الطلاق فظاهر و اما

التربص و ما يتعقبه فان في المتعه يجوز له التربص مط و لا اختصاص له باربعه اشهر لعدم استحقاقها المطالبه بالوطى فى المش المعروف بين الاصحاب و ان سبق من الشارح فى كتاب النكاح خلافه و عند هذا فلا- ريب ان الظاهر حمل نسائهم على الدائمات ليصح الحكم على الذين يؤلون منهّن جميعا و اما حمل يؤلون من نسائهم على العموم و تخصيص الحكم ببعض افراده فبعيد فضلا عن ان يكون ظاهرا بحيث يصلح ان يرفع به حكم الاصل ثم لو سلم فالتمسك بالعموم انما يتم لو كان الايلاء حقيقه شرعيه فيما اصطلح عليه الفقهاء حتى يظهر بعموم الآيه وقوعه فى النساء مطلقا و يثبت به الاحكام المترتبه عليه سوى ما اختص بالدائمات و ان لم تذكر فى الآيه الكريمه كانهقاده مط من غير رعايه الاولى فى الدين او الدنيا و وجوب الكفاره بالحنث كذلك و هو ممنوع بل يجوز ان يكون يؤلون واردا على معناه اللغوى اى يحلفون و حينئذ فعموم الآيه لا تدل الا على وقوع الحلف من نسائهم مطلقا و لا- نزاع فيه و امّا ترتب الاحكام عليه مطلقا فلا- يظهر من الآيه لاختصاص ما ذكر فيها من الاحكام بالدائمات و كذا الاخبار فان ظاهرها كما اشرنا اليه ان ما ورد فيها من صحه الايقاف و الجبر على الفىء او الطلاق من لوازم الايلاء فيرتب باقى الاحكام على ايلاء لا يكون كذلك لا يظهر من الاخبار اصلا بل الزوايه الصّحيحه و ان لم تكن حجه عليه فهى حجه لنا فتأمل

قوله فيتبع الأولى فى الدين او الدنيا

فان كان خلاف اليمين اولى لم ينعقد و جاز له الحنث و الا و جب الوفاء

قوله و كذا الحلف على ترك و طى الدائمه إلى آخره

فانه ليس ايلاء بل عينا مطلقا يعتبر فيه شرائطه و هذا مما لا خلاف فيه بين الاصحاب و ذكر فخر المحققين انه مذهب الاماميه و الشافعيه و ابى حنيفه و مالك لقوله تعالى لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ و يدلّ عليه أيضا صريحا روايه زراره عن ابى جعفر عليه السلام قال قلت رجل الى ان لا يقرب امراته ثلاثه اشهر قال فقال لا يكون ايلاء حتى يحلف على اكثر من اربعه اشهر

قوله بعدم وقوفه على خلاف فيه

لكن قد سبق الخلاف فى ذلك فى الظهار و ان من لم يشترط استند الى عموم الآيه و هو وارد هنا أيضا فالمناسب اشتراكهما فى الخلاف الا ان يكون عدم الخلاف فيه باعتبار كثره الروايات الداله على الاشتراط فيه بخلافها هناك اذ الصّحیحان السابقان دلّتا على الاشتراط فيهما و فى خصوص الايلاء روايات اخرى أيضا تدل على الاشتراط و ان كانت غير نقيه السّند فلعلهم جوّزوا تخصيص الآيه هنا باعتبار تضافر الروايات و تظاهرها بخلافها هناك و ذكر فى شرح الشرائع انه ربما قيل به هنا أيضا لكنّه نادر

قوله فانه لا ينعقد ايلاء

لان الوطى فى الدبر لا حق للزوجه فيه و ليس فى تركه اضرار بها بل هو مجرد احسان اليها فلا يقع به الايلاء بل يقع يمينا مطلقه فيلحقه حكمها

لا- يخفى ان مقصوده كان بيان الفرق بين الايلاء و اليمين مع اشتراكهما فى اصل الحلف و الكفاره الخاصه حتى يظهر وجه اشتراطهم فى الايلاء الشروط المذكوره دون اليمين و ما ذكر من الفرقين السابقين ينتهض بذلك بخلاف هذا الا- اشتراط اذ اشتراط الايلاء بقصد الاضرار دون اليمين لا- يقيد فى الغرض المذكور بل يبقى الكلام فى الفرق بين الايلاء و اليمين حيث اشترطوا فى انعقاده ايلاء قصد الاضرار و لم يشترطوا ذلك فى انعقاده يمينا هذا ثم انه لم يتكلم فى مستند هذا الا- اشتراط و اعتباره فى التعريف و ذكر فى شرح الشرائع ان اشتراط وقوع الايلاء بقصد الاضرار بالزوجه بالامتناع من وطئها هو المش بين الاصحاب لا يظهر فيه مخالف يعتد به و مستنده من الاخبار ضعيف و عموم الآيه يقتضى عدمه فان نم الاجماع فهو الحجه و الا فلا و على القاعده المش فضعف المستند ينجر بالشهره و هى روايه السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام قال اتى رجل امير المؤمنين عليه السلام فقال يا امير المؤمنين ان امرأتى

ارضعت غلاما و انى قلت و الله لا اقربك حتى تظميه قال ليس فى الاصلاح ايلاء انتهى و استدل فى شرح فع بقوله عليه السلام فى صحيحه الحلبى و الايلاء ان يقول و الله لا اجامعك كذا و كذا و يقول و الله لأغيطانك ثم يغاضبها و فى روايه ابى الصباح الكنانى ان الايلاء يقول الرجل لامرأته و الله لأغيطانك و لأسوانك ثم يهجرها و لا يجامعها حتى تمضى اربعة اشهر فاذا مضت اربعة اشهر فقد وقع الايلاء و فى الحكم بصحة الروايه الأولى تأمل فان فى سندها ابراهيم بن هاشم و هو لم يحكم بصحة ما هو فيه فى غير هذا الموضع بل يعده حسنا لكن حسنه لا تقصر عن الصحيحه على انه قد وقع مثل ما رواه فى روايتين عن ابى بصير ايضا و لا- يبعد صحة احدهما و هى التى رواها ابن مسكان عنه فان الظاهر انه يروى عن المرادى ثم لا يخفى ان ظاهر هذه الاخبار اشتراط ان يقول ذلك فى الايلاء و لم يقولوا به فليحمل على اشتراط قصد ذلك و ذكر القول على سبيل التمثيل اشاره الى اعتبار قصد ذلك و انت خير بان غيظها و غضبها و ان لم يستلزم ان يكون ذلك منه بقصد الاضرار اذ ربما اغتاضت و غضبت بترك ذلك و ان وقع منه بقصد الاصلاح لكن سياق قوله و الله لأغيطانك يشعر بان غرضه اغاضتها و الاضرار بها و كذا يغاضها و لأسوانك بقى ان النسخ فى الروايه الاولى و كذا فى روايتى ابى بصير مختلفه ففى بعضها و يقول و الله لأغيطانك بالواو و فى بعضها او يقول و حينئذ ففى دلالتها على الاشتراط المذكور تأمل الا- ان يقال ان الظاهر ان العباره الثانيه الاخرى للاولى و المقصود منهما واحد فاذا افادت الثانيه قصد الاضرار فلتكن الاولى أيضا كذلك فتأمل

قوله و اشتراطه بدوام عقد الزوجه

يرد عليه أيضا مثل ما اوردنا على سابقه فلا تغفل

قوله لغه و عرفا و هى مشهوره

و فى شرح الشرائع جعل اللفظه المشهوره من الصريح عرفا و ايلاج الفرج فى الفرج من الصريح لغه و عرفا و هو ينافى ما ذكره هاهنا فلا تغفل

قوله و التحقيق ان القصد معتبر فى جميع الالفاظ إلى آخره

حاصل التحقيق ان الحكم بصحة الايلاء بهذين اللفظين متوجه لكن لا وجه للتقييد بالاراده اما الثانى فلان القصد المذكور معتبر فى جميع الالفاظ و ان كانت صريحه فلا- وجه لتخصيصهما به اما الاول فلا طباق العرف على انصرفهما اليه و هو يكفى فى وقوع الايلاء و لا- يضر اشتراكهما او اطلاقهما لغه على غيره اذ المناط هو المعنى العرفى و للروايه هذا و يرد على ما ذكره من استدراك التقييد ان القصد و ان اعتبر فى جميع الالفاظ لكن فى الالفاظ الصريحه لما انحصر مدلولها فى واحد فلا يعتبر فيها الا قصد مدلولها و هو امر ظاهر لا حاجه الى التعرض له و اما فى مثله الجماع و الوطى الذى له مدلولان مدلول عام بحسب اللغه و خاص عرفا فلا يكفى قصد المدلول مط بجواز قصد العام و حينئذ لا ينعقد الايلاء فلذا اشترطوا فى انعقاد الايلاء به قصد المعنى الخاص و هذا ما اشار اليه سلطان العلماء رحمه الله هاهنا على وفق ما سبق منه فى تحقيق منع المراجعة فى كتاب الطلاق و لا يتوهم ان قوله و اشتراكهما او اطلاقهما لغه على غيره لا- يضر مع طباق العرف على انصرفهما اليه من تتمه الايراد لدفع هذا

البحث و انه يندفع به ذلك و ان كان غرض الشارح منه ما ذكرنا في الاستدلال على اصل الحكم لانه ان حمل على انه في العرف يتصرف الى المعنى الخاص لظهوره فيه و تبادره منه عرفا فغاياته ان يحكم عليه بالايلاء ظاهرا بناء على حمل اللفظ على المظاهر المتبادر و هذا لا ينافي انه اذا لم يقصد ذلك المعنى بل قصد معناه الاعم لينعقد الايلاء فيما بينه و بين الله تعالى و يكون غرضهم من اشتراط القصد هو الاشارة الى ذلك اى انه ان لم يرد الايلاء لم ينعقد الايلاء فيما بينه و بين الله تعالى و ان حكم ظاهرا بالايلاء اذا سمع منه و ان حمل على اطلاق العرف على انصرافهما اليه و هجر المعنى العام بالكليه بحيث لا يحتمل في العرف استعماله فيه و ارادته منه اصلا فصار بحسب العرف كالالفاظ الصريحة و حينئذ فلا حاجة الى اشتراط امر آخر سوى القصد المعبر في جميع الالفاظ ففيه ما فيه لظهور ان الامر ليس كذلك على انه على هذا لا يستقيم ما سيذكره من التوجيه أيضا كما لا يخفى على المتأمل فتأمل

قوله و اشتراكهما او اطلاقهما

كان الأول بناء على وضعهما للمعنى العرفي أيضا لغه او جعل الموضوع للمعنيين بحسب اللغة و العرف أيضا داخلا في المشترك و الثانى بناء على انحصار الموضوع اللغوى فى العام و كون الخاص بحسب جعل اهل العرف و وضعهم و انه حينئذ لا يكون مشتركا بناء على اعتبار اتحاد الاصطلاح فيه على ما قيل

قوله و قد روى ابو بصير

فى الصحيح ظاهره الحكم بصحة الرواية مطلقا لا الى ابى بصير و كان وجهه ما اشرنا اليه من ان الراوى عنه ابن مسكان و الظاهر انه انما يروى عن ليث المرادى هذا و قريب من هذه الرواية ما سبق من حسنه الحلبي و كذا روايه اخرى أيضا من ابى بصير كما اشرنا اليه ثم لا يخفى ان ظاهر هذه الروايات و ان كان وقوع الايلاء بهذه الضيعة مطلقا لكن لا شبهه فى تقييده بالقصد لانه معتبر مطلقا كما ذكره الشارح و لما كان الظاهر منها فى الروايات معناها العرفي فالمعتبر قصد ذلك المعنى فليقيد به على ما ذكره الاصحاب هذا اذا كان الكلام فى وقوع الايلاء بها و عدمه فى نفس الامر و اما اذا كان الكلام فى الحكم الظاهري فالظاهر نظرا الى اطلاق تلك الاخبار كما يشهد به التأمل الحكم بالوقوع بها مطلقا و عدم سماع ادعاء قصد معنى آخر كما لا يسمع دعوى عدم القصد مطلقا فتأمل

قوله و يمكن ان يكون فائده تقييده بالارادة إلى آخره

هذا جواب عما اورده من ان القصد معتبر فى جميع الالفاظ فلا وجه لتخصيص اللفظين به و حاصله ان القصد و ان اعتبر فى الجميع لكن فائده تقييده بالارادة هاهنا ان اللفظين لما كان معنا لهما معنى آخر فبمجرد سماعه موقعا للصيغة بهما لا يحكم عليه ظاهرا بوقوع الايلاء ما لم يعترف بارادته المعنى الخاص العرفي فان ادعى اراده المعنى الآخر قبل منه بخلاف الالفاظ الصريحة لاتحاد المعنى فيها و اما ادعاء عدم قصد المعنى اصلا فلا يسمع عملا بالظاهر من حال العاقل المختار و انت خير بانه اذا بنى الكلام على تجويز اراده المعنى الآخر فالظاهر فى الجواب ما ذكرنا من ان فائده التقييد الاشارة الى عدم انعقاده مع اراده المعنى الآخر فيما بينه و بين الله تعالى اذ الظاهر من كلامهم صحة الايلاء مع تلك الارادة لا بدونها فى نفس الامر من غير تعرض لبيان الحكم الظاهري و أيضا عدم الانعقاد مع عدم تلك الإرادة فى نفس الامر مما لا ريب فيه بخلاف عدم الحكم عليه بالايلاء

ظاهراً اذ يمكن ان يناقش فيه بان ظهور اللفظين فى المعنى العرفى و بما كفى فى وقوع الحكم عليه بالايلاء ظاهر او عدم الالتفات الى جواز اراده المعنى الآخر لبعده عن حال اهل العرف كما لا يلتفت ظاهراً الى جواز عدم القصد لبعده عن حال العاقل المختار و ان لم يقع معه فيما بينه و بين الله تعالى و يؤيد ذلك اطلاق الروايات المذكوره كما اشرنا اليه فلا بد حينئذ من التمسك باصالة عدم الوقوع ما لم يتيقن خلافه و مع تجويز اراده المعنى الآخر و ان كان بعيداً لا يقين بخلاف ذلك مع ادعاء عدم القصد للاجماع على عدم الالتفات اليه على ان بعد اراده المعنى

اللغوى ليس فى مرتبه بعد عدم القصد هذا و كتب سلطان العلماء رحمه الله على قوله انه لا يقع عليه ظاهرا الى آخره اى لا يقع اليمين على ترك الوطى ظاهرا بمجرد سماعه و فيه نظر اذ انصرفهما عرفا اليه كما ذكر سابقا لو تم لكفى فى الحكم عليه و الحاصل ان هاهنا اعتراضين احدهما انه كما ترى انه لا بد من الاراده فى اللفظين الاخيرتين لا بد فى ساير الالفاظ الصريحه فلا وجه للتخصيص و بالاخيرين و هذا يندفع بما ذكره الشارح بتكلف و تحقيقه ما ذكرنا سابقا فى ضيع المراجعه فى كتاب الطلاق و ثانيهما انه كما لا حاجه فى الالفاظ الصريحه الى انضمام اراده اخرى اليه سوى قصد مفهوم اللفظ كذلك لا حاجه فى هذين اللفظين أيضا الى انضمام قصد آخر لان مفهومه العرفى هو ذلك و ان كان اعم بحسب اللغه و هذا لا يندفع بما ذكره الشارح و لا بما سابقا ذكرنا فتأمل انتهى و فيه تأمل اما الاول فلان ما ذكره سابقا انما يكفى فى الحكم عليه لو حمل كلامه سابقا على الوجه الثانى الذى ذكرنا سابقا و اما لو حمل على الوجه الاول كما هو الظاهر فلا اذ ظهوره عرفا فى الخاص و تبادلته منه فيه لا يمنع من تجويز اراده المعنى اللغوى فلا يمكن الحكم بوقوعه بمجرد سماعه ما لم يعترف بقصد ذلك لاصاله البراءه كما اشرنا اليه فهذا منه رحمه الله قرينه على ان مراده بما ذكرنا سابقا هو الوجه الاول الذى هو الصحيح كما اشرنا اليه فاندفع ما اورده من النظر و اما ثانيا فلما ظهر لك من الفرق بين ما ذكره الشارح و بين ما ذكره هذا الفاضل فى باب المراجعه فما ذكره ليس تحقيق ما ذكره الشارح على ما ذكره و اما ثالثا فلان كون المفهوم العرفى بهذين اللفظين هو ذلك انما يوجب عدم الحاجه فيهما الى قصد آخر اذا حمل الكلام على الوجه الثانى و اما اذا حمل على الوجه الاول فلا كما ظهر مما قرنا فتأمل

قوله و ان ادعى عدمه قبل منه

و ان لم يدع شيئا منهما بل قال انى لا اتذكر مرادى فيحتمل عدم الوقوع نظرا الى ظاهر كلام الاصحاب حيث اشترطوا القصد المذكور فينتفى الحكم عند عدم العلم بتحقيق الشرط للاصل و يحتمل الحكم بالوقوع نظرا الى ما هو الظاهر من اراده المعنى العرفى ما لم يدع تذكر خلافه و الى اطلاق الروايات المذكوره و يبعد ان يحكم عليه حينئذ بما هو اخف فيحكم عند عدم شرائط انعقاد اليمين بعدم وقوع الايلاء للاصل و كذا اليمين لعدم شرائطها و عند وجوده شرائط انعقادها بالايلاء الذى هو اخف للاصل فتفظن و قال رحمه الله فى شرح الشرائع ثم متعلق الايلاء ان كان صريحا فى المراد منه لغه او عرفا كايلاج الفرج فى الفرج او عرفا كاللفظ المشهوره فى ذلك فلا شبهه فى وقوعه و ان وقع بغير الصريح فيه كالجماع و الوطى الموضوعين لغه لغيره و عتب بهما عنه عرفا عدولا عما يستهجن التصريح به الى بعض لوازمه فان قصد به الايلاء وقع أيضا بغير خلاف كما لا اشكال فى عدم وقوعه لو قصد بهما غيره اما لو اطلق ففى وقوعه نظرا الى صراحتهما عرفا او عدمه نظرا الى احتمالهما غيره من حيث عمومهما لغه قولان اصحهما الوقوع كالصريح و فى الاخبار تصريح بالاكتفاء بلفظ الجماع انتهى و لا يخفى ان ظاهر كلامه هناك انه جعل الكلام فى وقوع الايلاء و عدمه فى نفس الامر لا بحسب الظاهر و حينئذ فما ذكره من احتمال الاطلاق و ما حكم به فيه ما فيه اذ لا يخلو الحال مع الشعور و القصد انه اما ان يقصد به معناه اللغوى او العرفى فاذا لم يقصد شيئا منهما فاما انه لم يقصد المعنى اصلا و لا شبهه فى عدم انعقاده حينئذ فيما بينه و بين الله تعالى او انه قصد احد المعنيين من غير تعيين و لا شبهه أيضا فى عدم وقوعه الا ان يحمل على ما ذكرنا من عدم تذكره الا للاطلاق و نسيانه قصده و لا يخفى ما فيه من التكلف

قوله فيحمل عليه كغيره من الالفاظ

فيه ان هذا انما يتجه فى الاقارير و نحوها و امّا الايلاء فوقوعه على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين و هو الالفاظ الصّريحه و لا يمكن الحكم بوقوعه بكل لفظ دالّ عليه الا بدليل الا ان يتمسك بعموم الآيه الكريمة فتأمل

قوله و احتمال الالفاظ لغيره

ظاهره انما يفيد عدم وقوعه بها ظاهرا اذا لم يعلم قصد الايلاء و المراد عدم وقوعه باطنا أيضا و ان قصد الايلاء فالظاهر فى الاستدلال ان يقال اصالة الحل الى ان يثبت ما يرفعه يقينا و لا يقين فى غير الالفاظ الصّريحه و للمتكلف حمل كلامهم أيضا على هذا فتأمل

قوله و الروايات ليست صريحه فيه

و الروايات المتضمنه لما ذكره هى حسنه الحلبي المتقدمه و مثلها روايتا ابى بصير كما اشرنا اليه سابقا و روايه ابى الصباح المتقدمه أيضا و انت خبير بان الثلاثه الاول لا دلالة لها على وقوع الايلاء بقوله لأعِظَنَّكَ اَلَّا بَعْدَ قَوْلِهِ وَ اللّٰهُ لَا اِجْمَعُكَ كَذَا وَ كَذَا وَ حِينَئِذٍ فَلَا يَفِيدُ الْمُسْتَدَلُّ وَ لَا يَدُلُّ عَلَى وَقُوعِ الْاِيْلَاءِ بِهِ وَ حُدِّدَ اللّٰهُمَّ اَلَّا عَلَى نَسْخِهِ اَوْ بَدَلِ الْوَاوِ نَعَمْ الرَّوَايَةُ الْاٰخِرَةُ تَدُلُّ عَلَى مَا ذَكَرَهُ لَكِنِّهَا وَجَدَهَا مَعَ عَدَمِ صَحَّتِهَا لَا- تَنْهَضُ حِجَّتَهُ وَ مِثْلُ هَذَا الْحُكْمِ الْمَخَالَفِ لِلْاَصْلِ اَلَّا اِنْ يَتَمَسَّكَ بِعَمُومِ الْاٰيَةِ الشَّرِيفَةِ اَيْضًا كَمَا اَشْرَنَّا اِلَيْهِ وَ بِمَا قَرَرْنَا ظَهَرَ مَا فِى كَلَامِ الشَّارِحِ مِنْ مَنَعَ صِرَاحِهِ الْاٰخِبَارِ فَانَ الرَّوَايَةَ الْاٰخِرَةَ صَرِيحَةً وَ كَذَا الرَّوَايَاتِ الْاَوَّلِ عَلَى نَسْخِهِ اَوْ وَ عَلَى نَسْخِ الْوَاوِ لَا صِرَاحَ لَهَا وَ لَا ظَهَرَ اَيْضًا فَافْهَمْ

قوله فيتعلق الايلاء بالجميع

و لا يبعد حينئذ وقوعها باعتبار التلفظ بالقرب او المسّ فان حكمها حكم الجماع و الوطى فى انصرافهم اليه عرفا و لان تركهما يستلزم تركه البته بخلاف عدم مسافتهما و عدم جمع المنخده رأسه و رأسها لعدم انصرافهما اليه و لا تستلزمه أيضا نعم قد تستعمل فيه و الحكم بوقوعها بمجرد ذلك لا يخلو عن اشكال فتأمل

قوله لعموم القران السّالم عن المعارض

لا يخفى ان ظاهر الآيه الكريمة وقوع الايلاء بالفعل لا ما يشمل المعلق على الشرط و الصفه أيضا على ان الظاهر فى امثال هذه المواضع اما القول بحقيقه شرعيه او ان فى الحكم اجمالا- و التعويل على البيان النبوى و على هذا فالتمسك فى هذا الحكم المخالف للاصل بعموم الآيه لا يخلو عن اشكال بل الاولى الاقتصار على موضع اليقين و يمكن الاستدلال للقول بعدم الوقوع بصحيحه ابى بصير المتقدمه حيث سئل عن الايلاء بما هو و اجيب بما لا تعليق فيه فالحكم بشموله للمعلق أيضا لا يخلو عن اشكال و قريب منها الروايه الاخرى من ابى بصير و صحيحه الحلبي و روايه ابى الصباح المتقدمه و مثلها موثقه سماعه قال سألته عن رجل الى من امراته فقال الايلاء ان يقول الرّجل و اللّٰهُ لَا اِجْمَعُكَ كَذَا وَ كَذَا فَانَهُ يَتَرَبَّصُّ اَرْبَعَةَ اَشْهُرٍ الْحَدِيثِ

قوله و السّلامه عزيزه

فيجب العمل بمقتضاها

قوله و بهذا يمتاز عن الشرط

حاصله ان جعله يمينا المم عنه بالاتفاق هو ان يعلقه على شرط بقصد الزجر عنه و التعليق على الشرط اعم منه فانه ربما تعلق على شرط و يقصد به مجرد وقوعه على تقدير الشرط من غير قصد الانزجار عنه و التزام فى المعلق عليه اى التزام تركه و التعليق على الشرط الذى وقع فيه الخلاف هو ما كان من هذا القبيل فتأمل

قوله و اليمين لا تكون معلقه الا بفعالها او فعله

اراد بالفعل ما يشمل الترك كقوله ان تركت الصلاه الى آخره ثم لا يظهر

وجه للاختصاص بفعلهما بل التعليق على الوجه الذى فسرهُ يمكن جريانه فى فعل غيرهما أيضا و ما قيل من ان عدم وطئها لا يكون زجر الفعل غيرهما ففيه أنه ربما كان ترك وطئ الزوجه مكروها لأحد باعتبار قرابه او صداقه له معها او معه فصار هذا التعليق زاجرا له عن فعل المعلق عليه بل الظاهر على ما يستفاد من كتب العامه القائلين بصحة الحلف بالطلاق و العتاق و امثالهما و يشهد به تتبع موارد استعمالاتهم جريان هذا الحلف فى كل فعل قصد الزجر عنه سواء من الحالف او غيره مطلقا بل فى غيره من الاخبار التى قصد تحقيق نقيضها كقولهم ان لم يكن فلان افضل من فلان فانت طالق ثم ان اطلاق الحلف و اليمين على التعليق على ما فسره الشارح رحمه الله كانه مجرد اصطلاح او مجاز باعتبار ان اليمين كما يوجب الزجر عن المخالفه كذا هذا التعليق حذرا من وقوع الطلاق مثلا- على تقدير المخالفه و على هذا فاستدلال الشارح رحمه الله بعدم وقوعه يمينا باختصاص الحلف بالله تعالى و المنع من اليمين بغيره هو الحلف و اليمين بالمعنى المتبادر لا ما يشمل مثل هذا التعليق و هو ظاهر ثم كلام هاهنا آخر و هو ان الغرض من عدم وقوعه يمينا اما انه اذا جعل الايلاء يمينا فلا ينعقد ايلاء او انه لا ينعقد يمينا او انه لا يجب الوفاء بما حلف به عليه اى ترك الفعل الذى دخل عليه الشرط ان كان فعله اذ لا يتوهم وجوب الوفاء فى غيره فعلى الاول صح الدليل الأول و اما الدليل الثانى فلا اتجاه له اذا الحلف على ترك الوطئ وقع بالله تعالى فاخصتصاص الحلف بالله تعالى لا يمنع من انعقاده ايلاء و على الثانى لا يتجه شىء من الدليلين اما الثانى فلما ظهر وجهه و اما الاول فلان التجريد عن الشرط لو سلم انما يعتبر فى الايلاء و ترتب احكامه و اما فى انعقاد اصل اليمين فلا لصحة اليمين المشروط عندهم و ينبغى ان يكون يمينا مطلقا يلزمه حكمه و على الثالث يتجه الدليل الثانى اذ الحلف على ترك الشرب مثلا وقع بالايلاء لا بالله تعالى مع ما عرفت من التجوز فى اطلاق الحلف عليه لكن حمل المسأله هنا بعيد عليه جدا بل لو ذكر هذا لينبغى ان يذكر فى كتاب اليمين و اما الدليل الاول فلا- يرتبط به كما لا يخفى فكانه رحمه الله جعل غرض المصنف رحمه الله مجموع الاول و الثالث فاستدل على الاول بالاول و على الثانى بالثانى هذا و الظاهر ان اليمين بالايلاء و الطلاق و امثالهما ليس على الوجه الذى ذكره الشارح بل ظاهر الكلام و ان كان هو التعليق على ما ذكره لكن الغرض هو مجرد الحلف على ما علق عليه و التزام الزجر عنه ان كان فعله و تحقيق وقوع نقيض متعلقه و صدقه ان كان خيرا و ان كان فعلا لغيره فقد يقصد زجره عنه و تحليفه على ان لا يفعل و قد يقصد تحقيق انه لا يفعل كما فى الخبر و الحاصل ان اليمين بهذه الاشياء بمنزله ما يقال فى المحاورات ان فعلت او فعل فلان كذا و ان لم يكن زيد افضل من عمر و كان كافرا او بريئا او عابدا و ثن او كان الكلب خيرا منه او احقرت كذا او زوجتى حرام فى بيتى و ما شابهها فكما انه لا تعليق فيها حقيقه فكذا فيها و انما الغرض مجرد الحلف و اليمين و على هذا فاطلاق الحلف و اليمين عليه كانه ليس بالمجاز او الاصطلاح و حينئذ فعدم وقوع الايلاء لو جعله يمينا اى عدم وقوعه ايلاء ظاهر اذ لم يقصد الايلاء بل قصد الحلف به على شىء آخر و كذا عدم وقوعه يمينا اذا لم يقصد الحلف بالله على ترك الوطئ بل قصد الحلف بالايلاء على شىء آخر و كذا عدم وجوب الوفاء به و الزجر عن متعلقه لاختصاص الحلف بالله تعالى على انه لو صح اليمين لوجب ان تكون كفارته كفاره اليمين لا- وقوع الايلاء و مثله القول فى الحلف بالطلاق و العتاق و الظهار و امثالها فلا يقع شىء منها لعدم قصدها و لا يجب أيضا الوفاء لعدم صحه اليمين بها على ما ذكرنا فتأمل

قوله او حلف بالطلاق و العتاق

اى لا يقع الحلف بها و على هذا فذكره هاهنا استطراد بتقريب ما سبق ثم قد ظهر بما تلونا عليك سابقا ان ما ذكره الشارح هاهنا

من الدليل انما ينتهض على عدم وقوع الحلف بالطلاق و العتاق يمينا و لا يدل على عدم وقوع الطلاق و العتاق على تقدير مخالفه الشرط و هو العمده فى هذا المقام على ما عرفت فكان عليه ان يستدل بعدم جواز التعليق فى الطلاق و العتاق هذا على ما ذكره فى تفسير اليمين و اما على ما ذكرنا فيتجه كلامه هاهنا كما لا يخفى و يمكن حمل كلام المصنف على معنى آخر و هو ان يكون المراد انه لا يقع الايلاء لو جعله يمينا اى بالحلف بالايلاء او بالحلف بالطلاق او العتاق اى الحلف المعتبر فى الايلاء هو الحلف بالله لا بالايلاء او بالطلاق او العتاق كان يقول ان وطئتك فوالله لا لأجامعنك او فلانه طالق او عبدى حرّ و على هذا فلا استدراك و انت خبير بان كلام الشارح هاهنا لا يأبى عن الحمل عليه بل يستقيم حينئذ ما اورده من الدليل و لكن كلامه فى الشرح السابق ينادى بعدم الحمل عليه و الا لكان الظاهر بدل قوله كان يقول ان فعلت كذا كان يقول ان وطئتك الا ان يقال انه مثال لمطلق جعل الايلاء يمينا حتى يعلم منه الايلاء الذى جعل يمينه الايلاء و لا يخفى ما فيه من التكلف و أيضا حمل قوله و عدم وقوعه يمينا على هذا المعنى بعيد جدا بل كان الظاهر ان يقول و عدم وقوعه لو جعله يمينا كما فى المتن ثم على هذا أيضا انما يتجه الدليل الثانى و اما الدليل الاول فلا اتجاه له الا ان يقال انه جعل الغرض عدم وقوع الايلاء فى هذه الصورة مطلقا اى لا بالنسبة الى الوطى الاول و لا بالنسبة الى ما بعده و يكون قوله بعد اعتبار تجريده عن الشرط دليلا على الثانى و قوله و اختصاص الحلف الى آخره دليلا على الاول فتأمل الحمد لله تعالى و صلى الله على رسوله و آله تمت الحواشى المتعلقة بهذا المقام على احسن ما يتصور من التمام اعلى الله مقام مؤلفه التحرير القمقام بمحمد النبى و آله عليهم الصلاه و السلام

[كتاب اللعان]

في كتاب اللعان

في القول في كيفية اللعان بعد قول المصنف رحمه الله ثم تقول ان غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيه

قوله مقتصره على ذلك

اي على ما ذكرنا من الرمي بالزنا فيهما اي في الشهادات و الغضب من غير حاجه الى اضافه نفى الولد أيضا لان لعانها لا يؤثر في سقوطه بل انما ينتفى بعد لعانه و انما فائده لعانها سقوط حد الزنا عنها اذ لو لم تلاعن و جب عليها الحد بعد لعانه و لعانها مسقط له فهي لا تحتاج الا الى تكذيبه في الرمي بالزنا و هذا ما ذكره في شرح الشرائع حيث ذكر في كيفية اللعان انه تقول المرأه اربع مرات اشهد بالله انه لمن الكاذبين فيما رماني بهن الزنا و في الخامسه غضب الله عليها ان كان من الصادقين فيما رماها به من الزنا ثم قال و لا تحتاج الى ذكر الولد لان لعانها لا يؤثر فيه و لو تعرضت له لم يضر فنقول هذا الولد ولده ليستوى اللعانان و يتقابلا انتهى و لا يخفى ان عدم حاجتها الى ذكر نفى الولد و سقوط الحد عنها بمجرد لعانها بدون التعرض له ظاهر و اما انه هل ينتفى الولد بلعانها بعد لعان الرجل ففيه تامل لاحتمال ان يكون فيه شرعا موقفا على التلاعن بينهما في نفيه و لا يكفى التلاعن في الزنا و الاصل ثبوته ما لم يتيقن نفيه و لا يقين الا فيما وقع التلاعن بينهما فيه أيضا ثم ان هذا كله انما هو اذا كان لعانه لاثبات الزنا و نفى الولد جميعا و اما لو كان لنفى الولد فقط كما اذا صدقته في الزنا دون نفى الولد و قيل باللعان فيه كما سيجي ء فلا بد فيهما من نسبه الصدق و الكذب لا- نفى الولد دون الزنا و هو ظاهر و كذا لو قيل بالتلاعن فيما لو نفى الولد فقط باعتبار الشبهه لا بالزنا فانه حينئذ أيضا لا بد من نسبتها الى نفى الولد

قوله الا انه يشكل

لا يخفى انه لا اشكال لو نص عليه كما فرضه فالمراد انه يشكل مع عدم النص و كان الاظهر ان يقول اما مع عدم النص فيشكل

قوله و اذا لاعن الرجل سقط عنه الحد

اي حد القذف الذي يثبت عليه بسبب رميها بالزنا او هي الولد بناء على كونه قذفا أيضا كما صرحوا به في بحث القذف حيث عدوا منه ان قال لولده الذي أقر به لست بولدى و الشارح في هذا الشرح هناك و لو لم يكن قد أقر به و لكنه لاحق به شرعا بدون الاقرار فكك لكن له دفع الحد باللعان بخلاف المقر به فانه لا ينتفى مطلقا و لا يخفى ان في الحكم بكونه قذفا باحد القيدتين تامل لاحتمال الشبهه كما اعترف به الشارح هنا في الرد على ما نقله عن التحرير نعم لو ثبت اجماع على الحد فيهما او دليل آخر فيمكن ان يكون حكمه حكم القذف و يحمل كلامهم عليه لكن الشارح في شرح الشرائع حكم بكونه من الفاظ القذف الصريح لغه و عرفا فيثبت به الحد لانه و لا يخفى ما فيه مع تجويزه الاحتمال المذكور و الظاهر انه اذا صرح بالشبهه او احتمالها فلا- وجه لثبوت الحد عليه و لا- يكفى حينئذ في اللعان لنفيه مجرد نفيه و لا يجوز ذكر الزنا و اما اذا اطلق فيحتمل بناء

على ما ذكره في بحث القذف ان يكون حكمه حكم القذف شرعا فيثبت عليه الحد بمجردة و لا يسقط الا بلعانه و يتجه حينئذ ما نقله عن التحرير من وجوب نسبه الولد الى الزنا فانه اذا كان اطلاق نفى الولد قذفا شرعا فهو بمنزلة التصريح بكونه من زنا و على هذا فمن زعم الشبهه او احتملها فعليه ان يصرح في نفيه الولد بالشبهه او احتمالها و ان لا يطلق النفي حتى لا يلزمه الحد و لا يمكنه اسقاطه الا باللعان بنسبتها الى الزنا بل يكفيه اللعان بالشهادة على مجرد نفيه و يكون حينئذ فائده مجرد نفيه لا سقوط الحد أيضا لعدم ثبوت حدّ عليه هذا و اما وجوب الحدّ على المرأة ففي صورته رميها بالزنا في لعانه لا اشكال فيه و اما في صورته مجرد نفي الولد ففيه الاشكال المذكور فان لعانه لا يفيد الا نفي الولد لا الزنا لاحتمال الشبهه كما ذكرنا فيحكم به بوجوب حدها مع بناء الحدود و على التحقيق و درئها بالشبهات الا ان يقال انه لما ثبت كون نفي الولد قذفا شرعا فهو بمنزلة رميها بالزنا فاذا ثبت ذلك بلعانه و سقط الحد عنه يلزمه ثبوت زناها و وجوب الحد عليها الا ان تسقطه بلعانه و لا يخفى ما فيه من الاشكال و على ما ذكرنا من الظاهر في حكم لعانه يظهر منه حكمها أيضا و انه مع تصريحه بالشبهه او احتمالها لا حد عليها و اما مع اطلاقه فانما يتجه ثبوت الحد عليها اذا قيل بكونه قذفا و ثبوت الحد عليه الا ان يلاعن بالشهادة برميها بالزنا اذ حينئذ يثبت بلعانه زناها و يجب الحدّ عليها الا ان تسقطه باللعان و اما اذا لم يقل احد باحد الامرين فلا وجه للقول بثبوت الحد عليها في نفي الولد بل ينبغي تخصيص الحكم به بصوره رميها بالزنا و لعانه له و من هذا يظهر انه لا بد من تخصيص في اطلاق الحد عليها اما بصوره رميها بالزنا او بما يعمه و نفي الولد أيضا اذا لم يصرح بالشبهه او احتمالها لكن يبقى انه حينئذ ففي صورته لم يجب الحد عليها بشكل وقوع التلاعن بينهما اذ لا باعث للزوجه على اللعان اذ لا يثبت حد عليهما حتى تسقطه باللعان و انتفاء الولد لا يسقط بلعانه كما نقلنا سابقا عن شرح الشرائع بل انما يستقر بلعانه فلا باعث لها عليه بل تكذيبها له في نفيه باعث لها على عدم اللعان لئلا ينتفى و اذا لم تلاعن الزوجه فتنتفى فائده لعانه أيضا اذ لا فائده له حينئذ الا نفي الولد و هو لا ينتفى الا بلعانه على ما يظهر من كلامهم اللهم الا ان تلاعن الزوجه لمجرد اظهار كذبه او لدفع سوء ظن الناس بها و اتهامهم لها او لدفع العار الذي يلزمها من الشبهه أيضا او لزوال الفراش و الزوجيه حيث تكرهها و يظهر من هذا ان حكمه سابقا بانه يجب على ذى الفراش نفي الولد اذا عرف اختلال شروط اللاحاق فيلاعن وجوبا بشكل بهذه الصوره لان بمجرد لعانه لا ينتفى و لا الزوجه تلاعن الزوجه حيث لا تنفعها بل تضرها اللهم الا ان يحتمل لعانه لأحد الوجوه التي ذكرنا او قيل بانتفاء الولد في هذه الصوره بمجرد لعانه لكنه خلاف ظاهر كلامهم فانهم عدوا نفي الولد من الاحكام المتعلقة بلعانهما الا ان يخص ذلك بصوره رميها بالزنا و الحق ان كلامهم في هذا الباب غير منقح جدًا

قوله سقوط الحدّين عنهما

عموم هذا مبني على ما ذكرنا من عدم نفي الولد أيضا قذفا و الحق ما فصلنا

قوله ان كان اللعان لنفيه

ظاهرة اطلاق الحكم بتوقف نفي الولد على اللعانين و يمكن تخصيصه بما اذا رماها بالزنا و كون الولد منه و حينئذ ففي صورته مجرد نفي الولد باعتبار الشبهه او احتمالها يمكن ان يكون مذهبهم ففيه بمجرد لعانه و الله تعالى يعلم

قوله اذ لا يمكن الزوجه ان تشهد

يمكن ان يكون من باب الافعال موافقا لما ذكره فى شرح الشرائع حيث قال لان الزوجه لا يمكنها ان تقول اى لا يمكنها شرعا و يمكن ان يمكن من باب التفعيل اى لا يمكنها الحاكم و كانه اولى ثم لا يخفى ان هذا انما يفيد عدم امكان لعان الزوجه و لا يفيد عدم امكان لعان الزوج لنفى الولد كما هو المدعى فلعل بناؤه على دعوى توقف نفي الولد على لعانها أيضا اما مطلقا كما هو الظاهر من اطلاق عددهم سابقا نفي الولد من الاحكام المتعلقة باللعانين لو فيما اذا رماها بالزنا و ادعى كون الولد منه كما هو المفروض هاهنا و لا يخفى انه ان ثبت ذلك فالمتجه هو هذا القول و الا فالقول الاول

