

كتاب

توضيح المنار

للشيخ عبد المحسن الشهباني

كتاب

توضيح المفار

في شرح بعض عبارات السداد

من آثار العلامة الجليل

الشيخ عبد المحسن

الدرازي الشهابي البحراني

دام ظله

اجال النظر فيه وحققه وصحته

بعض طلبة العلم

حقوق الطبع محفوظة

للمؤلف

ثمن النسخة - دينار عراقي

الاهداء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين ، والصلوة على محمد وآله الطيبين الطاهرين •
سيدي يا جعفر بن محمد الصادق ! ، الصلاة والسلام عليك وعلى
جدك البشير النذير ، والأئمة من آبائك وأبنائك الطاهرين •

وقفة سيدي أتأمل فيها • هل أنا مصاب بالدوار ، أو ما يشبه الدوار
والإعياء ؟ ! نعم أكاد أخرج صعقا ، ولكنني لازلت أحس بأن قدمي لم تبارح
مكانها في الارض ، وها أنا اشعر تماما بموقفي في السهل المنخفض ، لا يمتد
طرف مني ، ولا يبرق بصر - حتى اذا كان لي أن اتصور نفسي جليء العين
العين ، نافذ البصر - لأن النور الطاهر جلل القمة ، وانساب تفيض به
البطاح والسهول ، ولعل سرًا إلهيا عظيما في النور ، يجعل الابصار لا تنفتح
عليه ، ويجعلها ترجع خاسئة عنه ، وهي مأخوذة بسحره ، هذا الشيء من
الغز لا يعدو أن يكون هو سر الامامة الخطير !

جنوًا سيدي ، فيدأ قصيرتان ، وبصري يغشاها السنا والنور ، ولساني
يعقده الخجل ، وهذا جهد المقل ، عصارة الستين من عمري ، أضمومة
الاخلاص ارفعه بكتلتا يدي الى مقامك الرفيع ، وسنا قدسك العالي • وان
يديء ليسرى اليهما تيار من رجفة النفس ، وهزة الاعماق ، للشعور الغريب
بالغبطة والخجل في اللحظة الواحدة ، فأما الغبطة لأنني آمل شفاعته وزلفى ،
وأما الخجل فمن حقارة ما أهدي ، وعظمة من اهدى اليه •

- ب -

سيدي : انه القربان الزهيد اليك ، والى الذين ساروا على دربك
اللاحب فأذابوا شبابهم وكهولتهم ، كما أذبت كل يوم من حياتك الشريفة
الغالية لتصنع حياة الناس من حولك ، وحياة الأجيال المتلاحقة بعدك
وسعادتها ، فهل اذبت أيامك الا لتحيا ، وهل أذابوا ايامهم الا ليعيشوا !
اللهم اجعل كتابي بيمني يوم القاءك وتقبله مني لوجهك الكريم :
هذا جنائي وخياره فيه اذ كل جان يده الى فيه

عبد المحسن الشهابي

* * *

وفيما يلي الكلمات القيمة التي تفضل بها العلماء الاعلام الذين اولونا ثقتهم
وعناياتهم فتوجوا كتابنا « توضيح المفاد » برشحات من أقلامهم الكريمة
وكلماتهم الحكيمة التي صدرت عن صدور زاخرة بالعلم وطافحة بالايمان ،
شاكرنا لهم هذا اللطف ما بقي الزمان وتعاقب الملوان .

وشكري لهم شكران : شكر على الندي

وشكر على الشكر الذي وهبوا بعد

الكلمة القيمة التي تفضل بها سماحة العلامة حجة الاسلام

استاذنا الشيخ محمد طاهر آل شبير الخاقاني حفظه الله

بسم الله الرحمن الرحيم

يرى الباحث المتتبع على مر العصور والاجيال وتعاقب الزمن خزائن في زوايا وذخائر ثقافية ودينية من علماء الامامية في البلاد الاسلامية ككتاب شيخنا العلامة الشيخ حسين آل عصفور المسمى بالسداد ، انظر اليه تجده حاويا لمهمات الفروع من العباد والتجارة مع الاشارة الى الاستدلال والتفريعات الكثيرة التي قل ما يشتمل عليها كتاب فتوائفي في عصره وما قارب عصره وتراه مقفلا في جملة أبوابه وجوهرة لم تفض في مبانيه ، وكنت ارغب منذ زمن ان يتقدم لهذا السفر الجليل شارح لتلك الرموز ومترجم لحل مشكلاته فحصلت تلك الامنية فيما كتبه فضيلة العلامة المتتبع الشيخ عبد المحسن الحاج حسين شهاب الدرزي البحراني وانه كتاب له قيمته الفنية في ترجمة السداد وحل اشاراته ، فحقيق لرواد العلم ان يلحظوا الكتاب بعين التقدير لما بذله من جهود في فتح مغلقاته منذ من تأليف الكتاب ، وأصبح هذا الشرح قدما اولى لمن أراد شرحه وتمهيدا لمن يرغب حله ، وقد طوى الفاضل كثيرا من المسافات وحقق لهم جملة من الامنيات فشكر الله سعيه واسئله تعالى ان يوفق صاحبه انه الموفق (للسداد) .

بتاريخ يوم السابع عشر من شهر شعبان سنة ١٣٨٦ هجرية (ع) .

محمد طاهر آل شبير الخاقاني

الكلمة الثمينة التي تفضل بها البعثة الكبير الحجة الشيخ محمد أمين زين الدين دامت بركاتة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وأفضل صلواته وأزكى تحياته على أشرف مخلوقاته
محمد سيد النبيين وآله الميامين المطهرين • وبعد •
فان من أجل نعم الله على الانسان وأحراها بالذكر وأولاها بالشكر
نعمة العلم التي لا يأتي على شرفها بيان ولا على فضائلها احصاء ، نعمة أن
يختص الله عبده بمدد من توفيقه فيظلمه على شيء من مناهج دينه ويؤهله
لأن يكون من حملة شرعة ودعاقبه ورعاة خلقه وأي لسان يستطيع أن يحدها
حصراً أو يملك أن يوفيهها شكراً •

ومن متمات هذه النعمة العظيمة ومعظمت قدرها ومضاعفات نورها
أن يمن سبحانه على عبده ذلك الذي شرفه بعلمه فيمنحه ملكة موالية يستطيع
بها بيان ما أجمل وايضاح ما أبهم ليفهم الناس مرشد دينهم ومراسم شريعتهم
ويؤدي أمانة الله الى عباده كاملة غير منقوصة واضحة غير مجملة وشكر هذه
النعمة المزدحمة بل المضاعفة هو التقرب الى الله باظهارها والاكثار قدر
المستطاع من آثارها ، ومن الله العون في كل مرحلة على بلوغ ما هي أسمي
وبمده الحصول على الغاية العظمى التي هي أزكى •

أوقفني الاخ الصفي والعالم الجليل اللودعي الشيخ عبد المحسن نجل
المرحوم الحاج حسين آل شهاب الدرازي البحراني حفظه الله ووقفه على كتابه
القيّم (توضيح المفاد في شرح بعض عبارات السداد) وقد حاول مد الله في توفيقه

كلمة العلامة الجليل حجة الاسلام الشيخ محسن الغراوي النجفي

بسم الله الرحمن الرحيم

لك أن تجيل ببصرك ساعة في هذا السفر الخالد والكتاب الجليل (توضيح المفاد في شرح بعض عبارات السداد) لمؤلفه حجة الاسلام الشيخ الورع عبد المحسن الشهابي الدرزي البحراني لتتبين قلما علميا أميناً وفكراً واسعاً مدققاً ومعرفةً محيطيةً وتاجاً فاضحاً على مستوى البحث العلمي الدقيق والدراسة العالية في معالجة الموضوعات الفقهية ومسائلها ؛ كلٌّ هذا في أسلوب علمي رصين وقالب فني رائع وعبارة واضحة جليّة يعجبك منها أنها على وضوحها غنية بالمعنى بليغة في الأداء معايشةً للجو العلمي الخاص بالكتاب ، وحقله الفني وبيئته الفقهية .

وسيكشف لك هذا حتماً عن ملكة الاجتهاد عند المؤلف والقدرة على الاستنباط وتطبيق الفروع على الاصول ، ويقودك بلا معارضة للاعتراف بعظمة المؤلف والكتاب .

ولما كان الكتاب ازاء محاولة جديدة لإعطاء الصورة الصادقة عن السداد في تلاقي أبحاثه وتناسق مسأله فقد أولى عناية خاصة في الكشف عن هذه الناحية الرئيسية في موضوعه مع وضوح الموضوعية في البحث والمناقشة العلمية الحرة الدقيقة لمسائل السداد المتناوثة ؛ هذه المناقشة التي قادت الى نتائج ايجابية في هذا الصدد وهي الشيء الذي يكشف عن قيمة السداد العلمية الرفيعة ، ويساعد على امتداد حياته وانتشارها ، ويكسبه نظرة خاصة في التقدير والوزن العلمي .

الراجي عفو ربه

محسن الشيخ سلطان الغراوي

كلمة الفاضل الامعي الشيخ عبد الحسن الشيخ

محسن الغراوي النجفي وفقه الله تعالى

بهذا فليتنافس المتنافسون

بالعمل الصالح يخلد الانسان ذكره ويحفظ بقاءه ويضمن وجوده . وربما يتصور البعض أن البقاء ليس الا الله فحسب وان الانسان بالنسبة الى الزمن ما هو الاومضة برق او غمضة عين . غير اننا نرى بالوجدان الذي لا يطرقة نكران بقاء كثير من الناس على رغم مرور الزمن وتعاقب الدهر خالدون ما قدر لهم الخلود باقون ما بقي الانسان يعيشون مع العصور وبين الناس وفي كل مضامير الحياة ومن بينهم الانبياء والمرسلون والائمة المعصومون ورجال الدين والاصلاح وقادة الفكر وأرباب النظريات وكل من قدر لهم ان يخوضوا غمار الحياة بجد واخلاص ويحرصوا على حقوق الحياة لتحفظ لهم الحياة حقهم في البقاء والدوام .

ومن حق الحياة أن لا يفرط الانسان بساعاته الثمينة وايامه المعدودة وان يجعل منها ميدانا للعمل الصالح ومسرحا للتسابق فهو وان كان فردا فانها وذرة تأهية غير انه بإمكانه ان يتصل بقوة الازل ويمتد طولا وعرضا وباستطاعته ان يستمد قوته من تلك القوة الكبرى التي لا تنحسر ولا تضعف وان لا يكون اللقي الضائع ولا الفرد العاجز .

وان من بين الاعمال التي تكفل وجوده وتضمن خلوده بعد فناء الجسم ان يبرز الانسان بكتاب نافع وسفر خالد بمثل ما تقدم به سماحة العالم

الجليل الشيخ عبد المحسن الشهابي دام بقاءه في كتابه الجليل الجامع لحلال محمد وحرامه وواجبه ومندوبه شرح السداد الذي استعرضت أبوابه وعمت في لوجه فوجدته نبيرا صافيا ومنهلا عذبا يجد فيه الانسان ما يحتاجه في حياته الدينية بيسر وتبسيط فهو بحق ايضاح المفاد ومفتاح السداد لارشاد العباد .
راجيا له من الله العون لانجاز ما تبقى من الكتاب الجليل لتتم به فائدة المسلمين وليعرف الانسان من أي معين يرتشف ومن اي شريعة يغترف ومن اني تؤكل الكتف .

عبد الحسن الشيخ محسن الغراوي

كلمة الاخ العزيز الشيخ عبد الامير الجمري البحراني وفقه الله تعالى لمراضيه

بسم الله الرحمن الرحيم

لا يمكن لامة من الامم ان تحصل على الرقي الحقيقي والحياة السعيدة مالم يتجه كل واحد من افرادها - بكل ما يملك من طاقة وقوة - نحو العمل والسعي المتواصل من اجل ترقيتها ، وفي سبيل اصلاحها .

وبديهي ان العمل من اجل ترقية الامة معتمد على أن يكون لأبنائها إرادة قوية ، وعلم يخلصها من الاوهام ، ويميز لها بين الحق والباطل ، وشعور بالمسئولية الاجتماعية الملقاة على عاتق كل مسلم تجاه أمته ومجتمعه (كلكم راع وكل مسئول عن رعيته) .

ومما لا ريب فيه ان أشرف خدمة وأجل عمل يقوم به المصلحون هو ما كانت غايته ترسيخ العقيدة الاسلامية ، ونشر مبادئ الدين الحنيف ، وأحكامه الشرعية العالية .

وبين يديك أيها القاريء الكريم كتاب « توضيح المفاد » لسماحة العلامة الجليل الفاضل الشيخ عبد المحسن بن الحاج حسين آل شهاب البحراني الدرزي دامت إفاداته . وهو جهد علمي كبير له أهميته وخطورته ، ومحاولة ناجحة ، قام بها — زيد توفيقه — لايضاح العبارات الغامضة المعنى من كتاب (سداد العباد ورشاد العباد) للعلامة المقدس الشيخ حسين آل عصفور البحراني الدرزي طاب ثراه ، متوخيا من وراء ذلك نفع الناس ، وخدمة الدين ، وقضاء حق العلم ، ورفع الصعوبات عن قراء الكتاب في فهم عباراته الدقيقة ، سيما المعتمدين عليه .

هذه هي النواة الاولى لفكرة تأليف كتاب (توضيح المفاد) وهذا هو الهدف الاول لهذه الخطوة المباركة . الا أن المؤلف الجليل قد ضمنه — حرصا منه على نشر العلم وتنوير الفكر وتعميم الفائدة — ما لا يستغني عنه من المطالب النفيسة ، والتحقيقات النافعة ، والمباحث القيمة ، فجزى الله المؤلف الجليل عن الاسلام وأهله خير الجزاء ، ومتع المسلمين بطول بقائه . وسيرى القاريء بعد الاطلاع على هذا السفر القيم مدى الصحة من هذا البيان ، وأن ما ذكرته عنه ووصفته به انما هو دون ما يستحق ، لما فيه من البحوث الجليلة والفوائد الجمة ، وسيحكم على الكتاب بنفسه ، فيراه سفرا نفيسا وموسوعة ثمينة ، ولا أثر بعد عين ، وليس الخبر كالعيان . ولا أراني محتاجا للحديث عن شخصية المؤلف وما تتمتع به من الفضيلة والنضوج ، فانه ممن جمع بين العلم والادب ، وان له — حسب ما عرفت عنه في الجو العلمي — بروزا وقيمة عالية ، وانه معروف لدى أقرانه ، ومن احتك به في عهد الاشتغال وبعده بصفاء الفكر ، وقوة الذاكرة ، وجودة

التحقيق •

ويكفي أن يكون الكتاب المائل بين يديك - أيها القارئ - إحدى
نفثات يراعه البليغ ، فهو شاهد صادق على ما يتمتع به المؤلف الكريم من
التضلع في الفقه ، وبعد النظر ، وعمق الفكرة ، وبلاغة الأسلوب • سدد
الله خطاه ، ووهبه عمرا مديدا وحياة جديدة نافعة انه قريب مجيب •
حررها الفقير الى الله : عبد الامير منصور الجمري ١٧ / ٤ / ١٣٨٦
- النجف الاشرف - العراق •

قصيدة ابن عمنا الحاج منصور الحاج ابراهيم الشهابي يؤرخ فيها عام تأليف الكتاب

عمل المرء في تقى واجتهاد خير زاد يعد يوم المعاد
شهد الذكر « إن اكرمكم » فليعتبر كل ناطق بالضاد
خذ من العلم ما استطعت لتقضي كل أمر بحكمة وسداد
عمل المرء لا يقام له الوزن اذا لم يكن وليد رشاد
عمل لم يكن بعلم وبالعكس هباء يذر في ريح عاد
لم يثوبوا سوى بخفي حنين اهل هذا المثال صفر الايادي (١)
علمهم عاطل بلا عمل مثل البضاعات عند سوق الكساد
كيف اعمالنا تصح اذا لم نحو علما لصحة وفساد
انما العلم فيه يجلي نموًا ال عقل كالعذب فيه ري الصادي
(١) مفرده يد للجارحة ، كما تأتي للنعمة والجمع ب ايادي من جموع

الكثرة وللقلة أيد •

ما الغبي الجهول كالعلم الفذ مفيدا لفاقد المستفاد
أترى مهلكا يكون كمنجٍ لو تصورت او مضلا كهادي
لا تكونوا حديث يأتى (٢) زمان أي عقبي للجمر غير الرماد ؟
طلب العلم أي تلقيه فرض فضله فيه كم حديث ينادي
دع حديث - اطلبوا العلوم ولو بالصين - يكفي عنه حديث المداد
هم (٣) ادلاؤنا كما ان للجيش أخي قائدا وللركب حاد
ايقيس الفتى بياقل قسا ومتى قيس ناطق بجماد
حيّ - قوما يقلدون حسينا بابتهاج وناد في كل نادي
يا بشراكم بسفر جلا كل ما في السداد أقصى مراد
صاغه صاحب الفضيلة والنبيل كريم الآباء والاجداد
صبّه صاحب الفضيلة عبد المحسن الندب منهل الثروات
خطوات تكاد تنطق لنا ظر فيه عبائر للسداد
انه مثل ما يؤرخ - منا لك ارجى موضح للمفاد -

١٣٨٥

-
- (٢) قال رسول الله (ص) « يأتى زمان على امتي القابض منهم على دينه كالقابض على الجمر » وفي ثلاثهم عجز البيت لصدره تأمل في المعنى •
(٣) معود الضمير العلماء المقتنص من العلم •

قصيدة الاستاذ عبد الواحد بن الحاج منصور المتقدم

يناجي فيها العلم ويشيد بتأليف الكتاب ويؤرخه

وأنت وقود النهي السيرة	وماء سدة الأنفس الخيرة
بدت ثرة (١) وزهت مشرة	وماء الحياة اذا ما الحياة
أززه عن أهلها مقبرة	وحاضرة (٢) لست عنوانها
تمس البليد فيغدو البليد	نشيط العزيمة والمقدرة
وان يتحلى بك الخاملون	سما وتسامت بك المفخرة
فطوبى لطلابك الجامعي	ثمارك سكرة سكرة
لفضلك ينتسب الراسخون	فأنت الى مجدهم قنطرة
وما حبذوا تخمة من سواك	ولاحمدوا في سواك الشرة (٣)
وما ملك المجد غير الهمام	ولا ذل الصعب او يسره
فمن شمر الذيل في نيله	وشدء على عزمه مئزره
يلذ لديه الأذى انه	سمت روحه وزهت جوهرة
فشمر لتحصيله سالكا	طريقة من مثلوا حيدرة
وكن نهما في اقتناص العلوم	وجرد لها همة القسورة
وكن عاملا ان للعاملين	صحائف مشرفة مزهرة

(١) متكثرة من نحو مطر مغدق .

(٢) من الحضارة والتمدن ، او عاصمة .

(٣) « منهومان لايشبعان » الحديث .