قوله توجه اللعان منها

قد ظهر بما

تلونا عليك سابقا انه لا وجه حينئذ للعانها لثبوت الحدّ عليها تصديقها و عدم سقوطه باللعان و عدم سقوط نفى الولد أيضا به بل عدم نفيه الا به فحيث تدعى الزوجه كون الولد منه كيف تاتي باللعان الذى ينافى غرضها و يحصل به مطلوبه اللهم الا ان تلاعن لمجرد تأكيد تكذيب فى نفى الولد او لزوال الفراش و الزوجه حيث تكرهها و الحمد لله على نعمائه و الصلاه و السلام على سيدنا محمد و آله الطاهرين اصفياؤه و امنائه و رفع الله درجات مؤلفه

[كتاب العتق]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ و به نستعين فى كتاب العتق فى شرح قوله المصنف رحمه الله و لا يقف العتق على اجازة المالك بل يبطل العتق الفضولى

قوله و لقوله عليه السلام لا عتق الا فى ملك

كان الزوايه عنه صلى الله عليه و آله بهذا المضمون مستفيضه من طرق العامه و الخاصه و ما نقله هاهنا من طرق العامه و اما من طرقنا فى التهذيب فى الحسن بإبراهيم بن هاشم عن منصور بن حازم عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله لإطلاق قيل نكاح و لا عتق قيل ملك و رواه فى الفقيه أيضا مرسلا عنه و فى التهذيب أيضا عن مسمع بن ابى سيار عن ابى عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله لا عتق الا بعد ملك

قوله خروج عن المتنازع

اى المبحث فان الكلام فى الاعتاق الاختيارى و انه لا يصح من غير المالك فلا حاجه الى استثناء العتق بالسرايه لانه قهرى فاستثناء فى كلام من استثناء من الاصحاب كما نقله فى س اميا منقطع او بناء على جعل المستثنى منه مطلق الاعتاق الشامل للاختيارى و غيره و لا يخفى اذ الثانى انسب بتوجيه الزوايه فان الواقع فيها هو العتق الشامل باطلاقه للاختيارى و غيره فاحتيج الى الاستثناء المذكور الا ان يخصص بالعتق الواقع بالاختيار لكونه الشائع الغالب فتدبر قوله و لو علق غير المالك العتق بالملك و لنا ما يدل عليه مضافا الى ما سبق من الروايات صحيحه التهذيب عن زراره قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن الرجل يقول ان اشترت فلانه او فلانا فهو حرّ و ان اشترت هذا الثوب فهو فى المساكين و ان نكحت فلانه فهى طالق فقال ليس ذلك كلّه بشىء لا يطلق الا ما يملك و لا يصدق الا ما يملك و لا يعتق الا ما يملك

قوله الا ان يجعله ندرا

لا- ريب فى وجوب الاعتاق فى الصوره الاولى لعموم الامر بالفداء بالنذر و اما الصوره الثانيه و هى ما لو قال الله على انه حر ان ملكته ففيها تأمل من وجهين احدهما فى اصل الحكم بعته بعد الملك و ثانيهما فى انه هل يحتاج الى صيغه العتق بعد الملك ام لا- اميا الاول فلان النذر و ما فى حكمه لا بد من تعلقه بفعل الملتزم مقدور له كما صرحوا به و كونه حرّا ليس من فعله فلا يصلح متعلقا للنذر فلا بد من صرفه الى ما هو فعله و هو تحصيل حرّيته بهذه الصيغه اى اعتاقها بها و لا يصح هذا أيضا ان لم

يصح العتق شرعا الا بعد الملك بمقتضى الاجماع و الروايات و كذا لم يصح العتق المشروط على المش بين الاصحاب بل ادعى فى المختلف الاجماع عليه كما سيجى ء فيكون متعلق النذر مما لا يصح شرعا فبلغوا و اما اعتاقه بعد الملك بصيغه اخرى فلم يقصده فلا وجه للحكم بوجوبه و لو فرض ان قصده ذلك فلا ريب فى صحه نذره و جوب الاعتاق عليه بصيغه اخرى و لا يصلح ذلك محلا للنزاع فالمتجه الحكم بىطلان هذا النذر الا على الفرض المذكور لكن لم ار فى كلام الاصحاب التعرض لهذا الاحتمال بل الذى فى كلامهم ليس الا- النزاع فى افتقاره الى الصيغه و عدمه لكن التعرض لهذه المسأله قليل منهم فلا يظهر اجماع عليه و اذا لم يكن اجماع فلا ريب فى توجه ما ذكرنا و اما الثانى فالظاهر على تقدير القول بصح نذره هو افتقاره الى الصيغه كما قواه الشارح اذ غايه ما يمكن ان يقال فى توجيه صحته ان يقال انه قد تعلق النذر بكونه حرًا و هو و ان كان ليس من فعله المباشرى لكنه مما يمكنه تحصيل بايقاع سببه و هو صيغه العتق فيكون من افعاله التوليديه و يصح تعلق النذر به بهذا الاعتبار فيجب عليه ذلك لعموم الامر بالوفاء بالنذر و لا يحصل ذلك بصيغه النذر لما ذكرنا من الوجهين فلا بد من تحصيله بايقاع صيغه اخرى بعد الملك اذ لا مانع منه و اما القول بوقوع العتق بمجرد صيغه النذر و استغنائه من قاعده عدم صحه العتق فى غير الملك مع عدم شاهد عليه فلا- وجه له نعم الامر فى حديث كونه مشروطا اذ لا- يظهر لهم دليل على عدم صحه العتق المشروط الا الاجماع لو كان و الاجماع فى النذر مع نقلهم الخلاف فى اصله أيضا كما سنشيره اليه فانتظر و لا يخفى ان القول بالصيغه على الوجه المذكور على تقدير اطلاق القصد لا يخلو عن قوه اما لو كان قصده تعلق نذره باصل انه حر بدون فعل منه او بتحصيله بهذه الصيغه فالمتجه البطلان كما ذكرنا اولا فتأمل

قوله و ربّما قيل بالاكْتفاء هنا إلى آخره

هذا جواب عما ذكرنا من الدليل على عدم وقوع العتق بصيغه النذر فانه عتق فى غير الملك بانه يمكن القول بوقوع الملك بعد وقوع سببه من البيع و نحوه انا قليلا- نعم تعلق العتق به بناء على نذره فلا ينافى الاجماع و الروايات فى عدم وقوع العتق فى غير الملك و انت خير بانه لو قام دليل على صحه خصوص هذا النذر و لا يمكن ارتكاب هذا التعسف او القول باستثنائه من القاعده بدون مثونه ارتكاب ذلك و اما بدون ذلك بل بمجرد عموم الامر بالوفاء بالنذر فيشكل ذلك بل الظاهر اما القول بعدم وجوب الوفاء بمثل هذا النذر لكون متعلقه غير مشروع و ظهور تقييد الاوامر الوارده بالوفاء بالنذر بالمشروع مع اصاله البراءه او القول بوجوب الوفاء به بايقاع الصيغه بعد الملك و اما الاكْتفاء بالملك الضمنى فبعيد جدا و منافع لظاهر الروايات سيما صحيحه زراره السابقيه اذ السائل انما سئل عن رجل يقول ان اشتريت فلان او فلانا فهو حرّ و ظاهر ان غرضه ليس الا السؤال عن وقوع الحرّيه بعد الشراء و حكم عليه السلام بانه لا يعتق الا ما يملك فالظاهر منه عدم وقوع العتق بذلك أيضا انه لو صح الاكْتفاء بالملك الضمنى فلم لم يصح وقوع العتق بما ذكره السائل فلا بد فى الجواب صح ان يقول ان مثل هذا العتق لا يقع الا مع النذر او ما فى حكمه و اما جعل العله عدم وقوع العتق الا فيما يملك فلا تتفطن ثم ان المصنف رحمه الله قال فى الدروس و لو علق العتق بالملك فهو لغو إلا ان يجعله نذرا او عهدا او يمينا و حينئذ ان قال لله على اعتاقه ان ملكته فلا بد من صيغه و ان قال لله على انه حر ان ملكته ففى افتقاره الى الصيغه نظر من تصريح الروايه بالعتق و قطع المحقق بافتقاره الى الصيغه لثلا يقع العتق فى غير الملك الى الصيغه فى غيره و الى يضعف

بالمملك الضمنى كملك القريب آنا ثم يعتق انتهى و مراده بالروايه التى اشار الى التصريح فيها بالعتق غير ظاهر فان ما وقفت عليه فى هذا الباب روايات منها صحيحه التهذيب عن الحلبي عن ابى عبد الله عليه السلام فى رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فورث سبعة جميعا قال يقرع بينهم و يعتق الذى قرع و روايته أيضا عن عبد الله بن سليمان قال سألته عن رجل قال اول مملوك املكه فهو حر فلم يلبث ان املك سته ابهم يقرع بينهم ثم يعتق واحدا و سألته عن رجل يزوج وليدته رجلا و قال اول ولد تلدينه فهو حر فتوفى الرجل و تزوجها آخر فولدت له اولادا فقال اما من الاول فهو حر و اما من الآخر فان شاء استرقهم و روايته أيضا عن الحسن الصيقل قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قال اول مملوك املكه فهو حرفا صاب سته قال انما كان نيته على واحد فليختر ايها شاء فليعتقه و قال الشيخ فى التهذيب بعد نقل هذه الروايات هذه الاخبار لا تنافى ما قدمناه من ان العتق لا يصح قبل الملك لان الوجه فى هذه الاخبار هو ان يجعل الرجل ذلك نذر الله تعالى فاذا كان كذلك وجب عليه الوفاء به و لو لم يكن نذرا لم يكن لكلامه المتقدم تاثير و لا لزمه الوفاء به و يجوز ان يكون المراد به اذا اراد الرجل ان يفى بما قال و ان لم يكن نذرا كيف الحكم فيه انتهى و لا يخفى ان هذه الروايات على تقدير حملها على النذر و عدم حملها على ما ذكره الشيخ اخيرا يمكن حملها على نذر الاعتاق لثلاث تنافى الاخبار السابقه و يمكن حمل كلام الشيخ أيضا عليه و على تقدير حملها على ظاهرها من تعلق النذر بكونه حر الا الاعتاق فليس فيها تصريح لوقوع العتق بمجرد ذلك بل الروايه الاخيريه صريحه فى خلاف ذلك حيث قال فليختر أيهم شاء فليعتقه و كذا الروايه الثانيه فى اول مملوك فانه قال يقرع بينهم ثم يعتق واحدا لكنه فى بعض النسخ واحد بدون الالف و حينئذ لا تصريح فيه و اما قوله عليه السلام فى آخر الروايه اما من الاول فهو حر فهو و ان كان ظاهره وقوع الحريه بمجرد الصيغه الاولى لكن يمكن حمله على وجوب اعتاقه بمجرد بقريته الجزء الاول على النسخ المش و لثلاثين فى الروايه المشهوره السالفه بل الظاهر ان ذلك ليس على سبيل النذر بل على الاشتراط مع الزوج اى اشترط له ان اول ولد تلدينه منه فهو حر كما وقع التصريح به فى صحيحه الحلبي المنقول فى التهذيب قبل تلك الروايه بلا فاصله و حينئذ فلا اشكال فى الحكم بحريته بمجرد الاشتراط و لا يكون مما نحن فيه و على هذا فلا اشكال أيضا فيما حكم به عليه السلام من تخصيص الحريه بما ولدت من الاول اذ الاشتراط انما وقع معه و اما على تقدير الحمل على النذر فيشكل ذلك و يحتاج الى الحمل على ان قصده حريه ما تلده من الزوج المذكور هذا و اما الروايه الاولى الصحيحه فكما يمكن ان يقرأ فيها تعتق الذى قرع على المجرد يمكن ان يقرأ أيضا على انه من باب الافعال فلا تصريح فيها بالعتق بل يحتمل العتق و الاعتاق و يؤيد الثانى مطابقتها للروايتين الاخيرتين بل شهره استعمال يعتق من باب الافعال بخلاف المجرد لقله استعماله كما يظهر على المتتبع بل الشاهد عند ارادته هو يعتق من باب الانفعال فالحكم بوقوع العتق بالصيغه الاولى بمجرد تلك الروايه مشكل جدا سيما مع معارضه الروايات السابقه خصوصا الاخيريه على ما ذكرنا فتأمل

قوله و لا يجوز تعليقه على شرط

هذا هو المشهور بين الاصحاب و ظاهر ما نقل عن ابن الجنيدي و ابن البراج خلافه و انه يجوز تعليقه على الشرط و الصفه فيكون كالتدبير و هو مذهب العامه و رده فى المختلف بمخالفه الاجماع و لم ار فى هذا الباب نصا على شىء من الطرفين لكن لا بأس بالمصير الى ما هو المش و لو لم يكن مجمعا عليه لشهرته مع اصاله بقاء الملك الى ان يثبت المزيل له شرعا و الله تعالى يعلم

قوله و الا فى النذر حيث لا يفتقر الى صيغه

هذا من الشارح اشار الى استثنائه التعليق على الملك فى النذر حيث لا يفتقر الى صيغه كما اذا قال الله على انه حرّ ان ملكته على القول به كما مرّ فى المسأله السابقه و قد اشار المصنف رحمه الله أيضا فى الدروس الى هذا الاستثناء حيث قال و لا يصح التعليق كقوله انت حرّ ان فعلت كذا او اذا طلعت الشمس الا- فى التدبير المعلق بالوفاء و ما نقلناه من النذر ثمّ قوله نعم لو نذر مربوط بالمتن لا بالشرح و اشار على ما يشرحه الى استثناء التعليق على الشرط فى عتق عبده مع النذر اذا كانت الصيغه انه ان كان كذا فعبدى حرّ و يمكن بناء على ما هو دأب الشارح من جعل المتن و الشرح ككتاب واحد جعله مربوطا بالشرح و قطعه من عبارته المتن بان يكون المراد ان ما ذكرنا من التقييد بقولنا ان قلنا به انما هو فى النذر المعلق على الملك كما ذكر فى المسأله السابقه و اما لو نذر عتق عبده عند شرط سائغ فينعقد النذر و ينعقد مع وجود الشرط بالصيغه الاولى من غير تردد و اشكال ان كانت الصيغه ان كان كذا فعبدى حرّ و لا يخفى ما فى الوجهين من الركاكه و كان الاولى اسقاط قوله و الا فى النذر الى آخره هنا من البين و الاشاره الى هذا الاستثناء أيضا الى القول به بعد الفراغ من شرح قوله نعم اه ثمّ انه على الوجهين الظاهر منه انه لا- تردد عنده و لا اشكال فى انعقاد النذر مع التعليق على الشرط السائغ و لا يخفى انه اذا لم يصح التعليق على الشرط ينبغى ان يحكم مع النذر أيضا بعدم انعقاده لعدم صحه متعلقه فاستثناء النذر لا بد له من دليل الا ان يقال انه لا دليل على عدم صحه التعليق الا الشهره او الاجماع و هما منتفیان مع النذر لتصريح جماعه من اجله الاصحاب بصحته معه و عدم نقل خلاف فيه و ان كان كلام جماعه منهم مطلقا خاليا عن الاستثناء المذكور و اذا كان كذلك فلا محيد عن العمل بعموم ادله وجوب الوفاء بالنذر و ما هو فى حكمه و فيه كلام سيجى ء و يمكن أيضا ان يستدل على الصحه مع النذر بحسنه فى و التهذيب بإبراهيم بن هاشم عن اسحاق بن عمار و حاله معروف عن ابى ابراهيم عليه السلام قال قلت له رجل كانت عليه حجه الاسلام فاراد ان يحج فقيل له تزوّج ثمّ حج فقال ان تزوجت قبل ان احج فغلامى حرّ فتزوج قبل ان يحج فقال اعتق غلامه فقلت لم يرد يعتقه وجه الله فقال انه نذر فى طاعه الله و الحج احق من التزويج و اوجب عليه من التزويج قلت فان الحج تطوع قال و ان كان تطوعا فهى طاعه لله عزّ و جلّ قد اعتق غلامه و قد نقل المحقق هذه الروايه فى فع و قال فيه اشكال الا ان يكون نذرا و لا يخفى ان الروايه كالصريحه فى انه كان على وجه النذر فلا وقع للاشكال و قال السيد المحقق نجلى الشارح رحمه الله فى شرحه و فى السند قصور فان راويها و هو اسحاق بن عمار قيل انه فطحى و فى المتن اشكال من وجهين احدهما ان ما تضمنته الروايه من اللفظ لا يقتضى الالتزام لخلوه عن صيغه اليمين و النذر

و العهد و يمكن دفعه بان المراد بذلك الاخبار عن الصيغه المقتضيه للالتزام كما يدل عليه قوله انه نذر في طاعه الله لان هذا اللفظ هو الملزوم و ثانيهما ان المملوك انما يتحرر بصيغه العتق فاذا نذر صيرورته حرًا فقد نذر امرًا ممتنعًا فحقه ان يقع باطلا نعم لو نذر عتق العبد صح النذر و وجب العتق و حصل التحرر به و لعل المراد بقوله فغلامى حرًا انه حيث صار منذور العتق فكانه قد صار حرًا لان ماله الى الحرية و بالجمله فهذه الروايه قاصره عن اثبات الاحكام الشرعيه و المتجه الرجوع فيما تضمنته الى القواعد المقرره انتهى و لا يخفى ان قصور السند كما ذكره لكن قد عرفت عدم وقع الوجه الاول من وجهى الاشكال فى المتن و اما الوجه الثانى فيرد عليه انه يكفى لصيغه العتق انه حر و قد عرفت انه لا دليل على عدم صحه التعليق مع النذر فلا مانع من اعتناقه به و لا يكون نذره نذر امر ممتنع و ما ذكره من التاويل و ان كان ممكنا لكنه خلاف ظاهر الروايه فان ظاهرها وقوع العتق بمجرد ذلك فلا يصار الى التاويل الا بدليل و ليس فلم يبق الا قصور السند و كانه لا قصور فيه لان الادله العامه لوجوب الوفاء بالنذر مع عدم المعارض تكفى للحكم و الروايه تصلح مؤيدا و مؤكدا له و ما ذكره من ان المتجه الرجوع الى القواعد المقرره فيه ان بعد الحمل على النذر لا رجوع فيه عن القواعد المقرره و كانه رحمه الله غفل عن مسئلة التعليق مع النذر لعدم شهرته فى كلام الاصحاب فقال ما قال و هاهنا كلام آخر و هو ان فى عموم ادله النذر بحيث يشمل مثل هذا النذر تاملا فان المتبادر الشائع من النذر هو ان يكون متعلقه فعلا يصلح بعد النذر للالتزام به و الوفاء بالنذر و لعدمه فيحتمل و تجب الكفاره و الروايات الوارده فى موارد النذر انما هى فيما هو من هذا القبيل كما يظهر بتصفحها و اما نذر امر يقع بالنذر لا محاله و لا يمكن حثه فغير معهود و لم يرد به نص صريح و يؤيد ذلك معناه اللغوى على ما هو المش من انه من النذر بمعنى الوعد كما ذكره الشارح فى شرح الشرائع و سبق منه فى هذا الشرح أيضا فان الوعد انما هو فيما يمكن الوفاء به و عدمه و كون معناه شرعا ما يشمل ذلك مما لم يثبت و على هذا فيشكل التمسك لصحة مثل هذا النذر بعموم ادله النذر نعم الروايه المذكوره بظاهرها تدل على صحه هذا النذر و وجوب العمل به لكن يشكل التمسك بمجرد ذلك مع قصور سندها و الروايات الوارده فى العتق المعلق بالملك أيضا كما نقلناها لا تصلح دليلا عليه اذ على تقدير حملها على النذر لا دلالة لها على وقوع العتق بمجرد ذلك كما ذكرنا لكن الظاهر من كلام جماعه من أجلة اصحابنا فى هذا النذر و امثاله من نذر الصدقه و الاضحيه كما سيجى ء شمول النذر لمثل ذلك أيضا و هم اعلم الا- انه ما لم يظهر اجماع عليه يشكل التمسك به و لم يظهر ذلك لنا اذ ليس هذه المسائل فى كلام كثير منهم و لا يبعد ان يقال فى هذه المسأله ان مثل هذا النذر و ان لم يكن من الافراد المعهوده النذر لكن يصلح مؤكدا لما تعلق به اذا كان متعلقه مما يقع بما اوقعه كالعق فى مثالنا هذا و حينئذ نقول اذا لم يثبت الاجماع على عدم صحه العتق المشروط مع ضم مثل هذا النذر فيمكن التمسك لصحته بالعمومات الوارده فى العتق و ان لم يظهر مستندهم فى استثنائه من القاعده المذكوره لما عرفت من عدم ظهور دليل لهم على القاعده أيضا الا الاجماع فاذا لم يثبت الاجماع فى هذه الصوره فعمومات العتق تصلح سندا للحكم بصحته و الروايه المذكوره تصلح مؤيدا و مؤكدا له هذا و يمكن أيضا تأييده بصحيحه التهذيب و الفقيه عن محمد بن مسلم عن احدهما عليه السلام قال سألته عن الرجل تكون له الامه فيقول يوم يأتيها فهى حره ثم يبيعها من رجل ثم يشتريها بعد ذلك قال لا- باس بان يأتيها قد خرجت عن ملكه فان تعليه عليه السلام عدم الباس بخروجها عن ملكه يشعر بانه لو لا ذلك لكان اتيانها سببا للعتق و ليس كذلك على القول بعدم صحه التعليق على الشرط فمن قال به لا بد له من حمله على النذر اذ لم يقل احد باستثناء شىء آخر الا ان يحمل على النذر و يؤول بمثل ما أول السيد المحقق الحديث الاول بان يحمل قوله

فهى حرّه على انها منذوره الاعتاق لكن قد عرفت انه خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل فتدبر و مما تلونا عليك ظهر انه لو اتى بصيغه العتق أيضا بعد حصول الشرط عند نذر كذلك لكان احوط خروجها من مخالفه ظاهر هو اطلاق كلام جمع من الاصحاب و من مخالفه هذا السيد المحقق و الله تعالى يعلم و لا يخفى انه على تقدير القول بعدم صحه العتق المشروط مطلقا حتى فى النذر القول بوجود الوفاء بالنذر باجراء الصيغه بعد حصول الشرط لا يخلو عن قوه لما ذكرنا فى المسأله السابقيه من انه اذا تعلق النذر بكونه حرًا على تقدير الشرط و قد حصل الشرط و لا يحصل المنذور بمجرد الصيغه الاولى بناء على فرض القول المذكور و امكنه الوفاء بصيغه اخرى فيجب على ذلك عملا بعموم وجوب الوفاء بالنذر مع الامكان و اما القول بالبطلان على ما نقلنا من السيد المحقق المذكور بناء على ان منذوره امر ممتنع فضعيف جدًا اذ لا امتناع فيه بعد امكان الاتيان بصيغه يوجب ذلك و ربما امكن اللهم الا ان يقصد فى النذر حصول الحرّيه بمجرد اذ حينئذ على القول المذكور يتجه الحكم بالبطلان و لو فرض ان نذره هكذا لله على عتقه ان كان كذا فالظاهر حينئذ تعيين القول بوجود الوفاء به بعد حصول الشرط باجراء صيغه العتق و التقريب فيه أيضا ما ذكرنا من عدم حصول العتق بالصيغه الاولى و امكان الوفاء به بصيغه اخرى فيجب ذلك عملا بعموم ادله النذر اللهم الا على العقد المذكور هذا اذا قلنا بتعيين صيغه التحرير فى العتق و عدم حصوله بقوله انت عتق او معتق و لو قلنا بكفايه ذلك أيضا فيمكن القول فيه أيضا بصحه العتق بمجرد صيغه النذر عند حصول الشرط و لا يخفى ان ما نقلنا من السيد المحقق من انه لو نذر عتق العبد صح النذر و وجب العتق و حصل التحرر به و لو كان المراد به هذه الصوره كما هو ظاهر كلامه فالحكم به بما ذكره و ان كان متجها لكن يتوجه عليه ان التفرقه بينه و بين ما لو نذر كونه حرًا لا وجه له بل المتجه فيه أيضا على فرض القول بعدم صحه العتق المشروط حتى مع النذر وجوب الاعتاق بصيغه اخرى و لو حمل كلامه على نذر الاعتاق فحينئذ صح ما ذكره و لا يتوجه عليه ما ذكرنا من عدم صحه التفرقه اذ لا شك ان مع نذر الاعتاق المشروط يصح النذر و يجب الاعتاق عند حصول الشرط فتأمل

قوله و المطابق للعبارة الاول

و لا يبعد حملها على الثانى أيضا بان يكون من قبيل ذكر اللازم و اراده الملزوم و كان قوله سابقا و الاقرب صحه مباشره الكافر للعتق و لذا قول الشارح و لان العتق ازاله تلك و كذا قوله فيما يأتى و يستحب عتق المؤمن و يكره عتق الفاجر من هذا القبيل و نظائر هذا كثيره فى كلام غيره أيضا كما قال العلامة رحمه الله

فى القواعد و لو نذر عتق كل عبد له قديم لزمه اعتاق من مضى فى ملكه سته اشهر و ناهيك قول الشارح فى هذه العبارة و وجب عتقه فلا استبعاد فى حمل تلك العبارة أيضا عليه فافهم بل لا يبعد ان يدعى ان الظاهر من عبارة المتن حملها على انعقاد النذر و وجوب صيغته اخرى فى صورته نذر الاعتاق او العتق على ما ذكرنا فى الحاشيه السابقه اذ لو كان المراد منها صحه التعليق مع النذر على ما حملة الشارح لكان الظاهر ان يقال و الامع النذر و كما قاله الشارح فلا وجه لتغيير الاسلوب و تطويل الكلام فى مثل هذا المختصر و حينئذ يكون حكم ما ذكره الشارح من الصيغه الاولى مسكوتا عنه فى كلام المصنف هنا و ان كان الظاهر على ما نقلنا عنه فى الدروس قوله فيه بالصحه و اما حمل كلامه على انعقاد النذر و وجوب الاتيان بصيغته اخرى حتى فى هذه الصوره فهو و ان احتمله العبارة لكنه يخالف ما نقلنا عنه فى الدروس لانه اذا قال بصحه العتق بالصيغه الاولى على تقدير التعليق بالملك فيتعين عليه القول بالصحه كذلك مع الملك و التعليق على شرط آخر بالطريق الاولى هذا و لا يخفى انه اذا حمل عبارة المتن على انعقاد النذر و وجوب الاتيان بصيغته اخرى فيما ذكرنا من الصورتين اى صورته نذر الاعتاق او العتق على ما ذكرنا فلا باس باضافه ما استثناء الشارح بقوله و الا فى النذر و لا يخرج الكلام من الانتظام فافهم

قوله و مثله القول فيما اذا نذر ان يكون ماله صدقه إلى آخره

لا- يخفى ان الحكم بانتقال الملك عنه بمجرد حصول الشرط فى الاولين لا يخلو عن اشكال لما ذكرنا فى المسأله السابقه ان النذر و ما فى حكمه لا بد من تعلقه بفعل الملتزم و كونه صدقه او لزيد ليس من فعله فينبغى ان يلغوا النذر و لو قيل ان معنى انه لزيد او صدقه و جعله لزيد او صدقه اى نقله من ملكه الى ملك زيد او المستحقين او الله تعالى و هو فعله فيصلح متعلقا للنذر فيرد عليه فى المثال الثانى ان نقل الملك الى شخص خاص لا بد له عندهم من صيغه من الصيغ المقرره و لم يتحقق هاهنا شىء منها فنذر نقله اليه بدون شىء منها نذر امر ممتنع شرعا فيلغو و يمكن دفعه بان الصيغه المذكوره أيضا تصلح سببا للنقل فيحكم بصحته بناء على عموم ادله وجوب الوفاء بالنذر و ما فى حكمه و يشكل بان الصيغه المذكوره لا تصلح الا للايجاب اذ لا تفيد الا- ذلك و لا- خلاف بينهم فى سائر صيغ الانتقالات فى اشتراط القبول أيضا فيمكن فى حقه القبول كما اذا كان المنتقل اليه شخصا معينًا او اشخاصا معينًا و الظاهر جريان متمسكهم فيه هاهنا أيضا اذ لا يظهر دليل على استثناء هذه الصيغه عنها و ادله وجوب الوفاء لا تدل عليه اذ لا يستفاد منها الا وجوب وفاء الملتزم بالفعل الذى التزمه اى الاتيان به او العمل بما هو من مقتضياته و كون الانتقال هاهنا من مقتضيات ما فعله غير ظاهر فان ما فعله ليس الا الايجاب و هو بمجرد لا يقتضى الانتقال الا ان يدل دليل عليه و ليس فليس و بالجمله فالظاهر ان الحكم بانتقال شىء الى احد بمجرد صيغه صادرة من غيره بدون قبوله و رضاه مناف لقواعدهم فلا يصار الا بدليل و اما فى المثال الاول فيرد ان ايجاب الصدقه و ان كان لا يحتاج الى صيغه خاصه و يكفى فيه كل قول او فعل دالّ عليه لكن لا بدّ فيها من القبول و القبض أيضا كما صرحوا به و لم ينقلوا فيه خلافا فنذر صيرورته صدقه بمجرد الايجاب و القبول و القبض نذر امر ممتنع و استثناء النذر من القاعده و الحكم بعدم اشتراطهما فيه تحتاج الى دليل و ليس الا ان يتمسك بعمومات الوفاء بالنذر و قد عرفت ما فيه و انه لا يستفاد منها الا وجوب وفاء الملتزم بالفعل الذى التزمه اى الاتيان به او العمل بما هو من مقتضياته و كون الانتقال هاهنا من مقتضيات ما فعله غير ظاهر فان ما فعله ليس الا الايجاب و هو لا يفيد الانتقال بدون القبول و القبض عندهم او يقال يسقط اعتبار القبول فيه لعموم المستحق و عدم امكان القبول من الجميع و اعتبار قبول بعضهم ترجيح بلا مرجح مع عدم اختصاصها به كما قيل فى الوقف العام و الوصيه لقوم غير محصورين و يشكل هذا أيضا

بإصالة بقاء الملك الى ان يثبت المزيل و لم يثبت ذلك بدون القبول و ما ذكر من الدليل على عدم اعتبار القبول فيه انما يتم لو قام دليل على صحته مثل هذا التصديق حتى يلزم منه و من عدم دليل امكان اعتبار القبول فيه عدم اعتباره و ليس لنا دليل على ذلك فعدم امكان اعتبار القبول فيه مع اعتبارهم له فى العقد لم لا يكون دليلا لعدم صحته و يكون دليلا لسقوط اعتبار القبول فيه و هذا بخلاف الوقف و الوصيه لوجود الادله العامه فيهما على صحتهما لجهه عامه على انه يرد على الدليل المذكور انه يجوز اعتبار قبول البعض لمعنى انه اذا اتفق قبول بعضهم ملكه و متى لم يتحقق قبول احد منهم يبقى على ملك مالكة و ليس فيه ترجيح بلا مرجح هذا مع ذهاب بعضهم الى اعتبار قبول الحاكم فى الوقف و الوصيه العامين فيحتمل ذلك هاهنا أيضا و بالجمله فالاصل بقاء الملك ما لم يعلم المزيل فما يعلم ذلك الحكم بانتقال الملك عنه و صيرورته صدقه بمجرد هذا النذر فى غايه الاشكال و لا يخفى ان هذا كله يجرى فى القول بسقوط اعتبار القبض أيضا و رده هذا كله اذا قلنا بصحة تعلق النذر بكل فعل مقدور للناذر فى الجمله و ان حصل بسبب النذر رتبته و لا يجرى الحث فيه اما لو قلنا بانه لا بد ان يكون متعلقه فعلا يصلح للاتيان به و عدمه و يجرى فيه الوفاء و الحث كما اذا قلنا فى المسأله السابقه انه المعهود من النذر فيسقط التمسك بعمومات النذر فى المثالين رأسا كما لا يخفى نعم فى المثالين اذا اطلق القول فيهما و لم يقصد كونه صدقه او

لزيد بمجرد ذلك النذر لا يبعد على قياس ما ذكرنا فى العتق المشروط ان لا يحكم بالبطلان رأسا بل يحكم بوجود التصديق او الاعطاء عليه بذلك بناء على ان كونه صدقه او لزيد و ان لم يكونا فعلا مباشريا له لكنه يمكنه فعلهما بفعل سببهما فيكونان من افعاله التوليديه و يصح تعلق النذر بهما فيجب عليه بادلته وجوب الوفاء التصديق او الاعطاء اللذان يصيران سببا لهما و يرجع النذر الى نذورهما و لا ينتقل عن ملكه الا بهما فتأمل و اذ قد سمعت ما تلوناه عليك فاعلم او مقتضى القواعد فى المثال الثانى انه ان قصد به صيرورته بمجرد ذلك ملكا لزيد فالظاهر بالبطلان فان تلك الصيغه لو صلحت لا تصلح الا للايجاب و هو بمجرد لا يصير سببا لذلك بدون القبول مع ان فى شمول النذر لمثل ذلك تأملا و ان كان قصده حصول الايجاب به فان قلنا بشمول النذر لمثل ذلك فيحتمل انعقاده بناء على ما ذكرنا من احتمال حصول الايجاب به مع النذر و حينئذ فلا يزول ملكه عنه و لا ينتقل الى زيد بمجرد ذلك بل يحتاج فيه الى القبول أيضا فان قبل انتقل اليه من حينه بناء على القول بكونه جزء السبب او من حين الايجاب بناء على جعله كاشفا و ان لم يقبل انحل النذر و يحتمل البطلان بناء على انه ليس من الصيغ المعهود

لايجاب الانتقال و فى مثله ان قلنا بان النذر لا بدّ من تعلقه بما يمكنه فعله بعده و عدمه فيحكم بالبطلان لانه على هذا ليس من موارد النذر و ان اطلق ذلك اسباب و لم يقصد شيئا منهما بل انما قصد مجرد كونه ملكا لزيد فيحتمل البطلان لان متعلق النذر لا بد ان يكون فعلا له و كونه ملكا لزيد ليس فعلا له و يحتمل الصحة لانه و ان لم يكن فعلا مباشريا له لكنه يمكنه فعله بفعل سببه فيكون من افعاله التوليديه و يصح تعلق النذر به فيجب عليه بادلته و جوب الوفاء الاعطاء الذى يصلح سببا له فيصير بمنزله نذر الاعطاء و الظاهر عندى ان فى هذه الصيغه أيضا يمكن ان يكون قصده اعطائه لزيد فان كان كذلك فظاهر انه ينعقد و يحتاج الى صيغه اخرى للانتقال من الصيغ المعهودة و لا اشكال فيه و ان لم يتذكر قصده و انما تذكر مجرد تلفظه بذلك فيحتمل عدم لزوم شىء لاحتتمال البطلان و اصاله البراءة معه و ان لم يجب عليه الاعطاء بناء على وجوب حمل فعله على الصحة و هو احوط و اما المثال الاول فان قصد به صيرورته صدقه بمجرد ذلك فان لم يشترط فى الصدقه العامه القبول و القبض فينعقد و يزول ملكه عنه و ان اشترط فيه ايضا فيحكم بالبطلان لانه حينئذ بمجرد لا يصلح لان يصير به صدقه و ان قصد به حصول الايجاب بذلك فينعقد و يحتاج فى زوال الملك و صيرورته صدقه على القول باشتراطهما الى القبول و القبض أيضا اما من الحاكم او ممن اتفق من المستحقين كما سبق من الاحتمالين و لعل الثانى اولى هذا ان قلنا بشمول النذر لما يحصل به و ان قلنا بانه لا بد ان يكون متعلقه ما يمكنه فعله بعده و عدمه فيحكم بالبطلان فى الصورتين و ان اطلق و لم يقصد شيئا منهما بل انما قصد مجرد كونه صدقه ففيه الوجهان البطلان و رجوعه الى نذر التصدق على قياس ما ذكرنا فى المثال الثانى و الظاهر عندى انه يمكن أيضا فى هذه الصيغه ان يكون قصده نذر التصدق به بل كثيرا يستعمل فيه فان كان قصده ذلك فلا ريب فى انعقاده و احتياجه الى الايجاب بعده و كذا القبول ان جعلها خاصه و ان جعلها عامه فيبنى على اشتراطهما فى الصدقه العامه و عدمه و ان لم يتذكر قصده فيحتمل الوجهين كما ذكرنا فى المثال الاول فتأمل و اعلم ان الحكم بما ذكره الشارح رحمه الله فى المثال الثانى لم اره فى كلام غيره و لا فى كلامه فى غير هذا الشرح و يظهر من المصنف رحمه الله فى الدروس تردده فيه كما سنقله و لم ار من تعرض له غيرهما و اما المثال الاول فمن رايانا انه تعرض له هو الشارح فى هذا الشرح هاهنا و كذا فى بحث التدبير و كذا فى شرح الشرائع فى كتاب الصيد و الذبائح كما سنقله و كذا العلامة رحمه الله فى كتاب الزكاه من عد حيث قال لا تجب الزكاه فى المبذور التصدق به و اقوى فى السقوط ما لو جعل هذه الاغنام ضحايا او هذا المال صدقه انتهى فان كونه اقوى كما سنقله من صاحب المدارك ليس الا للحكم بخروجه بذلك النذر عن ملكه و كذا المصنف رحمه الله فى البيان حيث قال و لو جعل النصاب صدقه او اضحيه بالنذر خرج عن الملك سواء قارن النذر الجعل او نذر مط ثم عيّن عن الاضحيه و كذا صاحب المدارك حيث انه عند قول مصنفه المحقق لو نذر الصدقه بعين النصاب انقطع الحول لتعيينه للصدقه قال نذر الصدقه بعين النصاب اما ان يكون بعد الحول او فى اثنايه و فى الأول يجب اخراج الزكاه و التصدق بالباقي قطعا و فى الثانى ينقطع الحول لما ذكره المصنف من تعيينه للصدقه و امتناع التصرف فيه بغيرها و اولى منه لو جعلها صدقه بالنذر لخروجه عن ملكه بمجرد النذر فيما قطع به الاصحاب انتهى هذه هى العبارات هى التى رايناها فى هذا الباب المشتمله على الحكم و ان كان كلام الاصحاب صاحب المدارك لا يخلو عن شوب تردّد و اما ما ذكره العلامة فى بحث النذر حيث قال و اما صيغه النذر فان يقول ان عافانى الله مثلا فله على صدقه او صوم او غيرهما و هو اما نذر لجاج و غضب او نذر بر و طاعه فالاول ان يقصد منع نفسه عن فعل او يوجب عليها فعلا فالمنع ان دخلت الدار فمالى صدقه و الايجاب ان لم ادخل فمالى صدقه و الثانى اما ان يعلقه بجزاء اما شكر