أأضرب امثلة... انني أراني غنيا عن الثثرة
أليس وضوح مفاد السداد دليلا لمن يطلب التبصرة ؟
فبشر مؤلفه بالفلاح وقل : نلت فوزك بالمجدرة
وجهد يوفق مهما تكيّل اليه المديح فلن تشكره
فيا واحدا من كرام الرجال ويا تبّع الفضل أوقصره
كتابك هذا يقود الجميع دليلا فأرخه - للمغفرة -

كتاب

توضيح المنار

في شرح بعض عبارات السداد

من آثار العلامة الجليل

الشيخ عبد المحسن

الدرازي الشهابي البحراني

دام ظلّه

اجال النظر فيه وحققه وصحته

بعض طلبة العلم

حقوق الطبع محفوظة

للمؤلف

صورة المؤلف



لا أباهي بالرسم فالرسم ظرف
فتبين هذا النتاج ، ففيه
يخلد الذكر والتواريخ فيه
كل رسم عدا الحقيقة يعفو

هذه صورتي وهذا انتقاشي
انما النقد للرجال كمال
كم سما ناقد باصلاح ماقد
ولي الشوق في تلقي النقاش
علقته سرائهم في الحواشي
أرخوه «شمس كعرش النجاشي»

سنة ١٣٨٥ هـ

كلمة محقق الموسوع حول التعريف والشروع

بسم الله الرحمن الرحيم

وله الحمد

ان العلامة الجليل الشيخ عبدالمحسن بن الحاج حسين الشهابي الدرازي البحراني دامت تأييدانه قدم لي كتابه « توضيح المفاد في شرح بعض عبارات السداد » لاجالة النظر فيه فوجدته بعد ما تصفحته وتفحصته كتابا صالحا لايضاح اما أجمله السداد ومنبها على تطابق ما فيه مع مؤلفات صاحبه (ره) او تخالفه معها بالنسبة الى بعض الاحكام بأسلوب فائق وبيان رائق فله درّه وعليه سبحانه اجره ، فاستخرت الله سبحانه وشمرت كمّ الجد والتعب لانجاز ما طلب منّي مع ما انا فيه من اشتغال البال والى الله المرجع وعليه الاتكال .

واليك أيها الناظر نبذة من سيرة المؤلف دام ظله من بدؤ امره الى

حاضره .

١ - نسبه هو العلامة الشيخ عبدالمحسن بن الحاج حسين بن الحاج شهاب

ابن الحاج حسين بن الحاج شهاب الدرازي البحراني .

٢ - تولده ولد الشيخ المترجم حفظه الله في عام ١٣٢٧ هجري بسيهارة

أحد قرى المملكة السعودية اذ كان والده الكريم من رجالات الشرف والمكنة في البحرين وما والاها وكانت حرفته الاتجار باللؤلؤ البحري وكان يسلك في تحصيله حول المناطق التي يستخرج منها ولهذا اشاد له بيتا في تلك القرية وتزوج من بيت عريق على كريمة الحاج احمد بن الحاج حسن الشافعي اللقب البحريني الاصل اذ كان مقيما قبل في (رأس رمان) من بلاد البحرين وبعد عامين من عمره نقله والده الكريم مع والدته الى البحرين

فنشاء في حجرهما وعندما اجاب والده نداء الحق عام ١٣٤٤ تقريبا كان
دام عمره متلبسا بالمبادئ العلمية لدى العالم الفاضل المرحوم الشيخ محسن

ابن الشيخ عبد الله العرب من أهالي بني جمزة من قرى البحرين *
٣ - أساتذته في النجف الاشراف : تتلمذ الشيخ المترجم دام عمره فيه

على جماعة منهم *

في العلوم الادبية - ١ - الشيخ العلامة الحجة محمد طاهر بن
الشيخ عبدالحميد شبير الخاقاني دام ظله - ٢ - العلامة الشيخ محمد صالح
ابن الشيخ مهدي صحين النجفي - ٣ - المرحوم الشيخ رضا فرحات
العاملي وفي اصول الفقه - العلامة الحجة المرحوم السيد باقر بن السيد علي
الشخص * وفي الفقه - ١ - العلامة الشيخ علي بن الشيخ محمد بن عيشان
الاحسائي الحائري فعلا دام ظله - ٢ - العلامة الحجة المرحوم الشيخ
عبد الصاحب الجواهري - ٣ - العلامة الحجة الشيخ موسى دعييل النجفي
دام ظله *

٤ - رجوعه الى وطنه - عاد الى مأواه الفعلي في البحرين بعدما
اضطر لذلك ، في عام ١٣٥٥ الهجري ومن المؤسف ابتلائه هناك بعدم نشر
معلوماته الدينية لقللة الراغبين ولفقده البصر والمعين ، غير ما اتفق له في عهد
قريب من رغبة بعض المؤمنين في تعلم احكام الدين *

٥ - آثاره العلمية - ١ - تعليقة على كتاب تشریح الافلاك للشيخ

البهائي (ره) - ٢ - رسالة ايضاحية في بعض احكام الصلاة *

٣ - الكتاب المائل بين الايدي المسمى توضيح المفاد - ٤ - الجزء

الثاني منه (في الحج) تحت التسمويد نسأل الله سبحانه ان يجهزه للطبع

٥ - تحفة الاحباب في اتصالات آل الشهاب (أسرته الكريمة) الشيخ

غلام رضا عرفانيان *

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة الافتتاح ، بما اشتملت عليه من بيان مبنى الايضاح

الحمد لله موضح السبيل لكل سالك ، والصلاة والسلام على محمد

وآله ، المنقذين من المهالك .

وبعد فقد سألتني بعض أخواني المشغولين انفسهم بدراسة أحكام الدين على ضوء فتاوي مقلدهم العلامة الشيخ حسين آل عصفور الدرازي (ره) استنادا الى (سداده) - أن أوضح له بعض عبارات الكتاب المذكور ، حسبما يراه المبتي مفتقرا الى التبيين ، مع التصريح بوجوه الاطلاقات ومراجع بعض الضمائر ، ليتضح المفاد على وجه مستبين ، فأوجبت سؤله مقتفيا ما احتاج الى التبيين لدى القاصرين ، راجيا ان يكون ميسوري سببا لقيام ذي يسر وحزم مكين ، بايضاح ما أعسرني ايضاحه ، واصلاح ما أخفقت فيه بالتعيين . وقد التزمت بقصر الايضاح على مفاد عبارات المتن بمراعاة مدلولها المطابقي بأوجز بيان لما نظرقه من المعاني الشرعية ، وأحلت ايضاح ما اشتملت عليه من الرموز والقيود ، لذي خبرة واحاطة بالمعقول والمنقول ، وان عرض لي تجاوز الحد ، فليظن الناظر بي خيرا ، بحمله لي على الغفلة والذهول .

وسأفتتح كل موضوع بعبارة من الاصل تحت عنوان في بعض ما يتعلق بنفس ذلك الموضوع ، وأعطف عليها ما احتاج الى البيان من نفس

الموضوع ، على ضوء الطبعة الجديدة محتفظا برقم الصفحة والسطر على « ص » و « س » رعاية للاختصار وترويجا لنسخة الاصل اهتماما بشأن ناشرها .

وحيث ينتهي البيان الى ايضاح مدلول العبارة ، ويبقى لمعناها صلة ببيان آخر من المصنف أو غيره ، أثبت تلك الصلة تحت عنوان مستقل ، كتذنيب أو تنبيه .

كما ولعلي أوفق لايداع البيان لجملة من احكام الشك والسهو - على مختار المصنف وعمه - الشيخ يوسف (ره) - والشيخ عبد الله الستري - في المحل المناسب لذلك ، ليظهر للمسطور ناحية استقلال في النفع ، راجيا من كل ناظر ، المساهمة بالتنبيه على الاخطاء من حيث المبنى والمعنى ، ليتم كماله بنقده ، وتكون له اليد البيضاء في اصلاحه بابداء جهده .

وقد سميته « توضيح المفاد لبعض عبارات السداد » ومن الله أرجو المعونة والسداد ، انه خير موفق للعباد .

المؤلف

((عبد المحسن الحاج حسين الشهابي الدرازي))

« كتاب الطهارة »

جاء في ص « ٢٣ » س « ٤ » [والنظر في أطرافها الخمسة الخ]
الواو ، واو الاستئناف لعطفها جملة على جملة ، والنظر فاعل فعل
محدوف ، والتقدير : ويجيء فيه النظر في اطرافها الخمسة ، كما يجوز فيه
النصب بتقدير ويشمل النظر .

والنظر عبارة عن جهة البحث الذي سيحيى متتاليا فظهر أن مرجع الضمير
هي الطهارة .

واما أطراف الطهارة الخمسة فهي جهات البحث فيها ، والطرف الاول
منها يتعلق بذكر ما تشرع له الطهارة ، وضوءاً كانت ، أو غسلاً ، أو تيمماً ،
وجوباً أو جوازاً ، والثاني منها يتعلق بذكر اسباب الطهارة ، ونواقضها .
والثالث منها يتعلق بذكر كيفية الوضوء والغسل والتيمم وما يرتبط بالثلاثة
من الاحكام ، والرابع منها يتعلق بذكر النجاسات والمطهرات ، وأحكامها .
وخامسها يتعلق بذكر المياه وأقسامها ، والمضاف وما يتبعها من الاحكام .

وأراد بالمشروعية ، ما كان جائزاً عند الشارع ، سواء كان على جهة
الجواز وهو تساوي الطرفين ، أو على جهة الندب وهو الرجحان لأحدهما
على الآخر أو على جهة التحتم واللزوم وهو الوجوب ، وكما تتوقف اباحة
الدخول في الصلوة على الطهارة ، تتوقف الاباحة عليها أيضاً في الطواف
الواجب مطلقاً سواء كان الحج واجباً أو مستحباً أو عمرة تمتعية أو افرادية
كذلك ، وسواء كان طواف زيارة أو غيره ، وحمل الاطلاق على ما يشمل
الحج والعمرة المندوبين من حيث توقف تحقق ما هيتهما على تحقق الطواف ،
وتوقف تحقق الطواف الذي هو جزء الماهية على الطهارة . فهي واجبة له

بالوجوب الشرطي وان كانت مستحبة في حد ذاتها تبعا لاستحبابه الذي من خواصه جواز تركه عند ترك الموضوع من أصله . ونظيره الركوع والسجود في النافلة ، فانهما واجبان لتوقف تحقق ماهية الصلوة عليهما ، ومستحبان نظراً لجواز تركهما عند ترك موضوعهما من رأس . هذا ما أتناوله بنظري القاصر ، لكن الذي يستفاد من عبارة حفيد المصنف ، في كتابه (زاد المعاد) تخصيص الطواف الواجب بما كان لحج وعمرة واجبين ، واليك نص بيانه قال :

(اما وجوب الطهارة للطواف الواجب سواء كان في حج أو في عمرة : تمتع أو افراد ، طواف زيارة او غيره وهذا معنى الاطلاق الذي أراده المصنف في عبارته ، فهو مما وقع عليه الاتفاق ، وان كان في المندوب خلاف بالنسبة الى وجوب الطهارة له ، فيكون كالواجب أولاً تجب كما هو المشهور) انتهى ، فان الذي يظهر من قوله « وان كان في المندوب خلاف » ارادته الطواف في الحج المندوب ، الذي يتوقف تحقق ماهية الحج على حصوله لاتفاقهم على ان الطواف المندوب الغير المشترط في تحقق ماهية الحج لاتجب الطهارة لفعله ، من غير فرق بين فعله في الحج الواجب او المندوب ، كما انه لاتجب له الصلوة أيضا .

وما نقل عن أبي الصلاح الحلبي ، من اشتراطه الطهارة في الطواف المندوب ، مآول بالطواف في الحج المندوب المحقق لوجود الماهية ، لما اتضح من اتصافه بالندب الذاتي الغير المنافي للوجوب الشرطي .

وسياتي من المصنف في (س ١١ من ص ٢٤) ، التصريح باستحباب

الطهارة لندبي الصلوة والطواف ، وهو ظاهر في النذب الذاتي المجامع للوجوب الشرطي ، كما كشف عنه بقوله في س ١١ ص ٢٤ [وان اتصفت بالوجوب الشرطي تجوزا] وهكذا تتوقف اباحة مس كتابة القرآن أينما وجدت على الطهارة ، لدلالة محكم الذكر المبين « لايمسه الا المطهرون » • على ذلك ونقل عن شيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي في (المبسوط) والقاضي وابن ادريس ، القول بالكراهة •

وكذا يتوقف صوم الجنب ، والحائض ، والنفساء ، والمستحاضة الكثيرة الدم في خصوص شهر رمضان وقضائه لاغير ، على حصول الغسل قبل تحقق الفجر الصادق ، فان طلع الفجر ، والجنب ، والحائض ، والنفساء ، والمستحاضة على غير غسل ، فالصوم فاسد اذا كان في شهر رمضان أو غيره وكان قضاءً عن شهر رمضان •

أما لو كان الصوم لغير رمضان وقضائه ، فهو غير مشروط بتحقيق الغسل قبل الفجر •

وهكذا تتوقف عليها اباحة دخول المساجد مع اللبث فيها ، وكذا الدخول المجرى عنه في خصوص مسجد البيت شرفه الله ومسجد الرسول « صلى الله عليه وآله » فلا يجوز شيء من ذلك ، لواحد من الافراد الاربعة المذكورة الا ما استثنى في خصوص مسجد الرسول « صلى الله عليه وآله » بالنسبة لعترته الاطائب (عليهم السلام) فانه لما كان بحكم بيوتهم ، صح لكل فرد منهم الدخول فيه واللبث ولو مع الجنابة •

فان الشخص لايمنع شرعا من دخول بيته ولا من اللبث فيه حيث يكون جنبا •

أما مسجد البيت شرفه الله وسائر المساجد فالمعصومون ، وغيرهم من سائر المكلفين على حد سواء بالنسبة للمنع العام من دخول الاول ، ومن اللبث في البقية . وعند تعذر الطهارة المائية لفقد الماء أو لعدم القدرة على استعماله ، يستباح كل مشروط بها بالتيمم المنوي به البدلية عن الطهارة اللازمة في المقام ، فالتيمم لذلك ، له من الاثر ، مثل ما للوضوء والغسل في محل تعذرهما . ولا عبرة بتيمم القادر على الوضوء أو الغسل الا في صورة واحدة ، وهي : ما لو عرض للرجل احتلام في مسجد البيت ، شرفه الله ، أو في مسجد الرسول « صلى الله عليه وآله » في المدينة ، أو عرض للمرأة حيض ، وهي في احد المسجدين المذكورين ، فان حكمهما التيمم قبل التزائل من مكانهما ، وعلى نهايته يستبيحان المرور للخروج منهما ، ولا يشترط في وجوب هذا التيمم ، وكفايته عن الغسل ، عدم وجود الماء عندهما ولا عدم القدرة على استعماله ، بل يجب التيمم ، فاويين به البدلية عن الغسل لاستباحة الخروج به من المسجدين ، وكان الماء في يديهما لأن زمن فعل التيمم اقصر ، من زمن فعل الغسل . ومحاولة الشارع تقليل زمن اللبث لهذين المحدثين ، ولم يخالف أحد في هذا الحكم ، عدى ابن حمزة ، والمحقق ، فان الاول قائل بالاستحباب في الجنب والحائض ، والثاني قائل به في خصوص الحائض .

وحيث قد علمت الموارد المشروطة بالطهارة المنقسمة للوضوء والغسل . فاعلم ان المصنف ، قد جَوَّزَ نية الوجوب في الوضوء حتى قبل حضور وقت العبادة المشترط صحتها به ، كما تجوز نية الندب فيه في تلك الحالة . نعم تتعين عليه نية الوجوب في الوضوء لو فعله بعد تحقق الوقت ،

وبعبارة اوضح ، اذا أراد فعل الوضوء قبل دخول الوقت فهو مخير ، ان شاء نوى به الاستحباب ، وان شاء نوى به الوجوب ، وتصح الصلوة بهذا الوضوء بعد تحقق بنيته السابقة ، اما لو فعل الوضوء بعد دخول الوقت فاللازم ان ينوي به الوجوب ، فلو نوى به الندب والوقت حاضر ، وهو عالم بحضوره ، فصلواته به باطلة .

اما الغسل حيث يكون للجنابة ، فللمصنف فيه لحاظان : الاول - الوجوب النفسي ، وباعتبار هذا اللحاظ ، تصح نية الوجوب به قبل دخول وقت الصلوة ، والثاني - الوجوب الغيري ، وباعتبار هذا اللحاظ ، لا تصح نية الوجوب فيه الا بعد دخول الوقت ، او ارادة فعل مشروط به . ويظهر ميله الى القول الاول ، تبعا لجملة من متأخري المتأخرين ، حيث جعله الاقوى ، لاقتضاء القواعد الشرعية ذلك ، كما ان المنقول عن ابن ادريس ، والمحقق ، والشهيد الأول ، وآخرين هو الثاني ، ومعناه على الاول ، ان الجنابة سبب تام في ايجاب الغسل ، وان كانت الذمة بريئة من غاية مشترطة به ، فينوي به الوجوب حينئذ ، لكن الوجوب موسع لا يتضيق الا بتضييق الغاية ، ومعناه على الثاني ، ان الجنابة سبب ناقص لا يتم الا بارادة فعل مشروط بالطهارة ، وان لم تشتغل الذمة به ، فحينئذ ينوي الوجوب ، وقبله لا ينوي الا الندب ، ولا تصح نية الوجوب بغير ارادة فعل مشروط بالطهارة ، وبيان أبسط : الواجب النفسي ما تعلق طلب الشارع له لأجل ذاته ، والواجب الغيري ما تعلق طلب الشارع له لأجل غيره ، والوجوب فيه انما هو توصلي . ويزداد الايضاح للتعرفاة بين النوعين بترتيب الثمرة اللازمة لكل منهما ، وهي تعدد عقاب التارك للغسل وللصلوة

على تقدير الوجوب النفسي ، واتحاد عقابه على تقدير الوجوب الغيري ، والمصنف ، قد قوّى كون وجوبه نفسياً بالمعنى المشتهر بين العلماء من كونه عبادة مستقلة يترتب على فعلها الثواب ، وعلى تركها العقاب ، كما قوّى وجوبه الغيري بما سبق تقريره منه في تفسير الوجوب الغيري ، وأنه هو الذي يتوقف حصول غيره على حصوله ، فإن حصول الصحة في الصلوة موقوف على تحقق الغسل عن الجنابة ، فوجوبه توصلي للصلوة .

وحيث ترددت نظريته في تقوية كل من اللحاظين ، عقب ذلك بفتواه العملية الحاسمة لتردده السابق ، فأوجب على المكلف ، الاقتصار على نية القربة ، حيث يغتسل قبل دخول وقت العبادة مجاناً نية الوجوب والندب ، وإنما جعل القربة التي جزم بها قبل الوقت ، مفتاح سلامة ، واحتياط ، لقيام الأدلة على وجوب ملاحظة القربة خاصة ، وهي الروح لسائر العبادات وبها تتميز عن سائر الأفعال الإباحية ، ويدور الجزاء مدارها وجوداً ، وعندما ، فالاحتياط في الدين هو الاقتصار عليها كما ذكره رحمه الله .

وأما ما ذكره في (س ٧ من ص ٣) من (فرخته) من قوله : ولا اشكال في رجحان الطهارة المائية لذاتها لوجود اسبابها انتهى .
فيفيد اختياره الوجوب النفسي في مطلق أفراد الطهارة ، وضوءاً كانت ، أو غسل ، عند كونها مؤثرة في استباحة الصلوة ، وإن لم يرد المكلف الاستباحة بها بالفعل ، كما ذكر أن الخلاف في هذه المسألة على ثلاثة أقوال :
أولها : القول بالوجوب النفسي بمجرد حصول اسبابها لا بشرط مؤثرتها

في الاستباحة ، ولم ينسبه لقائل بل نفاه عن المحصلين .

وثانيها : الوجوب الغيري ، ونسبه الى المشهور .