مثل ان رزقنى الله ولدا فمالى صدقه او دفع نقمه مثل ان تخطأ فى المكروه فمالى صدقه او لا يعلقه مثل مالى صدقه ففى هذه الاقسام الاربعه ان قيد النذر يقوله لله على انعقدوا لا فلا انتهى فقوله فى الامثله فمالى صدقه و ان كان يوهم أيضا نذر كونه صدقه لكن لا عبره بذلك الايهام اذ لا يبعد حمله على نذر التصدق الذى هو الشائع فى النذر بل الشائع فى استعمالاتهم أيضا هو ذلك و يؤيد ذلك انه يبعد حمله فى بيان ماهيه النذر على ذلك النذر النادر الوقوع و كذا ما ذكره الشيخ رحمه الله فى المبسوط على ما نقله فى السرائر حيث قال النذر على ضربان نذر تبرر و طاعه و نذر لجاجه و غضب فالتبرر ان يعلقه باسداء نعمه او دفع بليه و نقمه فاسداء النعمه ان يقول ان رزقنى الله ولدا او عبدا فمالى صدقه و ان رزقنى الحج فعلى صوم شهر و دفع النقمه ان يقول ان شفى الله مريضى او خلصنى من هذا الكرب او دفع عنى شر هذا الظالم فعلى صدقه مال او صوم شهر فاذا وجد شرط نذره لزمه الوفاء به بلا خلاف لقوله عليه السلام من نذر ان يطيع الله فليطعه و من نذر ان يعصيه فلا يعصيه غير انا نراعى ان يقول ذلك بلفظ لله على كذا لان ما عدا ذلك لا ينعقد به نذر و لا تلحقه كفاره انتهى ما نقله فى السرائر فقوله فمالى صدقه و ان كان يوهم أيضا نذر كونه صدقه لكن الظاهر كما ذكرنا فى شرح عباره عد ان المراد به نذر المتصدق لما ذكرنا فيه و يؤيده قوله ثانيا فعلى صدقه مال الظاهر فى التصدق فان فى التصدق فان الظاهر ان تغيير العبارة لمجرد التفتن لا انه اتى بمثاليين اذ لا وجه لتخصيص كل من الضربين باحدهما مع جريان كل منهما فى كل من الضربين من غير اشاره الى ذلك و أيضا قوله بعدهما لزمه الوفاء فان الظاهر من الوفاء هو الاتيان بما التزمه و عدم الحنث الموجب للكفاره لا مجرد العمل بمقتضاه و ظاهر ان الوفاء بهذا المعنى انما هو فى نذر التصدق و اما نذر كونه صدقه فعلى تقدير انعقاده يصير به صدقه و لا يمكن الحنث نعم يمكن منعه عن المستحق و اخذه ظلما و هو و ان كان حراما لكنه ليس بحنث و لا- يوجب كفاره و يؤيده أيضا قوله فى آخر كلامه و لا تلحقه كفاره فان ظاهره لحوق الكفاره فى كل نذر منعقد عند حنثه و قد عرفت ان فى صورته انعقاد نذر كونه صدقه لا يمكن الحنث و لا تلحقه كفاره و يؤيده أيضا استدلاله بما نقله من الحديث فان الظاهر من نذر ان يطيع الله هو نذر فعل طاعه بعد النذر لا طاعه وقعت بسبب النذر و كذا فى نذر ان يعصيه و لا يخفى ان التمسك بمجرد ايهام هذا القول فى كلامه مع ما ذكرناه من الشواهد على خلافه و الاستدلال به على وقوع الاجماع على انعقاد المثال الثانى كما ينقل عن بعض اهل عصرنا مما لا يستحق ان يصفى اليه هذا مع ان عبارته المبسوط بعد ما نقلنا عن السرائر هكذا و اما نذر اللجاج و الغضب فالذى معناه معنى اليمين ان يمنع نفسه به من شىء

او يوجب عليها فعل شىء فالمنع ان يقول ان دخلت الدار فمال صدقه او على صوم شعبان و الايجاب ان يقول ان لم ادخل الدار و ان لم اكلم فلانا فمالى صدقه او فعلى صوم سنه و اذا وجد شرط نذره فما الذى يلزمه اختلف الناس فيها على سته مذاهب ذكرناها فى ف فعندنا انه متى قال ذلك بلفظ لله على فانه يلزمه الوفاء به و ان خالفه لزمته كفاره النذر على ما يعينه و قال بعضهم هو بالخيار بين الوفاء بنذره و بين ان يكفر كفاره يمين و قال بعضهم كفاره يمين لا غير و لا يخفى على المتامل ان ما ذكره فى بيان ما يلزمه على مذهبا من انه متى قال ذلك بلفظ لله على فانه يلزمه الوفاء به و ان خالفه لزمته كفاره النذر كالصريح فى ان مراده بمالى صدقه و هو نذر التصديق على فرض نذر الصيام ليكون الحكم فيهما على مذهبا فى المثاليين ما ذكره اذ لو كان المراد به نذر الصدقه لكان عليه ان تبين ان ما ذكره حكم نذر الصيام و اما نذر الصدقه فحكمه ان يصير به صدقه بته و لا يجوز صرفه فى غيرها و لكن لا كفاره فيه و كان من رفض اللجاج و العناد و له دربه بطريقتهم و دأبهم لا يبقى له ريب فيما ذكرناه ثم عبارته بعد ما نقلنا فيما عندنا من نسخهته هكذا فاذا تقرر ذلك لم يخل ما يعلقه به من ثلاثه احوال اما ان يعلقه بصدقه مال او عباده غير الحج او بالعتق و الطلاق او بالحج فان علقه بصدقه مال كقوله لله على ان اتصدق بمالى او عباده غير الحج كقوله فعلى الف ركعه او صوم شهر فهو بالخيار عندهم بين الوفاء و بين كفاره يمين و عندنا يلزمه الوفاء به و ان خالفه لزمته كفاره النذر على ما سنبينه و ان علقه بالطلاق و العتق فعندنا لا يقعان و ان حصل الشرط و عندهم يقع و ان علقه بالحج فقال لله على حجه فعندنا يلزمه الوفاء به فان عينه فى سنه بعينها و خالف و جب عليه كفاره النذر و انحل النذر و ان اطلقه لا ينحل و جب عليه الوفاء به و عندهم مثل سائر العبادات يكون مخيرا بين الوفاء و كفاره اليمين و قال بعضهم يلزمه الوفاء به و لا يجزئه الكفاره لان الحج يجب بالدخول فيه فلزم الوفاء به اذا علقه بالنذر و ليس كذلك سائر العبادات عند هذا القائل و لا يخفى ان ظاهر قوله و ان علقه بالطلاق و العتق فعندنا لا يقعان و ان حصل الشرط عند عدم انعقادها مع ضم لله على أيضا كما فى سابقه و لاحقه فان اشتراط ضمه عندنا قد ذكره اولا فى الجميع و على هذا فيفهم منه عدم انعقاد هذين النذرين عندنا الظاهر فى الاجماع او الشهره و انت خبير بان لا يظهر له وجه فى العتق سوى ما ذكرنا من الاشكال فى انعقاده باعتبار عدم صحه العتق المشروط عندهم فينبغى ان لا يصح نذره أيضا او ما ذكرنا من ان النذر لا بد له من تعلقه بما يصح الاتيان به و بعدمه و نذر العتق اى نذر انه حرّ على تقدير كذا ليس كذلك و غايه ما يمكن ان يقال فى توجيه كلامه لو لم يرد هذا ان تخصيص العتق او الطلاق ببيان ذكر حكمه بلا ضم لله على مع ان ذكر اولا اشتراطه فى الجميع هو شهره جميع صحه اليمين بهما عند العامه و عدم صحتها عندنا فلذا افردهما بالذكر و ربما توهم متوهم ان كلامه فى اوائل هذا الفصل صريح فى وقوع الطلاق المشروط مع النذر فيجب حمل كلامه هاهنا على هذا و ذلك لانه قال اليمين بالطلاق عندنا باطله غير منعده بحال فعلى هذا يسقط عنا جميع الفروع التى يتفرع على من اجاز ذلك لكننا نذكرها لانها ربما تعلق بذلك نذر فان الحكم يجرى عليه على ما يقولونه فى اليمين بها سواء اذا قال لزوجه انت طالق ان تزوجت عليك فقد على اطلاق زوجته بصفه ان يتزوجها عليها فان تزوج نظرت فان لم تكن مطلقه طلقت عندهم لوجود الصفه و ان كانت مطلقه رجعيه فكك لانها فى معانى الزوجات و ان كانت بائنا لم يقع لانها بائن لا يلحقها الطلاق و هل ينحل اليمين ام لا و نقل عن بعضهم انحلالها بعد صيرورتها بائنه و عن بعضهم ان هذا غلط لانه قال ان تزوجت عليك و الترويج عليها انما يكون اذا كانت زوجه فاما اذا بانث فلا يكون تزوج عليها بلى ان قال

ان تزوجت فانث طالق فتزوج بعد ان ابانها انحلت اليمين لانه اطلقها و لم يقل عليك و عندنا ان علق بذلك نذرا بان يقول ان

تزوَّجت عليك فلله على كذا فتزوَّج عليها قبل ان يطلقها او في طلاق رجعي قبل الخروج من العده لزمه و ان تزوَّج بعد البينونه فلا يلزمه بحال و ان اطلق فقال ان تزوجت و لم يقل عليك لزمه متى تزوَّج ما نذر انتهى و هو صريح فيما ذكر و فيه انه لا صراحة فيه فيما ذكر لانه لم يذكر في النذر عند بيان حكمه عندنا طالق بل قال فعلى كذا فيمكن ان يكون مراده جريان ما ذكره عندنا مع النذر اذا كان الجزاء مما يقبل التعليق لا خصوص الطلاق و على هذا فلا يدل على ما ذكر بل ربما كان تغيير انت طالق التي وقع في كلامهم الى ما ذكره من قوله فعلى كذا اشاره الى عدم صحه المثال المذكور عندنا هذا و اعلم ان هذا الكلام منه الذي نقله في السرائر الى آخر ما نقلنا انما وقع منه في كتاب اليمين و ليس في النسخه التي عندنا كتاب النذر حتى تنظر فيه عسى ان يظهر منه حقيقه الحال في مذهبه و الله تعالى يعلم و هذا الكلام وقع في البين فلنرجع الى ما كنا فيه من نقل الاقوال فيما ذكر من المثال فنقول و يظهر من المصنف في الدروس التردد في المثاليين فانه قال في صورته ما اذا اطلق الناذر قدرا في الذمه او شيئا معيناً انه لو ابراء المستحق او وهبه المعين قبل قبضه او اعتاض عنه امكن الصحه ان كان صيغه نذره ان لفلان على كذا او له الدابه المعينه ان قلنا بالملك القهري و جوزناه و ان نذر الصدقه عليه او الاهداء اليه او الايصال لم يجر الابراء و الهبه و الاعتياض عنه نعم له المطالبه به على التقادير و قال أيضا لو عين شاه فنمت تفرع النماء على التمليك او التصديق فيملكه المنذور له ان قلنا بالملك القهري و قال أيضا و لو جعل المال صدقه بالنذر ففي خروجه عن ملكه تردد من اجرائه مجرى الوقت العام ام لا- و قطع الفاضل بالخروج و لا- يخفى ان هذه كلها صريحه في تردده في الخروج عن ملكه بمجرد ذلك و لا يخفى أيضا انه في صورته جعل المال صدقه بالنذر نسب القطع بالخروج الى الفاضل و في المدارك نسب القطع بذلك الى الاصحاب الظاهر في الجميع او المعروفين منهم و الصواب ما في الدروس اذ لم يظهر القطع بذلك على ما راينا في كلام من تقدم على المصنف رحمه الله غير الفاضل بل كلام س دليل على فساد ما في المدارك لان مصنفه اعرف بمذاهب الاصحاب فلو كان القطع بذلك مجمعا عليه او مشهورا بين الاصحاب لكان عليه ان ينقله كذلك لا ان ينسبه الى خصوص الفاضل و يظهر أيضا و منه من تردده أيضا انه لم يحمل كلام المبسوط على مقتضى الايهام المذكور بل على ما حملنا و الا لكان عليه اما القطع بذلك بناء على ما نقله الشيخ من عدم الخلاف و لو لم يقطع بذلك بناء على عدم العمل بالاجماع المنقول بخبر الواحد فلا اقل من ان ينقل فيه نقل الاجماع من الشيخ و هذا كله ظاهر لمن تتبع كلامه و كلام امثاله و لا يخفى أيضا انه على ما نقلنا عن السيد المحقق

في العتق من الحكم بالبطلان الظاهر ان يقول هاهنا أيضا في المثالين بالبطلان بمثل ما ذكره بل بطريق اولي اما في الثاني فلان كونه حراً صيغه العتق بخلاف كونه ازيد فانه ليس من الصيغ المعهودة لذلك و على تقدير كونه منه فلا يفيد الا الايجاب و هو لا يكفي للانتقال و اما في المثال الاول فلان العتق لا ريب في عدم احتياجه الى القبول بخلاف الصدقة و لا احتياجه الى القبول و القبض و استثناء الصدقة العامة من الحكم ليس له دليل ظاهر لكن ليس هذه المسألة في كلامه و لا يخفى أيضا ان كلام الشارح في شرح الشرائع في كتاب الصييد و الذبائح كما سننقله صريح في وجود الخلاف في الاضحيه و اذا وجد الخلاف فيه فالظاهر في وجوده في المثالين أيضا لاتحاد المآخذ بل بطريق اولي على ما ذكرنا و قال المحقق الاردبيلي رحمه الله في شرح د عند قول مصنفه العلامة و اذا نذر اضحيه معينه زال ملكه عنها يعني اذا عين في نذره فردا مشخصا جزئيا حقيقيا للاضحيه يعني ليذبح في زمان مخصوص للعباده المخصوصه زال ملكه عنها فاما ان ينتقل الى الفقراء المستحقين لها او الى الله تعالى لانه نذر ذبحه فيجب التصديق به فخرج عن ملكه و فيه تأمل لان وجوب الذبح بالنذر لا يستلزم وجوب التصديق و خروجه عن ملكه نعم يجب عليه ذبحه و اخراجه عن ملكه و التصديق به اذا قصد في النذر التصديق به و الا- فتجرد جعل نذره اضحيه لا- يستلزم وجوب التصديق به فضلا عن الخروج عن الملكيه و لهذا قال فيما بعد و لا يسقط استحباب الاكل من المنذوره اذ لو كان خارجا عن ملكه او كان يجب التصديق به لم يكن الاكل منه مستحبًا و لعله لعدم جواز التصرف فيه تصرف الملاك و اشرافه على الخروج عن الملك حيث يجب ذبحه و التصديق به قال زال ملكه عنه فكان حاصل نذره انه يفعل بالشاه المعينه مثلا ما يفعل بالأضحيه المستحبته فيجب ذبحه و التصديق به في الجملة و لا يبعد حينئذ وجوب الاكل ان ادخله و الا يبقى على استحبابه فتأمل انتهى و لا يخفى ان تأمله في خروجه عن ملكه متجه و كان ما ذكره في وجهه يرجع الى وجوه ثلاثه احدها ان النذر المذكور لا يقتضى وجوب التصديق بجميعه الا ان يقصد ذلك لجواز صرف بعض الاضحيه في الاكل و بعضها في الاهداء فبمجرد جعله اضحيه كيف يمكن الحكم بخروجه بتمامه عن ملكه و دخوله في ملك المستحقين و ثانيها انه لو دخل في ملك المستحقين لا يمكن الحكم باستحباب الاكل منه على ما فعلوه لحرمة التصرف في ملك الغير بدون اذنه فكيف يكون مستحبًا هاهنا و ثالثها انه لو سلم وجوب التصديق به فذلك لا يقتضى الا خروجه عن ملكه بعد الذبح و التصديق لا خروجه بمجرد النذر قبلهما اذ لا منع من وجوب صرف شيء في مصرف و عدم خروجه عن الملك قبل صرفه فيه كما لو نذر ان يتصدق الا به و الاصل بقاء الملك الى ان يثبت المزيل نعم النذر المذكور يقتضى عدم جواز بيعه و ابداله و اما خروجه عن ملكه بمجرد فلا هذا و قد ذكر الشارح رحمه الله في شرح الشرائع ما يندفع به الوجوه المذكوره فلا- باس ان نقله و نتكلم عليه فنقول انه قال فيه في كتاب الصييد و الذبائح عند قول مصنفه و اذا نذر اضحيه معينه زال ملكه عنها لما كانت الاضحيه من الطاعات المتقرب بها كان نذرها منعقد الوجود المقتضى له و لازمه انه مع تعيينه اياها في حيوان مخصوص يزول ملكه عنه لتعيينها للذبح و التفرقه على الوجه المط منها شرعا المنافي لبقاء الملك فلا ينفذ تصرفه فيها ببيع و لا هبه و لا ابدالها بمثلها و لا بخير منها و قد روى ان رجلا قال للنبى صلى الله عليه و آله يا رسول الله انى اوجبت على نفسى بدنه و هى تطلب منى بنوق قال انحرها و لا تبعها و لو طلبت بمائه بعير و عن علي عليه السلام انه قال من عين اضحيه فلا يستبدل بها و ذهب بعض الى عدم زوال ملكه عنها حتى يذبح و يتصدق باللحم و له بيعها و ابدالها كما لو قال لله علي ان اعتق هذا العبد فانه لا يزول ملكه عنه الا باعتاقه و قد اشرنا الى الفرق بين الامرين في هذا و نظائره فيما سلف فان نذر الاضحيه يقتضى صيرورتها حقا لمن لا يستحق لحمها كما لو نذر ان يكون ذلك الحيوان صدقه بخلاف ما لو نذر ان يعتق او يتصدق فان

المستحق عليه هو ايقاع العتق على ماله او الصدقه فالمنذور ليس هو المال بل الصيغه الواقعه عليه فلا يخرج عن ملكه بدونها انتهى و لا يخفى انه لما لم يتمسك في الدليل بوجوب التصدق بخصوصه كما فعله في شرح د بل بوجوب الذبح و التفرقه على الوجه المقر و في الشرع فلا يرد عليه ما نقلنا عن شرح د من الوجهين الاولين و انما يبقى الوجه الثالث و انت خبير بانه اذا لم يقل بوجوب التصدق بخصوصه فالقول بخروجه عن ملكه ممّا لا- اتجاء له على القول بدخوله في ملكك المستحق كما هو اظهر الوجهين عندهم و ظاهر كلامه رحمه الله فان المستحق فيه غير معين لجواز صرف قسم منها في الصدقه و قسم في الإهداء و قسم في الاكل من غير تعيين الاقسام و يجوز صرف الجميع في الصدقه و اذا كان كذلك فلا يمكن دخوله او دخول شىء منه في ملك احد من مستحقيه الا- ان يقال ان من قال بدخوله في ملكك المستحقين لا يقول بانه من قبيل سائر الاملاك بان يكون مشتركا بين الجميع بالحصص فانهم لا يقولون به و ان كان المستحق صنفا واحدا بل بمعنى تعلق حقهم به بحيث يجب على من بيده صرفه اليهم و اعطاؤه لواحد منهم او اكثر على حسب اختياره و على هذا فقيما نحن فيه أيضا يمكن ان يقال انه بعد ما صار اضحيه تخرج عن ملكه المختص به و صار مشتركا بينه و بين المستحقين للصدقه و الاهداء بمعنى تعلق حق الجميع به لكن له الخيار في قسمته بينهم بان يختار قدرا منه لنفسه و قدرا للصدقه و قدرا للاهداء او بتصديق بالجميع و لا محذور فيه لكن الحق ان القول بدخوله في ملكك المستحق بهذا المعنى ليعيب لا- ينبغي ان يصار اليه الا- اذا قام دليل قام عليه و النذر المذكور كانه لا يصلح دليلا عليه و انما يدل على مجرد تعلق حق المستحقين به و وجوب صرفه اليهم و هو لا ينافى بقاؤه في ملك المالك الى ان يأتي به هذا و اما الوجه الثالث الذي نقلنا عن شرح د فيبقى على تقريره أيضا فان وجوب الذبح و التفرقه على الوجه المقرر لا يستلزم خروجه عن ملكه قبلهما لم لا يجوز ان يبقى في ملكه الى ان يأتي بما وجب عليه و اذا جاز ذلك فالاصل يقتضى بقاؤه و ما ذكره من وجه الفرق انما هو لدفع ذلك و حاصله ان نذر الاضحيه و الصدقه لم يتعلق بالذبح و التفريق او بالتصدق بل انما تعلق بنفس كونه اضحيه و صدقه فيصير بمجرد النذر اضحيه اى يصير مستحقه بمجرد النذر مستحق الاضحيه و الصدقه و لا يحتاج الى ان يأتي بفعل آخر و هذا انما يتم لو صح تعلق النذر باصل كونه اضحيه او صدقه و قد عرفت ما فيه من الاشكال و ان النذر عندهم لا بد من تعلقه بفعل مقدور للمكلف و كونه اضحيه او صدقه ليس فعلا له الا ان يتمسك بما ذكرنا من انه و ان لم يكونا فعلا مباشريا له لكنهما مقدور ان له

بفعل سببهما فيصلحان متعلقا للنذر و يكفى فى سببهما ما فعله من النذر و قد عرفت ما فيه من الاشكال فان الظاهر المتبادر من النذر هو تعلقه بفعل يمكنه فعله بعد النذر فيفى بفعله و يحث بتركه لا- ما يحصل بالنذر لا- محاله و لا يمكن حسنه و يزيد الاشكال فى مثال الصدقه بما ذكرنا أيضا من ان النذر المذكور لا يصلح الا سببا للايجاب مع ان الصدقه تفتقر الى القبول و القبض أيضا الا ان يقال بعدم الحاجه اليهما فى الصدقه العامه و قد عرفت أيضا ما فيه من الاشكال و بهذا يظهر ان حكم المحقق رحمه الله بما ذكره فى الاضحيه لا يستلزم حكمه به فى نذر الصدقه ايضا بناء على اتحاد مأخذ الحكم فيهما فان ما ذكرنا من الاشكال الاخير يختص بالصدقه و لا يتوجه فى الاضحيه فاتحاد مأخذ الحكم فيهما غير ظاهر نعم يظهر منه حكمه أيضا بصحة تعلق النذر بما لا يمكن حثه هذا و بما تلونا عليك ظهر ان الحكم بالانعقاد فى المثال الاول على ما رأينا ليس الا من الشارح ره هاهنا و فى المثال الثانى ليس الا منه و من علامه فى عدو المصنف فى ن فيظهر منه انه لم يظهر فيها اجماع و اذا لم يكن اجماع فالحكم بانعقاده بمجرد عمومات النذر مشكل جدًا لا يقال روايه ابى الصّباح الكنانى قد وردت فى خصوص نذر الصدقه و انعقاده و كذا نذر الهدى حيث قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل قال على نذر قال ليس النذر بشىء حتى تسمى شيئا لله صياما او صدقه او هديا او حجًا لانا نقول ان الصدقه اسم للمال المتصدق به و ظاهر ان تسميه اصل ذلك المال لا يصحح النذر فلا بد من حمل تسميتها على تسميه التصديق او تسميه كونه صدقه و كذا الكلام فى الهدى و ليس الثانى باظهر من الاول بل الاول اظهر لكونه الشائع الغالب فى النذر الموافق للمثاليين الآخرين بخلاف الثانى و يؤيده أيضا روايه ابى بصير حيث قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن الرجل يقول على نذر قال ليس بشىء حتى يسمى النذر فيقول على صوم لله او تصدق او يعتق او يهدى هديا و على هذا فلا يمكن التمسك بانعقاد مثل هذا النذر بتلك الروايه باعتبار وقوع لفظ الصدقه فيها لا يقال ما تقول فى صحيحه ابن ابى عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل تكون له الجاريه فتؤذيه امراته و تغار عليه فيقول هى عليك صدقه قال ان كان جعلها لله و ذكر الله فليس ان يقربها و ان لم يكن ذكر الله فهى جاريتها يصنع بها ما شاء ا ليس قوله هى عليك صدقه ظاهرا فى كونها صدقه لا التصديق بها و قد حكم عليه السلام بانه لا يقربها ان كان جعلها لله و ذكر الله اى جعل ذلك نذرا عليه بصيغته فهذا يكفى دليلا على انعقاد مثل هذا النذر و صحته و منه يظهر أيضا عدم احتياجه الى قبول المنذور له و قبضه اذ علق النهى على مجرد النذر المذكور بدون تعرض لاشتراطهما مع ان مورد الروايه هى الصدقه الخاصه لانا نقول قوله هى عليك صدقه و ان كان الظاهر منه كونها صدقه لكن جعلها لله و ذكر الله كما يحتمل ان يكون المراد به النذر لله يحتمل ان يكون المراد به انه ان كان جعلها صدقه لله و ذكر الله فلا يقربها و ان لم يكن ذكر الله بل قال ما قال ليرضى بذلك امراته من غير قصد التقرب به الى الله تعالى فهى جاريتها اذ لا بد فى التصديق من قصد القربه كما هو المش بل المجمع عليه و ورد فى روايه هشام و حماد و ابن اذينه و ابن بكير و غير واحد كلهم قالوا قال ابو عبد الله عليه السلام لا صدقه و لا عتق الا ما اريد به الله تعالى و لو لم يكن هذا المعنى اظهر فليس الاول اظهر منه و اذا احتمل الوجهين فلا يمكن الاستدلال به على انعقاد مثل هذا النذر ثم على تقدير الحمل على النذر لا يدل على خروجها عن ملكه بمجرد ذلك و عدم الاحتياج الى القبول و القبض فان النهى عن قربها كما يحتمل ان يكون باعتبار ذلك يحتمل ان يكون باعتبار صدور الايجاب عنه بالنذر فلا يجوز له قربها لاحتمال ان يصير مانعا من الوفاء به بالحمل و مع قيام هذا الاحتمال لا يمكن الاستدلال سيما مع اصاله بقاء الملك و ان الحكم بدخول شىء فى ملك احد قهرا بعنوان الصدقه

المشتمله على الخفه و الذله بدون قبوله بل بمجرد نذر غيره مما يستنكره العقل الصحيح فتأمل لا يقال ان حملها على المعنى الثانى يحتاج الى ضميمه فرض وقوع القبول و القبض أيضا و الا- لما صحّ النهى عن قربها و ان جعلها لله و ليس فى العبارة ما يدل عليه بخلاف حملة على المعنى الاول فانه لا يحتاج الى ضميمه فالظاهر حملة عليه لانا نقول الاحتياج الى الضميمه فالظاهر حملة الامر فيه سهل فانه فلما يتفق ان يوجد جميع شرائطه حكم من الاحكام فى حديث واحد بل الغالب ان يذكر فى كل حديث الشرط الذى احتاج السائل الى بيانه و لم يتعرض لباقي الشروط فربما كان عليه السلام عالما هناك باختلال شرط قصد القربه و انه انما قال الرجل ذلك ليرضى بذلك امراته فلذا اقتصر على بيان حكمه و انه اذا كان كذلك و لم يكن لله فهى جاريته يصنع بها ما شاء و لا بعد فى حملة عليه و على تقدير بعده فليس ابعد من حملة على مثل هذا النذر الغير المعهود مع ما قد علمت من استنكار العقل الصحيح له و ايضا اطلاق الحكم بعدم الرجوع فى الصدقه مع قصد القربه قد ورد فى روايات اخرى أيضا مثل روايه محمد بن مسلم عن ابي جعفر و فيها و قال لا يرجع فى الصدقه اذا ابتغى بها وجه الله عزّ و جلّ و روايه عبيد بن زراره عن ابي عبد الله عليه السلام و فيها و قال لا يرجع فى الصدقه اذا تصدّق بها ابتغاء وجه الله و روايه ابان عمّن اخبره عن ابي عبد الله عليه السلام و فيها قال و سألته هل لأحد ان يرجع فى هبته و صدقته قال اذا تصدّق لله فلا و اما النحل فيرجع حازها او لم يخرها و ان كانت لذى قرابه و روايه داود بن الحصين عن ابي عبد الله عليه السلام قال سألته هل لأحد ان يرجع فى صدقه او هبه قال امّا ما تصدّق به لله فلا- و اما الهبه و النحل فيرجع فيها حازها او لم يخرها و ان كانت لذى قرابه و روايه المعلى بن خنيس قال سألت ابا عبد الله عليه السلام هل لأحد ان يرجع فى صدقه او هبه قال اما ما تصدّق به لله فلا و اما الهبه و النحل فيرجع فيها حازها او لم يخرها و ان كانت لذى قرابه فما هو الوجه فى هذه الروايات فهو الوجه هاهنا أيضا فان قلت الشائع فى الصدقه استعمالها فيما تحقق قبضه بعنوان التصدّق و حينئذ فلا يحتاج فى لزومها الا الى قصد القربه فالأخبار المذكوره يمكن حملها على ذلك بخلاف هذا الحديث فانه ليس فيه الا قول الرجل هى عليك صدقه بدون تعرض للقبول و القبض و قد حكم عليه السلام بأنّه منه ان قال ذلك لله و ذكر الله فلا يقربها فلا يجرى فيه ما هو الوجه فيها الا بتخصيص كما ذكرت فى الوجه الاول قلت هذا انما يتم اذا جعل قوله عليه السلام ان كان جعلها لله اشاره الى القول المذكور او ان كان جعل هذه المقال اى قالها لله و لك ان لا تحمله عليه بل على انه ان كان جعلها صدقه لله و حينئذ ينطبق على ما ذكر من الوجه لاول و يكون المعنى ان كان جعلها صدقه اى اعطاها اياها لله فلا يقربها و الا

فهى جاريته و هذا اما بان لا يقع العطاء بل اقتصر فيه على مجرد القول المذكور او وقع العطاء أيضا و لكن لم يكن لله و حينئذ
بقى بتمام الشرائط و لا يخفى ان حمله على هذا المعنى ليس بابعده من حمله على الوجه الاول لو لم يكن اقرب منه و لكن قد
وقع المضمون المذكور فى صحيحه محمد بن مسلم أيضا و فيها هكذا قال سألت ابا جعفر عليه السلام عن رجل كانت له جاريه
فآذته فيها امراته فقال هى عليك صدقه فقال ان كان قال ذلك لله فليمضها و ان لم يقل فليرجع فيها انشاء و مثلها صحيحته أيضا
عن احدهما عليه السلام و لا يخفى ان التوجيه المذكور لا يجرى فيهما فيجب الاقتصار فى توجيههما على الوجه الاول و يمكن
ان يحمل قال فيهما على معنى فعل لكنه لا يخلو عن بعد و أيضا قد ورد فى بعض الروايات الحكم بلزوم الصدقه و ان لم يقبض
و هى روايه ابى بصير قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن صدقه ما لم يقسم و لم يقبض فقال جائزه انما اراد الناس النحل
فاخطئوا و روايه ابى بصير أيضا عن ابى عبد الله عليه السلام قال سألت عن صدقه ما لم يقبض و لم يقسم قال و يجوز و روايه
ابى مريم قال اذا تصدق الرجل بصدقه او هبه قبضها صاحبها او لم يقبضها علمت او لم تعلم فهى جائزه و روايه عبد الرحمن بن
سبابة عن ابى عبد الله عليه السلام مثله و روايه ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام قال الهبه لا تكون ابدا هبه حتى تقبضها و
الصيده جائزه عليه و له ان لم يقبض و لا يخفى على المتتبع ان المراد بالجواز فيها هو كونه لازما ممضى فهو صريحه فى لزوم
الصدقه و ان لم تقبض و روى على بن اسماعيل عن ذكره عن ابى عبد الله عليه السلام فى الرجل يخرج الصيده و يريد ان
يعطيها السائل فلا يجده قال فليعطها غيره و لا يردها فى ماله و هى صريحه فى النهى عن الرد بمجرد اخراجه بقصد التصدق و ان
لم يقع ايجاب و لا قبول و لا قبض فما هو الوجه فى هذه الروايات من الحمل على الاستحباب او الكراهه فلا يبعد توجيه هذه
الروايه أيضا به على ان امر اشتراط القبول سهل جدا فان الظاهر من حال المرأه المذكوره وقوع القبول منها و لا يبعد ان يقال
بعدم فيها الحاجه الى القبض أيضا فان الظاهر من الجاريه انها كانت فى دارها و تحت يدها و يكفى هذا فى قبضها و أيضا فى
صحيحه زراره عن ابى عبد الله عليه السلام قال انما الصيده محدثه انما كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله
ينحلون و يهبون و لا- ينبغى لمن اعطى لله عز و جل شيئا ان يرجع فيه قال و ما لم يعطه لله فانه يرجع فيه نحله كانت او هبه
خيرت او لم يحز و لا- يرجع الرجل فيما يهب لامرأته و لا- المرأه فيما تهب لزوجها حيز او لم يحز ليس الله تعالى و لا يقول
تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا و قال فان طين لكم عن شىء منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا و هذا يدخل فى الصداق و الهبه و لا يخفى
ان التعليل المذكور فيها لعدم الرجوع فيما يهب الرجل لامرأته و ان لم يخز يجرى فيما تصدق عليها أيضا فما هو الوجه فيها فهو
الوجه هاهنا أيضا فى عدم اشتراط القبض و اما عدم اشتراط القبول فقد عرفت ان الامر فيه سهل لان الظاهر وقوعه من المرأه
المذكوره فان قلت لو حمل الحديث المذكور على النذر فقولته عليه السلام ان كان لله اشاره الى اشتراط قصد القربه و قوله و
ذكر الله اشاره الى اجراء صيغه لله على و لو حمل على ما حملته فلا يحتاج الا الى قصد القربه فيجب حمل قوله و ذكر الله على
التأكيد و التأسيس خير من التأكيد فيجب حمله على الاول كما حمله الشيخ فى التهذيب حيث اورد الروايه فى باب النذور لا
الصيده قلت التأكيد شائع ذائع فى كلامهم و ترجيح التأسيس عليه ليس بمرتبه يصلح دليلا التأسيس حكم النذر المذكور مع
كونه خلاف الشائع المعهود فى النذر و مستنكرا بحسب العقل على ما عرفته و ربما يؤيد الحمل على التأكيد صحيحا جميل
حيث وقعتا بذلك المضمون بعينه و ليس فيهما و ذكر الله كما نقلنا فتذكر بل نقول من نظر فى تلك الروايات التى نقلناها لا
يريب فى ان الظاهر من صحيحتى جميل

هو المعنى الذى ذكرنا لا النذر و بعد حملها عليه فالظاهر من الصحيحه المذكوره أيضا بقرينتهما هو ذلك لا النذر بل يجب حملها عليه لثلا تنافى الصحيحتين المذكورتين اذ لو حملت على النذر فيستفاد منها انه اذا لم يقع منه النذر المذكور فهي جاريته مع ان الصحيحتين دلتا على انه اذا قال ذلك مع قصد القربه لا بد من امضائها و اما فهم الشيخ النذر منها بقريته انه اوردها فى باب النذر فلا- يصير حجه علينا بعد ما ظهر لنا خلافه مع ان الشيخ أيضا فهم من الصحيحتين المعنى الذى ذكرنا بقريته انه اوردهما فى باب الصدقه لا النذر و قد عرفت انه لا بد حينئذ من حملها ايضا عليه لثلا تنافيا هذا ما سنح لى فى هذا المقام و على الله التوكل و به الاعتصام فرع لو نذر احد ان يكون ماله صدقه بعد الموت فما ذكرنا من الاشكال فى نذر الصدقه اى كونه او صيرورته صدقه يتاتى فيه أيضا و يزيد فيه انه هناك ان اطلق ذلك و لم يقصد كونه او صيرورته صدقه بمجرد ذلك النذر لم يبعد القول بوجود التصدق بناء على ما ذكرنا ان كونه او صيرورته صدقه و ان لم يكن فعله المباشري لكن يمكنه يفعله بفعل سبيه و هو التصدق فيجب عليه ذلك بناء على عمومات النذر و لا يتأتى هذا الاحتمال هاهنا اذ لا وجوب عليه بعد الموت الا ان يقال انه يجب عليه بالنذر ان يوصى بتصدقه بعد الموت و اذا اوصى به فيجب ذلك على الوارث او انه يجب على الوارث لو علم بنذره تصدقه و عدم تملكه و ان لم يوص ببناء على ان يعلمه بالنذر يعلم انه كان وجب عليه جعله صدقه بعد الموت فيجب على وارثه ذلك لانه حق مالى كما اذا وجبت الزكاه عليه فانه يجب على الوارث اداؤها اذا علم به و ان لم يوص بها و فى الاخير اشكال فان ما علم وجوبه على الوارث هو اداء المال الذى تعلق بذمه مورثه كما ذكر من الزكاه و هاهنا لم يتعلق صدقه بذمته بل انما وجب عليه ان يجعله صدقه و هو ليس بحق مالى و ما لم يجعله صدقه لم يتعلق بذمته حق مالى و وجوب اداء مثل هذا الحق على الوارث ليس بمعلوم و لا بد له من دليل و ليس ثم الظاهر على تقدير صحه هذا النذر و انعقاده عدم انعقاده فيما زاد عن الثلث اذ ليس له بعد الموت الا- الثلث و ما زاد عليه فهو حق الوارث فلا ينعقد نذره فيما ليس بحقه اذ الظاهر ان نذر فعل على تقدير شرط انما ينعقد فيما له ذلك مع قطع النظر عن النذر على تقدير ذلك الشرط لا فى وقت النذر و ليس له مع قطع النظر عن النذر ان يجعل ما زاد على الثلث صدقه بعد الموت نعم له ذلك فى حال الصحه و هو لا يكفى فى صحه نذره أ لا ترى انه لو نذر احد هبته امته لأحد على تقدير ولادتها منه لا يصح النذر لانه ليس له هبتها على تقدير ولادتها منه و ان صحت له حال النذر الى غير ذلك من الشواهد لا يقال انحصار حقه بعد الموت بدون النذر فى الثلث ممنوع لما نقل عن على بن بابويه من نفوذ الوصيه مطلقا من الاصل لانا نقول الكلام مع من يقول بعدم نفوذ الوصيه بدون النذر الا فى الثلث كما هو المش بل ربما كان اجماعا كما ذكره الشارح رحمه الله فى شرح الشرائع و مع ذلك يقول بنفوذ مع النذر

من الاصل و اما من قال بقول علي بن بابويه فلا كلام معه اذ لا يقول بمدخله النذر في الخروج من الاصل بل يقول به مطلقا و النذر لا يفيد عنده سوى عدم جواز الرجوع عنه على ان القول المذكور ضعيف جدا و الاخبار متضافره في خلافه و انه ليس له بعد الموت الا الثلث و سننقل عن العلامة رحمه الله دعوى الاجماع عليه و عن المحقق أيضا ما هو ظاهر فيها و في حسنه محمد بن قيس بإبراهيم بن هاشم و هي كالصحيحه عن ابي جعفر عليه السلام انه قضى امير المؤمنين عليه السلام في رجل توفي و اوصى بما له كله او اكثره فقال له الوصيه ترد الى المعروف غير المنكر فمن ظلم نفسه و اتى في وصيته المنكر و الجنف فانها ترد الى المعروف و يترك لاهل الميراث ميراثهم و قال من اوصى بثلث ماله فلم يترك و قد بلغ المال ثم قال لان اوصى بخمس مالى احب الى من اوصى بالربع و منها يظهر ان الوصيه بما زاد عن الثلث ظلم و جنف فلا اقل من الكراهه و منه يظهر وجه آخر لعدم انعقاد النذر المذكور اذ لا خلاف في ان متعلق النذر لا بد ان لا يكون مرجوحا لا يقال ان بالنذر قد يسوغ ما لا يسوغ بدونه كنذر صوم التطوع في السفر اذا قيد به على رأى من قال بانعقاده و بعدم صحته بدونه فيمكن ان يكون ما نحن فيه أيضا من هذا القبيل فيكون له مع النذر الزائد عن الثلث و ان لم يكن له ذلك بدونه لانا نقول لا يحكم بانعقاد نذر كذلك بمجرد عمومات النذر فان النذر المعلوم انعقاده بتلك العمومات هو ما كان متعلقه مع قطع النظر عن التذرع راجحا او متساوى الطرفين على رأى و انعقاد نذر لا يكون كذلك لو صح لا بد له من دليل خاص به كما زعموه في مسئله نذر صوم التطوع و لا دليل فيما نحن فيه لصحة النذر المذكور و انعقاده بل من قال به انما يتمسك بعمومات النذر فتدبر و مما يؤيد ما ذكرنا من الاشكال في صحة هذا النذر انه لو صح له نذر يصير به بعد الموت ما زاد عن الثلث صدقه او لزيد و لا يمكن للوارث رده فينتفى حكمه منعه عن الوصيه بما زاد عن الثلث و عدم نفوذها فيه اذ حينئذ لكل احد ان يحرم ورثته و لا يبقى لهم شيئا بعد الموت بمثل هذا النذر و لا يتوهم ان مثل هذا الكلام يجرى في تجويز تصرفاته المنجزه في حال صحته كيف شاء اذ لا خلاف في جواز ذلك و ان كان بقدر كل ماله مع انه يلزم منه حرمان الوارث كيفما شاء بعده لان الانسان قلما يقدم على اخراج قدر يعتد به من ماله في حال صحته عن ملكه حذرا من تصرفات نفسه بخلاف ذلك فيما بعد الموت اذ لا ضرر له فيه فكل من له عداوه بوارثه امكنه ان يحرم كيف شاء بالنذر المذكور و هو ظاهر و اعلم انى لم ار هذا الفرع في كلامهم سوى ما ذكره الشارح رحمه الله في شرح الشرائع في بحث التدبير حيث قال في شرح قول مصنفه المحقق و المدبر ينعتق بموت مولاه من ثلث مال الموالى ان هذا فيما كان التدبير متبرعا به فلو كان واجبا بنذر و شبهه فان كان في مرض الموت لم يتغير الحكم و ان كان في حال الصحة فان كان المنذور هو التدبير فالظاهر انه من الثلث أيضا لانه لا يصير واجب العتق بذلك بل انما يجب تدبيره فاذا بره برئ من النذر و لحقه حكم التدبير و ان كان قد نذر عتقه بعد الوفاه فهو من الاصل كغيره من الواجبات المالىه و مثل نذر الصدقه و نحوها بمال بعد الوفاه و في تحرير ساويت بين الامرين في خروجه من الاصل و نقله في س عن ظاهر الاصحاب و الاظهر الاول انتهى و سيجىء منه مثله في بحث التدبير من هذا الشرح أيضا مع انه رحمه الله في كتاب الوصايا من شرح الشرائع في بحث تصرفات المريض في شرح قول مصنفه المحقق ان المؤجله منها حكمها حكم الوصيه بالاجماع و كذا تصرفات الصحيح اذا قرنت بما بعد الموت قال ان النذر المقيّد بالموت لا يسمى وصيه لكن في الحاقه بالوصيه خلاف مشهور فقد قال جماعه انه من الاصل فلا يصح الحكم بكون حكمه حكم الوصيه بالاجماع و ان كان المختار مساواته لها في الحكم و لا يخفى ان ما اختاره هناك نقيض ما حكم به في الشرحين في بحث التدبير و ان