وثالثها : التفصيل بين غسل الجنابة ، وغيره من سائر أفراد الطهارة ، فيتحقق الوجوب النفسي في غسل الجنابة ، والغيري في غيره من الاغسال ، والوضوء آت ، ونسب القول به الى القطب الراوندي ، واعلامه ، ووايده واستضعف كلا من الاقوال الثلاثة ، وابدى اختياره بما يحقق قولاً رابعاً في المسألة ، وهو الوجوب النفسي في جميع أنواع الطهارة ، لكن بشرط قابليتها للاستباحة ، وان لم يرد الاستباحة بها ، وبه افصح عن موافقته لصاحب (الاحياء) الشيخ عبد علي عمه ، والمولى الكاشي - ملا محسن الفيض - ، في كتابه (الوافي) والفرق بين ما اختاره والقول الاول الذي نقاه عن المحصلين ، هو اشتراط الاستباحة الشأنية فيما اختاره ، وعدم اشتراطها في القول الاول ، وتضييق الوجوب بظن الوفاة في القول الاول ، وعدم تضييقه بها في اختياره ، بل يبقى موسعاً حتى يتضييق وقت الفعل المشروط به .

ثم انه قد يعرض للطهارة ، الوجوب مع كونها غير واجبة الاصل ، وذلك ، فيما لو نذرهما ، او عاهد الله على فعلها ، او حلف به على اتيانها ، فانها حينئذ تكون واجبة بالعارض ، فلا تبرأ الذمة الا بفعلها ، وان لم يكن ثمة مشروط بها ، فان عيّن فرداً خاصاً من أفراد الطهارة كوضوء ، او غسل ، فهو المتبع ، وان أطلق انصرف اطلاقه الى الطهارة المائية الرافعة للحدث ، كما هي الفرد الغالب في الوجود او المبيحة للصلاة ، كوضوء المبطلون والمستحاضة وغسلها مع استمرار حدثها ، وليعلم أنه لايجري التيسيم عن الطهارة المنذورة المطلقة ، الا عند تعذر الفرد الاكمل اعني الطهارة المائية .

ولما كانت هناك أفراد صورية للطهارة كوضوء الجنب والحائض ، وليس

لها حجة فاعلية شرعية، أراد التنبيه على عدم كفايتها عن المنذور بقوله: [ولا يجزي وضوء الجنب الخ] فإن الوضوء من الجنب والحائض لا يعد طهارة شرعية. ما لم يغتسلا عن الجنابة وعن الحيض بعد العلم باقضاءه اذ ليس له تأثير في رفع الحدث ولا في اباحة الدخول في الصلوة .

نعم من اشتغلت ذمته بطهارة - بالنذر ، وشبهه - فأتى بطهارة مستحبة كغسل الجمعة ، او غيره من الاغسال المستحبة ، برأت ذمته به من نذره ، لصحة الدخول به في العبادة من غير وضوء - على رأي المصنف - ووجه الاكتفاء بهذه الاغسال في صورة الاطلاق ، كونها اغسالا مسنونة مأمورا بها راجحة في نظر الشارع متفقة مع الاغسال الواجبة في الهيئة .

وحيث انتهى البيان الى ذكر ما تجب له الطهارة شرع في بيان ما تستحب له من العبادات والافعال ، وهي كثيرة ، واراد بالطهارة ، ما يشمل الوضوء والغسل والتيمم مطلقا ، سواء كان رافعا او مبيحا كوضوء الحائض ومن أفراد الطهارة المستحبة ، الوضوء لندبي الصلوة والطواف ، فان الوضوء بالنسبة لهذين الفعلين مستحب ، بمعنى ان المكلف في سعة من ترك الفعل المشروط صحته بفعل الوضوء ، وعند ترك الفعل لا يبقى اشكال في جواز ترك الوضوء ، وهذا بالنسبة الى الصلوة المستحبة جلي واضح وهو كذلك بالنسبة الى الطواف ، الواقع جزءاً معنوياً للحج المستحب ، وان احتاج المبتدأ الفارغ الذهن الى قليل تأمل في الموضوع وايضاحه : انه لا اشكال في كون الحج الغير الواجب باصل الشرع ولا بالعارض ، عبادة مستحبة ، يثاب المكلف على فعله ولا يعاقب على تركه وهو مؤلف من أجزاء ومن جملة الطواف ، فوجوده شرط في تحقق الحج

المندوب وصحته ♦

وبهذا الاعتبار ظهر شرطية وجوب الوضوء في تحقق الطواف الذي هو الجزء التقويمي للحج المندوب ، كما ظهر وجوب شرطية الطواف في الحج المندوب أيضا وهذا معنى قوله [وان اتصفت (اي الطهارة) بالوجوب الشرطي تجوزا] مع كون استحبابها الذاتي ثابتا باعتبار جواز ترك الحج المستحب رأسا المستلزم لترك طوافه الذي هو أحد اجزائه المشروط صحته بالوضوء ، واذا ارتفع المشروط (الطواف) ارتفع الشرط (الوضوء) تبعا ، وبهذا يظهر استحبابه الذاتي ♦

اما الطواف الخارج عن ماهية الحج ، فمستحب في مطلق الحج وليس بمشروط بالطهارة ، لجواز فعله من المحدث بالحدث الاصغر ، نعم ، كما له وفضله مرتبط بالطهارة ♦

وأشار بقوله في ص « ٢٧ » س « ١ » [وفي اشتراط التيمم للصوم بعد الناقض الاصغر قبل الفجر كلام الخ] الى أن الاصل في المسألة ، هو أن من وجب عليه الغسل لعبادة شرعية ، كالصيام مثلا ، وتعذر عليه فعله لعوز الماء ، أو لعدم القدرة على استعماله ، وجب عليه الانتقال الى بدله أعني التيمم ويتفرع على هذا الحكم ما لو تيمم شخص بدلا عن الغسل لارادته الصوم فعارضه بعد كمال تيممه وقبل ظهور الفجر ، حدث أصغر ، كبول او غائط او نوم مثلا ، فهل عليه اعادة تيممه السابق اولا يلزمه ذلك ؟ للفقهاء خلاف في هذا الحكم ، فقوم على وجوب اعادته ، وآخرون على العدم والقولان مبنيان على رافعية التيمم الى وقت وجود الماء وعلى اباحيته خاصة ، فبناءً على الاول ، لايعاد ، وبناءً على الثاني ، اذ قد عاد حكم

الجنابة بعروض الحدث الاصغر ، فلا بد من اعادة التيمم عن الاكبر والا
لزم موافاة الفجر وهو على حدثه الاكبر ، فيفسد صوم ذلك اليوم .
والقول برافعية التيمم خيرة السيد المرتضى وفي استقرار المصنف لذلك
الملاح الى ارتضائه ذلك ، وسيأتي تصريح منه في ص « ٤٨ » س « ١٨ »
بعدم ارتضاء هذا وانه يجب عليه اعادة التيمم عن الغسل كلما أحدث
بالاصغر وذكر نحوه وفي ص « ٨٤ » س « ٩ » ، هذا كله ، فيما اذا
عرض الاصغر قبل الفجر .

اما اذا عرض الاصغر بعد الفجر ، فلا خلاف بينهم في عدم وجوب
اعادة التيمم السابق ، لتحقق موافاة الفجر على طهارة على تقدير رافعيته
او ابلحيته .

في بعض ما يتعلق بالطرف الثاني

جاء في ص ٢٧ س ١٧ [فان نوى الخصوصية استتبت حكمها الخ]
قد علم من كلام المصنف السابق ، جواز تداخل الاغسال بعضها في بعض
فيصح من المكلف ان ينوي غسلا ويضم اليه اغسالا ، فيكتفي بذلك
الغسل عن الجميع ، غاية ما في المقام انه يلزم عليه ترتيب اثر متعلق النية ،
فلو كان عليه غسل جنابة ومس ميت وجمعة والى غير ذلك ، فجعل متعلق
النية غير الجنابة وجعل غسل الجنابة ضميمية ، لم يحرم عليه الحاق الغسل
بوضوء وصح عمله العبادي بغير وضوء عند المصنف .

اما على رأي المشهور ، فيجب عليه الحاق الوضوء بكل غسل من
الاغسال ، ماعدا الجنابة ولا تصح صلواته بغير الوضوء حيث يكون متعلق
نيتها غير الجنابة وهذه هي الخصوصية التي أوجب استتباع حكمها لها ،

واستثنى من جواز تداخل الاغسال بعضها في بعض ، غسل المستحاضة المتحيرة ، فانه لايجامع غسل الحيض ، والمراد بالمتحيرة هي التي لاينقطع عنها الدم ونسبتها الى التحير ، من حيث وجوب الاغسال عليها عند كل صلوة وكذا تغيير الخرقه والقطنه وجمع الصلوتين وما هي فيه من المشقة والعسر ، بخلاف ما اذا انقطع عنها الدم ، فانها غير متحيرة حينئذ ويتداخل غسلها مع غسل الحيض وهذا مبني على وجوب نية الرفع .

أما من اكتفى بقصد التقرب ولم يوجب نية الرفع ، فلا مانع عنده من التداخل وهكذا الحال في وضوء دائمي السلس والبطن ونحوهما من دائمي الحدث في عدم صحة تداخله مع غيره ، حيث تعتبر نية الرفع وهي غير لازمة عند المصنف الا في موضع امكانها على الاحوط ، وأيضا لايتأتى التداخل في غسل الاموات فلا يجامع غسل الميت غسل آخر ، فلو فرض حصول موجب لاغسال متعددة ، كجنابة ومس ميت ونذر وحيض ، الى غير ذلك ، مما يمكن اجتماعه ، فمات ذلك الحي المتحقق لديه موجبات تلك الاغسال ولم يفعل منها شيئاً ، فلا يجامع غسله شيئاً منها بعد موته ، لسقوط تكليفه بتلك الاغسال بسبب موته ولا يحاسب على اهماله ، بناءً على الوجوب النفسي في أفراد الطهارة الا بتضييق المشروط بها ولأن الميت لم يكن مخاطباً بغسله ، لكونه من تكليف الحي . ويظهر من قوله في س « ٤ » ص « ٢٨ » [ووضوءه لما قلنا به ندب] جواز الحاق غسل الميت بالوضوء بنحو الندب وأراد « بما قلناه » اما سبق بيانه منه ، من جواز الوضوء مع كل غسل غير الجنابة الا انه سيأتي منه التصريح في س ٨ من ص ٦٠ بعدم استحبابه لغير تقية .