الظاهر هو ذلك كما ذكرنا و ما نقله من الخلاف المش لم ار نقله و تفصيل القول فيه في موضع آخر و لا يخفى أيضا ان كلام مصنفه المحقق على ما ذكره يدل على الاجماع على كون حكم النذر المذكور حكم الوصيه و هذا بناء على ما هو الظاهر منه ان التشبيه في تمام الحكم السابق و هو الحكم المقيّد بالاجماع و لو عدل عن ظاهره و جعل التشبيه في اصل الحكم لا مع التقييد بالاجماع فيفهم منه انه مختاره الشارح هناك و مثله كلام العلامة رحمه الله في كتبه فانه قال في عد تصرفات المريض قسما منجزه و معلقه بالموت اما المؤجله فكالوصيه بالاجماع في اخراجها من الثلث و كذا تصرفات الصحيح المقترنه بالموت و اما المعجله للمريض فان كانت تبرعا فالاقرب انها من الثلث ان مات في مرضه و ان برئ لزمت اجماعا و قال في السرائر تصرفات المريض قسما مؤجله و منجزه فالمؤجله ما علق بالموت كالوصيه بالمال و التدبير و هي تخرج من الثلث بالاجماع و كذا لو علق الصحيح تصرفه بما بعد الوفاة و المنجزه كالهبة و الوقف و الابراء و المحاببات في البيع و غيره من عقود المعاوضات ان وقعت من المريض و برئ من مرضه ذلك ثم مات او وقعت من الصحيح وجبت من الاصل بلا خلاف و ان وقعت في مرض الموت فقولان اقربهما خروجها من الثلث و كذا اذا وهب في الصحه و اقبض في مرض الموت انتهى و لا يخفى ان كلامه صريح في الإجماع على خروج الوصيه من الثلث فكانه ثبت عنده اجماع من عدا على بن بابويه فلم يعتد بخلافه لكونه معلوم النسب و لا يخفى أيضا ان تصرفات الصحيح المقترنه بالموت كما وقع في عباره القواعد و كذا ما علقه الصحيح بما بعد الوفاة كما في عباره السرائر يشمل ما يكون بالنذر و غيره فعدم استثنائه النذر مع انه بصدد تفصيل الأقسام دليل على شمول الحكم له أيضا فيكون من الثلث بالاجماع كما هو ظاهر العبارة في مقام التفصيل و لا اقل من كونه مختاره أنه لا يقال في التذكرة اشاره الى هذا الاستثناء فانه قال التصرف من الصحيح ان كان منجزا نفذ من الاصل بلا خلاف و ان علق بالموت و لم يكن واجبا نفذ من الثلث بلا خلاف و ان كان واجبا كالوصيه بقضاء الدين او الحج الواجب او الزكاه الواجبه و شبهها نفذ من الاصل اجماعا و اما من المريض فان كان معلقا بالموت مضى من الثلث اجماعا الا فيما علم وجوبه و ان كان منجزا فقولان تقدما انتهى فقد حكم فيه بان ما كان واجبا من تصرفات الصحيح المقترنه بالموت يخرج عن الاصل بلا خلاف و هو يشمل النذر المذكور أيضا و منه يعلم أنه لا بد من ارتكاب هذا الاستثناء في كلامه في عد و السرائر أيضا الا انه اهمله حاله على الظهور لانا نقول ان الظاهر من الواجب الذي ذكره في التذكرة كما يشهد به الامثله المذكوره التي ذكرها هو الذي وجب عليه اداؤه في حال الصحه فاذا اوصى به يخرج من الاصل بالاجماع و هذا هو الذي يمكن ان يترك ذكره حاله على الظهور فانه بالحقيقه ليس تصرفا معلقا بالموت لوجوبه عليه قبل الموت

أيضا و تعليقه بالموت اخبار عن رجوعه عليه بانه يجب عليه ادائه فليخرجوه بعد الموت و اما النذر المعلق بالموت فخروجه عن الاصل ليس امرا ظاهرا يمكن ان يدعى ان ترك ذكره لظهور حكمه و أيضا لو خرج ذلك من الاصل لكان بذكره في الامثله اولى و احق فعدم ذكره دليل على ان مراده بالواجب هو ما ذكرنا كما هو الظاهر منه و أيضا لو كان مراده ما يشمل النذر المذكور لدل قوله الا فيما علم و جوبه على ان نذر المريض المعلق بالموت أيضا يخرج من الاصل اجماعا كما هو ظاهر السياق في مقام التفصيل او على مختاره على بعد و هو فاسد فانه صرح في عد بانه لو نذر الصدقه في مرض الموت متعلق بالنذر و الصدقه اعم من ان يكون في مرض الموت او بعد الوفاه على انه لو كان المراد التصدق فيه أيضا فاذا حكم فيه بالخروج من الثلث ففي التصديق بعد الوفاه بطريق اولى و هو ظاهر و قد نقلنا أيضا عن الشارح في شرح الشرائع ان التدبير ان كان بنذر و شبهه فان كان في مرض الموت لم يتغير الحكم اى حكم خروجه من الثلث و سيجى ء أيضا منه في بحث التدبير من هذا الشرح انه لو وقع النذر في مرض الموت فهو من الثلث مطلقا و ظاهر ان حكمه به في مقام التفصيل بلا نقل خلاف ظاهر في عدم الخلاف فيه و حيثئذ فلا- يمكن توجيه القول المذكور على ذلك التقدير و ان عدلنا عن ظاهره بالكثيره و لم يحمل على احد الوجهين المذكورين بل على الاشاره الى وجوب خلاف فيه في الجملة و ان لم يكن اجماعيا و لا مختاره فافهم و يؤيد هذا أيضا ما نقلنا من شرح الشرائع في بحث الوصايا من الخلاف المش في الحاقه بالوصيه و اختياره خروجه من الثلث اذ مع دعوى عدم الخلاف في خروجه من الاصل كيف يكون الخلاف مشهور او كيف يختار الشارح خروجه من الثلث بلا تعرض لنقل ما ادعاه و اشاره الى فساد و كل هذا ظاهر لمن تتبع كلماتهم و رأى دأبهم و ديدنهم و بما تلونا عليك ظهر ان الحكم بخروج النذر المذكور من الاصل لم يظهر الا من الشارح في بحث التدبير من الشرحين مع انه في بحث الوصايا اختار خلافه لكنه فيه نسبة الى جماعه و لم يصل الينا كلامهم الا في مسئلة التدبير بانه قد افتى فيه جماعه بالخروج من الاصل لكن في تعدى حكمهم الى غيره اشكال كما سنذكره و اذا لم يثبت اجماع فالظاهر على قواعدهم على تقدير صحته مثل هذا النذر هو خروجه من الثلث كما ذكرنا تنمّه اعلم انه قد يتوهم مما نقلنا من الشارح رحمه الله في بحث التدبير من شرح الشرائع و مما سيجى ء منه في هذا الشرح في ذلك البحث أيضا ان انعقاد نذر العتق بعد الوفاه و خروجه من الاصل اجماعى فينبغى ان يكون نذر الصّيدقه بعد الوفاه أيضا كذلك لاتحاد الماخذ و يتوهم أيضا ان النذر التدبير أيضا كذلك في ظاهر الاصحاب سوى ما نقل عن ابن نما فيكون الظاهر الاجماع فيه أيضا اذ لا- عبره بخلاف ابن نما لمعلوميه نسبة فلا باس ان نحقق الكلام فيه بما يندفع به التوهمان المذكور ان فنقول ان ما ذكرنا من الاشكال في انعقاد نذر الصدقه بعد الموت و خروجه من الاصل من وجوه بعضها في اصل انعقاد نذر الصدقه تحتاج الى القبول باعتبار ان كونه صدقه ليس فعلا- للناذر و متعلق النذر و لا بدّ ان يكون فعلا له و أيضا الصّيدقه الى تحتاج القبول و القبض عندهم فخروجه عن ملكه بدونهما بالنذر يحتاج الى دليل و أيضا ان المعهود من النذر هو ان يكون متعلقه مما يمكنه الاتيان به و تركه و يجرى فيه الوفاء و الحث لا ما يحصل بالنذر لا محاله و لا يجرى فيه الحث فانعقاد نذر لا يكون كذلك و يحصل بالنذر قبه لا يخلو عن اشكال و بعضها في خروجه من الاصل على تقدير التعليق بالوفاء باعتبار ان حقه بعد الموت ليس الا- الثلث فالحكم بانعقاد نذر ما زاد عليه مشكل اذا عرفت هذا فنقول الاشكالات المذكوره لا تجرى في نذر التدبير سوى الاشكال الاخير في الحكم بخروجه من الاصل و اما اصل انعقاد نذره فلا اشكال فيه لانه فعل مقدور يمكن بعد النذر الاتيان به و عدمه و اما نذر العتق بعد الوفاه و الحكم بخروجه من الاصل فيجرى فيه الاشكال المذكور أيضا و اما في اصل انعقاد فلا اشكال من الاشكالات المذكوره سوى الاشكال الاخير فان حصول العتق بصيغه انه حر الذى تعلق

به النذر لا اشكال فيه سوى انه خلاف المعهود من النذر بخلاف نذر الصدقه لما فيه من الاشكالين الاولين أيضا و على هذا فنقول لو ثبت الاجماع فيهما او في احدهما و على انعقادهما لم يظهر منه صحه نذر الصدقه و انعقاده لاختصاصه ببعض الاشكالات التي لا- تجرى فيهما نعم لو ثبت ذلك في نذر العتق يظهر منه عدم اختصاص النذر بما ذكرنا من انه المعهود من النذر و اما لو ثبت ذلك في التدبير فلا يظهر منه ذلك أيضا و كذا لو ثبت الاجماع فيهما او في احدهما على خروجه من الاصل يظهر منه عدم اختصاص حقه مع النذر في الثلث و ان علق على الموت و انه يجوز مع النذر تصرفه فيما زاد عليه فيمكن ان يحكم به في نذر الصدقه و أيضا على تقدير القول بانعقاده لاتحاد الماخذ لكنه لا يخلو عن اشكال لاحتمال ذلك اختصاص بالعتق او التدبير الذي هو مورد الاجماع لاختصاص العتق بخواص لا توجد في غيره مما يدل على بنائه على التغليب فلا يمكن قياس غيره عليه و اذا عرفت هذا فلننظر انه هل يظهر من كلامهم اجماع على ما ذكر فيهما او في احدهما فنقول ان نذر العتق بعد الوفاء لم يذكره صريحا ممن راينا كلامهم سوى الشارح في الموضوعين و ما نقله من حكم العلامة بذلك في تحرير و المصنف في الدروس ليس كذلك فان عبارته تحرير هكذا قد بينا ان التدبير بمنزله الوصيه يجوز الرجوع فيه و يخرج من الثلث و هذا انما هو في المندوب المتبرع به اما التدبير الواجب بالنذر و شبهه فلا يجوز الرجوع فيه و يخرج من صلب المال و لا يخرج بالنذر عن الملك فيجوز له استخدامه و وطؤه ان كانت جاريه نعم لا- يجوز له بيعه و لا- اخراجه عن ملكه انتهى و لا- يخفى انه ليس فيه حديث نذر العتق اصلا و ما نقله الشارح عنه من انه ساوى بين الامرين كانه بناء على انه اذا حكم في التدبير بما ذكره فليحكم في العتق أيضا بذلك بطريق اولي لان ما نقله عن ابن نما من الاشكال في التدبير لا يجرى في العتق فهو اولي بالحكم و فيه تأمل اذ قد عرفت ان في اصل انعقاد نذر العتق بعد الموت اشكالا ليس ذلك في نذر التدبير فحكم بانعقاد نذر التدبير و خروجه من الاصل لا- يدل على حكمه بهما في نذر العتق بعد الوفاء أيضا اذ لعله لا يقول بانعقاده للاشكال المذكور نعم لو قال بانعقاده فالظاهر حكمه فيه أيضا بخروجه من الاصل لاتحاد الماخذ لكن الظاهر ان العلامة رحمه الله قائل بانعقاده فانه حكم في تحرير في بحث العتق بانه يشترط في العتق الملك فلا يقع العتق قبله سواء علقه به او لا نعم لو نذر عتقه عند ملكه صح و كذا في كل عتق مشروط فانه يقع بالنذر خاصه و كان بناء على ما نقله الشارح عليه فانه اذا قال بانعقاده مثل هذا النذر و حصول العتق به بعد حصول الشرط فالظاهر قوله به في نذر العتق بعد الموت أيضا و حصول العتق به بعد حصول

الشرط الذى هو الموت و اذا حكم بخروجه من الاصل فى التدبير فالظاهر حكمه فيه أيضا بذلك لاتحاد الماخذ على تقدير انعقاده بل بطريق اولى و اما المصنّف فى الدروس فما نقله المش عنه من نقله من ظاهر الاصحاب ليس كذلك بل ذكر فى أوّل درس ان التدبير ثلاثه اقسام و لا يصح الرجوع فيه ان قال لله على عتق عبدى بعد وفاتى و لو قال على ان ادبر عبدى فكك فى ظاهر الاصحاب لان الغرض التزام الحرّيه بعد الوفاء لا مجرد الصّيغه و عن ابن نما ره جواز الرجوع لوفائه بنذره بايقاع الصّيغه فيدخل فى مطلق التدبير ثم قال فى آخر ذلك الدرس و لو كان التدبير واجبا او معلقا بموت الغير فمات فى حيوة المولى فهو من الاصل انتهى و لا يخفى انه حكم فى نذر العتق بانعقاده و عدم جواز الرجوع فيه و الظاهر حكمه بخروجه من الاصل أيضا لحكمه به فى التدبير و اتحاد المأخذ على تقدير الحكم بانعقاده لكن هذا كله فتوى نفسه و لم ينسب فيه الى الاصحاب شيئا فلا يظهر منه اجماع على خروجه من الاصل حتى يدفع به ما اوردنا من الاشكال فيه و لا على انعقاده ليدفع به ما اوردنا من الاشكال فيه و اما نذر التدبير فقد حكم فيه بعدم جواز الرجوع فى ظاهر الاصحاب و بخروجه من الاصل على انه فتوى نفسه لا انه ظاهر الاصحاب و لا يخفى ان انعقاد نذره لا اشكال فيه و عدم جواز الرجوع فيه أيضا لا كلام لنا فيه و انما الكلام فيه ما نقله عن ابن نما و للكلام فيه مجال و الظاهر مع الاطلاق هو فتوى الاصحاب نظرا الى ظاهر القصد و الغرض و لو قصد مجرد ايقاع الصّيغه فظاهر ان الحق هو ما نقله عن ابن نما بل كلامنا فيه أنّما هو فى خروجه من الاصل للاشكال المذكور و لا يظهر من كلامه اجماع عليه و لا انه ظاهر الاصحاب و ما نقله المش عنه انه نقله عن ظاهر الاصحاب ليس فى كلامه اصلا بل ليس فى كلامه كما نقلنا سوى فتوى نفسه به و بما قررنا يظهر انه لم يظهر مما نقلنا فتوى خروج نذر التدبير من الاصل الا من العلامه و المصنف رحمه الله و قد افتى به ابن ادریس رحمه الله أيضا فى السرائر و ظاهر ان فتوى هؤلاء و لو ضم اليهم جماعه اخرى أيضا لا يصير حجه ما لم يثبت اجماع و لم يثبت ذلك بل ما نقل عن ابن نما من التعليل لجواز الرجوع فيه يدل على انه لا يقول بخروجه من الاصل بل من الثلث كمطلق التدبير و قد اختاره الشارح أيضا صريحا كما نقلنا عنه فى بحث التدبير اذا لم يثبت اجماع فالظاهر هو القول بخروجه من الثلث لما ذكرنا من انحصار حقه فى هذا و انت خبير بان ما نقلنا عن شرح الشرائع فى بحث الوصايا و اختياره الخروج من الثلث فى التصرفات المعلقه بالموت يشمل بظاها نذر التدبير و العتق أيضا و يظهر منه عدم ظهور اجماع فى العتق أيضا و اذا لم يثبت اجماع فيه أيضا فالظاهر فيه أيضا على تقدير القول بصحّته هو الخروج من الثلث كما ذكرنا فى غيره على أنّك قد عرفت انه لو ثبت اجماع فيهما على الخروج من الاصل لا يمكن به الحكم بخروج مطلق النذر المعلق بالموت من الصّيغه و غيرها من الاصل و ان قيل بانعقاده لاحتمال ان يكون لهم دليل خاص به كالاجماع او غيره فتذكر لكن بقى انه ربّما توهم متوهم ما نقلنا من التحرير يدل على ان مراده بالواجب فى عبارته كره ما يشمل النذر المذكور أيضا و الّا فكيف يحكم فى غير الواجب بخروجه من الثلث بالاجماع و حينئذ يظهر منه الاجماع على خروجه من الاصل فنقول ان كون مراده بالواجب هو ما ذكرنا لا ما يشمل النذر المذكور مما لا ريب فيه متأمل لما ذكرنا من الوجوه غايه الامر انه قد غفل عن استثناء النذر المذكور عند من قال بخروجه من الاصل و الأمر فيه سهل خصوصا لو كان حكمه به فى خصوص نذر التدبير و لم يجر فى كل نذر معلق بالموت على ما ذكرنا من احتمال خلاف حمله على ما يشمل النذر المذكور فانه ظاهر الفساد بما ذكرنا من الوجوه فتأمل بقى شق آخر و هو ان السّيد المرتضى رض ذكر فى الانتصار انه مما انفرد به الاماميه انهم قسموا التدبير و قالوا ان كان من وجوب فهو من رأس المال و ان كان عن تطوع فهو من الثلث ثم ان ذكر ان الدلاله على

قولهم بعد اجماع الطائفة انه اذا كان واجبا يجرى مجرى الديون في خروجه من اصل المال و اذا كان تبرعا و تطوعا فهو كالوصيه بما يتبرع به فالقسمه واجبه انتهى و هو صريح في دعوى الاجماع في خروج التدبير الواجب عن الاصل و ما ذكره من دليله يجرى في نذر العتق و الصدقه بعد الموت أيضا و لكن لا يخفى على المتتبع ان الاجماع التي تفرد بنقلها السيد المره في الانتصار بما لا يمكن الاستناد اليه فانه كثيرا ما ادعى فيه الاجماع في المسائل التي الخلاف فيها مش كما ادعى انه فيه الاجماع على اشتراط الشرط في النذر و عدم انعقاد النذر المطلق مع شهره الخلاف فيه بل شهره خلافه و كما ادعى فيه الاجماع على ان كفاره النذر هي عتق رغبه او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مع شهره الخلاف فيه و كما ادعى فيه الاجماع تفريظه مع ذهاب اكثر الاصحاب بعده الى الاستحباب و كما ادعى فيه الاجماع على ان المرأه اذا جزت شعرها كفاره قتل الخطاء عتق رقبه او صيام شهرين متتابعين او اطعام ستين مسكينا مع شهره الخلاف فيه و ذهاب جمع الى كفارته كفاره الظهار و جمع الى انه انما تائم و لا- تائم و لا كفاره عليها و كما ادعى فيه الاجماع على ان من تزوج امرأه و لها زوج و هو لا يعلم بذلك ان عليه ان يفارقها و يتصدق بخمسه دراهم و هذه الكفاره ليست في كلام غير منعم في روايه ابى بصير ان كفارته ان يتصدق بخمسه اصوع دقيقا و قد عمل بها جمع من الاصحاب لكنهم فرضوا المسأله فيمن تزوج امرأته في عدتها و انكر الوجوب جماعه و قالوا انه لا- باس بالقول باستحبابها الى غير ذلك من المسائل الكثيره في ساير ابواب الفقه كما يظهر بالرجوع الى كتاب المذكور و انما نقلنا من جملتها المسائل المذكوره لكونها قريبه من المسأله التي كنا فيها و على هذا فدعواه الاجماع لا تصلح حجه علينا و اما الدليل الذي ذكره فلا يخفى ضعفه اذ الديون لا شك في شغل ذمته بها فتخرج من الاصل بخلاف مثل هذا النذر اذ شغل ذمته به فيما زاد عن الثلث غير معلوم فلا يمكن قياسه عليها ثم على تقدير صحته فانما يجرى في نذر العتق و الصدقه بعد الموت أيضا على تقدير انعقادهما و لم يظهر في كلامه ذلك اذ قد عرفت ان في انعقاد نذر العتق اشكالا ليس في نذر التدبير و في نذر الصياده يزيد الاشكال فحكمه بانعقاده لا- يدل على حكمه بانعقاده أيضا فتأمل قوله فان لم يفعل بقى على ملكه و ان حنث الظاهر ان الحنث انما هو اذا لم يفعله حتى تلف ذلك فانه حينئذ لا يمكن تصدقه او اعطاؤه فلا يمكن الوفاء فيجب الكفاره و كذا اذا لم يفعله في المثال الثاني الى ان يموت زيد و اما اذا لم يفعله حتى مات هو فيحتمل الحنث و وجوب اخراج الكفاره من ماله اذا علم به الوارث و يحتمل وجوب التصدق او الاعطاء على الوارث بدون كفارته

و كانه اظهر و لو لم يفعله الوارث أيضا حتى تلف فالظاهر وجوب دفع مثله او قيمته اليه و لو لم يفعله الوارث حتى مات زيد فالظاهر وجوب دفعه الى وارثه و لو اعطاه لزيد و لم يقبل هو فالظاهر انحلال النذر و يحتمل بقاءه موقوفا ما دام امكن قبوله و الله تعالى يعلم تمر و الحمد لله

قوله لان ما من صيغ العموم فليشمها

لا يخفى ان كون ما من صيغ العموم لا يفيد هاهنا فان المنذور عتقه هو الاول لا ما تلده فان كان الاول للعموم ليثبت ما رame و ليس فليس فكانهم حمل اول ما تلده على ما تلده اولاً و حينئذ فالتمسك بعموم ما في موقعه لكن الكلام وجوب هذا الحمل لا يقال لو لم يحمل اول ما تلده على ما ذكروا بل حمل على الاول مما تلده فاما ان يحمل الاول على الاول بالنسبه الى جميع ما عداه مما تلده بالنسبه الى جميع الى بعضها فعلى الاول يبطل النذر لفتوات و على الثاني يلزم صحه عتق بعض ما تلده اذا ولدت بعدها و ان لم يكن فى المرتبه الاولى و لم يذهب احد الى شىء منها بخلاف ما اذا حمل على ما ذكره اى ما تلده اولاً فى المرتبه الاولى من الولاده فانه حينئذ يصدق على كل واحد من التوأمين انه ولدته فى المرتبه الاولى من الولاده فان هذه الولاده وولاده واحده بالنسبه الى المرأه و ان تعدد المولود فيها نعم فافهم لانا نقول يمكن حكم الاول على ما ليس مسبقاً بغيره و ان لم يكن سابقاً على الجميع و حينئذ فيصدق على كل واحد من التوأمين و لو قيل ان هذا خلاف الظاهر من لفظ الاول قبل مخالفه الظاهر فى حمل اول ما تلده على ما ذكروه و هو ظاهر هذا مع اصاله البراءه مما يرجحه و أيضا الكلام فيهدمه الدليل الذى تمسكوا به فى اثبات عتق الجميع و انه لا يصلح للتمسك به فى ابداء هذا المذهب لا بعد صيروره ذلك مذهباً و عدم الذهاب الى ما ذكر من الاحتمالين على ان بعد ذلك لا حاجه الى التمسك بما ذكر بل يكفى لنا التمسك اولاً بانحصار القول فيه على ما هو الظاهر هذا مع ظهور ضعف مثل هذا التمسك فى امثال هذه المسائل التى بناء الحكم فيها على القصد و دلالة العبارة للتعين من قبل الشارع فتأمل

قوله و لو ولدته حراً

كان ولدت من المولى او غيره و لم يشترط رقبه الولد و قوله او مستحقاً للعتق مثله فى شرح الشرائع بالمعقد و لعله اراد بالاستحقاق ما يجمع الفعلية و الا فالاقعاد سبب للعتق لا لاستحقاقه و على هذا فالفرق بينه و بين ما ذكره هاهنا اولاً من ولادته حراً هو ان الحريه فى الاول حريه بالاصاله و فى الثانى حريه حصلت بسبب الاقعاد فكانها عتق نظير ما قبل فى الفرق بين الرخصه و الغريه فتدبر

قوله لان مملوكاً

للكاه فيه أيضا ما فى المسأله الاولى فكانهم حملوا اول المملوك على المملوك اولاً و كذا اول مولد تلده اولاً و على هذا فيتوجه ما ذكروه لكن الكلام فى وجوب هذا الحمل كما عرفت و على اى تقدير فلا خدشه هاهنا على المدعى كما لا يخفى له

قوله لان ما هاهنا يحتمل المصدريه

لا يخفى أنّ بعد حمل ما على المصدريه يجب حمل المصدر على معنى اسم المفعول و الاظهر ان يتمسك باحتمال الموصوفه فافهم

قوله الا ان يدعى وجودها فيما ادعوه من الافراد

و هو العموم فى الاول و الخصوص فى الثانى و انت خبير بان المناسب هاهنا من المعانى كما ذكره اولاً و انما يناسب الافراد فى المشترك المعنوى فلا تغفل

قوله غير بعيد ظهور الفرد المدعى

هذا تصديق لما احتمله اولاً من قوله الا ان يدعى و تقرير له يعنى ان الحكم بظهور الفرد المدعى و هو العموم فى الاول و خلافه فى الثانى غير معهود لظهور مرجح و قرينته للحمل عليه و انت خبير بان المناسب هاهنا أيضاً بتبديل الفرد بالمعنى لما اشرنا اليه فتذكر

قوله و دلالتها

اضافه الى المفعول اى الدلاله عليهما و قوله على العموم متعلق على بالدلاله الاولى و يمكن جعله اضافه الى الفاعل بان يرجع الى النكره او اللفظ و يقدر بعدها عليهما الرجوع ضميرها الى الجنسيه

قوله لانه صالح للقليل و الكثير

الاطهر ان يقال ليحقق الجنس فى ضمن الواحد كما يتحقق فى ضمن الجميع و اما ما ذكره فيتراءى منه ظاهر المخلطين الجنس المراد هاهنا و هو الكلى الشائع فى افراده و الجنس باصطلاح آخر و هو ما يصلح للقليل و الكثير و ان حاصل استدلاله ان الجنس ما يصلح للقليل و الكثير اى الخصوص و العموم فلا يدل على خصوص العموم و فيه انه اصلاح آخر فى الجنس و المراد به صحه اطلاقه على الجميع و على كل بعض كالماء و العسل لا كالانسان لعدم اطلاقه على بعض اجزائه و لا مدخل لهذا فى افاده العموم و عدمه كما لا يخفى

قوله و ربما قيل ببطلان النذر

قد ظهر لك بما قررنا سابقاً انه يمكن الاستدلال على البطلان بانه اما ان يريد بالاول الاول الحقيقى الذى يكون اولى بالنسبه الى جميع ما عداه او الاضافه فعلى الاول لم يوجد متعلق النذر لعدم وجود اداء كذلك و على الثانى يجب تجويز الامتثال لعق بعض ما تلده اذا ولدت بعدها أيضاً و ان كانت بعد المرتبه الاولى و لم يقل به احد و أيضاً لا ريب ان المتبادر الاول الحقيقى و لم يوجد و الحكم بوجود العق الاول الاضافى ممّا لا وجه له اللهم الا ان يقال ان المتبادر من الاول فى امتثال هذه المواضع ما لا يكون مسبقاً آخر و حينئذ فيصدق على كل ما تلده فى المرتبه الاولى هذا و لو كان المراد من اول المولود و المملوك اولاً على ما ذكرنا ان الظاهر ان بناء كلامهم عليه فالامر ظاهر فانه يصدق على كل منهما انه المولود و المملوك اولى فى المرتبه الاولى من الولاده او التملك على اشرنا اليه فتذكر

قوله ليوافق الأصول

اي ليوافق السؤال الأصول فان العتق المعلق على الشرط لا يصح على اصولهم الا مع النذر كما سبق فيه فينبغي ان يحمل السؤال عليه فان السائل و هو محمد بن مسلم كان فاضلا عارفا بالمسائل و الاصول فلا يليق به سؤال لم يوافقها و يشهد له أيضا تعليقه عليه السلام الاتيان بخروجها عن ملكه اذ لو لم يكن منذورا لم يتوقف على ذلك لما ذكر من الاصل المذكور فضاء الوجهين جميعا على الاصل المذكور و لكن في الاول تمسك باصل سؤال السائل و في الثاني بمفهوم حكمه عليه السلام فافهم

قوله و هي مسئلة اشكاليه

الظاهر ان عدم الجواز على القول به انما هو في شرط لم يكن باختيار النادر و فعله كقدوم زيد و شفاء مريض اذ في جواز التصرف قبل حصول الشرط لا يخلو عن اشكال لاستلزامه عدم امكان الوفاء بالتذير على تقدير حصول الشرط و اما اذا كان الشرط من فعل المكلف باختياره فلا يظهر اشكال في جواز التصرف قبله اذ لا يلزم منه سوى ان لا يجوز له فعل الشرط فلا محذور فيه خصوصا ان التصرف المذكور مما يؤكد عدم وقوع الشرط و أيضا اذا كان الحكم في المسألة المفروضة انحلال النذر لخروج ملكه فلا وجه لعدم جواز مثل هذا التصرف قبل وجود الشرط اصلا لا ان يتمسك سؤال السائل مع فضله و معرفته باصول المسائل عن حكم المسألة مع عدم علمه بما حكم به عليه السلام من انحلال التذير فيها كما هو الظاهر فانه يستفاد منه جواز التصرف في المنذور قبل حصول الشرط مطلقا و لا يخفى ضعفه ثم قوله و هذا الخبر حجه عليهما انما يكون حجه عليهما لو قال بالتعدى كما اختاره الشارح و اما لو لم

به فلا حجه فيه عليه و اما حجيه على ولده فقد ظهر لك ما فيها فتدبر قوله في الحاشيه وجه العسر اختلاف عبارات الاصحاب لا يخفى ان الاختلاف المذكور مما يقوى كون موضع الاجماع هو العبد فليس وجهها لعسر تعيينه كما ذكره الا ان يجعل قوله و مع ذلك من تتمه ذلك لا كلاما آخر فيكون حاصل وجه العسر ان اختلاف عبارات الاصحاب يرشد الى كون موضع الاجماع هو العبد لكن يبعد وقوع الاجماع على حكم بدون نص ظاهر و النص الظاهر فيه ورد في المملوك فالظاهر منه لو وقع الاجماع وقوعه فيه لا- في خصوص العبد و لا- يخفى ضعفه فان بالظهور المذكور لا يمكن الحكم بكون موضع الاجماع هو المملوك فالمتيقن منه لو يقن انما هو العبد فالاعتذار المذكور موجه فافهم

قوله يمكن عمل بمضمونها الشيخ و جماعه لصحتها

اي بزعمهم فان جماعه وضعوها بالصحه لكن التحقيق صحتها الى ابي بصير و اما ما هو فمشارك بين المرادى الجليل الشأن و الاسد الواقفى و ان وثقوه أيضا في المش و لا قرينه على كون المرادى و كانه لهذا قال المصنف الصّحيحه عن ابي بصير و هذا شىء آخر و هو ان الروايه المذكوره وقعت في التهذيب في ثلاث مواضع اثنان منهما عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام بغير واسطه و فى الكافى أيضا نقلت هكذا و حينئذ فيكون صحيحه على ما هو المعروف عندهم لكن يكون مضطربه الاسناد و هو مما يضعف التعويل عليها لان عقاده حال الحكم بحريه امته يمكن ان يناقش فيه بان الحكم بحرمه امته لما كان بحسب الظاهر و متزلزلا فاذا تبين بطلانها فيمكن ان يحكم برقيه ولدها أيضا تبعا و القياس بوطء الشبهه او الشراء الفاسد قياس و ليس بحجه فالاولى ان يقال ما ذكره لا يفيد الا بطلان العتق بموته فى مرضه و لا يفيد بطلان المبيع غايته جواز بيعها فى ثمن رقيتها فيكون ولده من امته فيكون حراما و لا وجه لصيرورته بعد ذلك رقّا و منه يظهر وجهها آخر لضعف الشريك المذكور فانه لا يتم فى الامر أيضا فانه لا يفيد الا جواز بيعها فى ثمنها لا صيرورتها رقّا لمولاه الا الاول كما تضمنته الروايه و يمكن حمل الروايه على اشتراط الخيار لو لم يؤد ثمنها الى السنه و اشتراط رقيه ولدها أيضا على تقدير الفسخ و كانه لا بعد فى تجويز مثل هذا الشرط على رأى من يجوز اشتراط رقيه الولد من المملوكه كما هو المش او مطلقا اذا لم يشترط حريته كما هو رأى ابن الجنيّد نعم لا يصح على رأى من لا يجوز اشتراط رقيه أيضا كما هو المختار عند المصنف و الشارح و الله تعالى يعلم

[كتاب التدبير و المكاتبه و الاستيلاء]

[النظر الأول فى التدبير]

قوله اذ لم يزد عن قيمته

قال سلطان العلماء فلو زاد ثلث ما بقى من التركة بعد اللّدين عن قيمته المدبر عتق المدبر كله فعرض الشارح من التقييد بقوله ان لم يزد الخ تصحيح التبويض المستفاد من قول المصنف من المدبر انتهى و لا يخفى اذا كان ثلث ما بقى مساو القيمه المدبر فعتق أيضا المدبر كله فلو كان غرض الشارح هو ما ذكره فلا- وجه للتقييد بعدم الزيادة بل كان عليه ان يقول اذا نقص عن قيمته فالوجه ان يقال غرض الشارح من هذا التقييد هو تصحيح ما يستفاد من ظ كلام المصنف من صرف تمام ثلث ما بقى فى عتق المدبر كما يشهد به من له او فى دريه باساليب الكلام فافهم

قوله و يندفع ذلك كله بان العجز حاله العقد حاصل

كانه اراد بالعجز حاله العقد عدم صلاحيه للتملك حالته و هذا بخلاف الخبر الذى لا يملك شيئاً لصلاحيه له و ان لم يملك بالفعل ثم لا يخفى انه على تقدير كون بعضه حراً يندفع منع العجز بهذا المعنى و ان لم يكن بيده مال فلا حاجه الى الاشتراط المذكور فلعلّ اشتراطه لدفع الوجه الاول أيضا بدون حاجه الى التمسك بما اورده فى النظر و عباره س اجود مما هنا فانه جعل الاقرب اعتبار الاجل لجهاله وقت الحصول او للعجز حال العقد لعدم ملكه ثم ذكر فى فروعه انه لو نصفه حراً و بيده مال فكاتبه على قدره فما دونه فالأقرب الصحه لانه كالسعايه و لا- يخفى انه لما لم يتعرض على الوجه الاول بما اورده هاهنا فيتوجه منه اشتراط ذلك ليندفع كلا الوجهين بخلاف ما هنا فانه بعد ما اورده النظر على الوجه الاول و دفعه بالتمسك بالوجه الثانى الاولى الحكم باتجاه الصحه على تقدير كون تعقبه حراً مطلقاً فتدبر و فى شرح الشرائع اجاب عن النظر بما حاصله انه لا بدّ من القدره على الاداء بعد العقد بلا فصل و هاهنا لا يمكن ذلك بل لا بد من كسب بعده باقراض او قبول هبه او وصيه او اخذ من معدن كان واقفا عليه و نحوها فان كل ذلك لا بد ان يتاخر عن قبول الكتابه فيكون العوض لان ما قبل القدره و التمكن و قد لا تيسر ذلك فلا يحصل اصلاً و اجاب عن التمثيل بشراء من لا يملك من الاحرار بان الحريه مظنه القدره و ان لم يملك شيئاً آخر فانه يقدر على اداء الثمن من المبيع و كان حاصله ان الحريه مظنه القدره على الوجه المذكور اى القدره بدون تحقق كسب جديد فان الحر يمكنه بعد العقد الا اذا و ان يملك شيئاً و آخر اصلاً فانه يقدر على اداء الثمن من المبيع و انما جعله مظنه القدره الا بعد كسب كما قررنا و لا يخفى ان للمتكلف حمل كلامه هاهنا أيضا على هذا الجواب بان يحمل العجز حاله العقد على العقد بعده بلا- حصول كسب جديد لكنه اخل بالتعرض لدفع التمثيل المذكور اما غفله او اعتماد على ما ذكره فى المسالك و على هذا فما ذكره بقوله نعم لا بد فيه من الاشتراط الذى ذكره و لا حاجه فى توجيهه الى القدر الذى ذكرنا ثم ان ما ذكره فى رفع التمثيل المذكور يتجه عليه انه قد يصح شراء من لا يملك و ان لم يكن مظنه القدره اصلاً و لا يمكنه الاداء من البيع أيضا كما فى شراء من ينعقد عليه او اشترط عتقه فتأمل

قوله لانه كالسعايه

اى الكتابه بهذا الوجه بمنزله سقايه المتبعض فى فكاك ما لم يتحرر منه فكما لا- يشترط فيه الحل فكذا هاهنا و يمتنع اعتبار القدره هذا المنع يتجه سواء حمل القدره على العوض حاله العقد على صلاحيه للتملك له حالته او على ما ذكره فى المسالك من القدره عليه بعد العقد بلا فصل اذ لا دليل على اعتبار شىء منهما و لذا قال فيه أيضا بعد ما نقلنا عنه فى الجواب ان الحق ان مثل هذا لا يقدر فى صحه العقد

قوله و لا يجوز حمل مطلقه عليه للعلم به من اشتراط الاجل

لا- يخفى ان من اشتراط الاجل لا- يعلم الا- اشتراط الاجل فى الجملة اما الواحد او المتعدد و اما جواز كل منهما فلا يعلم منه الاحتمال وجوب التعدد فيه كما هو الشائع فاذا حمل هذا الكلام على الواحد أيضا فيكون مفيدا و لا يستغنى عنه السابق و كان مراده انه لو حمل عليه فاستعار به منه ليس الا باعتبار انه اذا جاز التنجيم و لم يشترط تعدد النجم يستفاد منه جواز النجم الواحد

أيضاً و لا يخفى ان ما سبق من اشتراط الاجل أيضاً يفيد ذلك بالتقرب المذكور و هذا بخلاف ما اذا حمل على تنجيمهما نجوماً متعدده اذ لا يستفاد منه الا اشتراط اصل الاجل و يكفى الواحد لذلك فاذا ذكر بعده جواز التنجيم فلا يبعد حمله بقرينه السابق على التنجيم نجوماً متعدده فيكون مقيد فافهم

[كتاب الإقرار]

[الفصل الأول فى الصيغه و توابعها]