وأشار بقوله : (في ص « ٣٠ » ، س « ٧ ، ٨ ») [نعم يعيد الصلوة لو صلى بدونها الخ] الى انه لاخلاف بينهم ، في عدم شرطية طهارة بدن المكلف حال وضوئه سوى مواضع الوضوء ، فانه يعتبر طهارتها قبل ملاقاته ماء الوضوء ، لتحقيق طهورية الماء الذي يتوضأ به ، اذ مع نجاسة اعضاء الوضوء ينجس وضوءه (بفتح الواو) اي الماء الذي يتوضأ به ، فتنسلب طهوريته بمجرد الملاقاته والمسألان محل اتفاق بين العلماء *

نعم اختلفوا في طهارة بدنه اجمع ، قبل الغسل اجمع وعدم شرطيته وعلى الثاني ، يكفي اماء واحد ، لازالة النجاسة الحديثة والخشبية ، وقد عزي هذا القول الى شيخ الطائفة أبي جعفر الطوسي ، في بعض كتبه ، وعلى القول الاول ، لا بد من تطهير بدنه عن النجاسة الخشبية ، ثم يستعمل ماء الغسل - بضم الغين - لرفع النجاسة الحديثة ، بل لو كان بعض اعضاء بدنه متنجسا بالخبث وبعضه طاهر من الخبث ، كرأسه (مثلا) لم يصح له غسل رأسه قبل ازالة النجاسة الخشبية من العضو الآخر *

وحيث قد علم - ان النجاسة الخشبية فيما عدا مواضع الوضوء ، لا تمنع من صحته لو فعل قبل تطهرها ، من قول المصنف - [وكذا لا تشترط طهارة غير محل الافعال] الحق البيان بقوله « نعم » وهو بمنزلة الاستثناء كمن صلى من غير أن يطهر عضوه أو لباسه المتنجس ، فعليه اعادة صلواته في الوقت وخارجه ، ان تعمد ترك التطهير ، وان صلى مع النجاسة ، من حيث نسيانه لتطهيرها ، استحب له اعادة صلواته ، اداءً وقضاءً ، وان صلى مع النجاسة من حيث جهله بوجودها ، استحب له اعادة صلواته ، لو علم بالنجاسة مع بقاء الوقت * اما اذا جهل وجوب تطهير النجاسة مع

علمه بتحققها فهو اخو المتعمد ، لتعلق جهله بالحكم لا بالموضوع وسيأتي
ايضاح هذه المسألة عند التعرض لموضوع التعليق الواقع في ص ٩٦ ، س ٣ .
وأشار بقوله في (س « ١٢ » من الصفحة السابقة) [ويختص الخارج
من الحديثين بالاستنجاء الخ] الى حكم ماء الاستنجاء الجارية طهارته على
حكم النص لا القاعدة ، وحيث انه لا بد من تخصيص هذا المفهوم ، جعل
المشهور القدر المتيقن منه ، ما كان بولا او غائطا فقط ، دون ما سواهما
من سائر الفضلات الخارجية من السيلين كالدم مثلا ، فان الماء الذي
يفسل به مخرج البول والغائط محكوم بالطهارة . اذا لم يخالطه من اعيان
تلك النجاسة ولو مالم يدرك بالطرف اتفاقا .

اما لو خرج من السيلين ما سوى البول والغائط من سائر الفضلات
النجسة فان الماء الذي يغسل به ذلك الخارج ، ماء غسالة يترتب عليه
ما يترتب على الغسالة من النجاسة ، مطلقا او الطهارة ، مطلقا ، او التفريق
بين الاولى والثانية ، هذا اذا لم يخالط الماء من اجزاء النجاسة المغسول
عنها شيء ومع المخالطة لا اشكال في تنجس الماء بجزء النجاسة لامن حيث
كونها غسالة نجس فقط ، بل لامتزاجها بعين النجاسة .

أما المصنف فقد توسع في مفهوم الاستنجاء باكثر مما عليه المشهور ،
فأدرج فيه غسل المني عن عورته ، اذا بال قبل اغتساله ، بل ثقل حفيده
ان المفهوم من كلامه في (رواشحه) اطلاق الاستنجاء حتى على المني الذي
يفسله من مخرجه ولازم ذلك ، عدم حصول البول ، فتترتب احكام
الاستنجاء على الماء المغسول به العورة المتلوثة بالمني مع حصول البول منه
كما ذكره في (سداده) ومع عدم حصول البول على ما هو المنقول عن

(رواشحه) وكأنه استند في هذا الى صحيحة مؤمن الطاق ، (عن أبي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : استنجي ثم يقع ثوبي فيه وانا جنب فقال : لا بأس به) واصرح منه خبر اللدائيم ، عن الصادق عليه السلام (قال : قال علي عليه السلام ، لا يكون الاستنجاء الا في غائط او بول او جنابة) * ونوقش في الصحيحة بالمنع من دلالتها على ذلك ، لأن قول السائل فيها « وانا جنب » لاظهر فيه على كون غسل المني يسمى استنجاء لاحتمال كون السؤال فيها ، من جهة مباشرة الماء لبدن الجنب ، وانه هل يوجب له نجاسة ام لا ؟ كما نشاهد توهم ذلك عند عامة الناس وفي الخبر ، بتوهين القوم مأخذه لعدم اعتنائهم على روايات اللدائيم ، من جهة انها مرسلة *

في بعض ما يتعلق بالطرف الثالث

جاء في (ص « ٣٢ » ، س « ٢ »] والمرفوع من الحدث هو القدر المشترك في المنع من الصلوة الخ [أعلم ، ان الحدث الناقض للطهارة ، أمر كلي مقول على أفراده بالتشكيك وله ظهور في بعض دون بعض ومجموعها - ١ - البول - ٢ - الغائط - ٣ - ٤ - الريح بقسميه ٥ - الاغماء الناشيء عن المرة الصفراء او المرة السوداء او عن شرب ما يزيل العقل - ٦ - الجنابة - ٧ - دماء النساء الثلاثة *

فكل فرد مما ذكر ينقض الطهارة ويوجب طهارة أخرى لفعل المشروط بها والجامع الشامل لجميع هذه الافراد ، هو الحدث ، فاذا قصد المتطهر ، رفع الحدث بنيته ، فقد هدم سور تلك الموانع أجمع ، لقصد رفع معنى مشترك بين جميع أفراد النواقض ، بل لو نوى الخصوصية لرفع مانعية بعض تلك النواقض ، غفلة عن الغير ، لم تمنع الخصوصية من صحة

الطهارة ، الا في قضية تداخل الاغسال ، فلا بد من توجه النفس الى ضمير غير المنوي الى المنوي .

أما اذا قصد رفع خصوصية حدث معين مع قصده ابقاء مانعية حدث آخر فطهارته باطلة ، وهذا مفاد قول المصنف (ره) : [ولو جمع بين النفي والاثبات في حدثين واقعيين] كأن قصد الوضوء - من بال وتغوط - لرفع حدث البول ، دون الغائط ، مع قصد ابقاء مانعيته أو قصد استباحة صلوة الظهر مع قصده عدم استباحة صلوة العصر ، بطل وضوءه .

وفي تعبير المصنف بلفظ « كأن قال » تسامح ، اتكاف على ظهور المراد ، لما بينه سابقا ، من ان محل النية القلب ولا يشترط الجمع بينه وبين اللسان ، فان النيات قصود لا أقوال . ثم أنه لو غلط المتوضي في تعيين الحدث المقصود في نيته او تعيين الصلوة المقصود استباحتها بالوضوء كأن قصد رفع حدث الغائط أو استباحة صلوة الطواف ولم يكن متغوطا أو ليس هو في مكة فغلط في قصده ، لا يبطل وضوءه ، لشمول الحدث للبول المفروض تحقق وقوعه منه ولكون الغرض من قصد الصلوة استباحة العبادة المشروطة بالطهارة ، لا استباحة خصوص المغلوبة عند التعيين ليشترط امكان وقوعها الفعلي . ولو عين ما لم يكن واقعا أو ممكن الوقوع فعلا ، على وجه التعمد ، بطلت الطهارة ، ومتى نوى المكلف استباحة فعل تتوقف كمال مشوبته على الوضوء ، كفى ذلك الوضوء في صحة فعل ما تتوقف صحته على الطهارة . مثلا - قراءة القرآن جائزة للمحدث ، لكن فضلها وكمال مشوبتها مشروط بالوضوء ، فلو نوى

المتوضي في وضوئه استباحة كمال قراءة القرآن ، ثم حضرت العبادة ، المشروط صحتها بالوضوء ، كفى وضوءه السابق لقراءة القرآن ، لفعل هذه العبادة ، وهذا بخلاف استباحة الممتنع ، كنية الحائض الاستباحة زمان حيضها بحسب علمها ، لأن هذا الوضوء لا يكفيها اذا الحقته بالفسل بعد انقطاع حيضها في اداء عبادتها المشروطة بالطهارة ، على رأي غير المصنف (ره) من المشهور الذين اوجبوا الوضوء مع غسل الحيض ، بل ولو ظهر وقوع وضوءها بعد انقطاع حيضها ، لأن نيتها الاستباحة قبل احرازها انقطاع الحيض ، امتنعة لعدم تلقي جوارح - ع الاقدس في تلك الحال ، أي حالة عدم احراز انقطاع الحيض * ثم اعلم ، ان العبارة الواقعة في س ١٢ من الصفحة السابقة ، أعني قوله : [والجزم معتبر في النية الخ] قد توهم مالم يكن مراداً ، فانه جعل صحة النية دائراً مدار الجزم بها ، فمتى جزم بها صح المنوي ، ومتى لم يجزم بها لم يصح والالتزام بهذا منتقض بجزم الشاك في الحدث مع تيقنه الطهارة ، فان مثل هذا الشخص لو فعل الوضوء على اثر شكته في حدثه - مع تيقنه الطهارة وجزم بنية الوضوء - لم يستتبع جزمه صحة عمله بل يكون منويه ملغىً ونيته لغوا ، لحكم الشارع الاقدس بثبوت طهارته قبل جزمه بما نواه وانها مستمرة حتى يتيقن بالناقض ، المؤسس لقاعدة النهي عن نقض اليقين بالشك ، ولأجل رفع ما يخشى توهمه من العبارة ، أتى بقوله [والجزم من الشاك في الحدث الخ] ويتفرع على هذا - أي على فعل الوضوء حالة الشك في الحدث مع يقين الطهارة - انه لو تروى بعد وضوئه المذكور حتى استبان الحدث الذي تعلق به الشك سابقاً ، ففي ثبوت طهارته بما

فعله من الوضوء وعدم ثبوتها خلاف ، فبناءً على كونه لغواً يحتاج الى وضوء جديد ، وبناءً على واقعية الامر من مصادفته لحدث واقعي بنية جازمة متبعة بما يعتبر فيها من الوجه والقربة ، لا يحتاج الى وضوء آخر وبه قائل . وكما اختلفوا في هذا الوضوء المنوي به الاستباحة او الرفع ، اتفقوا على جواز امثل هذا الوضوء لو نوى به التجديد حينما كان شاكاً في حدثه ومتيقناً لطهارته ، فاللغوية غير متطرفة له ، لحصول الفائدة به ، فيما لو صادف حدثاً واقعياً بناءً على رافعيته ولحصول المثوبة به بناءً على عدمها ، فهو وضوء شرعي على كلا القولين وان احتاجت العبادة الى فعل وضوء آخر ، على القول بعدم رافعية المجدد ، لعدم اشتمال نيته على الحدث والاستباحة . ولا تنتقض عبارة المصنف (ره) في طردها بالوضوء التجديدي لدوران صحة العمل حين قصد التجديد مدار الجزم بالنية ، حتى فيمن شك في حدثه وتيقن طهارته .

وأما وجه التشبيه في العبارة التالية اعني قوله [كما ان التردد من معاكسه الخ] فهو في خصوص اللغوية وعدم ترتب الحكم والفائدة على حالة التردد في النية حينما يتيقن حدثه ويشك في طهارته . ثم الضمير المجرور بحرف [في] في قوله : (في س ١٨ منها) [ولو قصد فيها الاستباحة الخ] عائد الى النية المفرقة على اعضاء الوضوء ، او المفردة لكل عضو عضو ، فان قصد الاستباحة المطلقة في امثل هذه النية لا يوجب صحة المنوي كما لا يوجب الصحة قصد الرفع المطلق أيضاً ، لعدم جهات فساده . والمراد من الاباحة المطلقة والرفع المطلق ، ما بقايل الاباحة والرفع الخاصين فان من أفراد وجهه بنية ونوى رفع ما يتعلق بالوجه من الحديثية ،

فقد نوى الحديثة الخاصة لتقييدها بما يعود الى الوجه واذا قصد في النية المفردة لكل عضو رفع الحديثة المشتركة فقد نوى رفع الحديثة المطلقة ، وعلى هذا القياس نية الاستباحة مطلقة او مقيدة فهي مقتضية للالغاء ، للزوم التشريع ، مع ما فيه من تفكيك اجزاء ارتباطية في عبادة وحدانية والله العالم .
ثم أعلم ، ان تشيية غسل اعضاء الوضوء ، قد تكون مستحبة ، كما اذا توقف عايتها حصول الاسباغ ، وقد تكون مباحة وذلك فيما اذا حصل الاسباغ بدونها ، وفي كلتا الصورتين يجوز المسح ببلتها . نعم ، لو نوى المكلف في الغسلة الثانية الوجوب ، من غير أن يكون لها دخل في الاسباغ ففي صحة الوضوء من حيث المسح ببلتها وعدم صحته خلاف : فليل بالصحة بناءً على عدم لزوم نية الوجه من وجوب وندب فيكون قصد النية لغواً ، لا يعتد به ، وقيل بالعدم كما عليه المصنف (ره) معللاً بلزوم التشريع المنهي عنه ، ومن هذه الحيثية خرج مأوها عن الوضوء وصارت بلة الغسلة الثانية بنية الوجوب اجنبية مفسدة للوضوء المختوم بها .

وأما اذا ارتبط حصول الاسباغ بالغسلة الثانية فلا يبطل الوضوء بنية الوجوب فيها ، لما بينه المصنف (ره) من مجيء اطلاق الوجوب على الندب بكثرة ، فيكون موجبا للتأكيد . هذا كله فيما يتعلق بحصول الغسلة الثانية في اليسرى .

وأما مجيؤها في الوجه او في اليمنى او فيهما معا ، فلا يتمشى فيه هذا البحث ، لعدم وجود ما يترتب عليه الافساد وان لزم منه الاثم على القول بالتشريع ، واما ابطال الوضوء فلا ، لحصول افعاله كاملة الا أن يفرض فوت الموالات الناشئة من جفاف الغسلة الاولى في الاعضاء المتقدمة

على اليسرى وان كان مثل هذا الفرض بعيد الحصول ثم أن من الممكن للمكلف ، الخروج من هذه المحاذير أجمع ، بان يوجب على نفسه الغسلة الثانية بالنذر وشبهه ، فتصح عند نية الوجوب بها على جميع التقادير اتفاقاً . هذا واقد وقعت على عبارة المصنف في بعض المخطوطات هكذا :

[ولو نوى في الغسلة الثانية الوجوب ولم تكن مندورة ، لم تشرع] وفيها أبدال مندوبة بمندورة + وفي قوله : [ولو نوى بها النذب والاباحة فصادفت الخ] تصريح بان الغسلة الثانية حينما ينوي بها فاعلمها النذب حيث يحصل بها الاسباغ وعندما ينوي بها الاباحة حين يتحقق الاسباغ بالاولى ، قد تصادف موضعاً من العضو ثم يصبه ماء الغسلة الاولى ، وعندئذ فما يكون حكم وضوء ذلك الشخص من الصحة والفساد ؟ استتقرب المصنف (ره) صحة الوضوء ، ووجه هذا الاستتقارب من حيث عدم قيام الدليل على اعتبار نية الوجه في العبادة ، كما ذكرناه غير مرة ، لكنه يظهر للمتأمل التناقض في عبارة المصنف (ره) حيث حكم في مسألة : « لو نوى من وجب عليه الوجوب ، النذب » بعدم الاجزاء ودنا استتقرب الاجزاء ، مع ان المسئلتين عند التحقيق من باب واحد ، الا ان يقال : ان عدم الاجزاء هناك من حيث تعلق النية بالجميع والاجزاء هنا من حيث تعلقها ببعض اجزاء الاجزاء ، وقد يقال ان مثل هذا ليس بفارق يعتد به لابتناؤه على الاعتبارات العقلية وهي قاصرة عن اثبات الاحكام الشرعية ، ونقل الخلاف عن جملة من أهل العلم ومنهم الشهيد (في البيان) حيث استتقرب عدم الاجزاء ووجهه اعتبار نية الوجه التي هي الوجوب المفقودة في الغسلة الثانية ، ومن غير فرق بين الكل والجزء ، وفي مصادفة الوضوء التجريدي

نحدث واقعي ، استترب المصنف (ره) كفايته ورافعيته لذلك الحدث الواقعي ، حيث ألحقه بالاستتقراب المصرح به في المسئلة السابقة ، ولا يخفى ما فيه من مناقضته لما سبق في أمر النية لألزامه باشمالها على الاستباحة وتقويته لاشتمالها على الرفع في مقام امكانه بل جعله الاحوط ، ونية الوضوء المجدد خالية من الامرين ، فلا يرفع حدثا عند ملاحظة خلو نيته عما أوجب المصنف (ره) لزومه فيها ، الا ان يقيد ذلك بحالة العلم بالحدث حين فعل الوضوء ، كما قيد الرفع بحالة الامكان * والذي عليه جملة من العلماء عدم الاجزاء لقوت ما وجب اشتمال النية عليه ، ومنهم الشهيد (ره) (في البيان) *

أما مسئلة أمر المسلم لزوجته الذميمة بايقاع الغسل فهي جارية على مذهب المشهور القائلين بتكليف الكفار بالفروع وان لم تقبل اعمالهم لعدم تأتبي التقرب منهم وأما المصنف (ره) فلا تجري هذه المسئلة على أصوله لنفي تكليفهم بالفروع عنده *

ثم الظاهر من قوله في ص ٣٤ س ٧ [والجلدة المتدلية عن محل الفرض الى غيره ساقطة الغسل الخ] أنه لو انكشطت جلدة من محل الفرض وتدلّت الى غير محله لم يجب غسل شيء منها ، ولو انكشطت من محل الفرض وتدلّت اليه وجب غسلها * وبعبارة أخرى انه لو نشأت جلدة او انكشطت من حد المرفق متصاعدة في نشوها او بانكشاطها ، لم يجب غسلها ، لالتحاقها بما لا يجب غسله ، ولو انعكس الامر ، بأن نشأت او انكشطت من المرفق وتدلّت بنشئها او انكشاطها الى الزراع وجب غسلها ، لالتحاقها بما وجب له الغسل * وهكذا الحال في الجلدة المشتركة بين

الحدين فانه يجب غسل ما حاذى المغسول منها ، دون ما ارتفع عنه او ما انخفض ولا بد من تعلق كل من طرفيها بكل من الحدين ، وعند تعلقها باحدهما يقوى التحاقها بما تعلقت به .