قوله و ابدلاً منه على تقدير الرفع

كذا

فى النسخ و الظاهر و ابدل منهما

قوله و قول لبعضهم أ ليس الليل تجمع ام عمرو

و ايانا بان تجمع فى ليل واحد فيكون ذلك اى جمعه بيننا و بينها ثم يقول نعم اى جمع الليل ايانا و اياها واقع فانى ارى الهلال كما تراه و يعلوها النهار كما علانى فقد اجتمعا فى ليل واحد او المراد نعم سيجمع بيننا و بينها مشاركات اخرى أيضا و هى انى ارى الهلال كما تراه و يعلوها النهار كما علانى او يعم سيجمع الليل بيننا و ارى الهلال ليله الجمع كما تراه و يعلوها النهار صبيحه تلك الليل كما علانى و المراد نعم سيجمع بيننا فانه قد وقع بيننا هذه المشاركات و هى انى ارى الهلال كما تراه و يعلوها النهار كما علانى فلا تجمع بعد فى ان تجمع بيننا و بينها و يمكن ان يكون غرضه اولا الاستفهام من تحقق الجمع فى الجملة فيكون بينهما نوع من التدانى و القرب ثم يكون غرضه التصديق لوقوع هذا النوع منه و هو الجمع فى رؤيه الهلال و انه يعلوها النهار كما علاه فتدبر

[الفصل الثانى فى تعقيب الإقرار بما ينافيه]

قوله و لو انه لما وصل الى الواحد قال أا اثنين الا ثلاثه

قال فى شرح الشرائع لان المنفيات تسعه و اربعون و المثبتات خمسون فبعد الاسقاط بقى واحد لكن هذا انما يتم اذا جعلنا جميع الأزواج مثبتة و الافراد منفيه و يشكل بانه لما بلغ الواحد كان منفيا من الستة المختلفه فلما قال الا اثنين كان مستغرقا لما قبله و مقتضى القاعده رجوعهما معا الى السابق بل الثالث أيضا الا انه ان استثنى من الثانى او من المجتمع منه و من الاول استغرق و انما يتم ما ذكره اذا جعلنا جملة الأزواج مثبتة مستثنى منها و جملة الافراد منفيه مستثناه و يكون جملة الكلام بمنزله افراد واحد بخمسين استثنى منه تسعه و اربعون انتهى و ذلك لانه اذا ضمت الأزواج فى هذه الجملة و هى عشرون الى المثبتة سابقا و هى الثلاثون يصير خمسون و اذا ضمت الافراد المنفيه و هى اربعة و عشرون الى المنفيه سابقا و هى خمسة و عشرون يصير المجموع تسعه و اربعون فاذا سقطت الثانيه من الاولى يبقى واحد هذا و اما ما ذكره المصنف فى الدروس ان الأزواج ثمانية و اربعون و الافراد تسعه و اربعون فاذا سقطت الاول من الثانى بقى واحد فهو من طغيان القلم و هاهنا بحث و هو ان الاثنين فى الجملة الاخيره لا يجوز ان يكون مستثنى من الواحد لاستغراقه فلا بد ان يكون مستثنى مع السابق من السابق و لم يصح ذلك أيضا لاستغراقه أيضا مع انه حينئذ يصير من الجمل المنفيه و لا يتوجه ما ذكره من لزوم الواحد بناء على ما ذكره و كذا القول فى استثناء الثلاثة و لا يجوز أيضا جعل الاثنين استثناء من مجموع المنفيات فى الجملة اعنى الخمسه و الثلاثة استثناء من المثبتات و هكذا اذ حينئذ يلزم استثناء المستغرق فى قوله الأثمانية و ذلك لان باستثناء الاثنين ثبت سبعة و بالثلاثة اربعة و بالاربعة ثمانية و بالخمسه ثلاثة و بالسبعة تسعه و بالسبعة اثنان فيكون قوله أا ثمانية استثناء من الثمانية المنفيه فيستغرق فاللازم حينئذ ان يحكم بثبوت الاثنين و بطلان الاستثناء بعده نعم ما ذكره انما يتوجه اذا جعل جملة الأزواج مثبتة مستثنى عنها و جملة الافراد منفيه مستثناه و يكون جملة الكلام بمنزله اقرار واحد غير نظر الى تعلق التالى بتلوه و هذا لا يتمشى على ما قرره من القواعد فتأمل

قوله و لو عكس القسم الاول فبدأ باستثناء الواحد و ختم بالتسعه لزمه واحد

قال فى شرح الشرائع لان بالأول تسعه و بالثانى سبعة و بالثالث اربعة لان هذه الثلاثة كلها منفيات اذ ليس فيها انقص من الاول فصارت كجملة واحده فبالرّبع اثبت فيها اربعة فصار المقر به ثمانيه و بالخامس بقى ثلثه و بالسادس صار تسعه و بالسابع بقى اثنان و بالثامن كمل عشره و بالتاسع بقى واحد و الاشكال فيه ان الاستثناء المستغرق لما قبله يرجع معه الى المستثنى منه و المستثنى فى هذا الفرض كلها على هذا النهج و بالرابع بما بعده يحصل استغراق المستثنى منه و ذلك يقتضى بطلان الرابع و ما بعده و قد تخلص رحمه الله تجميع الثلاثة الاول من حيث اتفاقها فى الحكم و جعلها كاستثناء واحد و معه يصح ما ذكره لكن اثبات ذلك لا يخلو عن اشكال انتهى و لا يخفى ان مع هذا أيضا لا يصح ما ذكره بل يقف الاستثناء عند الثمانيه كما فى الصوره الاولى و ذلك لان الثلاثة الاول بمنزله استثناء السّته من العشره ثم يستثنى الاربعه من الستة فثبت ثمانيه ثم يستثنى منها الخمسه فيبقى منها الخمسه فيبقى ثلاثه و نفى سبعة ثم يستثنى منها سته فثبت تسعه ثم يستثنى منها سبعة فبقى اثنان و نفى ثمانيه ثم يستثنى منها ثمانيه و هو مستغرق فاللازم حينئذ ان يحكم بثبوت الاثنيين و بطلان الاستثناء بعده كما ذكرنا فى الصوره الاولى و من هذا يظهر فساد ما ذكر فى الصوره الثانيه أيضا من لزوم الخمسه بل يلزم فيه أيضا استغراق الاستثناء عند الثمانيه فى الجملة الاولى اذ الجملة الاولى فيها هى هذه الجملة بعينها فاللازم فيها أيضا ان يحكم بثبوت الاثنيين و بطلان الاستثناء بعده فكانه رحمه الله بعد جعل استثناء الثلاثة الأول بمنزله استثناء واحد منى جعل جملة الأزواج مثبتة و جملة الافراد منفيه من غير نظر الى تعلق التالى بتلوه او بما حصل فى مرتبته و حينئذ يصح ما ذكره و ان شئت جعل الاستثناء بعد الثلاثة الاول متعلقا بما يحصل فى تلك المرتبه الى ان يبلغ الثمانيه فنجعلها مثبتة من غير نظر الى تعلقها بمتلوها الذى هو السبعة و لا بما حصل فى مرتبه الذى هو الثمانيه المنفيه لاستغراقها فيصير المثبت عشره ثم يستثنى منها التسعه فيبقى واحد الا ان شيئا من الوجهين لا يوافق ظاهر ما قرروه من القواعد فتدبر

قوله و ان كان مجازا

اعلم انهم اختلفوا فى الاستثناء المنقطع فذهب جمع الى انه حقيقه و آخرون و هو الاشهر الى انه مجاز و حكى بعضهم القول ببطلانه أيضا و كلام المحقق و العلامة أيضا فى هذا المبحث يرشد الى وجود القول المذكور لكنه قول نادر حتى ان القاضى فى شرح المختصر الحاجب قال لا نعرف خلافا فى صحته لغه و على هذا فقول الشارح رحمه الله و ان كان مجازا اشاره الى ترجيح المجازيه او المراديه و ان قلنا بمجازيته كما هو احد القولين و قوله لتصريحه بارادته رفع الاستبعاد وجوب حمل كلامه على المجاز مع انه لا يصار اليه لضروره فرعه بانه لا استبعاد مع تصريحه به فان كلامه صريح فى الاستثناء المنقطع انه اذا امكن تاويله الى المتصل تعين ذلك حذرا من الهذر بل القائلون بصحته أيضا و حجوا فى مثل هذا الموضوع تاويله الى المتصل بارتكاب حذف مضاف كالقيمه بناء على المنقطع و ان صح مجازا لكّنه مجاز بعيد بخلاف ارتكاب حذف المضاف فانه ليس بذلك البعد و من هذا يظهر ان ما ذكره المحقق رحمه الله و العلامة فى هذه المسأله من انه ان قلنا ببطلان الاستثناء من غير الجنس بطل الاستثناء فيه ما فيه و يمكن ان يكون ترديد الشارح بناء على صحه هذا الحمل أيضا و ان قيل بصحه المنقطع مجازا بل حقيقه أيضا لانه و ان كان مجازا فهو مجاز مشهور لا يقتصر عن تلك الحقيقه لو لم يكن اظهر منها و على هذا فالمراد بتصريحه بارادته تصريحه بها او مما يؤول اليها من التاويل بالمتصل فتأمل ثم انه على الوجهين ينبغى اعتبار قيمه الثوب و اخراجها عما أقر به اما على الثانى فظاهر و اما على الاول فلانه لا يمكن اخراج

الثوب من غير الجنس الا بهذا الوجه و هاهنا اشكال و هو انه على تقدير كونه لا يفيد اخراج شىء عن شىء بل يكون بمعنى لكن كما صرحوا به فيكون مفاده نفى ثبوت الثوب له في ذمته و كما ان قولهم جاءنى القوم الا حمارا لا يفيد الا نفى مجىء الحمار فمن اين يحكم باخراج الثوب مما أقر به و اعتبار قيمته و الجواب ان المنقطع و ان كان بمعنى لكن الا ان مفاده في جميع الموارد ليس مجرد مخالفه المستثنى للمستثنى منه في الثبوت و النفى بل قد يكون ذلك كما في المثال المذكور و قد يكون مفاده المخالفه بينهما باعتبار ثبوت الحكم المذكور لغيره لا له نحو جاءنى زيدا لا عمروا او باعتبار ثبوت حكم آخر له مخالف للحكم الاول نحو ما اهاننى الا- ما اكرمنى او ما زاد الا- ما نقص و بالجمله فمفاده مفاد لكن فكما ان مفاد لكن في الامثله المذكوره مختلف فكذا مفاد الا المنقطع و لا ريب في ان الظاهر منه في الاقارير اذا كان بمعنى لكن ثبوت المستثنى لنفسه على المقر له في مقابله ما أقر به له و عوضا عنه فاذا حكم بسماع الاستثناء عقيب الاقرار لشيوعه و كونه بمنزله الكلام الواحد فيجب ان يحكم بثبوت ما أقر به عليه و ثبوت المستثنى له على المقر له في مقابله فيسقط عنه ما قابله و يبقى الباقي و يكون الكلام به بمنزله الاقرار به و هاهنا اشكال آخر اشار اليه في ذلك و هو انه اذا حمل على المنقطع لا- منع من الاستغراق لان الاستثناء المستغرق انما يقبح له اخراج الزائد او المساوى عن الشيخ فاذا لم يكن المنقطع للإخراج بل كان بمعنى لكن على ما ذكر فلا منع من ان يكون الثبوت الذى دفعه عوضا عما عليه كان يقدر ما عليه او زائد اذ لا قبح فيه و يمكن الجواب بان المنع منه كانه ليس باعتبار قبح ذلك بل باعتبار عدم سماعه منه مع الاستغراق او مفاد اقراره الاول ثبوت شىء له في ذمته فاذا كان المستثنى مساويا او زائدا فلا يبقى شىء له في ذمته و هو مناف لاقراره فيكون مكذبا له فلا يسمع نعم لو لم يقل على بل قال كان له على له مائه و فسر الثبوت المساوى او الزائد لم يكن مكذبا لاقراره لكن لا يسمع منه اذ لا يسمع منه بعد الاقرار ما يرفعه بمجرد دعواه و انما يسمع الاستثناء لما ذكرنا من انه بمنزله الاقرار بالباقي و انت خبير بانه على هذا ففى سماع الأقل أيضا تأمل لانه اذا كان بمنزله جملين فكما لا- يسمع الجمله الثانيه مع التصريح بها فينبغى ان لا يسمع ما هو بمنزلتها أيضا و كون ذلك مع الاستثناء بمنزله اقرار واحد بما ينبغى بعد الاستثناء بخلاف الجملتين لاستقلال كل منهما انما يسلم فى المتصل و اما المنقطع فالتأمل فى التفرقه بينهما مجال نعم على القول بارجاعه الى المتصل بحذف مضاف و انما المتبادر منه لا اشكال فتأمل

[الفصل الثالث فى الإقرار بالنسب]

قوله و كذا المنفى عنه شرعا كولد الزنا و ان كان على فراشه

كما اذا فرض انه زنى بامرأه ثم تزوجها فأتت بولد لدون سته اشهر من حين الدخول بعد التزويج

قوله و المجنون كذلك

سواء كان ولدا او غيره كما صرح به فى الميِّت

قوله بل ثبت نسبهم بالنسبه الى المقر

اى لا- بالنسبه الى الاقارب و هذا انما فى غير الولد و اما فيه فيثبت بالنسبه الى الاقارب أيضا كما يظهر من كلامهم فالتقييد

لتصحيح الحكم فى الجميع

قوله هذا اذا اشتركا فى الفراش

كما اذا كانت زوجه لكل منهما و يحتمل تولد الولد فى زمن زوجه كل منهما و كانت المرأه قبل ذلك زوجه للمدعى الآخر و امكن كون الولد من كل منهما بان لم يتجاوز من طلاق الاول اقصى الحمل و تجاوز من دخول الثانى اقله

قوله فلو كانت فى اثناء لاحدهما حكم له به خاصه

لا- يخفى ان كونها فراشا لأحد المنازعين لا يجتمع مع فرض الزوج لهما و تصديقه لاحدهما فلعلّ قوله و ان صادقه الزوجان لا يتعلق بخصوص الصيوره المفروضه بل المراد بيان حكم كلى هو انه اذا كانت فراشا لأحد فالولد له دون غيره و ان صادقه الزوجان او يقال المراد انها كانت فراشا لأحد المنازعين فى وقت و لم يكن فراشا للآخر اصلا و كان لها فى الحال زوج يصدق الآخر فلا عبره بتصديقه و لا يخفى بعده اذا لا مجال لتوهم اعتبار تصديق الزوج فى هذه الصوره فتفتن

قوله صح تصادقهما

هذا ما ذكره فى الشرائع و عد و غيرهما اذا لم يكن لهما ورثته و الا فمن كان له ورثته مشهورون لا يقبل اقراره فى النسب لانه اقرار فى حق الغير فان الارث يثبت للورثه المعروفين فاقراره بوارث آخر يقتضى منعهم او مشاركتهم فيه من ينسب اليهم فلا يقبل بمجرده و ان صادقه الآخر بل يقتضى الى البيئه و لا يخفى ان الوجه المذكورات فى الولد أيضا لكنهم لم يعتبروا ذلك فى الاقرار بالولد و اشترطه أيضا فى شرح الشرائع ان يكون الملحق به اى الشخص الذى ينتهى قرابتهما المدعاه اليهم كالأب و الاخ و الولد فى ولد الولد ميتا فلا عبره بتصادقهما فى حياته غير مذكور فى كلام الاكثر و لم يظهر لى مأخذه أيضا فللتأمل فيه مجال كما ذكرنا فيما علقنا على كذلك

قوله الى ورثتهما

اى غير اولادهما و الا فيتعدى الى اولادهما كما صرح به فى السرائر

قوله مضافا الى ما سبق

كان المراد ان مقتضى قولهم غير التولد مع ضميمة ما ذكره فى سابقه من الحكم بثبوت النسب فى الحاق الصغير مطلقا و الكبير مع التصادق كما سبق هاهنا أيضا ان التصادق فى التولد يتعدى ذلك لان هذا التخصيص لا بدّ اما لعدم صحه التصادق فى التولد اصلا و عدم ثبوت النسب به رأسا او لوجود التعدى فيه بالضميمة المذكوره ينتفى الاحتمال الاول فلا بد ان يكون للتعدى المذكور و لو جعل قوله مضافا بيانا لمقتضى الآخر لما ذكره ففيه ان الحكم السابق لا يقتضى الا ثبوت النسب به فى الجملة لا للتعدى أيضا و قد قيد الشارح هناك فى الثلاثه ثبوت نسبهم بقولهم بالنسبه الى المقر لا بالنسبه الى الاقارب و حينئذ فلا يفهم منه فى صوره التصديق أيضا لا ثبوته فى الجملة لا مع التعدى الا ان يكون غرض الشارح الى عبارته المصنف و ما يستفاد منها بل الى عبارات غيره و انه وقع فيها ما نقله سابقا على هذه المسأله و ظاهر ثبوت النسب هو الثبوت مطلقا حتى بالنسبه الى الاقارب

أيضاً و يؤيد هذا قوله قولهم لا قوله فافهم

قوله و لا عبره بانكار الصغير بعد

هذا لو لم يكن اجماع لا يخلو عن اشكال و لا يبعد ان يكون احلافه لا اقل و يكون فائدته مع الرجوع او النكول بطلان النسب من الجانب الآخر و ان لم يسمع منه بالنسبه الى نفسه و الله تعالى يعلم

قوله و إلا يكن كذلك بان كان المقر ولدها

لا يخفى ان الحكم باعطاء ربع ما بيده لو كان المقر هو الولد و ان صح على اطلاقه يمكن فيه اخلال اذ قد يجب الزائد عليه كما اذا كان هو الولد مع وجود الابوين تعطى ما تدخل عليها من النقص على تقدير الزوج و هو نصف السدس و تمام ما يرد عليها على تقدير عدم الزوج و هو ثلثه اخماس سدس و هو يزيد على ربع ما بيدها و ان لم يبلغ ربع المال و كذا البنات مع احدهما اذا قررن جميعا يعطين ما يدخل عليهن من النقص على تقدير الزوج و هو نصف السدس و ما يرد عليهن على تقدير عدمه و هو اربعة اخماس سدس و هو يزيد على اربع ما بايديهنّ و مع اقرار بعضهن بتلك النسبه

و اما البنات معها فيعطين ربع المال مع اقرارهنّ و الا فتلك النسبه نعم البنت الواحده مع احدهما ان تعطى ربع ما بيدها فتأمل

قوله و انما حصه الزّوج مع الابن إلى آخره

هذا مع التعدد و اما اذا كانت واحده فلا يدفع الاب كل الفاضل مما في يده عن السدس بل بعضه فان الاب مع البنت يرثان اربعة اسداس و يبقى سدسان يرد عليهما اربعا فالفاضل بيد الاب نصف سدس و اذا فرض وجود زوج معهما فله الربع و يبقى نصف سدس يرد على الاب و البنت اربعا فعلى هذا يرد الأب من نصف السدس الذى بيده ما فضل عما يرد عليه مع وجود الزّوج و هو الربع منه فرد ثلاثه ارباع منه و كذا فى صورته الامّ مع عدم الحاجب و لو خص كلامه فى الصّورتين بصوره وجود الابوين صح ما ذكره مع الوحده و لا التعدد اذ لا فضل مع وجود الابوين و تعدّد الانثى فى يد الابوين كما اشار اليه فى الصّوره الاخيريه بقوله و مع الحاجب فتدبّر

قوله و ليس لها حاجب

اى حاجب يحجبه عما زاد على السدس اى من ان يرد عليها ذلك و هذا ما بوحده الانثى سواء وجد الاب أيضا ام لا فانه التقديرين يرد عليها شىء من السدس او السدسين و اما بعدم وجود الاب او وحدتها و وجوده فلا يدفع اليها كالفاضل عن السدس بل الفاضل عن السدس و ما يرد عليها أيضا على تقدير الزوج

قوله و مع الحاجب

و هو يتعدد الانثى وجود الاب فانه ليس نصيب الام حينئذ الا السدس فاذا اقرت بالزّوج لا تدفع اليه شيئا اذ ليس بيدها شىء من نصيبه و انما هو بيد البنات

قوله او هو للاب مطلقا

اى و ان كان مع وارث آخر و لا يخفى انه لما كان المفروض عدم وجود فالوارث الذى يجتمع مع الاب ينحصر فى الام و حينئذ فاذا اقر الاب بزواج للميت فيجب ان يدفع اليه نصف المال لا ما نصف فى يده اعنى الباقي بعد اخراج نصيب الام فقوله رحمه الله فقد تدفع فى ما يده كما ترى و لو كان بدله النصف مما فى يده لكان له وجه فافهم

قوله كما لو كان هو الأمّ مع الحاجب

لا وجه لهذا التقييد فان الاب اذا كان موجودا فللامّ مع الحاجب السدس و بدونه الثلث و على التقديرين اذا اقرت بزواج للميت فلا تدفع اليه شيئا فى يدها و هو ظ

قوله و تنزيل ذلك على الاشاعه

لا- يخفى ان الحمل على الاشاعه انما يصح المسأله على ما قرره المصنف على الفرض الاخير اى مع عدم وجود الولد فانه لا ريب حينئذ ان المقر بالزوج مطلقا يدفع اليه نصف ما فى يده و اما على تقدير وجود الولد الذى ذكره اولا فالحمل على الاشاعه أيضا لا يصح المسأله فان المقر بالزوج لو كان غير الولد أيضا من الابوين لا يدفع اليه النصف بل انما يدفع الربع كما لا يخفى نعم الحمل على الاشاعه انما يفيد فى بعض العبارات كعبارة الشرائع حيث قال لو اقر بزواج للميت و لها ولد اعطاه ربع نصيبه و ان لم يكن ولد اعطاه نصفه ثم لا يخفى ان التنزيل على الاشاعه و ان صحح الحكم باطلاق اعطاء النصف على الفرض الاخير لكن يبقى قصور فى بيان الحكم اذ قد يجب اعطاء الزائد عن نصف ما بيده كما اذا كان المقر الاب مع وجود الام سواء كان مع الحاجب او بدونه اذ حينئذ يجب عليه اعطاء نصف المال لا نصف ما بيده فتدبر

قوله اقرار بامر ممتنع

فيه ان زوجه الثانى ليست ممتنعه بحسب اهل الشرع حتى يحكم بالغاء الاقرار بها بل انما يمتنع مع صحه الاقرار الاول و هى غير معلومه اذ كما يمكن كذب الثانى يمكن كذب الاول فلا وجه للحكم بالغاء احدهما بل يجب مؤاخذته بهما كيف و مثل هذا الامتناع لو وجب الحكم بالغاء الاقرار الثانى فيما لو اقر بعين لزيد ثم لعمر و الامتناع ان يكون تلك فى ان واحد بتمامه لشخصين مع انهم لم يحكموا بالغاءه بل حكموا بانه يعزم للثانى فالظاهر هاهنا أيضا ذلك فتأمل

قوله ان كان المقر الولد

لا- يخفى على من تأمل فيمن ذكرنا فى مسئله الزوج ان هذا الحكم أيضا و ان صح على اطلاقه لكن فيه اخلال فان الاقتصار ما بيده انما كان هو مع عدم الابوين و اما مع وجودهما او احدهما فقد يزيد ما يعطى الولد المقر على ثمن ما بيده كما اذا اتحد الولد الذكر مع الابوين او احدهما فانه مع الاقرار بالزوجه يعطى ثمن المال لا ثمن ما بيده لان نصيب تمام الزوجه معه و مع تعدد الذكور يعطى المقر بتلك النسبه و كذا البنات مع وجودهما نعم البنات مع احدهما و البنت الواحده مع احدهما او معهما يقتصرن على اعطاء ثمن ما بيدهن كما يظهر بالتأمل فتأمل

قوله و لو كان بيده اكثر من نصيب الزوجه

كانه حمل النصيب على الفريضة اذ حينئذ يتصور زياده الفاضل مما بيده عن نصيبه عن النصيب الزوجه و الظاهر ان مرادهم به ما هو نصيبه شرعا سواء كان بالغرض ام لا كيف و قد لا يكون للمقر فريضة فلا حازه الى هذا الاستدراك فافهم

قوله بدفع اقل الامرين

و هو قد يكون نصيب الزوجه هذا لو حمل النصيب على مطلق النصيب الشرعى و لو حمل على الفريضة فكما اذا كان المقر احدى الاخوات او الاختين ثم لا يخفى ان فى الحكم بوجوب وقع الاقل على الوجه الذى ذكره تأمل اذ قد لا يدفع شيئا منهما كما اذا كان المقر احد الابوين مع الانثى سواء كانت متعدده ام واحده فانه اذا اقر بزوجه لا يدفع تمام نصيب الزوجه و هو ظاهر و لا- ما فضل بيده عن فريضة على تقديرها و هى السدس اذ مع الزوجه يرد عليه شىء مما فضل عن الفرائض فلا يدفع الى الزوجه تمام ما فضل بيده عن فريضة و عما يرد عليه أيضا على تقديرها و مثلها ما لو كان المقر احدى الاخوات او الاختين

فالصواب هو ما ذكره اولا غير الولد يدفع اليها الفاضل مما بيده عن نصيبه على تقديرها بان يراد بالنصيب النصيب الشرعى سواء كان الفرض ام الرّد و يراد بما فى يده ما فى يده من نصيبه على تقدير عدم الاقرار لا جميع ما فى يده اذ ربما كان بيده نصيب وارث آخر أيضا و الحاصل انه يدفع اليها الفاضل مما بيده من نصيبه شرعا على تقدير عدم الاقرار على نصيبه شرعا على تقدير الاقرار و يمكن حمل كلام الشارح على ذلك بان يكون قوله و لو كان بيده اكثر من نصيب الزوجه لاستدراك ما لو كان بيده نصيب وارث آخر و لا يخفى ما فيه من التعسف فتأمل

[كتاب الغصب]

قوله نعم لو كان المالك إلى آخره

الظاهر بدل نعم الواو كما لا يخفى

قوله كالعاريه المضمونه

كذا فى اكثر النسخ و حينئذ يكون مثالا للمنفى

قوله و لانه منكر

لا يخفى ان كونه منكرا أيضا ليس إلا لأصالة المذكوره فجعله دليلا آخر كما ترى

قوله لان ثبوت البقاء شرعا مجوز للاهانة و الضرب إلى آخره

فيه تأمل اذ يجرى مثل ذلك فى مسئلة اليمين أيضا لانه اذا كان القاعده الشرعيه هى توجه اليمين على المنكر فيوجه اليمين هاهنا الى المالك و بعد يمينه يثبت البقاء شرعا و هو مجوز للاهانة و الضرب الى ان يعلم خلافه فلا وجه للعدول عن القاعده الشرعيه و الحكم بتوجه اليمين على المدعى فتدبر

قوله للانتقال الى البدل

لا- يخفى ان الحكم بالانتقال الى البدل حيث يتعذر تخليص العين يأتى فى المسأله السّابقه أيضا اذ يمكن فيها أيضا الحكم باليمين

على المنكر كما هو القاعده و يدفع ما الزم فيها من تقليد الحيش بالحكم بالانتقال المذكور فالتفرقه بين المسألتين بهذا الوجه سخيف جدًا فتدبر

قوله لان الانتقال الى البدل ابتداء يوجب الرجوع الى قوله

لا- يخفى ان الرجوع الى قوله يخفى هو ان يحكم يحلفه الى الرد فاذا حلف لا- يلزم بشي ء لا- رد الاصل و لا- البدل او هاهنا يحلف المالك و يحكم عليه برد البدل فلا- يلزم الرجوع الى قوله و أيضا لو كان الرجوع الى قوله محذورا فكيف حكم به فى المسأله السابقه و يمكن دفع الاخير بان المحذور الرجوع الى قوله بلائيه و لا يمين كما هنا و فى المسأله السابقه يرجع الى قوله باليمين و لا محذور فيه و يمكن دفع الاول أيضا بان المراد ان الحكم بعدم الزامه بالعين اصلا و الانتقال الى البدل ابتداء رجوع الى مجرد قوله و دعواه الرد بلا- بينه و لا- يمين و هذا يوجب جراه الناس على مثل هذه الدعوى ليذهبوا باعيان الاموال بمجرد دعوى كاذبه اذ حينئذ يحكم له بحلف المالك و هو اهانته للمالك لا له بل ربما كان ذلك أيضا مقصوده ثم يحكم له بما هو غرضه من غير بينه و لا- يمين و لا- عقوبه يخاف منها فمقتضى الحكم ان يحكم بعد حلف المالك بالزامه بالعين او الحيش و العذاب على ذلك حتى تظهر اماره عدم امكان العين ليكون الخوف من ذلك مانعا عن الاجترار على هذه الدعوى كاذبا فتأمل

[كتاب اللقطه]

قوله و يضعف بعدم لزوم ذلك مطلقا بل جاز العكس

بان يؤدى السفر به الى ظهور نسبه بان كان اصله من مكان بعيد عن امكان الالتقاط و يوافق المسافر اتفاقا و نحو ذلك كذا فى المسالك و لا يخفى ان مراد القائل و هو الشيخ رحمه الله فى المبسوط اداء ذلك الى ضياع نسبه غالبا و كونه مظنه ذلك و عدم اللزوم لا- ينافى ما ذكره فكان مراد الشارح رحمه الله انه لما لم يلزم ذلك لا يمكن الحكم باشرطه بمجرد هذا الظن مع اصاله عدمه نعم لو كان لازما اتجه اشراطه

قوله و لان اذن الشارع له فى الاخذ مع عدم الاذن فى النفقه ضرر و حرج

دعوى الضرر و الحرج على تقدير الاستحباب كما ترى

قوله و فى الضمان لمالكها على تقدير ظهوره

و فائده الخلاف مثل ما سيدكره من فائده الخلاف فى مسئله الضمان بعد التعريف اذا نوى التملك او تصدق به

قوله فاذا جاء طالبه رده اليه

سابقا من وجد شيئا فهو له فليمتع به حتى يأتيه طالبه فاذا جاء الى آخر

قوله و لا ينافى ذلك

اى ما ورد فى الخبر من انه اذا جاء طالبه رده اليه لا ينافى ما حكموا به من جواز تملكها بالقيمه على تقدير ظهوره بناء على انه اذا ملكها فينبغى القول بعدم وجوب ردّها عليه و كفايه قيمتها و وجه عدم المنافاه ان ملكه انه يملكه ملكا متزلزلا يفسخ بمجىء صاحبه و لا جعل ذلك اشاره الى الضمان لصاحبه كما فعله سلطان العلماء فهو كما ترى

قوله عموم صحيحه ابن سنان

انت خير بان الصحيحه المذكوره انما وردت فى حيوان سببه صاحبه لما لم يتبعه و هو غير معتبر فى اخذ الشاه فى الفلاه فالتمسك بها لعدم ضمانها مطلقا كما ترى

قوله لو قصد التملك فى موضع جوازه بدونه

اى بدون جواز قصد التملك

قوله لروايه على بن حمزه

لا يخفى ان السائل انما سئل عن الدينار فالاستدلال به على حكم اللقطه مطلقا و ان نقص عن الدرهم كما ترى

قوله لو لم يظهر فى الدنيا

او لم يطالب على الاحتمال

قوله المصنف رحمه الله و المخصره

قال فى الصحاح المحضره السّوط و لا يخفى ان ما ذكره الشهور من ان الغالب كونها من الجلد انما هو فى السّوط ففى طرحه مما نقل ضرب من الاختصار المخل فلا تغفل

قوله و هى كل ما اختصره الانسان بيده فامسكه

اى امسك هذا الشىء الانسان او بالعكس

قوله و على المتعارف

كان المتعارف اطلاق المحضره على السّوط و نحوه

قوله و كانه اراد به الشرط

هذا دفع للاشكال الاخير بان مراده بالوجوب نيته عند التملك المستفاد من جعله شرطا فى وجوبه كانه هو الوجوب الشرطى لا الشرعى فلا يقول بوجوبه الشرعى اصلا و حينئذ فيندفع الأشكال الاخير لكن يتوجه حينئذ ان الظاهر من الاخبار هو الوجوب الشرعى لا الشرطى فلا حاجه فى الاستدلال بها الى التمسك باطلاقها كما فعله اولافافهم

قوله لان مناط اكثر الشرعيات الظن

كان الوجوه الثلاثه وجه لجواز الدفع على ابن ادريس و اما وجه ما استوجهه من اعتبار الظن فهو محال على الظهور كما يستفاد من دليل ابن ادريس الا انه عدل عنه فى صورته الظن لما ذكر من الوجوه و يمكن ان يجعل الوجه الاول وجه لاعتبار الظن فى الجواز و الاخير ان وجهها لكفايته و الاول اظهر فتدبر

قوله و فى بعض الاخبار

و هى ما روى عنه عليه السلام انه قال فان جاء صاحبها فعرف بصاحبها و عددها فادفعها اليه و ظاهره وجوب الدفع لكنهم حملوه على مجرد الاذن و الاباحه بناء على اصاله عدم الوجوب بدون البيئه خصوصا مع احتمال لزوم عزم عليه بسببه لظهور ملك يأتى بالبيئه

قوله و الاقوى الأوّل

قوله عليه السلام لا يبعد ان يحمل قوله عليه السلام فاجعلها فى عدم مالك على فاعدها فى عرضه و ادخلها فى جملته و اعلم انها منه و حينئذ فلا ينافى القبول بالملك القهرى فتأمل

[كتاب إحياء الموات]

قوله سواء فى ذلك المسلم و الكافر

و قيل يختص جواز الاحياء بالمسلم للتقييد به فى بعض الاخبار كما فى روايه ابى خالد الآتيه فمن احيا ارضا من المسلمين فليعمرها و ليؤدّ خراجها الى الامام و فيه انه ظاهر فى حال ظهور الامام و الكلام فى زمن غيبته على ان دلالتها على تخصيص الحكم بالمسلمين ضعيفه جدا فلا يصلح مخصصات للعمومات المتضافره و يمكن ان يكون وجه التخصيص بهم انهم المطيعون للاحكام المنتفعون بها كتخصيص ما خصّ من الاحكام فى الكتاب العزيز بالمؤمنين مع عمومها بالنسبه الى ساير المكلفين فتأمل

قوله لان ذلك لا يقصر عن حقه

الظاهر كما فى شرح الشرائع لا يريد اى حقه عليه السلام فيها لا نريد عن حقه فى غيرها مما ذكره فاذا كان ذلك فى يد الغير على وجه الملك و لم يجز انتزاعه منه فهنا اولى لان الحقوق الاخرى اقوى بالنيه و اظهرها لصلاحيتها للانتفاع بالفعل بخلافها هاهنا او لعدم تحمل الغير هناك عملا- و مؤنثه بخلافه هاهنا لتوقف تملكه على الاحياء و مؤنثه و يمكن توجيه كلامه هاهنا بجعل المشار اليه بملك غيره عليه السلام اى بملك الغير لحقه عليه السلام هاهنا لا يقصر عن تملكه لحقه من غيرها فاذا وقع

التملك هناك فهنا اولى لما اشرنا اليه من الوجهين و فيه تكلف و على الوجهين فيرد ان بملك الكافر و المخالف ليس هناك بجائز و ليس تملكا حقيقه و انما يقر يده عليه الى ظهوره عليه السلام بخلافه هاهنا فانهم حكموا بجوازه و انه يملك حقيقه عندهم فيشكل ذلك بانه اذا كانت ملكا للامام عليه السلام فى تملكها بالاحياء المستفاد من الاخبار فلا اشكال فتأمل

قوله فانه بيد الكافر و المخالف

فى لك المسلم و الكافر فينبغى ان يحمل المسلم على المخالف كما ذكره هنا او يجعل بناؤه فى حق المؤمنين على القول باباحه تصرفهم فى حقوقهم عليه السلام فى الخمس و غيره فى زمان الغيبه و على هذا يصير الحكم فيهم تطيرا لما نحن فيه أيضا و يندفع فيهم ما اوردنا من الايراد فى الحاشيه السابقه و يبقى فى غيرهم فافهم

قوله و لا يجوز احياء العامر و توابعه

لا يخفى عدم امكان احياء العامر و كانه بعدم الجواز فيه تبعا لتوابعه فافهم

قوله اذ عامرها حال الصبح قاطبه

لا يخفى ان عامر كل ارض لاهلها و لا يجوز احيائها بل لا يمكن كما اشرنا اليه و عامرها للامام عليه السلام لا يجوز احيائها في المفتوح عنوه بدون اذنه مع حضوره كذلك لا يجوز ذلك في غيرها و مع اذنه او غيبته عليه السلام يجوز في الجميع و التفرقة بين المفتوحه عنوه و غيرها على ما ذكر مما لا- وجه له نعم الفرق بينهما انما يظهر فيما اذا صار عامرها مواتا فانها لما كانت للمسلمين قاطبه و لها مالكم معروف فلا- يزول ملكهم عنها بالموت على ما حكم به المصنّف و انه اخبرني كل ما جرى عليه ملك مسلم معروف بل نقل في التذكرة اجماع اهل العلم على عدم زوال الملك عنها ايضا بالموت كالتى ملكت بالشرء و نحوه و اما غير المفتوحه عنوه مما اسلم عليها اهلها طوعا من غير قتل التى هى لاهلها فاذا عرض لها الموت و لم يكن لها مالكم معروف يجوز تملكها بالاحياء و كذا اذا كان لها مالكم معروف و كان قد ملكها بالاحياء بعد الموت على الخلاف بخلاف ذلك فى المفتوحه عنوه لانتقالها الى المسلمين قهرا فلا يزول ملكهم عنها و ان كانت بالاجماع الذى نقلنا عن كره و كذا القول فى التى سلمت للمسلمين طوعا من غير قتل التى هى من الانفال اذ يجوز تملك عامرها بعد الموت بالاحياء لكونها ملك الامام فحكمها حكم ساير الاراضى الميتة التى للامام بل ربما يجوز للمؤمنين تملك عامرها ايضا و كان نظر المصنّف و الشارح ايضا فى الفرق الى ما ذكرنا و ان كانت عبارتهما لا يخلو عن قصور ثم لا يخفى ان القائلين بعدم خروجها عن ملك صاحبها اختلف فذهب بعضهم الى عدم جواز احيائها و لا التصرف فيها مطلقا بدون اذن المالك كغيرها من الاملاك و ذهب اكثرهم الى جواز احيائها و صيروره الثانى احق بها لكن لا- يملكها بذلك بل عليه ان يؤدى طسقتها الى الاول و وارثه و لا يفرقوا فى ذلك بين الممتلك بالاحياء و غيره من الاسباب الملكيه و هذا ظاهر عباره المصنّف هنا حيث حكم كليا بان كل ارض ترك اهلها عمارتها فالمحى احق بها و عليه طسقتها لأربابها و على هذا فلا يستقيم اطلاق حكمه بعدم جواز احياء المفتوحه عنوه على الوجه الذى ذكرنا ايضا فينبغى تقييد ذلك فى العامر بعدم صحه تملكها بقصد التملك فتأمل

قوله لان الماء يبلغه فيغمره

اى يغطى جميعه اذ ليس فيه مر بان و نحوه بخلاف العامر اذ الماء لا يغطى ما فيه من المرز و نحوه

قوله و ماء دافق

فان جمهور اهل اللغة على ان الدفق متعد بمعنى الصّب بمره و على هذا فيكون الدفاق من المدفوق و نقل عن الليث دفق الماء بمعنى انصب بمره فيكون الدفاق على بابه

قوله لعموم من احيا ارضا ميته

الروايات بهذا المضمون متظافره

قوله و لصحيحه ابى خالد الكابلى عن الباقر عليه السلام

هذه الروايه رواها فى التهذيب عن الحسن بن محبوب بحذف السند و ذكروا ان طريق الشيخ اليه حسن و اليه ايضا مما اخذه من كتبه و مصنّفاته صحيح و حينئذ فالحكم بصحه طريق هذه الروايه غير ظ و لو سلم فانها هى صحيحه ابى خالد و اما ابو خالد فالذى يظهر من كتب الرجال انه اصغر و اكبر و ان الراوى عن ابى جعفر عليه السلام و ابى عبد الله عليه السلام و لم يذكروا له توثيقا و لا مدحا و اما الاكبر فهو ايضا و ان لم يوفقه ولكن ذكروا انه من حواري على بن الحسين عليه السلام و انه لو لم يكن فى ذمته عليه السلام فى اول امره الا خمس خمسه نفر منهم ابو خالد الكابلى و نقلوا ايضا انه قال بامامه محمد بن الحنفية و هى اثم رجع لما فصل فى الروايه و هى طويله و بالجمله فالحكم بصحه الروايه لو امكن فانما هو لو كان هو الاكبر و هو غير ظاهر بل الظاهر انه الاصغر فتدبر

قوله و قول الصادق ع

رواها بحذف الاسناد عن الحسن بن محبوب عن معاويه بن وهب و لا مناقشه فى صحه السند سوى ما اشرنا اليه فى الحاشيه السابقيه من حال سند الشيخ الى الحسن هذا و هاهنا روايه اخرى ايضا لم ينقلها الشارح هنا و لا فى المسالك و هى صحيحه عمرو بن يزيد المنقوله فى زيادات خمس التهذيب فارجع اليه

قوله عليه السلام خربه هائره

فيما عندنا من التهذيب بائره

قوله و البحرين

هذا ينافى ما مر منه فى كتاب الخمس حيث مثل ما سلمت للمسلمين طوعا من غير قتل التى هى احد اقسام النقل بلاد البحرين و يشهد لما ذكره هناك روايه قال سألته عن الانفال فقال كل ارض حريه او شىء كان للمملوك فهو خالص للامام ليس للناس فيها سهم قال و منها البحرين لو لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب

قوله المصنف رحمه الله و كل ارض ترك اهلها عمارتها فالمحيى احق

هذا الحكم ذكره اكثر من قال به فيما اذا ماتت بعد العماره و ظاهر قول المصنف ترك اهلها عمارتها انه يكفى فيه ترك اهلها عمارتها و ان لم يبلغ حدّ الموات كما اشرنا اليه الشارح ايضا لكن قوله فالمحيى يشعر بما ذكره من صيرورتها مواتا و بالجمله فالالاكتفاء بالاعم و ان كان يمكن استفادته من بعض عبارات الاخبار لكن يشكل الحكم به و الاولى الاقتصار فى الحكم حقيقه الثانى على ما اذا بلغت حد الموات

قوله فلروايه سليمان بن خالد

الروايه فى التهذيب هكذا قال ابا عبد الله عليه السلام فطعن الشارح عليها بالقطع مما لا وجه له و اما حكمه بضعف السند فيه انه ليس فى رجالها من يقدح فيه سوى سليمان بن خالد و هو و ان نقل انه خرج مع زيد فقطعت اصبعه معه و لم يخرج من اصحاب ابى جعفر عليه السلام غيره لكن نقلوا انه تاب من ذلك و رضى عنه ابو عبد الله عليه السلام و ترحم عليه و ان كان فقيها و جها و وثقه العلامه فى الخلاصه و فى حواشى الشارح عليها بخط سليمان بن خالد لم يوثقه النجاشى و لا الشيخ الطوسى و لكن روى الكشى عن حمدويه انه سئل اَيُّوب بن نوح أ ثقة هو فقال كما يكون الثقة فالاصل فى توثيقه اَيُّوب بن نوح و ناهيك به انتهى فكان حكم الشارح بالضَّعف بناء على قاعدته من تضعيف الموثقات و جعله الخروج مع زيد دليلا على فساد مذهبه و للتأويل فيه مجال و بالجمله المعمول بين المتأخرين الحكم بصحة رواياته من جهته و لو كانت موثقه فمن الموثقات القويّه

قوله لان نفس الارض حق صاحبها

ان فى مقام الاستدلال على عدم خروج موات به عن الملك ليس كون نفس الارض حق صاحبها امرا مسلما بل ليس الا مصادره محضه و ايضا بعد التفتن يكون الارض حق صاحبها كيف يتمشى الاستدلال بهذا الحديث على جواز الاحياء مع القيام بالاجره على رامة او لعل المراد بحقه هو نفس الارض و حينئذ لا دلالة فيه على ما دامه اصلا بل يكون حجه لمذهب جمع من الاصحاب الذين قالوا بوجوب ردّها الى المالك و عدم جواز التصرف فيها مطلقا الا باذنه كما استدلوا و الحق ان الحق مجمل يحتمل الوجهين فلا يمكن الاستدلال بهذه الروايه على شىء من المذهبيين الا ان يقال من قبل المصنف رحمه الله و اضرابه ان الحق فى الروايه و ان كان يحتمل نفس الارض و الاجره لكن يجب حمله على الاجره جمعا بين الاخبار اذ لو حمل على نفس الارض لنافت الاخبار الادله ثم بعد ثبوت حق الاجره يمكن ان يقال ايضا ان الظاهر منه عدم خروج الارض عن ملك الاول اذ مع القول بالانتقال الى الثانى و زوال ملك الاول لا معنى لثبوت الاجره له على الثانى ربما امكن تأييد ذلك بلفظ الصاحب ايضا اذ الظاهر

منه الصّاحب في الحال و بعد زوال ملكه لا يبقى له صحته في الحال و فيه منع انحصار الحق في الامرين لجواز ان يكون شيئاً آخر كاعيان بعض ما بقى من آثاره او قيمتها و ان بلغ حد الموات اذ لا يعبر فيه ذهاب رسم عباره رأساً كما سبق من الشارح و ايضا يمكن ان يحمل على نفس الارض و يخصّ بما اذا لم يكن ملك السابق بالأحياء الذي نقل الاجماع فيه على عدم الانتقال عن ملك الاول و يخصص الاخبار الادله بما اذا كان ملك السابق بالأحياء بل مورد روايه ابي خالد ليس الا ذلك يمكن ايضا تخصيص الروايات العامه بالأحياء الابتدائي و بالجمله فالظاهر فيما كان السابق بالأحياء هو القول باحقية الثاني غير لزوم الطسق و الله تعالى يعلم

قوله المصنف و يصرف للامام

لا يذهب عليك انهم ذكروا في بحث الخمس وجوب الخمس في الغنيمه من منقولها و غير منقولها من الاراضى و غيرها و على هذا فحكمهم بكون الارض المفتوحه عنوه للمسلمين قاطبه يجب ان يخص مما سوى الخمس لكن اكثرهم لم يتعرضوا لذلك في هذا المبحث و لا في بحث الجهاد كانهم نسوا ما ذكروه هناك ثم ان اكثرهم ايضا اهملوا فيما وقفنا عليه تحصيل حكم حصه الخمس و انه عليه السلام يفرزها و يقسمها بين اهلها او يصرف حاصلها و نماءها بينهم في كل سنه سوى ما راينا في كلام العلّامه في السرائر في كتاب الاحياء فانه على الثاني و على هذا فلو فرض ان له افرازها و افرازها فيكون حكمها بعد انتقالها الى اهل الخمس حكم ساير الاراضى المملوكه و صح بيعها و شرائها و احيائها بعد الموت في غير حصه الامام عليه السلام اذا لم يعرف مالكة و في حصه الامام مع اذنه او غيبته و ان لم يفرض فيكون حكمها حكم الاربعه الاخماس الاخر مع عدم صحه شىء من ذلك الكون المالك لها معروفاً لكن يجب صرف نماء الحصه الى اهل الخمس و نماء الحصص الاخرى الى مصالح المسلمين قاطبه و يتفرع حينئذ جواز التصرفّ زمن الغيبه في كل قطعه من تلك الاراضى بقدر حصه الامام بل بقدر كمال الخمس لما ورد عنهم عليه السلام من الاذن لشيعتهم في الخمس و بالجمله فكلّامهم رحمه الله قاصر عن تحقيق هذه الامور و كانه ايضا قليل الجدوى فتأمل

قوله او عرض له الموتان

لا- يخفى ما فيه فان الارض المفتوحه عنوه المحباه حال الفتح اذا عرض له الموتان لا- يملك بالأحياء على ما نقلنا من كره الاجماع عليه فلعلّ المراد عروض الموتان حال الفتح فالمراد بالاول ما كانت مواتا حال الفتح اصاله من غير عروض احياء لها اصلا و بالثاني ما عرض لها الاحياء لكن صارت مواتا حال الفتح ففي الصورتين لما كانت مواتا حال الفتح مهر ملك للامام لا للمسلمين فيصح احيائها بالشرط السابق فتأمل

قوله او وجدت في يد احد

الظاهر و وجدت بالواو و المعنى انه اذا اشتبه حالها حال الفتح و وجدت في يد احد يدعى ملكها فيحكم بكونها ملكا له حيث لا يعلم فساد دعواه لاحتمال ان يكون مواتا حال الفتح و احيائها فحى على تقديرا و يمكن توجيهه بان المراد بالاول لما كانت ميتة

الآن و لا يدعيها و اشتبه حالها حال الفسخ فحينئذ يجوز احيائها لأصالة عدم كونها محياه حال الفسخ و بالثاني ما كان لأحد يد عليها سواء كانت محياه ام ميتة و ادعى ملكها و لا يعلم فساد دعواه لجواز الاحياء كما ذكرنا و لجواز كونها من حصه الخمس على الاحتمال الذى اشرنا اليه سابقا لكن لا يخفى انه حينئذ يتفرع على الاول جواز احيائها كغيرها من الارضين المملوكة كما فرعه على الجميع لعدم تحقق المالك بعد الا ان يقدر فيه ايضا ثم احيائها فحى كما فى الشقين السابقين عليه فتأمل

قوله بالشرط السابق

لا وجه لهذا الاشتراط فى الشق الاخير اذ بناء على الحكم الظاهرى فانه لما كانت فى يد من يدعى ملكيتها و لا يعلم فساد دعواه فيحكم بملكيتها له و لا معنى حينئذ لاشتراط الشرط السابق غيبه الامام عليه السلام او اذنه مع حضوره نعم هذا الشرط انما يتجه فى باقى الفروض الا- ان يكون المراد بالاشتراط فى الفرض الاخير اشتراط ذلك فيما بينه و بين الله تعالى اى انا و ان حكمتنا له بالملك لكن يشترط فيه ايضا ان كان تملكه بالاحياء له و اعاده الشرط السابق فتفظن

قوله الملك للمحيى

هذا التقييد اشاره الى ان الشروط المذكوره شروطا للاحياء الملك للمحيى لا لصحة الاحياء مطلقا كما هو ظاهر العبارة فلا يرد انه لا- وجه لاشتراط انتفاء ملك سابق و ان بنى الكلام على الكلام عدم بطلان الملك بالموت فانه مع الملك السابق يصح إحياءه عند القائلين بالقول المذكور ايضا لكنهم يقولون انه لا يصير ملكا للمحيى بل عليه طسقه لمالكة كما سبق من المصنف و منه يظهر انه لا بد من عمل قوله فى شرح هذا الشرط لم يصح احيائها على عدم صحة احيائها على الوجه المذكور لا عدم صحته مطلقا كما هو ظاهره فافهم

قوله من التفصيل المختار

و هو انه اذا كان الملك السابق بالاحياء فيجوز إحيائها بعد الموت و ان كانت فى يد المالك السابق فظهر منه عدم اشتراط انتفاء الملك السابق و كذا انتفاء يد الغير كليتا و هو ظاهر فتأمل

قوله و اثبات الملك مطلقا بأبهما

فيه تأمل فانه يجوز تملك شىء مع اشتراط سلب بعض منافعه كما اذا اشترى ارضا مستاجرته لغيره او لشرط اجراء نهر او ميزاب عليها و حينئذ فلم لا يجوز ان يكون ما نحن فيه من هذا القبيل اذا اريد الجمع بين الحقين فتفظن

قوله و انما يتوجهان لو جعله مشروطا باحد الامرين

ظاهر القياس تجويز القبول بالملك مشروطا باحد الامرين و لا يخفى فى تجويز الاشتراط عدم تحقق ناسك لجهالته اذ ليس المراد عدم تحققه وقت الاحياء بل ابدا و اما اشتراط عدم ضيق المكان فهو و ان توهم صحته لكن فيه ايضا ان الظاهر ان المحقق جواز احياء اليسير لعدم الاضرار بناء على سعه الباقي للناسكين عاده و وقوع عليه و قوف بعض الحاج فيه فاذا قلنا بالتفصيل الذى ذكرها المصنف رحمه الله ثانيا كان معناه انه ان انفق فى بعض السنين ضيق المكان بحيث يحتاج البعض الى الموقوف به صح و

الا فلا و ظاهر انه على هذا لو اشترط عدم الضيق ينبغي ان يشترط عدم انفاق الضيق و هو ايضا فى الجهاله كسابقه فافهم

قوله هذا اذا لم يكن المانعان الاولان او احدهما موجودا

لا- يقال اذا لم يكن شىء من المانعين الاولين موجودا فلا وجه للقول بكفايه كل واحد من الثلاثه بل يتعين حينئذ الثالث لانا نقول ليس المراد عدم وجودهما فى اول الامر بل حين تحقق احدهما و الحاصل ان الاقوى عنده الاكتفاء بكل واحد من الثلاثه اذا لم يتحقق بعده شىء من المانعين الاولين اما لو تحقق واحد منهما او كلاهما فلا بد من رفعه ايضا فافهم

قوله و الا لم يكتف بالباقي

كان الظاهر بحسب السياق ان يقال و الا لم يكتف به اى لأحدها و هو الثالث او احد الاخيرين و لعل التعبير بالباقي للاشاره الى ان فى صورته وجود احدهما لم يكتف باحد الاخيرين و لا بمجموعهما ايضا فافهم

قوله و كذا احدهما

قال سلطان العلماء رحمه الله اى و كذا لم يكف احدهما من قلع

الشجر و قلع الماء انتهى و يمكن ان يكون المراد و كذا اذا كان احدهما مستوليا لم يكف الحائط

قوله و كذا يملك الماء من احتقن شيئا من مياه الغيث او السيل

و لا يملك بدون ذلك و ان نزل الغيث فى ملكه او دخل السيل فيه صرح به كره نعم يحصل بذلك اولويه كما صرح به الشهيد فى قواعدہ و على هذا و لو كان نحطى انسان الى ملك الغير و اخذ من ذلك الماء لم يكن لملك الارض استرداده و كان ملكا للثانى باستيلاء يده عليه قاله فى التذكرة و لعله لا يخلو عن اشكال

قوله المصنف و منها المعادن

كلامهم فى تحقيق المعادن الظاهره و الباطنه مشوشا جدا و الذى يتخلص من التأمل فى فتاويهم ان المعادن الظاهره هى ما يبدوا جوهرها من عمل اى لا يحتاج الى حفر شىء من الارض لظهوره و لا الى عمل و معالجه لحصوله و ان احتاج الى عمل و تعب فى حفره و اخذه و الباطنه هى التى تحتاج الى احدهما اما بان يكون فى قعر الارض كالياقوت الكائن فى بطن الارض او يكون على وجه الارض لكن يحتاج الى عمل ليظهر ذلك الجوهر كما فى الذهب مثلا لكن ذكروا ان القسم الثانى منها للحق بالظاهره فى الحكم اى لا- يملك الا بالحيازه اذ لا يتصور الاحياء فيها لوجودها على وجه الارض و ينبغى ان يخصص ذلك بمثل تراب الذهب و اشباهه مما كان على وجه الأرض و لا يحتاج الى عمل الا بعد احرازه و اخذه و اما اذا حصل على وجه الارض و لكن يحتاج الى عمل لحصوله كما اذا فرض ان ارضا سبخه يحتاج الى ان يساق الماء اليها حتى ينعقد ملحا فاجراء الماء اليها احياء لها يملك به ما ينعقد فيها من الملح على ما يظهر من فتاويهم و لعل هذا هو السر فى التعرض للعمل لحصول الجوهر فى القيمه و الا لكان الظاهر ان يقال ان الظاهره هى ما يكون على وجه الارض و الباطنه الى قسمين و الحاق احدهما بالظاهره فى الحكم لغوا محضا هذا اذا عرفت هذا فعليك ان يحمل كلام الشارح هاهنا و فى شرح الشرائع على ما ذكرنا و ان كان ظاهره لا سيما فى شرح الشرائع يوهم خلاف ذلك و العجب انه رحمه الله عدا الياقوت هاهنا من الظاهره و فى شرح الشرائع من الباطنه و اعجب منه ان العلامه فى التذكرة عدا الياقوت و البرام فى كل من الظاهره و الباطنه

قوله لعدم اختصاصهما به حينئذ

كان من يقول بالقسمه لا يقول بقسمه تمام المعدن بينهما حتى يشكل فى صورته الزيادة لعدم اختصاصهما به حينئذ بل قسمه ما اراد اخذه و حينئذ لا اشكال و التحقيق فى هذه المسأله انه اذا نقص المعدن عن مطلوبهما بها و توافيا عليه دفعه و امكن القسمه فالمتجه ح هو القول بالقسمه على ما ذكره المصنف رحمه الله و المراد انه ينصب الحاكم قاسما بقسمه بينهما على ما صرح به فى التذكرة و لو كان المراد ان القاسم يعين حصه كل منهما حتى يأخذ كل منهما من المكان الذى اختص به لا انه يحضر القاسم و يقسم بينهما و هو ظاهر و لا انه بعد حضرهما و اخذهما يجب ان يقسم الحاصل بينهما اذ لعل احدهما اكثر من الآخر و حينئذ فالقول بوجود القسمه بينهما على التساوى مشكل الا ان يحكم بوجود اجره المثل لما زاد عن عمل الاخير و فيه أيضا اشكال و اما القول بالقرعه لياخذ الجميع من اخرجته كما هو احد القولين فى اصل المسأله فضعيف فى هذه الصوره نعم لو

تشاحا حينئذ فالتقديم فى البلد لضيق المكان اتجه القرعه هذا و اما اذا اراد المعدن عن مطلوبهما او كان بقدره فلا يتصور النزاع بينهما الا- فى التقديم اذا ضاق المكان فلا وجه للقول بالقسمه حينئذ بل يتعين القرعه الا اذا فرض اختلاف اجزاء المعدن فى سهوله الاخذ و صعوبته فلا- يبعد القول بالقسمه و يمكن ادراج هذه الصوره أيضا فى الشق الاول و على هذا فلا معنى للقول بالقسمه فى الشق الثانى اصلا فتأمل

قوله و الماء الذى لا يفى بغرضهما

الاطهر لا نريد عن غرضهما موافقا لقوله بخلاف ما لو لم يزد

قوله و الفرق ان الملك مع الزيادة

لا يخفى ما فى صوره التحجير و السبق الى الماء الذى لا يفى بغرضهما لا يحصل الملك الا بعد الاحياء او الاخذ او ما قبلهما فليس الا اولويه و هى موجوده فى هذه الصوره أيضا فما ذكره من الفرق لا وجه له اصلا نعم ان يقال فى صوره اتساع المعدد او الماخذ انه لا يحصل للسابق الا اولويه السابق فلو قهره احد و تقدم عليه اثم بهذا الاعتبار و لا يحصل له استحقاق لشيء من الماء او المعدن لعدم انحصاره و لو عاده فلا يمكن عاده ان يعين له حصه منه فلو قهر احد احدًا على الفرات مثلا و جاز ماء فالظاهر انه يملكه اذ لا- يمكن ان يقال ان فيه من حصه الآخر ما ذا هذا مع وجود امثال ما جازه كثيرا بلا منازع بخلاف صوره التحجير و الماء الذى لا يزيد عن غرضهما بل ما لا يقطع بكونه وافيا بغرضهما و ان و فى الكافى نفس الامر لظهور استحقاقه حينئذ فتأمل

قوله بخلاف ما لو لم يزد

و بخلاف التحجير كما ذكر فى شرح الشرائع

قوله و لو كان المعدن فى الارض المختصه بالامام

لا- يقال هذا ينافى ما ذكره سابقا بقوله و كذا لو احيا ارضا مواتا فظهر فيها معدن فانه يملكه اذ الارض الموات مختصه بالامام عليه السلام لانا نقول الارض الموات للامام عليه السلام ما دام مواتا و حينئذ فما يوجد فيها من المعادن أيضا له عليه السلام و اما اذا احياها محا فيخرج عن كونها ملكا له عليه السلام و يصير ملكا للمحىي فيملك بالظهر فيها من المعادن أيضا فتأمل

قوله و الناس فى غيره شرع

و هو الارض التى اهرتك فيها المسلمون كالمفتوحه عنوه

[كتاب الصيد و الذباجه]

قوله ما انهر الدم

قال فى يه فكل الانهار الاساله و الصب بكثره شبه خروج الدم من موضع الذبح يجرى الماء فى النهر انتهى و اما انهار على ما

نقل هاهنا فكان الالف فيه للاشباع كما في استكان فانه على ما في القاموس افتعل من المسكنه اشبعت حركه عينه

قوله و يقال ان اضافه المصادر

هذا من آداب المصنف في قواعده و لا يخفى ان اضافه الحج الى البيت و كذا الصوم الى رمضان انما هي اضافه المصدر الى المفعول و كما صح المصدر اليهما على هذا الوجه كذلك ليصح اضافه الفعل اليهما كذلك بان يقال حج البيت و صام رمضان بجعلهما مفعولين و كما لا يصح حج البيت و صام رمضان بجعلهما فاعلين كذلك لا حج البيت و صوم رمضان بجعلهما من اضافه المصدر الى الفاعل فما ذكره لا يصلح شاهدا على مخالفه اضافه المصدر لإضافه الافعال اصلا هذا غريب جدًا

قوله لامكان كون الجار المحذوف في

او الباء اى حاصله بذكاه امه و لعل هذا اظهر

[كتاب الأُطعمه و الأُشربه]

قوله المصنف او تساويا فيه

اى تساوى الضعيف و الدقيف فيه و اما ما ذكره الشارح كما ترى

قوله فهو كرش

قال في القاموس الكرش بالكسر و ككتف لكل مجترّ بمنزله المعده للانسان ثم ان الظاهر من قوله فاذا اكل الجدى فهو كرش انه اذا اكل الجدى يصير هذا الشىء الاصغر كرشا و يظهر ذلك أيضا من قوله فى لغه الكرش و استكرشت الانفخه صارت كرشا و ذلك اذا دعى الجدى البنات و هذا كما ترى بل الظاهر ان الكرش محل الانفحه لان الانفحه تصير بعد الاكل كرشا نعم ربما لا ينفى الانفحه بعد الاكل و حمل كلام ق على هذا بان يكون فاذا اكل الجدى فهو كرش اى لا يبقى سوى الكرش و كذا قوله و استكرشت الانفحه

صارت كرشاى لم يبق منها سوى محلها الذى هو الكرش بعيد جدًا و كذا حملة على ان المراد انه اذا اكل الجدى يقال للانفحة كرش بان يكون للكرش معينان احدهما ذكر و ثانيهما الانفحة بعد الاكل و كذا قوله و استكرشت الانفحة صارت كرشاى بلغت الى المرتبه التى يقال لها الكرش بعيد جدا على انه لم يذكر هذا المعنى فى لغه الكرشى هذا ثم ان حكم صاحب صدوق بسهو الجوهرى مما لا- وجه له بناء على ما هو الظاهر من تفسيره اذ ينطبق كلام الجوهرى أيضا على ما ذكره بان يكون المراد بالانفحة هى الكرش اى الشىء الذى يصير بعد الاكل كرشا بقرينه قوله فاذا اكل فهو كرش و حينئذ يكون هو اللبن المستحيل بناء على ما ذكر من انه يصير بعد الاكل كرشا نعم لا ينطبق على ما ذكره اولا فى تاويله كما لا يخفى و اما حملة على ما ذكر ثانيا فى تاويله فهو ابعد من حمل كلام القاموس اليه اذ ليس فى كلام حديث اللبن المستحيل اصلا فانه اذا فسر الانفحة يفهم منه انه الكرش بالمعنى المعروف يسمى قبل الاكل الانفحة و بعده كرشا و ما ذكره فرق من قوله و استكرشت الانفحة مما لا يأبى عن الحمل عليه و اما ما ذكره فى تفسير الانفحة فقد ظهر حاله بما قررنا فتأمل

قوله و ان لاصق الجلد الميت للنص

هذا بناء على ان الانفحة بالمعنى الاول مائه لا يقبل التطهير فاذا ورد فى النص طهارتها يحكم بطهارتها مطلقا لا ذاتا فقط لعدم الفائده فيها و هذا كما ترى بل الظاهر انها ليست مائه بحيث لا يقبل التطهير بل منجمده يمكن تطهيرها و على هذا فهى طاهره ذاتا و اما عروضها ففيه الوجهان فتأمل

قوله و المتيقن منه ما فى داخله

و ذلك لان الانفحة ان كانت هى ذلك فهو طاهر اصاله و هو المبسوط و كذا عروضها أيضا و الا لا انتفت الفائده فى الحكم بطهارته على ما اشرنا اليه مع ما فيه و ان كانت هى الكرش فما فى داخله طاهر اصاله لانه ممّا لا تحلّ الحياه و كذا عروضها ملاصق للكرش و هو طاهر على هذا التقدير

قوله و ما يتخلف فى الكبد و القلب

طاهر أيضا فى الجزم بطهاره المتخلف فى الكبد و القلب و التردد فى حليته و تحسينه القول بالتحريم للعموم نظر فان ادله نجاسه الدم أيضا عامه كأدله تحريمه و لا مخصص للمتخلف الا اجماع الاصحاب و فى كلام اكثرهم وقع التخصيص بالمتخلف فى اللحم و هو بظاهره لا يشمل المتخلف فى الكبد و القلب و لو تمسك بالتقييد بالمسفوح فى قوله تعالى أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا حيث يفهم منه حليه غير المسفوح مطلقا و يلزم منه طهارتها أيضا كذلك فبعد المساعدة عليه نقول فهذا هو المخصّص للعموم الدال على الحرمة أيضا بطريق اولى فلا وجه لتحسينه القول بالتحريم للعموم فتأمل

قوله و لا فرق فى طهاره المتخلف باللحم

لعل المراد ان حكمهم بطهاره المتخلف عام فيشمل ما اذا كان رأس الذبيحه منخفضا عن جسدها و عدمه و اما المتخلف فى غير

اللحم فلما لم يتعرّضوا له صريحا و الحكم بالحاقه بالمتخلف في احتمال فلا شك ان هذا الاحتمال على تقدير الانخفاض اظهر منه على تقدير عدمه فلذا قال فلا فرق بين الصورتين خصوصا على تقدير استثناء ما يتخلف في باطنها في غير اللحم اى باستثناءه عن الحكم بالحليه و تخصيص الحليه بالمتخلف في اللحم فانه حينئذ لا فرق بين الصورتين و اما اذا لم يستثن ذلك و حكم بحليه المتخلف مط فلا يبعد الفرق بين الصورتين بان يحكم بحليه المتخلف في غير اللحم في صورته انخفاض الراس لا علموه هذا و لا يخفى على ما قررنا كان المناسب ان يقول لا فرق في حليه المتخلف بين كون رأس الذبيحه بتبديل الطهاره بالحليه و حذف قوله في اللحم اما الأول فلان الاستثناء المذكور انما هو عن حكم بالحليه و اما الطهاره فهي ثابتة عنده في المتخلف مطلقا بلا استثناء و اما الثاني فلان عدم الاستثناء لا تؤثر في الفرق بين الصورتين في المتخلف في اللحم بل في غيره و اما المتخلف في اللحم فلا فرق فيه بين الصورتين سواء قيل بالاستثناء اولاً و هو ظاهر هذا و الظاهر ان مراده بالمتخلف في اللحم هو ما يعم المتخلف في الكبد و القلب و مراده انه لا فرق في طهاره المتخلف في اللحم بالمعنى المذكور بين الصورتين للعموم خصوصا بعد استثناء ما يتخلف في باطنها في غير اللحم اى ما يجد به الى باطن الذبيحه الذى حكم بانه حرام نجس و انما كان الحكم بعد هذا الاستثناء اظهر فان علو رأس الذبيحه لا يوجب الا ان يجذب النفس بعض الدم النجس الى البطن و قد حكم بنجاسه ذلك فلا ضرر فيه و على هذا لا يرد عليه شىء مما اوردنا لكن فيه ان علو الراس يتوهم فيه ضرر آخر ايضا و هو ان لا يدفع الدم بالقدر المعتاد و يبقى منه في اللحم ازيد مما يعتاد بخلفه و حينئذ فالحكم بطهارته لا يخلو عن اشكال الا ان يقال ان متمسكه في الحكم بعدم التفاوت بين الصورتين هو العموم و يكفى في اظهره الحكم في صورته الاستثناء المذكوره ارتفاع احد الضررين المتوهمين و ان بقى الآخر فتدبر ثم لا يخفى ان سياق كلامه هاهنا على وجهنا يدل على انحصار المتخلف في البطن فما يجذبه النفس كما هو الظاهر و كلامه في روض الجنان يشعر بعدمه حيث قال فيه لا فرق بين تخلفه في العروق او في اللحم او البطن ما لم يعلم دخول شىء من الدم المسفوح او تخلفه لعارض كجذب الحيوان له بنفسه او لذبحه في ارض منحدره و رأسه اعلى فان ما في البطن حينئذ نجس و يمكن تطبيق كلامه هاهنا على ما في روض الجنان بان يحمل قوله خصوصا بعد استثناء على انه لا فرق في الصورتين خصوصا بعد استثناء ما يتخلف في البطن و تخصيص الحكم بالمتخلف في اللحم على ما وقع في عبارته المصنف و غيره فانه حينئذ لا فرق بين الصورتين نعم لو جعل الحكم شاملا للمتخلف في البطن أيضا لكان حينئذ فرق بين الصورتين على ما ذكره في روض الجنان فتأمل

قوله لان المختلط يعلم ان فيه

لا يخفى ان الانقباض اذا كان علامه للتذكيه و الانبساط يعلم انه ميته فصار بمنزله العلم بتمييزها ابتداء نعم لو لم يجعل ذلك علامه بل تعبدا فما ذكره الشارح موجه لكن الظاهر من الروايه هو كون ذلك علامه فما احتمله المصنف تفريعا على الروايه ليس بضعيف نعم لو فرض انقباض جميعه فحينئذ لا يمكن الحكم بتذكيه شىء منه للعلم بدخول الميته فيه لكن لو صححت الروايه لعله لم يتحقق هذا الفرض فتأمل

قوله لمنع تحقق التراضى

قال سلطان العلماء رحمه الله هذا المنع على جعل عن تراض خبرا بعد خبر ليكون فلا يكون صفه للتجاره حينئذ كون الاكل و التصرف عن تراض و هو ممنوع فيما نحن فيه فالظاهر ان قوله تعالى عَنِ التَّرَاضِ * صفه للتجاره كما صرح به المفسرون و التجاره

اما مرفوع على ما قرء او يكون فاعل كان التامه او منصوب خبرا لكان الناقصه و ضمير اسمه ضمير راجع الى الاكتساب او الاكل او التصرف المعلوم من سوق الكلام و على جميع التقادير يكون الاستثناء منقطعا و حاصل المعنى انه لكن كلوا ان كان تصرفكم و اكتسابكم للحال تجاره حاصله عن تراض فلا يستدعى هذا الا جواز كل ما اكتسب و حصل بالتجاره الموصوفه بالتراضى لم اكتسب و لا- ريب ان المال المشترك لا- يحصل كله لواحد من الشريكين بالتجاره بل بعض اجزائه فلا يجوز اكله بحكم الآيه فظهر ضعف احتجاج بعض الاصحاب و صحه جعلها وصفا للتجاره و كان ما ذكره الشارح من ابطال

جعلها وصفا لها بطريق الزام لصاحب احتجاج بناء على ما فهم من الآيه لابطاله مض فتأمل انتهى و الظاهر ان المستدل حمل الآيه على ان المراد الا- ان يكون المال الذى يؤكل منه تجاره او الا يكون تجاره صادرة عن تراض منكم فيجوز الاكل منها و حمل التجاره على ما يشمل ما ذكره من اقسام الشركه أيضا ليدل على ما ادّعه و مراد الشارح انه اذا حمل التراضى على التراضى مطلقا اى تجاره صادرة عن تراض بالتصرّف فيها مطلقا اى حتى بالاكل منها فتحقق التراضى بهذا المعنى فى المال المشترك ممنوع و ان جعل صفة للتجاره اى متعلقا باصل التجاره اى يكون اصل التجاره صادرة عن التراضى فيلزم جواز الاكل من كل تجاره وقع التراضى باصلها و ان كان غير ما ذكره المستدل او منع صريحا من الاكل منه و هو معلوم البطلان و هذا ربما قررنا ظهر ان الشارح أيضا جعل عن تراض صفة للتجاره كما هو الظاهر و ذكره المفسّرون و ليس بناء كلامه على ما افاده سلطان المحققين فتأمل

قوله و يمكن ترجيحه

بان يخصص آيه الاضطرار كان مراده ان الاصل هو عدم الاثم مع الاضطرار الذى هو مؤدى قوله تعالى فَمَنْ اضْطُرَّ* فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ* و تخصيص ذلك و الحكم بتاثيم احد من الاضطرار على خلاف الاصل فيقتصر فيه على موضع اليقين و قاطع الطريق اثم يقينا فيخص به بخلاف المتجاوز شبعه فان التجاوز عن الشبع ليس بحرام و فيه ان قاطع الطريق اثم قطعاً باعتبار قطعه الطريق و اما باعتبار اكل الميتة فلا- قطع باثمه فلو كان هو المراد بالعادى يلزم اثمه بهذه الاعتبار أيضا و الا فلا و على كل من القولين يلزم ارتكاب خلاف اصل واحد و لا ترجيح لاحدهما على الاخرى بل نقول ان ما ذكره الشارح رحمه الله يصلح مرجحا للقول الآخر فان المتجاوز شبعه لا اضطرار له فلو حمل العادى عليه و حكم بتاثيمه لا يلزم ارتكاب خلاف الاصل اصلا بخلاف قاطع الطريق فان الحكم بتاثيمه للاصل مع الاضطرار على خلاف الاصل فتأمل

قوله المصنف و يكره الاكل متكيا و لو على كفه

فى يه لا- اكل متكيا المتكى فى العريبه كل من استوى قاعدا على وطاء متمكنا و العامه لا تعرف المتكى الا من مال فى قعوده متعمدا على احد سقيه و التاء بدلا من الواو و اصله من الوكاء و هو ما يشد به الكيس و غيره كانه او كأ مقعدته و شدها بالقعود على الوطاء الذى تحته و معنى الحديث انى اذا اكلت لم اقعده متمكنا فعل من يريد الاستكثار منه و لكن اكل بلعه فيكون قعودى له مستوفرا و من حمل الاتكاء على الميل الى احد الشقين ناوله على مذهب الطّب فانه لا ينحدر الطعام فى المجارى سهلا و لا يسعه هنا و قال فى القاموس قوله عليه السلام اما انا اكل متكئا اى جالسا جلوس المتمكن المربع و نحوه من الهيئه المستدعيه لكثرة الاكل بل كان جلوسه للاكل مستوفرا مقعيا غير مربع و لا متمكن و ليس المراد الميل على شق كما قطيه عوام الطبه انتهى و انت خبير بانه اذا كان المراد ما ذكرهما نفى شمول الاتكاء النهى للاتكاء على الكف تأمل فتأمل

قوله مع امتلائه ممكن

لا- يخفى ان امتلاء بطنه انما هو ممكن فى ذاته و انصراف نفسه عن الاكل أيضا كذلك و اما بعد و عامه عليه فكما يمكن ان

يصير انصراف نفسه عن الطعام ممتنعا ككك يمكن ان يصير امتلاء بطنه ممتنعا بان يحدث مثلا فيه حراره قويه يحرق ما يصل اليه من الغذاء فلا تمر قط فتدبر

[كتاب الميراث]

[الفصل الأول فى الموجبات و الموانع]

قوله ثم يقول

للمناقشه فى امتناع حمله على امتلاء البطن محال فتأمل رحمه الله

قوله و لان الديه يجب دفعها الى الوارث

حاصله ان الديه يجب دفعها الى اهله للآيه فلو ورث القاتل منها فاما ان يدفع نصيبه المورث إلى الوارث الآخر و لا وجه له اذ لا شىء من ميراث احد يدفع الى غيره او يدفع الى نفسه و انه لا يعقل و توجيه العبارة ان الوارث فى قوله عام يشمل نفسه و قوله لا شىء الى آخره بيان و تفصيل للشقين المحتملين و ضمير اليه راجع الى الوارث مرادا به الوارث الآخر غير نفسه قوله لا شىء الى قوله و الدفع

تممه الدليل قوله و الدفع الى آخره دفع سؤال و بيان لما ادعاه اولاً من يجب دفع الديه الى الوارث الآخر للآيه فتأمل

قوله لعموم آيه اولى الارحام

لا يخفى ان عموم اولى الأرحام و كونهم جمع مضاف لا يجدى فى المقام اعنى اثبات ارث الجميع من الديه اذ غايه ما يستفاد منه ثبوت الاولويه للجميع فى الجملة و اما فى جميع التركة حتى الديه فلا نعم لو كان متعلق الآيه أيضا عاما لكان لدلالته على ذلك وجه و ليس فليس ثم لا- يخفى ما فى كلام الشارح من المسامحه حيث يظهر منه ان الاستدلال بهذه الآيه فى المناسب و المسايب جميعا مع انه لا يناسب المسايب اصلا فتأمل

قوله المصنف و لا فرق بين ام الولد

هذا اذا كان لولدها مانع من الارث كالكفر و القتل اذ مع وجود وارث و ان كان ابعد لا تشتري الرزق و ان كان اقرب كما ذكره فيما اذا كان للرقين ولدا لميت فالمدبر فتذكر

قوله كما لو خرج بعضه حيا

اى كما لا- عبره بحياته اذا خرج بعضه حيا و بعضه ميتا بان مات قبل تمام الانفصال فان المعتبر حياته عند تمام الانفصال لان نصيبها مع الولد اى مجموع الربع و الثمن نصيبها مع الولد و عدمه او نصيبها مع الولد و نصيب الزوج معه و لا يمكن اجتماع شىء منهما و هو ظاهر

[الفصل الثانى فى السهام]

قوله كل فريضة لم يهبطها

و ذلك اما بان لم يهبط اصلا كما فى الاب فان له مع الولد السدس و لم يهبط عنه و لا ينقص عنه او اهبطها الى فريضة اخرى كما فى الزوج و الزوجه و الام مع عدم الولد و اما الذى اخر فكل فريضة اهبطها و لم يجعل لنا قصها قرضا و تقديرا كما فى البنات و الاخوات لا يقال ان البنت الواحده و كذا الاخت فريضتها النصف ثم تهبط مع التعدد الى الثلثين و هو فريضة اخرى و لو قيل ان الثلثين ليس فريضه معينه لان فريضه البنات و الاخوات و ان بلغن ما بلغن فليس فريضه كل واحده امرا معلقا قلنا فعلى هذا يرد الاشكال بكلامه الام فان لها مع الوحده السدس و مع التعدد بالغ ما بلغ الثلث مع عدم دخول النقص عليهم لانا نقول ان فى البنت و الاخت و ان هبطت الى فريضة اخرى لكن قد هبطت منها أيضا و لم يعين لها فريضه و ذلك اذا اجتمعت مع الولد الذكر او الاخ فانه حينئذ للذكر ضعف الانثيين و مما بقى من المال بعد اخراج المفروض و ليس فريضه معينه فتدبر

قوله فاذا ازالتهن الفرائض

لعله اراد بالفرائض ان يجتمع مع البنت الابن مثلا- او مع الاخت الا-خ لا الفرائض التى توجب النقص على مذهبنا و القول على قول العامه كالابوين و الزوج اذ حينئذ يكون كالمصادره على المط و يمكن حمل الفرائض على هذا ان يجعل هذا تفريعا على ما ذكره و يكون بيان كون فريضه البنات و الاخوات مؤخره محالا على الظهور و لعل قوله لم يكن لهن الا ما بقى الصق بذلك لكن لا يلائم هذا تفريعه ثانيا بقوله فاذا اجتمع ما قدم الى آخره و الامر فيه هين و لا يبعد ان لا يجعل كلام ابن عباس اشاره الى ضابطه يعلم منها من يدخل النقص عليه بل يكون المراد ان

الذى قلنا انه قدمه الله هو من حكم فيه اذا اهبط عن فريضه بفريضه اخرى و حكم بعد زواله عنها و الذى قلنا انه اخر هو من لم يحكم فيه بذلك بل حكم له بما بقى فقد حكم فى الزوج و الزوجه و الامّ اذا اهبطوا عن فريضتهم بفريضه اخرى و حكم بانه لا يزيلهم عنها احد و لا يدخل النقص عليهم و اما فى البنات و الاخوات فقد حكم بانه اذا ازالتهنّ الفرائض عن ذلك دخل النقص عليهن و لم يكن لهن الا- ما بقى و بالجمله فغرضه انه قد عين فى الشرع من يجب تقديمه و لا يدخل النقص عليه و من يجب تاخيره و يدخل عليه النقص و هو ما عدّه من الفريقين لكنهم لما لم يعرفوا ذلك سقطوا فى العول هذا و لعل بعد التأمّل تظهر ان هذا الصق بكلماته و اوفق فتأمل

قوله منها بيان علّه حدوث النقص على من ذكر

بل بيان ضابطه من يدخل النقص عليه و لعله اراد ان فيه بيان عله الحكم بدخول النقص على من ذكر و ماخذه و فيه أيضا ما فيه هذا و لو حمل كلام ابن عباس على الاحتمال الاخير الذى اشرنا اليه فلا وجه لهذا الكلام اصلا فتدبّر

قوله و اعلم ان الوارث مطلقا

لا- يخفى ما فى هذا التقسيم من الاختلال فانه اما تقسيم للوارث بالنسبه الى الارث مط او بالنسبه الى ارث ارث فعلى الاول لا يستقيم عدا الأمّ و الأ-خوه من قبلها فى القسم الاول فانهم قد يرثون بالقرباه أيضا كما فى صوره الرّد كما اعترف به الشارح و استثناء صوره الرّد بجعل قوله حيث لا ردّ متعلّقا بالجميع لا ينفع بل يزيد الاختلال كما لا يخفى انما يستقيم عدا الزوج و الزوجه فيه على رأى من يقول بالرّد عليهما فلا مصداق لهذا القسم اصلا الا ان يجعل الحصر اضافيا بالنسبه الى القرباه فافهم و أيضا ان اريد بالقسم الرابع ان يرث بالفرض و القرباه معا دائما ففساده ظاهر او فى وقت فلا بد من بيان حاله فى وقت آخر و أيضا فلا يقابل مع القسم الثالث لان من يرث تاره بالفرض و تاره بالقرباه قد يرث بالفرض و القرباه معا و على الثانى لا يتأتى القسم الثالث بل الصواب حينئذ ان يثبت الاقسام و يقال الارث اما بالفرض خاصه كما فى كل ذى فرض عند عدم الرّد عليه او بالقرباه خاصه كما فى من لا- فرض له و اما بهما جميعا كما فى ذى الفرض عند الرّد و لا- مجال حينئذ لقسم آخر كما لا يخفى و الصواب على تقدير جعل الاقسام اربعة ان يقال الوارث امّا ان يرث بالفرض خاصه و هو الزوج و الزوجه او الزوجه فقط على رأى من لا يقول الرّد عليهما او عليها او بالقرباه خاصه او ما يقوم و هو من لا فرض له اصلا من الاقارب او ذوى الاسباب او يرث تاره بالفرض و تاره بالفرض و القرباه او ما يقوم مقامها جميعا كالأمّ فانها يرث بالفرض خاصه عند عدم الرّد و بالفرض و القرباه معا عند الرّد و كذا كلاله الأمّ و كذا الزوج و الزوجه على القول بالرد عليهما فانهما قد يرثان بالفرض و ما يقوم مقام القرباه من السبب او يرث تاره بالفرض و تاره بالقرباه و تاره بهما معا كالأب فانه مع عدم الولد يرث بالقرباه خاصه و مع الولد الذكر بالفرض خاصه و مع البنت الواحده بالفرض و القرباه معا اذا لم يكن زوج و كذا البنات اذا لم توجد الامّ البنت او البنات فانها ترث مع الولد الذكر بالقرباه و مع الابوين بالفرض لكن فى البنت بشرط وجود الزوج و مع احدهما بهما فى البنات لكن بشرط عدم الزوج و كذا الأخوات للاب فانها ترث مع الاخوه بالقرباه و مع كلاله الام المتعدّده بالفرض و الواحده بهما و كذا الأخت للاب فانها ترث مع الاخوه بالقرباه و مع الزوج بالفرض و بدونهما سواء وجدت كلاله الأمّ اولا بالفرض و القرباه معا او يقال الوارث اما ان يكون له الفرض دائما او لا- و الأول اما ان يرد عليه او لا- و الثانى اما ان يكون له الفرض اولا فهذه اربعة اقسام

الاول من يكون له الفرض دائما وقد يرد عليه كالأُمّ و كلالتهما و الزّوج و الزّوجه على رأى الثانى من يكون له الفرض دائما و لا- يرد عليه اصلا كالزوج و الزّوجه على رأى الثالث من ليس له الفرض دائما و لكن قد يكون كالاب و البنت او البنات و الأخت للاب او الأخوات الرابع من ليس له فرض اصلا و هو ظاهر و يمكن ان يثلث الاقسام و يقال الوارث اما ان يرث بالفرض دائما او لا يرث اصلا و قد ورد على هذا فينبغى ان يحمل ما ذكره المحقق فى الشرائع و ان لم يلائم بعض عباراته لكن فى جعله كلاله الامّ من القسم الثالث نظر بل الصواب جعله من القسم الاول فتأمل و بما قررنا يظهر ما فى التقسيم الذى ذكره فى شرح الشرائع فارجع اليه

قوله و البنات يرثن

اي المتعدده فان الفرض ان يرث تاره بالفرض خاصه و تاره بالقرايه خاصه و هذا انما هو فى البنات المتعدده فانهن يرثن مع الابوين بالفرض خاصه و مع الولد الذكر بالقرايه خاصه و اما البنت الواحده فمع الأبوين يرد عليها أيضا اذا لم يكن زوج فيرث بالفرض و القرايه معا و انما ترث بالفرض خاصه اذا فرض الزوج أيضا معها و ان لم يبق لها حينئذ تمام فرضها و كذا الأخوات فانها ترثن مع كلاله الامّ المتعدده بالفرض خاصه و اما الاخت فانها ترث معها بالفرض و القرايه جميعا نعم انها ترث بالفرض خاصه مع الزّوج و هو ظ

قوله و منها انه لو ترك جدته

لا يخفى ان نقل هذا القول لا يناسب المسأله المذكوره ظاهرا و كانه لما كان حكم المصنف رحمه الله بكون الثلث للمتقرب اى بالاجداد بالامّ سواء اتحد ام تعدّد و الثلاثين لاجداد الاب كذلك بناء على مذهبه المش بين الاصحاب بان سهم المتقرب بالام من الاجداد الواحد او المتعدّد الثلاث مطلقا سواء اجتمع مع الاجداد او الاخوه فلذا نقل هذا القول فى جملة الاقوال المخالفه للمشهور فلا تغفل

قوله و تخلف الحكم فى البنت

لعل المراد ان القاعده المذكوره يقتضى الرّد على البنت لكون النقص عليها لكن قد تخلف الحكم لمانع و هو وجود معارض يدخل النقص عليه أيضا اعنى الابوين فان فرضهما مع الولد انقص منه مع عدمه فلذا وقع الرّد عليها أيضا و لم يختصّ البنت و فيه ان نقص فريضه فى حال عنها فى حاله اخرى لا يسمى نقصا و عزما و الا لوجب الرّد على الزوج و الزّوجه ايضا و على كلاله الامّ أيضا اذ فريضتهم فى صورته التعدد انقص منها فى صورته الواحد بل المراد بالقاعده المذكوره انه اذا كان اثنان لكل منهما فريضه و وقع النقص على احدهما بان وقع عليه اقل من فريضه بسبب اجتماع ثالث و لم يقع على الآخر فيجب اذا فضل شىء يخص بهما كما اذا كانت كلاله الام واحد مع عدم الزوج و لا ريب ان الابوين و البنت اذا اجتمعوا مع الزوج يدخل النقص بهذا المعنى على البنت دون الابوين مع أنّه فى صورته عدم الزوج يكون الرد عليهما أيضا و لو تنزلنا عن ذلك فنقول ان هذا فى الام لا- يخلو عن وجه اذ قد يكون فرضها ازيد من السّيدس و ذلك مع عدم الولد و الحاجب و اما فى الاب فلا فرض له غير السّيدس اصلا نعم قد يزيد نصيبه عن السّيدس بالرّد و النقص عنه عزما و الا فكلاله الأم أيضا كذلك و قد يرث كل المال بالرد فيجب الرد عليها أيضا و يمكن ان يقال ليس المراد ان الرد على الابوين بناء على القاعده المذكوره بل انه لما نقص فرضهما فى

الولد بسبب الولد اى جعل لهما فريضه ناقصه فحكمته تعالى اقتضى ان يشتركا معه فى الرّد جبرا لما وقع عليهما من النقص و لذا تخلف القاعده المذكوره فيها و لو امكن اجراء هذه العله فى بعض الصّور مع تخلف مقتضاها فيه فليس ذلك يضار اذ لعلّ التخلف فيه لمانع آخر هذا و على هذا يندفع ما اوردنا اولا و اما ما اوردنا ثانيا فكانه لا يندفع به و الحق ان هذا العسف و ان القاعده المذكوره غير بيّنه و لا بيّنه نعم لو دل دليل عليها فتخلف الحكم عنها فى بعض الصور لم يخل بها و هو ظ

قوله و مع الاجداد

ما فصل فى كلاله الأبوين انت خير بانه لم يسبق تفصيل اجتماع كلاله الابوين مع الاجداد فلعل المراد ما فصل فى موضعه من المساواه و التفصيل فان كلاله الابوين اذا اجتمعت مع الاجداد للاب فيحكم بالتساوى بينهما بمعنى ان الجدّ للاب بمنزله اخ من الأبوين و الجده بمنزله اخت و اذا اجتمعت مع الاجداد للام فيحكم بالتفاضل بمعنى ان الثلث لجدّ الام سواء اتحد تعدد و مع التعدد يقسم بالسويه و الثلثان لكلاله الابوين سواء اتحدت ام تعددت و مع التعدد و الاختلاف للذّكر مثل حَظُّ الْأُنثَيَيْنِ* و هذا التفصيل جار فى كلاله الاب وحده مع فقد كلاله الابوين اذا اجتمعت مع الاجداد فتأمل

قوله فيطرح المتداخلان

اى التّصبيان فان نصيب اقرباء الأمّ واحد يتداخل مع الاربعه سهامهم و كذا نصيب اقرباء الاب يتداخل مع الستة سهامهم و هذا ظاهر لكن فى الاول خروج عن الاصطلاح اذا التداخل فى الاصطلاح يجب ان يكون عددا بل ان يعده العدد و الواحد ليس الاعداد على المش و لا له عاد منها و هو ظاهر لكن يجرى عليه المتداخل بالنسبه الى كل عدد و حينئذ فاذا طرح المتداخلون بقى الاعداد اى اعداد السهام فيجب نسبه احدهما الى الآخر و هما متوافقان بالنّصف و الاوفق بما سيدكره من القاعده ان يقال حكم الواحد مع الاربعه حكم المتباينين فيغير الاربعه و الاثنان مع الستة متوافقان بالنّصف فيجرى توقفهما و هو الثلاثه فيضرب الاربعه فى الثلاثه يبلغ اثنى عشر ثم يضرب المجموع فمن الثلاثه اصل الفريضه يبلغ ستة و ثلثين

قوله فمنهم من لاحظ الأمومه

اى اعتبر الانتساب الى نفس الميّت فمن تضرب اليه بابيه و هم اجدادهم الاربعه من قبل ابيه يقتسمون الثلثين بالتفاوت و من يضرب اليه بامه و هم اجدادهم الاربعه من قبل امه يقتسمون الثلث بالسويه لاشتراكهم فى اصل الانتساب بالام و هذا رأى الشيخ و اما من لاحظ الاصل فالظاهر ان المراد بالاصل هو الحد اى لاحظ حال الجدّ هل يكون انتسابه الى الميّت بواسطه اب الميّت اى جدّه او بواسطه امه اى جدته اى هل يكون انتسابه بواسطه ابنه او ابنته فعلى الاول ينتسب بالاب و على الثانى بالأمّ و لا على يخفى ان هذا لا ينطبق على شىء من المذهبيين الاخيرين اما المذهب الثانى فلانه يقول ان ثلث الثلثين لأبوى اب الام بالسويه مع انه على هذه القاعده يجب ان يكون اثلاثا نعم باقى الاقسام ينطبق عليها و اما المذهب الثالث فلانه يقول بان ثلث الثلثين لجدّ الاب و جدّته لانه اثلاثا مع انه على هذه القاعده يجب ان يكون بالسويه و باقى الاقسام ينطبق عليها هذا و اما من لاحظ الجهتين فالظاهر انه لاحظ كون انتساب الجدّ من قبل بنته و كذا انتساب الميّت من قبل امه اى يكون الانتساب اليه بالأمّ فى كل المرتبتين

بان يكون جد الامّ الميت قبل امّها و من سوى ذلك فهو جد لاب و هذا ينطبق على مذهب الثالث لانه جعل ثلث الثلثين لا يرى امّ الامّ بالسويه و جعل باقى الاقسام اثلاثا هذا و لو قيل منهم من لاحظ انتساب الميت اليه بالام و منهم من اكتفى بالامومه فى الجملة و منهم من اعتبر الامومه فى كل المرتبتين لكان منطبقا على المذهب الثالث على الترتيب المذكور بلا اشكال و يمكن حمل عبارته الشارح على هذا بان يقال المراد بملاحظه اصل ملاحظه اصل الامومه فى الجملة فينطبق على المذهب الثانى و المراد بملاحظه الجهتين ليس الجهتين اللتين هما منظور القولين كما هو ظاهره بل المرتبتين او جهه الميت و جهه الجد فينطبق على المذهب الثالث اذ يحمل الاصل على الميت لا على الجد فينطبق على مذهب الشيخ و يحمل ملاحظه الامومه فى جميع الاجداد الام اى اجداد الام فى الجملة على المذهب الثانى و يحمل ملاحظه الجهتين اى جهتين المرتبتين او الميت و الجد كما ذكرنا على المذهب الثالث فتأمل قوله ثم لا يخفى ان ما ذكرنا انما هو منشأ اختلافهم فى مساواه الجد و الجده و اختلافهما فى الفرق المذكوره و هاهنا اختلاف آخر ايضا و هو ان يكون نصيب الاجداد الاربعه للاب الثلثين و الاجداد الاربعه للام الثلث متفق عليه بينهم و امّا بعد تلك المرتبه فالشيخ اعتبر الثلث و الثلثين فى نصيب المتقرب بالاب دون الام و فى القولين الاخيرين اعتبر القسمه ثلاثا فى نصيب المتقرب بالام ايضا ففيهما يجب تفصيل كل من الحدين لاب على جدين لام و كان نظير القولين الى ان كل سمي الاب و الام انما يرثه اقرباؤهما من الاجداد باعتبار التقرب بهما فكانه ينتقل اليهما ثم الى اقربائهما يجب ان يقتسم كل منهما بالثلث و الثلثين كما فى ميراثهما و اما على المش فقد لاحظوا ذلك فى اقرباء الاب دون الام فكانهم نظروا فيها الى ان سهمهما ينتقل ابتداء الى اقربائهما من غير نظر الى انه ينتقل اليها ثم اليهم فيجب ان يقتسم بينهم من غير اقتسام بالثلث و الثلثين و لعلهم فى الفرق نظروا الى ان الاجداد بمنزله الكلاله كما ورد فى الاخبار و ثلث الام ينتقل الى كلالتها بالسويه من غير تفصيل للذكر على الانثى فيعلم ان سهمهما ينتقل اليهم ابتداء من غير نظر الى انتقال اليها و منها اليهم بخلاف نصيب الاب فانه يقسم بين كلالته بالتفاضل و هو يشعر بالنظر الى انتقاله اليه ثم إليهم فلذا حكموا فى اجداد الطرفين ايضا على هذا النهج فتأمل

قوله و قيل للاحوال الاربعه

لم يذكر فى مسئلة الأجداد الثمانيه نظير هذا القول فلا تغفل

قوله او من حكمه

الاولى حذف قوله او من حكمه

قوله اجودها و هو الذى دلت عليه الروايات الصحيحه

فى المرأه تدل على ما ذكره و امّا فى الرجل فلا دلالة لها على ما ذكره كما بيناه فى حواشى شرح الشرائع و الاظهر من المذاهب هو قول الخلاف كما بيناه هناك

قوله و لو اجتمع مع الاولاد الوارثين اب

و هم جميع الأولاد سواء كان العتق رجلا- او امرأه على القول الاول و فيما اذا كان المعتق رجلا- على قول الخلاف و الاولاد المذكور خاصه فيما اذا كان المعتق رجلا على قول النهايه ففى جميع ذلك الاقوال يشارك الاب الاولاد الوارثين لمساواته لهم

فى الطبقه و نبه على خلاف ابن الجنيد حيث حكم باختصاصه بالولد

قوله على ما سلف

من مشاركه البنات بنتين و عدمها فعلى الاول تشارك الام الاولاد الوارثين و على الثانى لا تشاركهم فعلى الاول ترث ايضا مع الولد على القول الاول مطلقا و كذا على قول الخلاف فيما اذا كان المعتق رجلا- و لا ترث على قول به مطلقا و لا على قول الخلاف فيما اذا كان المعتق امراه و الاقوى انها تشاركهم اى ما ذكرنا من البناء هو الاقوى و مقابله قول ابن الجنيد باختصاصه بالولد و عدم مشاركه

الأبوين اصلا فافهم

[الفصل الثالث فى الولاء]

قوله اختص الارث بالاب

هذا بناء على ما هو الاقوى عند الشارح من عدم مشاركته البنات للبنين اذ حينئذ لو عدم الولد اختص الاب بالارث و ان كان مع الام و اما على القول بالمشاركة فمع عدم الولد تشارك الابوان هو مع وجودهما و مع وجود احدهما اختص به و يمكن ان حمل كلامه على انه فى صورته وجود الاب وحده و احال حال الصورتين الاخيرين على ما علم مما ذكره من بناء حكم الامر على ما سلف فافهم

قوله المصنف الأخوه و الاخوات

فان عدموا فالأعمام و العمات فان عدموا فاعمام الاب و عمامته و هكذا

قوله و مستند ذلك

اى ما حكم به فى الاولاد و كذا الأخوه و الاخوات و ما لعدم من المراتب الذى ذكرنا و كانه كان ذلك ايضا فى ذكر الشارح فيلايم كله فافهم

قوله خص بما ذكرناه للاخبار الصحيحه

و هى اخبار العصبه و لا يخفى ان تلك الاخبار على ما ذكره الشارح انما هو ينطبق على مذهب به فالتخصيص المذكور لا يكفى فى الجميع بينها و بين جزء اللحمه بعيدا بخلاف تخصيصها بما عدا المتقرب بالام فانه لا بعد فيه كذلك و لما كان جزء اللحمه معتبر عندهم فارتكبوا فيه هذا التخصيص الذى لا بعد فيه جدا ليمكنهم العمل ايضا باخبار العصبه فى الجمله و لم يبالوا تبرك العمل بها فى الجمله و لم يخصصوا بما تقتضيه اخبار العصبه حتى لا يلزم ترك العمل بها اصلا لبعده جدا هذا مع اعتضاد خبر اللحمه فى الرجل بموثقه عبد الرحمن بن الحجاج ايضا هذا على ما ذكره الشارح و الظاهر كما اشرنا اليه ان اخبار العصبه ليست الا فيما كان المعتق اثنى و ينطبق على مذهب الخلاف و على هذا يخصص خبر اللحمه بما اذا كان المعتق رجلا و لا اجد فيه فتأمل

[الفصل الرابع فى التوابع]

قوله و لو اجتمع معه

فى الفروض فلو جامع احد الابوين و الخنثى زوج يضرب الاربعه فخرج الربع فى الفريضه و هى اربعة و عشرون يبلغ ستة و

تسعين و يأخذ الزوج الرّبع اربعة و عشرون واحد الابوين ثلاثة اضعاف نصيبه الذى هو الخمسه خمسة عشر و الخثنى ثلاثة اضعاف نصيبه سابقا و هو تسعه عشر اعنى سبعة و خمسين و لا يخفى فسادة اذ على هذه الطريقه يجب ان يدخل النقص على الولد اكثر كيف واحد الابوين لا ينقص فرضه عن سدس الاصل فظاهر و على هذا يجب ان ينقص فرضه عن سدس الاصل فانه سدسه ستة عشر و نصيبه على مقتضى ما ذكره خمسة عشر هذا مع ان نصيبه فيما نحن فيه يجب ان يزيد على سدس الاصل فانه على تقدير انوثيته الخثنى بكون فرضها النصف ثلثه و للزوج الرّبع واحد و نصف و لأحد الابوين سدس فيبقى نصف سدس يجب ان يرد على الخثنى واحد الابوين ارباعا فكيف ينقص نصيبه من سدس الاصل فالحق بعد ضرب الفريضه فى مخرج الربع ان يعطى الزوج الربعى و يأخذ نصيب احد الابوين على تقدير ذكوريه الخثنى و هو سدس الاصل اعنى ستة عشر و نصيبه على تقدير انوثيته و هو ربع ثلاثة ارباع الباقية و يعطى نصفهما و هو سبعة عشر و كان الشارح رحمه الله جعل نصيبه على تقدير الذكوريه سدس ثلثه الارباع و هو اثني عشر فجعل النصف خمسة عشر و لا يخفى فسادة و اما الخثنى فيجب ان يأخذ نصيبه على تقدير الذكوريه و هو ما بقى بعد الرّبع و السدس اعنى ستة و خمسين نصيبه على تقدير الانوثيه و هو ثلاثة ارباع الثلاثة الارباع الباقية بعد اخراج فريضه الزوج اعنى اربعة و خمسين و يعطى نصفهما و هو خمسة و خمسون لا سبعة و خمسون على تقدير ما فعله الشارح و انما يستقيم ما ذكره لو كان نصيبه على تقدير الذكوريه خمسة اسداس الثلاثة الارباع الباقية و هو ستون و يكون السدس الباقية لأحد الابوين و قد عرفت فسادة و قيل عليه مجامعه الزوجه هذا نعم القاعده المذكوره انما يصح فى الفروض التى لم يكن فيها ما يخرج من الاصل و سوى الزوج او الزوجه كان يكون خثنى مع انثى ذكرا و معها على ما فرضها فى الشرائع فانه اذا فرض الزوج فيها فيجب ضرب الفريضه فى اربعة فيكون الربع للزوج و يكون لكل واحد من البواقي ثلاثة اضعاف نصيب على تقدير عدم المجامعه و لا خلل فيه و مثله فى الزوجه و يمكن جعل الفروض فى كلام الشارح اشاره الى خصوص الفروض التى ذكرها المصنف فيطابق ما فى الشرائع و لا يرد عليه ما اوردنا فتأمل

قوله و لو امكن الآخر اجبار الممتنع او تولى طهارته

ففى الاجراء نظر اى عن الممتنع او من تولى له نظر من الشك المذكور اى الشك فى وحدته فيحتمل التعدد فلا يجزى و اما الاجراء عن الآخر فكانه ليس محلا للنظر سواء كان واحدا او متعددا

قوله كالتخوله و اولادهم

كانه متعلق بقوله فلقرابه امه لا بقوله غيرهم فافهم

قوله و لا يرث الثانى المفروض موته ثانيا مما ورث منه الاول

قال سلطان العلماء لا يخفى ان خلاف المفيد و سلار فى ارث الميت المفروض موته اولا مما ورث منه الثانى حيث ذهبنا الى ارثه منه دون العكس كما صرح به الشارح فى شرحه على الشرائع فقال لا يتوهم احد عكسه لتعليل ذكره و قد نقلنا عبارته فى بيان مذهبها كما ستعلم و على هذا لا ينطبق عباره الكتاب بحسب الشارح الا على رد العكس المذكور دون ما هو محل الخلاف و ما هو مذهب المفيد و سلار و يمكن توجيه المتن بحمل الثانى و الاولى فى عبارته على الثانى فى الارث و الاول لا يخفى ان الثانى فى الارث هو المفروض اولا موته و الاول فى الارث هو المفروض و حينئذ ينطبق عباره المصنف على رأى المفيد و سلار

بلا- غبار و الظاهر ان المراد من هذه العبارة ذلك على ما وقعت في اكثر كتب الفقه و اما توجيه عبارته الشارح حيث قيد الثاني بالمفروض موته ثانيا فيحتاج الى تكلف حتى ينطبق العبارة على خلاف مفيد و سلار اما بجعل الثاني مفعولا لا يرث مقدما على ما فعله و هو لفظ الاول او بجعل لفظ المفروض منصوبا مفعولا لا يرث لا بيانا للفظ الثاني كما هو الظاهر و يكون المراد بالثاني الثاني في الارث و لا يخفى بعد التوجيهين و يحتمل ان قوله ثانيا متعلقا بالموت لا بالمفروض فيكون المراد بالثاني ما فرض موته مؤخرا و هو يتحقق في كل من الفرضين فالميت الاول في الفرض الاول هو الميت المؤخر في الفرض الثاني و بالعكس و حينئذ يشمل العبارة و مذهب المفيد و عكسه ايضا فتأمل انتهى و لو اريد التخصيص برد مذهب المفيد فلا يعد ان يقال ان قوله مما ورث منه بلفظ المضى يرشد اليه فان ما ورث منه الاول انما يتحقق في الفرض الثاني و اما في الفرض الاول فلم يرث بعد من فرض موته اولاً- شيئاً فافهم و يحتمل ان لا- يكون المفروض موته ثانيا بيانا للثاني بل المراد ان المراد بالثاني هو الثاني من المفروض موته ثانيا فان كلا- من المفروض موته اولاً- و المفروض موته ثانيا اثنان و المراد انه لا يرث المفروض موته ثانيا مما ورث منه الاول هذا و يمكن ايضا ان يجعل قوله ثانيا متعلقاً بـيرث اي الوارث الثاني المفروض موته ثانيا اي في المرتبة الثانية مما ورث منه الاول و التقييد بالمفروض موته للاشعار بمنشأ الحكم و انه لما فرض موته فكيف يرث ثانيا مما ورث

منه الاوّل فانه مستلزم لفرض الموت بعد الحياه على ما فصله فتأمل

قوله بل هو على الاستحباب

لا يخفى ان الاستحباب أيضا لا بد له من فائده فلا فائدته في هذا المنع

قوله و لتخلفه مع تساويهما في الاستحقاق

كانه متعلق بمقدر يعلم من نظم الكلام اى و ضعف أيضا هذا الاستناد لتخلفه مع تساويهما في الاستحقاق و لو كان بالباء ليكون عطفًا على قوله بمنع وجوب تقديمه لكان اظهر ثم التمسك بعدم القول بالفصل يدفع هذا الاعتراض كما لا يخفى

قوله او اسقط اقلهما من الاكثر

اى اسقط الاقل من الاكثر مهما امكن فما بقى فهو اقل بالنسبه الى الاقل الاول فيسقط مما بقى من الاكثر و هذا حتى ينتهى الى الواحد

قوله و المتوافقان هما اللذان بعدهما غير الواحد

و ان كان ذلك الغير هو نفس احدهما حتى يشمل مثل الثلاثه و الستة و فى الكلام مسامحه

قوله و يلزمهما انه اذا سقط اقلهما إلى آخره

على الطريق الذى ذكر فى المتباينين

قوله بقى اكثر من واحد

اى يبقى فى آخر مرتبه البقاء اكثر من واحد فاذا اسقط بعد ذلك لا يبقى شىء و اما المتباينان فلا يبقى فيهما من الاكثر فى آخر مرتبه البقاء الا واحد

قوله نسبت الاعداد بالوفق

و ان كان مع التوافق التداخل يجوز أيضا ان يطرح المتداخل و يعتبر العدد كما اشار اليه الشارح فى بيان حكم التوافق و التداخل و لقد كان بناء كلامه فى مسئله اجتماع الاخوه و الاجداد من الطرفين على هذا الطريق فتذكر

[كتاب الحدود]

[الفصل الأول فى حد الزنا]

قوله التكليف بما لا يطاق

اراد به ما يشمل الجرح المنفى فى الدين فافهم

قوله بناء على ان الشهوه غير مقدوره

بل انما هى بميلان النفس و طوفانها و ليس زمامها بيدها و لا تحت اختيارها فلا يمكن اجبار احد و اكراهه عليها

قوله و ان الخوف

اى الخوف من الله تعالى يمنع من انتشار العضو و انبعاث القوه فاذا وطئ علم انه لم يكن له الخوف منه تعالى بل كان بميله و شهوته فلا اكراه و فيه ان الشهوه و ما يتبعها من الانتشار و الانبعاث المذكورين امور طبيعيه ربما يحصل عند مشاهدته ما يشتهي او نخيله و الخوف من الله تعالى لا يوجب عدم حصول تلك الطبيعيه كما فى شهوه ساير المحرمات من الاطعمه و الاشربه غايته المنع عن الاتيان بمقتضاها و يمكن ان يقال ان مع الجبر و التقيه يرتفع الخوف من الله لوجوب التقيه بل الخوف منه تعالى فى خلافه و حينئذ فلا مجال لتوهم منع الخوف اصلا و ربما يحمل الخوف على الخوف من المكروه فان الخوف ممن يهدد على عدم الوطئ بمنع من الانتشار و انبعاث القوه و لا يخفى سخافه دعوى الكليه نعم الخوف منه ربما يمكن ان يمنع منهما فى بعض الاحيان و اما كليا فلا و حينئذ فلا ينفع المستدل و علامه فى المختلف حمله على هذا الوجه حيث قال الاكراه يتحقق فى طرف المرأه قطعاً و فى تحققه فى الرجل اشكالا ينشأ من انه لا يحصل الا من ميل و قصد فان الخوف لقطع الشهوه بمنع الانتشار فاذا وطئ لم يكن مكروهاً و من ان الخوف من ان لا يفعل و الفعل لا يخاف منه فلا يمنع ذلك قدرته عليه و يمكن حملنا كلامه على تقدير حمل الخوف على الخوف منه تعالى فى الفعل بل فى عدمه لكنه بعيد جداً فتأمل ثم هاهنا وجه آخر اشار اليه فى شرح الشرائع و هو ان انتشار العضو و انبعاث القوى يتوقف على الميل النفسانى المنافى لانصراف النفس عن الفعل و الاكراه ملزوم للانصراف المذكور فلا يمكن الاكراه على الوطئ المتوقف على الانتشار و الانبعاث المذكورين و فيه ان الانتشار و الانبعاث المذكورين ربما حصلوا بالطبع على ما عرفت و الانصراف عن الفعل كان باعتبار الشرع لا بالطبع و الاكراه على الشئ انما يستلزم الانصراف عنه فى الجملة لا الانصراف الطبيعى حتى لا يمكن الاكراه هاهنا فتأمل

قوله غير متوقف على ذلك

اى على الشهوه انتشار العضو و انبعاث القوه قوله لو سلم اى لو سلم توقف على الاختيار و عدم الاكراه و سلم أيضا منع الخوف منه اشارته الى ما ذكره من ان الشهوه لا تحصل بالاكراه بل انما هى بميلان النفس و توقعاتها و كذا ما ذكره من ان الخوف من الله تعالى يمنع من الانتشار و الانبعاث ممنوع بل الشهوه امر طبيعى ربما تحصل عند مشاهدته النفس ما يشتهي و ان مال النفس عنه و انزجر لكان تحريم الشرع و مجرد ذلك كاف فى امكان تحقق الاكراه على الشهوه اى على المقدمات التى يتبعها الشهوه بالطبع مع عدم حصولها بالفعل و الا فلا اشكال اصلا اذ لا اكراه على الشهوه بل على ما يتوقف عليها و كذا انتشار العضو و انبعاث القوه تابع للشهوه قد يحصل مع وجود الخوف المذكور بلا ريبه و على تقدير حمل الخوف على الخوف من المكروه توجه المنع اظهر كما اشار اليه ثم ان ضمير توقفه و منه فى كلام الشارح يمكن ان يرجع الى ذلك اى كل من الامور الثلاثه و

توجيهه ان المستدلّ و ان لم يدع توقف الجميع على الاختيار بل توقف الشهوه فقط و كذا لم يدع منع الخوف من الجميع بل الانتشار و الانبعاث لكن لما يظهر تفاوت بينها من الحكمين فجمع الشارح بينها فيهما و يمكن ان يرجع ضمير توقفه الى الاول من ذلك المذكور و ضمير منه الى كل من الاخيرين منه فيوافق ما ذكره المستدل و على الوجهين فالمراد بالتوقف على الاختيار الذى منعه و هو عدم الحصول بالاكراه كما اشار اليه لا انه لا يحصل الا بالاختيار و القدره كما هو ظاهره كيف و المستدل أيضا ادعى عدم كونه مقدوره و يمكن ان يجعل المنع الثانى اشاره الى منع ما ذكره المستدل صريحا من منع الخوف عن الانتشار و الانبعاث كما فى الوجه الثانى و يجعل المنع الاول اشاره الى منع ما يستفاد من كلامه و هو ان الجبر على الشهوه بل على الشىء مطلقا يتوقف على الاختيار اى على كونه مقدورا يكون زمامه باليد فانه مم بل يصح الجبر على مثل الشهوه مما لا يحصل بالطبع عند مباشره مقدماته التى تحت القدره و الاختيار و ان لم يكن هو بنفسه تحت القدره ابتداء فتأمل

قوله و قد روى عن عليّ عليه السلام

قال سلطان العلماء رحمه الله الظاهر ان المراد بنقل الروايه تأييد ما ذكره انه اقوى حيث تدل على انه عليه السلام حكم بحدّ الفجور على المرأه مع ان المرأه نسبه الفجور الى فلان كما فيما نحن فيه تامل انتهى و لعل فجورها ثبت بغير هذا الاقرار بقريته قوله عليه السلام اذا سألت الفاجره و كذا عدم اعتبار التكرار فى الاقرار و يكون الغرض ان بذلك الاقرار ثبت حد الفريه أيضا و على هذا فلا تأييد فيه لما ذكره

قوله المصنف من غير علم بسبب التحليل

و يسقط الحد بادعاء سبب التحليل كالزوجيه و الملك و لا يكلف بينه و لا يمينا على ما مرّ جوابه لكن حينئذ فى سقوط حد القذف بالزنا بالاتيان بالشهود كذلك مع سقوط الحد عنه بذلك الدعوى اشكال و كذا فى ثبوت الحد على مثل تلك الشهود اذا لم يبلغوا النصاب اشكال و لم اجد فى كلامهم التصريح بهذين الفرعين و قد استشكل المحقق الاردبيلى رحمه الله فى اصل المسأله اى قبول شهاده الشهود على هذا الوجه و هو فى موقعه فتأمل

قوله و هل يشترط حضورهم فى مجلس الحكم دفعه

كلام الشارح هاهنا لا يخلو عن تشويش و توضيح المرام ان المعروف من مذهب

الأصحاب اشتراط اجتماعهم حال اقامتها دفعه و الظاهر منه انه يشترط حضور الجميع عند اقامه الشهاده و يحتمل ان يكون المراد اشتراط ان لا- يحصل بين الشهادات تراخ عرفا نظرا الى ان العله الموجبه للاجتماع على ما يستفاد من كلامهم و من الروايه المنقوله هي لزوم تاخير حد القذف لو لم يجتمعوا و هي لا- تدل على اعتبار ازيد من ذلك و ذهب العلامه فى السرائر الى اشتراط حضورهم فى مجلس الحكم دفعه قبل الاجتماع على الاقامه و حينئذ فلا تلاحقوا و افصلت شهاداتهم بحيث لم يحصل التأخير يجدوا على مذهب العلامه بطريق اولى و اما على مذهب غيره فيحتمل عدم القبول نظرا الى ظاهر كلامهم و القبول نظرا الى الاحتمال المذكور هذا اذا عرفت هذا علمت ان حكم الشارح اولا- بان المراد من اجتماعهم حال اقامتها ان لا يحصل بين الشهادات تراخ عرفا ثم هذا الترييد و التفصيل منه ليس على ما ينبغى الا ان لا يكون غرضه هناك الجزم بذلك بل ذكره بناء على انه احد الاحتمالين لكلامهم كما يظهر من تفصيله بعده و انما كان غرضه ثمه بيان ان المراد لبس اشتراط تلفظهم بها دفعه و ان جاز عقلا و شرعا فتدبر

قوله بحيث غابت الحشفه

قدرها فى القبل يترأى منه انه جعل الاصابه المعلومه اشاره الى هذا المعنى و لا يخفى انه حينئذ لا يتوجه ما سيدكره من ان الإصابه اعم مما يعتبر منهما فالظاهر كما يستفاد مما ذكره فى بيان القيد الثامن انه حمله على انه يشترط ان يكون الاصابه معلومه بقرينه ما فرعته عليه و قوله بحيث غابت الى آخره تقييد من قبل نفسه فيتوجه ما ذكره فافهم

قوله و لامكان عود البكاره

لا يقال اذا امكن عود البكاره فليس بين الشهادات تعارض فيجب ثبوت حدّ الزنا لانا نقول انه و ان امكن ذلك لكنه بعيد جدّا فيبقى التعارض ظاهرا كما اشار اليه الشارح و هو يكفى لدرء الحد كما ان امكان العود و ان بعد يكفى لدرء الحدّ عن الشهود و بالجملة فاولى شبهه يكفى لدرء الحدود

قوله حدوا الشهود للقذف

هذا لو لم يحتمل تأخر عروض الرتق او الجب عن الزناء المشهور به و ان بعد و الا فالظاهر انه لا يحد الشهود و كذا المشهود عليه أيضا على قياس ما ذكر فى البكاره قوله فى الحاشيه فى الفرق نظر الى آخره اى بين صورته شهادتهن بكون المرأه رتقاء و بين اصل المسأله و هو شهادتهن بالبكاره نظر من حيث التعارض فيهما و ان افترقا باعتبار الوجه الآخر و هو ان كان حين البكاره فانه مخصوص بالشهاده بالبكاره و لا يخفى انه لا محصل لها زائد عما ذكره الشرع فان مفاد ما ذكره فى الشرع ليس الا الحكم بحد الشهود هنا لعدم جريان الوجه الثانى للدرء فيه و احتمال السقوط للوجه الأول و هو التعارض و مفاد الحاشيه أيضا ليس الا هذا و كان المراد ان فى الفرق على ما ذكره نظر للتعارض بين الشهادات و هو يكفى سند الدرء و ان لم يقم اليه الوجه الآخر فافتراقهما من الوجه الآخر لا- يضر بالحكم هذا و اما تخصيص احتمال السقوط بالاول و هو الشهاده بكون المرأه رتقاء دون الثانى و هو كون الرجل محبوبا مع جريان التعارض فى الصورتين فكانه باعتبار ان فى الثانى لم يعتبر مجرد الشهاده بالجب بل

ثبوت ذلك فكانه اراد به انه علم ذلك قطعا لا ان يكون مجرد شهاده و حينئذ فشهاده شهود الزنا لا يعارض ذلك و انما فرض فى الثانى الثبوت دون الاول لانه مما تيسر ذلك فيه غالبا بالتفتيش بخلاف الاول لتعسر حصول العلم به و اما لو فرض فى الثانى أيضا مجرد الشهاده بالجب و لم يمكن التفتيش الى ان يحصل العلم فالظاهر انه لا فرق بين الصورتين لجريان التعارض فيهما و يمكن ان يكون نظره فى الحاشيه فى الفرق بين الاول و الثانى و تخصيص احتمال السقوط بالاول اشارة الى ما ذكرنا من جريان التعارض فى الثانى أيضا فى صورته الشهاده لكن حينئذ لا يظهر لقوله و ان افترقا من الوجه الآخر وجه و مع ذلك فيتوجه عليه ما ذكرنا من وجه الفرق بين الصورتين الا- ان يقال انه اعرف بمقصوده فلعل مراده بالثبوت مجرد الثبوت بالشهاده المقبوله لو لا المعارض لا- العلم القطعى و حينئذ فيوجه ما ذكره من النظر لجريان التعارض فى الصورتين بلا فرق بل التعارض فى الثانى اكد لثبوته سواء قيد بالزنا بالقبيل ام لا بخلاف الاول اذ لا تعارض بينهما الا لنا قيد بالفعل كما اشار اليه الشارح لكن لا يظهر حينئذ توجيه لما فعله فى الشرع من التخصيص اصلا و كذا لما ذكره فى الحاشيه من الافتراق فى الوجه الآخر كما اشرنا اليه فتدبر

قوله لأصالة عدم استحقاقه

قال سلطان العلماء رحمه الله اضاف المصدا الى الفاعل او عدم استحقاق الزوج قبل الزوجه و غيرها انتهى او المعنى عدم استحقاق المقتول القتل

قوله لان التوبه اذا اسقطت الى آخره

الظاهر ان المراد باشد العقوبتين هو الرجم بالآخرى هى غيره و لهذا الفحتم التحتم فان التوبه يسقط تحتم الرجم و تخير الامام فى اقامته و لا تسقط بالكليه و الغرض الرد على ابن ادريس حيث حكم بسقوط التحتم فى الرجم دون غيره و لا يخفى ان للمنع على دعوى الأولويه مجالا- و اما على حمل العقوبتين على الاخرويه و الدنيويه على ما فعله سلطان العلماء رحمه الله فلا يخفى ما فيه من التعسف فتدبر

[الفصل الثانى فى اللواط]

قوله بفتح الهمزه و الياءين المشاءين من تحت من دون تاء

بعد هذا الظاهر بينهما و يمكن توجيه ما فى الاصل بارجاع الضمير الى الهمزه و الياء و المراد بها الياء الاولى

[الفصل الثالث فى القذف]

قوله و المراد بالفاحشه الزنا

كما ذكره المفسرون و يظهر من اقترانهن بالمحصنات لا يخفى ان الحرمة من معانى الاحصان كما سيذكره الشارح و ليس أيضا مما يتبادر فى غيره و حينئذ فعلى تقدير حمل الفاحشه على القذف او ما يعمه بحمل المحصنات على الحرائر و يؤيد مقابلتها بالاماء فاقتراهن بالمحصنات لا يدل على كون المراد بالفاحشه هو خصوص الزنا كما لا يخفى بل نقول الظاهر حمل المحصنات فى هذه الآيه على الحرائر سواء اريد بالفاحشه القذف او الزنا و ذلك لان الواجب على الاماء ليس الا نصف المجلد مائه و هو

على غير المحصنات بالمعنى الذى يقترن بالزنا اذا اتت بالزنا و اما المحصنات بذلك المعنى فوجوب الجلد عليها ليس الا اذا زنت بطفل لم يبلغ و هو نادر جدًا يبعد حمل اطلاق المحصنات على تلك الصورة و اما فى غيرها فانما يجب عليها الرجم فقط على رأى او منع الجلد على رأى آخر فعلى الاول ظاهر انه لا- يمكن حمل المحصنات على ذلك المعنى و على الثانى و ان امكن ذلك بتخصيص ما عليها بالجلد بقريته ان الرجم لا ينتصف لكنه تكلف بل كان الظاهر فى هذا المقام ان يقال نصف ما على غير المحصنات فالظاهر اذن ان لا يحمل المحصنات على الحرائر و يخص بصوره وجوب الجلد فقط او بالجلد فقط بالقريته المذكوره يظهر ان الاقتران بالمحصنات لا دلالة فيه اصلا على ان المراد بالفاحشه هو الزنا فالصواب ان يقال الفاحشه نكره مثبتة فلا تعم فيحمل على الزنا كما ذكره المفسرون و لعله المتبادر منه أيضا فتأمل

قوله و الاقوى الثانى للاصل

اذ الاصل الاباحه و عدم الحرمة و فيه تأمل اذ الاصل فيما نحن فيه الحرمة لان الاصل عدم جواز ايذاء احد و ضربه ما لم يثبت خلافه و ثبوت ذلك فيما زاد على العشره ممنوع فتأمل

قوله عليه السلام قال للناس فى اسوه

الاسوه بالضم و الكسر بمعنى القدوه و كانها تجىء بمعنى المساوى أيضا قال فى القاموس آسى بماله مواساه أناله منه و جعله فيه اسوه

وقال فى فف فف و كتاب عمر الى ابى موسى آس بين الناس فى وجهك و عدلك اى اجعل كل واحد منهم اسوه حصه و انت خبير بان الظاهر ان الأسوه فى كلامهما هى بمعنى المساوى و حينئذ فالظاهر انها فى الحديث المذكور أيضا بهذا المعنى و قوله سواء تاكيد لها و قوله فى بتشديد الياء و اما حملها على معنى القدوه فيحتاج الى عناية سواء قرء فى بتشديد الياء او بالتخفيف و ان كان الثانى اظهر على ذلك التقدير كما يظهر بالتدبر فتدبر

[الفصل الرابع فى الشرب]

قوله و يقتل مستحل الخمر ان كان عن فطره و لا يستتاب

نعم اذا كان مليا تستتاب فان تاب و الا قتل كمستحيل ساير ما علم حرمة من الدين ضروره كما سيجى ء يستتاب شاربها اى مستحلا اذ لا ريب فى اختصاص القتل اذا لم يتب بالمستحيل و التخصيص بكونه عن فطره باعتبار ان المخالفه مع الشيخين انما فيه و اما فى الملى فالكل متفق على انه يستتاب فان تاب و الا- قتل كما اشرنا اليه ثم لا يخفى ان ظاهر عباره المتن ان القول المنقول فى المستحل مطلقا و الشارح خصه بالشارب و كانه اقتضى عباره الشيخين حيث حكما بذلك فى الشارب المستحل كما يظهر مما نقلوه عنهما و المصنف نظر الى انه اذا حكما بالاستتابه و الشارب المستحل فالمستحل الغير الشارب يكون حكمه و لك بطريق اولى و خلافها مع المش فى استتابه المستحل الفطرى مطلقا و لا عبره بما توهمه عبارتهما من اختصاص الحكم بالشارب المستحل حيث يعنون المسأله به فتأمل

قوله الا ان مطلق الشرب لا يوجب الحد لجواز الإكراه

و الاشتباه و القول بان الاصل عدم الاشتباه معارض بان الأصل عدم العلم بكونه ضميرا نعم يتوجه ما ذكره ثانيا من انه لو كان كذلك لا دعاه و هو أيضا محل تأمل اذ لعل الاضطراب و الخجل يمنعه منه او يزعمه ان بمجرد الدعوى لا يسمع منه فتأمل

قوله نعم يعتبر إلى آخره

متعلق باصل المسأله لا بما فرعه عليها

قوله و لا يعذر بالشبهه

اراد به شبهه توجب اعتقاد الحليه مع طول عهده بالإسلام و مخالطته بالمسلمين كما لابي حنيفه و اتباعه اما اذا كان لقرب اسلامه او بعده من المسلمين فيدراً عنه الحد كما سيصرح به فى الخمر

قوله و ان افادته

لا- يقال قتل من استحل على النبيذ كما سبق فكيف تفيد الشبهه درئه لأننا نقول لا قتل عليه بسبب المشبهه العارضه لبعض المسلمين حتى اعتقدوا حليه و لو لا- ذلك لقتل شاربه كالخمر نصح ان الشبهه افادته درء القتل و يحتمل ان يكون مراده درء

القتل فى الثالثه او الرابعه لكن لم اجد فى كلامهم تصريحاً به بل ظاهرهم هناك عموم الحكم فتأمل

قوله لأن عمر لم يرسل اليها

اى انما ارسل اليها قبل ثبوت ما ذكر اى موجب الحد عنها و هو ليس بجائر و ليس من خطائه فى الحكم بل فعل ذلك مع علمه بعدم جوازه او جهله بالحكم فيكون من الخطأ فى غير الاحكام و اورد عليه فى شرح الشرائع ان جواز الارسال خلف العزيم لا يتوقف على ثبوت الحق عليه فان مجرد الدعوى عليه حق الا ان يقال ان هنا لم يكن عليها مدع حسبته و لا شاهد و هو بعيد

قوله لانه ما كان فى دفته

يمكن ان يقال انه عليه السلام لم يتجاهر الا باصل الحكم و هو ان اللديه على عاقلته و لا مانع منه و لا من قبوله لا بوجهه و هو انه ليس بحاكم حتى يقال انه عليه السلام لم يكن يتجاهر به و الا- كان يقبل منه و ما ذكره فى ذيل خصوصاً أيضاً لا ينافى ذلك كما لا يخفى على انه يمكن ايراد نظير ذلك على الوجه الثانى أيضاً فان تجاهره عليه السلام بنسبته اياه الى امر منكر شرعاً كما هو مقتضى الوجه الثانى بعيد فتأمل

قوله فهدر بالسكون

كان الصواب بالتحرك كما فى ق

[الفصل الخامس فى السرقة]

قوله و لشهاده الحال

لا يخفى منه

قوله كما ينه عليه

المثال فى الخبر كانه باعتبار اطلاق اللحم الشامل للمطبوخ و غيره

قوله مع غفلته عنه و لو نادر الا يكون مراعي له

يمكن ان النظر فى اكثر الاوقات يكفى لكونه حرزا اذ لا- معنى للحرز الا- ما يصعب على السارق اخذ الشىء منه خوفاً من الاطلاع و ظاهر ان النظر اكثر الاوقات الى شىء يوجب ذلك اذ كلما هم ان يأخذه يخاف من ان ينظر اليه فيراه و حينئذ فلو اخذه فى حين الغفله صدق عليه السرقة من الحرز فتأمل

قوله و فى المبسوط اختار فى الكم

نظر الشيخ رحمه الله الى المال فاوجب القطع فى صورته كونه فى جوف الكم و ان كان العقد ظاهراً و عدمه فى صورته كونه فى

خارجة و ان كان العقد من داخل و فى القول الاول نظر الى العقد فوجب فيما اذا كان العقد ظاهرا و ان كان المال فى الجوف دون ما اذا كان العقد من داخل و ان كان من خارج فافهم

قوله و فيه نظر

فيه انا لا- نسلم ان تخصيصه بالأخذ مراعات للجمع بين الاخبار حتى يرد ما ذكره كيف و الجمع بين الاخبار كما يمكن بتخصيص الخبر الصحيح كذلك يمكن بتخصيص الاخبار الداله على اشتراط الأخذ النصاب لسارق الاحباء و حمل الخبر الصحيح على عمومه بل الوجه فى تخصيصه بل الاخذ هو مراعاة الاجماع على اشتراط الاخذ فى الجملة و الاجماع على اشتراط اخذ النصاب و لا يخفى ان كلام الشارح نفسه فى تقرير الدليل صريح فى ان عله التخصيص هو الاجماع المذكور فايراده عليه بهذا الوجه كما ترى و كانه زعم ان وجه الاجماع المذكور هو الجمع بين الاخبار و فيه ما فيه نعم يمكن ان يقال انه لما وجب تخصيص الخبر الصحيح بالاخذ اجماعا فالأولى ان يخصص باشتراط النصاب حتى يبقى الاخبار الاخرى على عمومها فانه اظهر من تخصيص الخبر الصحيح بالاخذ فى الجملة و كذا تخصيص تلك الاخبار بسارق و لعله يمكن كلام الشارح على هذا بان يكون المراد ان تخصيصه بذلك مراعاة للجمع بينه و بين الاجماع يقتضى تخصيصه بالنصاب جمعا بينه و بين الاخبار الاخرى بناء على ما ذكرنا من ان ذلك التخصيص اهون من التخصيص فى كل منهما هذا مع تأييده بظاهر الروايتين الاخيرتين فتأمل قوله و لا المجنون مطلقا اى لا فى المال و لا فى القطع و هذا متعلق بكل من الصبى و المجنون

قوله و ثبوت المال

اى فى ذمه العبد و اتباعه به اذا اعتق و ايسر كما ذكره فيما لم يصدقه المولى فالفرق بين الصورتين انما هو فى القطع لا فى ثبوت المال هذا مع اتلاف المال و اما فى وجوده فيدفع الى المقر له الا ان يدعيه المولى فلا عبره باقرار العبد و ان كان بيده نعم حينئذ أيضا تثبت عوضه فى ذمه العبد يتبع به اذا اعتق و ايسر و لو لم يعلم وجوده و لا تلفه فالظاهر انه يجوز مع تصديق المولى الزام العبد بدفعه حتى يدفعه او يظن تلفه و هذا أيضا يحصل الفرق بين الصورتين هذا ثم ان مقابل الاقرب كانه احتمال ان لا يثبت القطع و ان صدقه المولى ايضا على أن شيئا منهما لا يصلح ملاكا به لكون كل منهما اقرارا فى حق الغير

قوله و الإقرار وقع كرها

هذا لو كان الاكراه على الاقرار بالسرقه ظاهر و اما اذا كان على الاقرار بالاخذ فاقرب بالسرقه فلا يخلو عن اشكال و لعل الخلاف انما هو فى هذا فتأمل

قوله فان القى ء يستلزم الشرب

لا يخفى ان القى ء أيضا لا يستلزم الشرب المحرّم الموجب للحد كما سبق لو ادعى اخذه بعنوان آخر غير السرقه لتوجه قبوله منه مع امكانه كما يقبل هناك فالأولى ان يقال ان القى ليس باعتبار الدلاله المذكوره كما يستفاد من الروايه المنقوله سابقا لضعفها بل باعتبار الشهره او الاجماع مضافا الى الروايه المذكوره و هما منتفیان هاهنا فلا يمكن قياس ذلك عليه فتأمل

قوله واما الخير فظاهر الدلاله

لانه يدل على

وجوب القطع بمجرد ان جاء بها و ان لم يقربها فمع الاقرار و لو مكرها اولى و يمكن المناقشه فيه اذ سرقتة لعلها يكون معلومه كما ينبه عليه قوله سرق سرقة و لكنه يكابر عنها و لا يقرر بها حتى اذا جاء بها بعينها و ظاهر انه حينئذ لا يدل على المدعى و يمكن ان يكون نظر الشارح رحمه الله الى قوله عليه السلام و لكن اذا اعترف و جاء بها فعليه القطع و لو نوقش فى دلالة المفهوم و كونها ظاهره فيمكن دفعها بانه لا ريب ان بعد ملاحظه ذلك تصير المناقشه المذكوره ضعيفه جدا و يصير الكلام ظاهر الدلاله على ما ذكره و بالجمله فمجموع الكلام كانه ظاهر الدلاله على ما ذكره فتأمل

قوله فلما عاد ثانيا لم يخرج من حرز

يلزم على هذا ان لا يثبت القطع لو هتك و صبر لحظه ثم اخرج المال و هو كما ترى

[الفصل السادس فى المحاربه]

قوله قصد الاخافه ام لا

ظاهر عباره المصنف يخالف كما ترى

قوله و كذا لا حكم لرده الغالط

و هو من قصد التلطف بشىء آخر فغلط و تَلَفَّظ

قوله و الساهى

يمكن ان يكون عطف الساهى على الغافل تفسيريا و يحتمل ان يكون المراد باحدهما من يقصد التلطف بذلك و يغفل عن كون ذلك كفر اورده الآخر من لا يقصد التلطف بذلك احدا فصدر عنه سهوا فلا تغفل

قوله و الاقوى تحديدها بما يؤمل

لا يذهب على من راجع كتبه الفقه المتداوله انهم لم يذكروا فى هذه الاستتابة الا قولين احدهما الاستتابة ثلاثه ايام على ما روى و الآخر استتابة القدر الذى يمكن فيه الى الاسلام و هو منسوب الى الشيخ و الاكثر حكما بكون الاول احوط و الثانى اقوى و لا يخفى ان ما اختاره الشارح هاهنا تبعا للمصنف فى الدروس لا ينطبق بظاهره على قول الشيخ بل لا يرجع الى محصل فانه لا يمكن ان يحصل الياس من اسلام احد و ان بلغ النصيب على الكفر ما بلغ اذ لعله يبدوا له بعد ذلك ما يرجع به عنه اللهم الا لمن اطلع على الغيب او اطلع عليه و ان حمل كلامه على ان المراد انه يستتاب ما اظهر التردد و يؤمل معه العود نقبل اذا عزم على عدم العود و اظهر استقرائه عليه فيندفع ذلك لكن يبقى بعد انه لا يستقيم حكم الشارح يكون الصبر اولى على الاطلاق و جعل الخبر على الاستحباب اذ قد يبقى مترددا اكثر من ثلاثه ايام الا ان يقال مراده انه اذا حصل الياس قبل ثلاثه ايام فحينئذ الصبر ثلاثه ايام اولى و حمل الخبر على الاستحباب أيضا فى هذه الصوره أيضا و حينئذ فيدفع ما ذكرنا لكن لا يخفى انه أيضا ليس امر مضبوطا

اذ يمكن ان يظهر التردد دائما لم يظهر على عدم العود اصلا الا- ان يحدد في جانب الكثره بثلاثه ايام و يكون ذلك ضابطه لجواز قتله قبلها و فيه تعسف و بعد اللتيا و التي فلا- ينطبق على ظاهر ما نقل عن الشيخ و ان كان مراده أيضا لا يخلو عن خفاء فتأمل

قوله فقد يكون الجشب حقيقه إلى آخره

الظاهر ان يعبر الاخشب عاده بحيث لا يوجد اخشب منه عرفا و اما اعتبار عاداتها فلا دليل عليه بل التأكيد و الاخبار في الاضرار بها التضييق عليها يؤيد ما ذكرنا هذا لو وقع في الروايات اطعام الاخشب و الا فلعلة يكفي في الاضرار بها اطعام الاخشب بحسب عاداتها و كان نظر الشارح رحمه الله الى ذلك حيث ان كلامه في الاخشب يوافق ما ذكرنا حيث وقع في الروايه و هاهنا اعتبر عاداتها و كانه لم يوجد لكن لا يخفى ان الاخشب أيضا لم يوجد في الروايه على ما راينا بل لموجود في روايه الحلبي هو الخش على ما نقله الشارح و أيضا اذا لم يوجد الاخشب في الروايه فلا يلزم اطعام الاخشب اصلا اذ يمكن الاضرار و التضييق من وجوه اخر منها التقليل في الطعام و الشراب كما ورد في روايه الحلبي و الا اعتبر نهايه التضييق فيجب ان يكون بما ذكرنا فكانه اعتبر التضييق العرفي في جميع الجهات فتأمل

قوله ثم التدقيق

اي الاستيصال و الازاله بالكليه هكذا كتبه س بناء على ما كان في نسخته من التدقيق بالدال المهمله في اكثر النسخ بالمعجمه و هو بمعنى الاجهاز على الجريح و التدقيق بالمهمله أيضا قد جاء بهذا المعنى و لعله انتسب مما كتبه و ان كانا متقاربين

قوله و كذا معلّم الصّيبه

بكسر الصاد و ضمّها و تخفيف الياء جمع الصّبي

[كتاب القصاص]

[الفصل الأول في قصاص النفس]

قوله و القود بفتح الواو

و كذا القاف على ما ذكر في القاموس فالاولى ان يقال محرکه و إزهاق نفس الدابه ان حمل النفس في حد القصاص على النفس المجرده كما يظهر من كلامه سابقا حمل الازهاق على الاخراج عن التعلق مجازا فلا يشمل نفس الدابه المحترمه اذ ليس لها نفس مجرّده و حملها على الاعم من النفس المجرّده و الحيوانيه ارتكاب لعموم الاشتراك الا ان يقال ان النفس ليس مشتركا لفظا بينهما بل مشترك معنى بينهما و بين النفس الارضيّه أيضا على ما قيل و ربما يستفاد من بعض كلمات الرئيس أيضا و فيه بعد و الاظهر ان يحمل النفس على النفس الحيوانيه اي الصوره المنطبعه فيشمل الانسان و ساير الحيوانات و حينئذ يحمل الازهاق على ما ذكره الشارح و لا يحمل غير الكافي على ما يشمل الدابه و لعلّ هذا فتدبر

قوله نظر الى امكان قصدهما الفعل

فى العبارة نظر فان النظر الى امكان قصدهما الفعل لا يوجب جعل العمد هو القصد المطلق من غير اعتبار القيد بل امكان قصدهما اوجب تقييد من فيه فلا- حاجه اليه فالأظهر فى العبارة ان يقال من غير اعتبار القيد فاحتاج الى تقييد ما يوجب القصاص بازهاق البالغ العاقل نظرا الى امكان قصدهما فافهم و يمكن توجيه العبارة بان النظر الى امكان قصدهما اوجب عدم التقييد بناء على ظهور ان العمل هو القصد المطلق فلا- وجه لاجراج قصدهما عن العمل نعم لو لم يكن قصدهما يمكن عمل القيد على التوضيح و بيان انه لا- يمكن القصد بدونه و الحاصل انه لا شك ان العمل هو القصد فمنهم من زعم ان الصبى و المجنون لا يتحقق القصد فيهما حقيقه بل ليس فعلهما الا خطأ فيدخل فى العمل فلذا قيد و لا يقصد فى تعريف العمل للتوضيح او لا- اجراج قصدهما ظاهرا و ان لم يكن قصدا حقيقه و منهم من نظر الى امكان تحقق القصد فيهما و حينئذ فلا وجه لاجراج قصدهما عن العمل فلذا لم يقيدوا القصد فاحتاجوا الى قصد ما يوجب القصاص بما قيدوا و لعل سوابق كلام الشارح يرشد الى هذا التوجيه فتأمل

قوله المصنف او طرحه فى النار

الا- ان يعلم قدرته على الخروج ان كلام المصنف يحتمل معنيين الاول ان المطرح فى النار موجب للقصاص الا ان يعلم قدرته على الخروج و تركه محله تخاذلا فلا قصاص و انت خبير بان هذا شامل لما اذا كان ظاهر الحال امكان خروجه منها ام لا و بهذا صرح المحقق فى الشرائع و لعل هذا بناء على ما سبق من قاعده اما لان النار يقتل غالبا و ان قلت او كان فى ظرفها لا يوجب من التدهش و التشيخ او مخصوص بصوره كون الملقى قاصدا للقتل و هو مستثنى من القاعده المذكوره فيجب ان لم يقصد الملقى القتل و اعتقد امكان خروجه و كان ظاهر الحال أيضا ذلك كما فى الجرح عمدا اذا اسرى فانه موجب للقصاص سواء كان موجبا للقتل غالبا ام لا على ما صرح به العلامة بل استثناء هذا اقرب اذ اصل النار يقتل غالبا لكن يمكن التخلص منها بالجروح و هو غير واجب عليه كمدواوه الجرح بخلاف الجرح اذا لم يكن مما

يقتل غالبا فافهم الثانى ان الطرح فى النار موجب للقود الا ان يعلم ان يعتقد الملقى قدرته على الخروج لقلتها الى آخر ما ذكره الشارح و لعل هذا ينطبق على القاعده المذكوره و انت خبير بان ظاهر قول الشارح فيترك لانه حينئذ قابل نفسه انما يناسب الوجه الاول و اما على هذا الوجه ففي صورته اعتقاد الخروج لا- يلزم ان يكون قاتلا- نفسه بل فيه ثلاث احتمالات ان ترك الخروج تخاذلا- الثانى ان لم يتفق له الخروج بلا- تقصير منه الثالث ان يشبه الحال ثم ان قوله و ربما فرق الى آخره معناه على الوجه الاول انه فرق بينهما فى صورته تركه الخروج تخاذلا فوجب ضمان الدية فى النار دون الماء و الشارح رحمه الله لم يرتض بذلك لظهور ضعفه متمسكه لكنه يقول ان ضمان الدية فى صورته اخرى و هى ان القاء فى النار مع عدم العلم باستثناء التركة الى تقصيره اى فى صورته الشك لا فى صورته العلم بعدم تقصيره فهو موجب للقود كما ذكرنا و يحتمل ان يكون المعنى انه فرق بينهما فى صورته عدم العلم لعدم التقصير بقريته المقام اى سواء علم التقصير او شك فيه و حينئذ فمعنى قوله و يتجه و جوبها اى و جوب الدية انما يتجه فى احد الشقين له هو عدم العلم بالتقصير و اما فى صورته العلم به فلا و يرد على الوجهين ان حكم بالديه فى صورته الشك مخالف لظاهر كلام المصنف على هذا التوجيه و صريح عبارته الشرائع اذ يستفاد منهما انه فى صورته الشك أيضا يجب القود و كانه اذا كان الغالب القتل او قصد به القتل فالاقوى ثبوت الدية كما ذكره الشارح رحمه الله و اما القول بسقوطهما فضعيف لثبوت المقتضى و هو الالقاء مع الشك فى المسقط و هو القدره على الخروج و تركه تخاذلا- و اما على الوجه الثانى فمعناه انه فرق بينهما فى صورته اعتقاد امكان الخروج فوجب ضمان الدية بالنار دون الماء اى سواء علم اتفاق موته فيها بلا تقصير او علم تقصيره او شك و لكن ما ذكره من التعليل لا يلائم الشق الاول كما لا يخفى و الشق يقول ان هذا يتجه فى صورته عدم العلم بالتقصير سواء علم عدم التقصير او شك فيه و اما فى صورته العلم بالتقصير فلا و لعل الحكم فى النار على هذا الوجه اوفق بقواعدهم و به افتى فى عد لكن يبقى على الوجهين ان الفرق بين الماء و النار على ما ذكره الشارح مما لا وجه له و ليس فى كلامه غيره اذ ما ذكر من الاحتمالات فى النار يجرى مثلها فى الماء أيضا اذ ربما يعرض له باللقاء فيه و التدهش الذى يمنعه من الخروج و ان امكن بسهولة و حينئذ فيرد عليه على الوجه الأول انه اذا فرض ان القاء فى الماء فمات و لم يعلم شىء من تقصيره و عدم تقصيره فينبغى ان يحكم عليه ثبوت الدية كما فى النار و على الوجه الثانى اذا علم تقصيره او شك فيه فينبغى ان يثبت عليه الدية كما فى النار هذا ثم ان ما كتبه سلطان العلماء رحمه الله هاهنا لا يستقيم بناء على الوجه الأول من التوجيهين المذكورين كما لا يخفى فعمل بناء على الوجه الثانى و ح فقولته فالفرق بين الماء و النار يظهر فى صورته الشك محل تأمل اذ على رأى الشارح لا يتحقق صورته العلم بعدم التقصير و الشك فيه فى الماء اذا كان ماء يمكن الخروج منه بسهولة و هذا هو الوجه الفرق بين الماء و النار اذ لو جوز جريانها فى الماء أيضا و حكم فيه بثبوت الدية فى صورته العلم بعدم التقصير كما فى النار فما تقصير صورته الشك و الحكم فيها فى النار بالديه دون الماء الا ان يقال انه فى النار احتمال ظاهر بخلافه فى الماء اذ يبعد جدا فلا يصار اليه الا مع العلم به فلذا حكم بالديه فيها دونه و هذا كما ترى فاتى احتمال يكون ابعد من احتمال قتل نفسه تخاذلا اذا لم توجد قرائن داله عليه فتأمل

قوله و لم يقدر على الخروج

الظاهر ان يقول الا ان يعلم قدرته على الخروج و اما ما ذكره الشارح فلا يرتبط بما ذكره سابقا و الامر فى العبارة بين بعد وضوح

قوله لان الماء لا يحدث به ضررا

لا يخفى ضعفه اذ احداث النار الضرر لا يوجب ضمان الديه بعد العلم بتركه الخروج تخاذلا بل انما يدل على ضمانه الضرر الذى احداثه النار من حين الالتقاء الى اول اوقات الامكان الخروج فتأمل

قوله فيرجع فى القدره و عدمها الى اقراره بها

لو اقر المقتول بالقدره او القاتل لعدمها فظاهر و اما لو قال المقتول لا- اقدر على الخروج و القاتل يقول قادر عليه حتى مات فالظاهر ان القول قول المقتول و يحتمل حكمه حكم الشك فى التقصير فتدبر

قوله او بدفع الى ولي المقتول

ولا- يبطل ذلك بموت المولى ذهب اليه ابن ادریس و اكثر المتأخرين و ذهب الشيخان الى انه يدفع الى ولي المقتول يخدمه حتى يموت التى دبره ثم يرجع حرا لا- سيبل عليه ثم على هذا القول هل يسعى فى شىء لأولياء المقتول قيل لا و قال الشيخ يسعى فى ديه المقتول ان كان حرا و قيمته ان كان عبدا و قال الصدوق يسعى فى قيمته و قيل فى اقل الامرين من قيمته نفسه و من ديه المقتول او قيمته

قوله ان لم يوجب قتله حرا

اى ان لم توجب جنايه قتله حرا كان يكون هى القتل عمدا فانه يقتل حينئذ و لا يسعى

قوله و هل لبعضهم المطالبه

كانه حمل الكلام اولا على انه ليس لهم الا قتله بمعنى انه ليس لهم ان يقولوا نقتله و ناخذ الديه أيضا نقسم بيننا و كلامه هاهنا فى تحقيق انه هل لبعضهم منهم المطالبه بالديه و لبعض القصاص فافترقا و الفرق بين هذا و بين قوله و كذا فى جواز قتله ان هاهنا طلب الديه من واحد معين منهما ايها كان و طلب القصاص من الآخر و هناك يقول الجميع انا نقتله بواحد و ناخذ الديه الآخر لكن يحتمل ان يكون ذلك البعض الذى قتله له هو الاول او بالقرعه او بالتجبر هذا و يرد على احتمال طلب الديه من بعض معين كما ذكر فى الفرع الثانى ان القتل عمدا لا يوجب الا القصاص و لا يثبت الديه الا بالمصالحة منهما و بعد ذلك فلا ترد فيه و لا- اشكال الا- ان بينى الكلام على مذهب ابن الجنييد من وجوب الديه يطلب فتأمل و كانه لا يرد ذلك على الفرع الثالث او يحتمل ان يكون طلب الديه حينئذ لفوات المحل فمم يقولون به يجب عليه القصاص الاثنيين او باحدهما تفوت المحل فياخذ الديه لآخر و ربما امكن اجراء مثل هذا التوجيه فى الفرع الثانى أيضا فتدبر و قيل قسامه الاعضاء الى آخره كانه على هذا لا يجرى القسامه فى بعض الاعضاء كالاصبع

[الفصل الثانى فى قصاص الطرف]

قوله اتلاف العضو و ما حكمه

ای حکم العضو او فی حکم الاتلاف فافهم

قوله كالثنيه بالثنيه

و الرباعيه بها و الفرس به سيجى ء فى كتاب الديات ان السن الذى حلف النار يسمى ضاحكا و ثلاثه اسنان بعدها اضراسا و بعض كلمات القاموس أيضا ينادى بذلك و بناء كلام الشارح هاهنا على هذا فافهم

[الفصل الثالث فى اللواحق]

قوله كما زعمه بعض العامه

كانهم قالوا بتخيير التأمل و الا فتخيير ولى المقتول ذهب اليه ابن الجنيد كما سيشير اليه هاهنا و صرح به فى شرح الشرائع فافهم

قوله ان كان الجانى

لا يخفى ما فى العبارة من الخرازه فان ضرب العتق لا يستلزم الابانه ان يقال ان مع ضرب العتق يجوز الابانه ان كان الجانى و الا ففى جوازه نظر

قوله لعموم آيه اولوا الارحام

قد اشرنا سابقا الى ان عموم اولى الارحام

لو نفع فى المقام ائما ينفع اذا ثبت عموم متعلق الاولويّه و ائى لهم ذلك و قوله خرج منه الزّوجان كما ترى فانظر

قوله فينتظر

اى ينتظر ظهور مخيئه الحمل اى مظنته و علامته اى ان يستبين الحال اما بان يظهر المخيله او يتقن عدم الحمل

[كتاب الديات]

قوله و لو دفع الواقع

الاظهر ان يقرأ دفع مجهولا- و الواقع بالرفع على ان يكون مفعولا- له يقوم مقام فاعله و يجعل قوله من انسان غيره متعلقا بدفع فافهم

قوله و اعلم انّ الطريق مؤنث سماعى

قال فى القاموس الطّريق م و يؤنث و على هذا فكلام الشّارح رحمه الله كما ترى هذا آخر ما اتيته من الحواشى كتبها المحقق المدقّق العلّامه جمال الدّين محمّد الخوانسارى قدّس الله روحه و نور ضريحه و مرقدّه على شرح اللّمعه الدّمشقيه حرر على اكبر الخوانسارى سنه ١٢٧٢ فقد وقع الفراغ من تسويد هذا الكتاب المحتوى على حواشى شرح اللّمعه الدّمشقيه فى يوم الثّانى شهر من شوال المكرّم من سنه الثّانى و سبعين و مائتين بعد الالف من الهجره النّبويّه على هاجرها الف الف تحيه و قد بذل سعيه و جهده على اتمام هذا الكتاب الموفّق بتوفيق الله الوهبّاب محمّد باقر ابن حاجى الحرمين لحاجى محمّد رحيم الخونسارى و استدعى من الطّلاب و المحضّين دعاء الخير له و لوالديه و قد انطبع فى دار الطّباعه المنسوب لاساتدين الماهرين كربلائي محمّدقلى و كربلائي محمّد حسن الطّهرانيّ سنه ١٢٧٢

ص: ٤٩٢

[الفهرس]

المقدمه ١

كتاب الطهاره ٧

مسائل ٢٠

الفصل الأول: فى الوضوء ٢٩

مسائل ٣٨

الفصل الثانى: فى الغسل ٤٥

الجنابه ٤٦

الحيض ٥١

الاستحاضه ٦٨

النفاس ٧٠

مسّ الميّت ٧٨

القول فى أحكام الأموات:

الاحتضار ٨١

الغسل ٨٤

الكفن ١٠٢

الصلاه ١١٣

الدفن ١٢٩

الفصل الثالث فى التيمّم مسوّغاته ١٣٤

ما يقع التيمّم به ١٤٢

كيفية التيمّم ١٤٥

أحكام التيمّم ١٥٦

كتاب الصلاه ١٦٣

شروطها ١٦٤

الأول: الوقت ١٦٤

الثاني: القبلة ١٧٢

الثالث: ستر العوره ١٨٣

الرابع: المكان ٢٠٥

أحكام المساجد ٢١٠

الأمكنه المكروهه ٢١٧

مسجد الجبهه ٢٢٦

الخامس: طهاره البدن ٢٣١

السادس: ترك الكلام ٢٣١

ترك الفعل الكثير ٢٤٤

ترك السكوت الطويل

و البكاء ٢٤٨

ترك القهقهه ٢٥١

ترك الاكتاف ٢٥٢

ترك الالتفات ٢٥٧

ترك الاكل و الشرب ٢٦٨

السابع: الاسلام ٢٧٠

فى كيفيه الصلاه ٢٧١

فى باقى مستحباتها ٢٧٩

كتاب الزكاه ٢٨٥

ص: ٤٩٣

كتاب الزكاه ٢٨٥

كتاب الخمس ٢٨٨

في مستحقّيه ٣١٦

في الأنفال ٣٣٩

كتاب الصوم ٣٤٥

كتاب الحجّ ٣٤٧

كتاب الكفّارات ٣٥٠

كتاب النذر ٣٥٠

كتاب القضاء ٣٥١

كتاب الشهادات ٣٥٦

كتاب الوقف ٣٥٧

كتاب المتاجر ٣٥٨

كتاب الدين ٣٦٥

كتاب الاجاره ٣٦٥

كتاب الوكاله ٣٧٤

كتاب الشفعه ٣٧٤

كتاب السبق و الرمايه ٣٧٥

كتاب الجعاله ٣٧٦

كتاب الوصايا ٣٧٩

كتاب النكاح ٣٨٤

كتاب الطلاق ٣٩٤

فصل: في العده ٣٩٥

كتاب الخلع و المبراه ٤١٧

كتاب الظهار ٤٣٥

كتاب الايلاء ٤٥٥

كتاب اللعان ٤٥٩

كتاب العتق ٤٦٠

كتاب التدبير و المكاتبه و الاستيلاء ٤٧٢

كتاب الاقرار ٤٧٣

كتاب الغصب ٤٧٦

كتاب اللقطه ٤٧٧

كتاب احياء الموات ٤٧٧

كتاب الأطمعه و الأشربه ٤٨٠

كتاب الميراث ٤٨٢

كتاب الحدود ٤٨٦

كتاب القصاص ٤٨٩

كتاب الديات ٤٩١

كلمه فى ترجمه المؤلف (ره)

نقلا من كتاب روضات الجنّات ج ٢ ص ٢١٤::

الآقا جمال الدين بن الفاضل المحقق الآقا حسين بن جمال الدين محمد الخوانسارى الاصل اصفهانى المسكن و المنشأ و المدفن و الخاتمه كان فاضلا مليا و عالما محليا و مجتهدا اصوليا و متكلمًا حكيميا، و مدققًا مستقيما ولد فى حجر العلم و ربى فى كنفه و جواره، و اوتى من زهره و أنواره، و جلس فى صدر مجلسه كالبدر فى كبد السماء، و اقتبس من ضوء مدرسه كلّ مقتبس من الأصوليين و الحكماء. إليه انتهت رئاسه التدريس فى زمانه الأسعد بأصفهان، و من بركات أنفاسه المسعوده استسعدت جملة فضلائها الأعيان، و نبلاء ذلك الزمان، و كان رحمه الله تعالى عليه- فى غايه ظرافه الطبع، و شرافه النبع، و ملاحه الوضع، و لطافه الصنع، و صباحه الوجه، و جلاله القدر، و فساحه الصدر، و متانه الرأى، و عظمه المنزله و الفضل، و الشأن، و كان هو و أخوه الآقا رضى الدين محمّد التالى تلوه أيضا فى جملة من الفضائل و الفواضل ابنى اخت سميها العلامة السبزوارى المتقدم ذكره بل المتممّدين عنده و عند والدهما المحقق الخوانسارى الآتى ترجمته إن شاء الله.

و لهما الروايه، أيضا عنه، و عن غيره من فضلاء ذلك الوقت، و لم يزد صاحب «الأمل» فى وصفه بعد ترجمه له فى باب الجيم على أن قال: المولى الجليل جمال الدين بن الحسين بن جمال الدين محمّد الخوانسارى عالم فاضل حكيم محقق مدقق معاصر له مؤلفات. انتهى.

و قال صاحب «جامع الرواه» المعاصر له أيضا: جمال الدين الحسين بن جمال الدين الخوانسارى جليل القدر عظيم المنزله رفيع الشأن ثقه ثبت عين صدوق عارف بالأخبار و الفقه و الاصول و الحكمه له تأليفات منها «شرح مفتاح الفلاح» و حاشيه على «شرح مختصر الاصول» و على حاشيه الفاضل المولى ميرزا جان عليه، و حاشيه على الحاشيه الفاضل الذكى الخفرى، و له تعليقات على «تهذيب الحديث» و «من لا يحضره الفقيه» و «شرح اللمعه» و «الشرائع» و «الشفاء» و «شرح الإشارات» و غيرها- مدّ الله تعالى ظلّه العالى و صانه و أبقاه-.

أقول: و حاشيه شرح مختصره المذكور كبير جدًا في عدّه مجلّدات مشحونه بما لا- مزيد عليه من التدقيقات و التحقيقات الا-صوليه بل الفقهيه و الكلاميه منه و من غيره، و كذلك تعليقاته اللطيفه على «شرح اللمعه» فإنّه أيضا كتاب كبير مدوّن في الفقه الاستدلالي ينيف على سبعين ألف بيت، و مجلده طهارته في نحو من عشرين ألف بيت مع تمام استدلال، و له أيضا شرح فارسى مبسوط في مجلّدين على «الغرر و الدرر» كتبه بإشاره سلطان عصره و رساله في شرح حديث البساط، و اخرى في التيه، و رساله جليله في صلاه الجمع كما اشير إليه في ترجمه جدّنا السيّد أبى القاسم جعفر بن حسين الموسوى الخوانسارى إلى غير ذلك من الحواشى و الرسائل و أجوبه المسائل.

و يروى من لطائف طبعه المقدّس أيضا شىء كثير بالنسبه إلى الخواص و العوام بحيث لا يتحمّلها أمثال هذه العجالة. فليراجع المحاول إيّاها إلى كتب التواريخ الفارسيه التى كتبت في ذلك الزمان.

و كان بينه و بين سميّنا المجلسى قليل كلام كما هو دأب أغلب المتعاصرين، و كذلك بينه و بين المدقّق الشروانى صاحب حاشيه «المعالم» كما افيد.

و توفّى في السادس و العشرين من شهر رمضان المبارك سنه خمس و عشرين و مائه بعد الألف بعد وفاه والده المبرور بخمس و عشرين سنه تخميناً، و دفن أيضا في مزار تخت فولاد دار السلطنه اصفهان تحت قبّه والده التى بناها السلطان شاه سليمان، و سيّجى ء زياده بيان لحقيقه أحواله الشريفه في ترجمه والده المعظّم إليه إن شاء الله.

الكتاب التعليقات على شرح اللمعه الدمشقيه

المؤلّف جمال الدين محمّد الخوانسارى (ره)

الناشر المدرسه الرضويه- قم

الطبعه الثانيه

المطبعه مطبعه أمير- قم

عدد النسخ ١٠٠٠ نسخه

سنه الطبع ١٣٦٤ هـ- ش.

عدد الصفحات ٤٩٦ صفحه

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