ثم اعلم انه كلمة [ما تجافى منها] في س ١١ من بعض اغلاط (الطبعة الجديدة) لأن التجافي لا يعطي المقصود الذي هو استتار الاظفار باوساخ تحجب وصول ماء الوضوء اليها . فرد الكلمة الى « ما تخافي » متعين . والاوساخ الواجب ازالتها هي ما التحقت بظهر الاظفار . واما ما يحصل في باطن الاظفر بينه وبين طرف الانملة فأزالته مستحبة لا واجبة ، لالتحاقه بالبواطن ، ولعل عدم وجوب ازالته مستفاد مما ورد من استحباب اطالة المرأة اظفارها ، فانه مظنة اجتماع الاوساخ هناك . اذ ذاك .

وقوله في س ١٧ منها [والاعتبار في ذلك بعلامة الميراث الخ] لعل المشار اليه هو وحدة ذي الرأسين او تعدده لما قد ورد عنهم (عليهم السلام) في باب الارث ، ان من كان كذلك يعتبر تعدده واتحاده باقتباه أحد راسيه من نومه قبل اقتباه الآخر او اقتباههما دفعة واحدة ففي الاول يحكم له بالتعدد وفي الثاني بالاتحاد وليس من الممتنع مجيء شخصين على حقو واحد ، بقدررة الله تعالى وحين اذ يتحدان ، يجب تكرار غسل اليدين على كل من الرأسين ، كما أنه يجب مسح كلا الرأسين قبل مسح الرجلين ، هذا مع عدم ثبوت التعدد .

أما عند ثبوته ، فالملقوع به ، عند المصنف (ره) ، عدم وجوب غسل كلا الوجهين وعدم وجوب تكرار الغسل في كل من اليدين الا على

طريق الاحتياط ، وفاقا للعلامة والشهيدين ، مع ان المنقول عن اختياره في (رواشحه) وجوب غسل جميع الاعضاء على وجه القطع من الاتحاد والتعدد ، نظرا الى كون الحدث أمرا معنويا ، لا تعلق له بخصوص عضو دون عضو ، بل هو سار في البدن كله ولا يمكن ان يتعقل حدث احدهما دون الآخر ، لأن مخرج الحدث واحد وان امكن تعلقه بالنظر الى حدث النوم ، ان اتفق نوم احدهما وبقاء الآخر الكاشف عن تعددهما ، كما جاء في الروايات الا أنه لا تفاوت في باب الطهارة ، بين وحدتهما وتعددتهما في تحقق وجوب غسل كل من الاعضاء على كلا الوجهين لعدم تمييز الاصلي من الزائد عند الحكم باتحادهما •

وأما عند تعددهما ، فالامر اجلى ، فلا يظهر لتعددتهما فائدة ، الا في باب الارث • الا ان ما افاده المصنف (ره) هنا ، من أمره بغسل جميع الاعضاء — ولو كان على جهة الاحتياط — ينافي بمحمل العبارة ، حسبما اسلفناه ، فلا بد من توجيه اسم الاشارة المجرور بنفي الواقع في عبارته ، الى معنى آخر ، ليسلم من التنافي مع ما حكم به سابقا ، ولعله يمكن أرجاعه الى من يناط به وجوب غسل تلك الاعضاء • وانه هل هو احدهما فقط او كلاهما معا ؟ وهو انما يتميز بعلامة الميراث الخ ، فيتوجه الثواب والعقاب والطاعة والعصيان لمفاد علامة الميراث ، وبهذا الحمل تسلم العبارة من منافاة حكمه بوجوب غسل جميع الاعضاء •

وأفاد بقوله في ص ٣٥ س ١٨ [ولا يجب الاستيعاب] ان لظهر القدم طولاً وعرضاً ، فالطول من أطراف الاصابع الى المفصل الذي يتلقى مع عظم الساق ، والعرض ما عم جانبي القدم اجمع ، والواجب في المسح هو

استيعاب الحد الطولي دون العرضي حسب ما عليه المشهور ، بل ادعي عليه الاجماع صاحب (الانتصار) كما ان ذلك نقل عن العلامة في (المنتهى) و (التذكرة) وفيه العمل بظاهر الكتاب بالنسبة الى الرجلين حيث قال سبحانه : « الى الكعبين » وتساعد عليه الاخبار البيانية - الدالة علي استيعابهم (عليهم السلام) في مستحهم ، فيجزى المسح على ظهر القدم من أطراف الاصابع الى المفصل ولو باصبع واحد مقبلا ومدبرا والافضل ان يمسح بالكف سواء شمل كفه عرض قدمه أجمع او نقص ، فيحصل الاستيعاب العرضي في صورة شمول كفه لظهر قدمه أجمع ، وقد لا يحصل الاستيعاب العرضي فيما لو زاد عرض قدمه على كفه وان كان وجود مثل هذا قليلا . ويجب أن يكون المسح ببلة الوضوء ، لابناء جديد ، كما لا يكفي غسل القدم عوض مسحه ولا نما استلزمه من المسح ، كأن يمسح بكفه وفيه رطوبة كثيرة يتحقق منها مسمى الغسل ، وذلك ، حينما تختلف الرطوبة الحاصلة من الاصابع بعضها مع بعض ، بحيث لا يميز منها أثر الاصابع ويكاد أن يسيل الماء من ظهر القدم ، فان الغسل والمسح الملحق به ، لا يجزيان الا للتقية ، كأن يتلي بالتوضي مع قوم ، من مذهبهم وجوب غسل القدم ، فحينئذ يكون فرضه الغسل ولا يجوز له المسح ، حتى لو لم يخف على نفسه من مخالفتهم ، وهذا ما أراده بقوله في (س ٢ ص ٣٦) [وان سلم من تبعته] - أي من اتبعت المسح - [ولو دارت التقية بينهما] - أي بين المسح والغسل ، بأن ألزمته التقية أن يغسل ما حقه ان يمسح ويمسح ما حقه أن يغسل ، صح له أن يغسل المسوح ، كما يصح له ان يمسح المغسول ، ولو خالف ما أوجبه عليه ، فأتى بما هو فرضه حالة عدمها ، بطلت طهارته ،

لما اعتبره المصنف (ره) من أن حكم التقية ، حكم واقعي ثانوي ، لكونه تكليفه الشرعي في ذلك الحال ، ولهذا تسري فاعلية هذه الطهارة حتى مع ارتفاع التقية ولا تنقطع فاعليتها الا حيث يعرض عليها حدث حتى مع امكان التخلص منها ، فلو أوجبت عليه التقية في أول وقت الصلوة أن ينهج بمنهجهم في فعل الطهارة وعلم انها ستزول عنه قبل خروج الوقت وليس عليه رقيب في فعل الطهارة والصلوة ، صح له الاخذ بما اقتضته وحصلت منه الطهارة الشرعية التي لا تنتقض الا بأحد النواقض المعلومة ، ولم يجب عليه تأخير طهارته الى زمن زوالها .

وهذا ما أراده بقوله : [ولا يشترط فيها عدم المندوحة] - أي في التقية - نعم ، المسح على الحائل ، كالعمامة والطاء والخف ، لا يجوز الا لتقية شديدة ، وبحيث يخاف منها على نفسه او ماله ، المضر تلفه بحاله ، وعند حصولها بهذه الصورة ، يصح له المسح على الحائل وتكون طهارته شرعية فعدم المندوحة في مثل المسح على الحائل ، مشترطة ، لا كمسح ما يجب له الغسل أو غسل ما يجب له المسح ، فان مثل هذا جائز بادنئ تقية فالضمير المجرور في قوله : في (س ٦) منها [مسبوغة له] عائذ على المسح على الحائل ، كما هو الظاهر والله اعلم .

ولا يجوز المسح على الحائل في صورة امكان اندفاع التقية بغسل العضو المسوح ، كما صرح به في قوله : [ولو دارت التقية بينهما وجب الغسل] - أي بين المسح على الحائل وبين الغسل - بمعنى ان التقية اقتضى حكمها .

أما مسحه على حائل او غسله العضو المسوح ، فان المتعین عليه

شرعا ان يغسل العضو الممسوح ولا يمسح على الحائل ان لم يمكنه ايقاف طهارته الى زوالها مع بقاء الوقت والا كان هو المتعين * وفي قوله في س ١٨ منها [اجزأه المسح عليها من غير اعادة] تصريح بموافقة ابن الجنييد المفصل بين زيادة اللمعة المنسية من العضو المتقدم عن قدر الدرهم فما دونه ، وانها مع الزيادة عنه يجب غسلها واعادة الغسل على ما بعدها وحيث تكون بقدر الدرهم فاقل ، يكفيه المسح عليها بيلة وضوئه ، فان جفت ، جاز له المسح عليها بماء جديد ولا يجب اعادة غسل الاعضاء المتأخرة عن العضو الذي هي فيه *

وقد اعتبر في هذا التفصيل عدم منافاة صدق الغسل في العضو السابق خلف لمعة منه هي بقدر الدرهم فاقل ، ورد العلامة هذا التفصيل بل المنقول عنه في (المختلف) دعواه الاجماع على عدته ، وربما يستدل لاثبات مدعاه برواية زرارة ، حيث ذكر فيها : « ان من نسي شيئا في الوضوء المقروض فعليه ان يبدأ بما نسي ويعيد ما بقي لتتمام الوضوء » فتدخل اللمعة فيه بعمومها ، لكن يمكن ان يقال : بأن الظاهر من نسيان الشيء من الوضوء ، نسيان الغسل الواقع على العضو او المسح بكامله لانسيان بعضه كما يشعر به اولها ، حيث قال : « سئل أحدهما (ع) عن رجل بدأ بيده قبل وجهه وبرجليه قبل رأسه قال : يبدأ بما بدأ الله به ويعيد ما كان » فان لاحظ السؤال في الرواية تقديم عضو بكامله على عضو آخر كان حقه ان يقدم ، لا تقديم عضو على جزء عضو ترك غسله عن ذهول او نسيان ، مع عدم منافاته لصدق مسمى الغسل للعضو الذي هو منه ، كما اذا كان بقدر الدرهم فاقل ، فكأنه ليس في الاخبار ما يدل على حكم اللمعة في باب

الوضوء بوضوح * نعم حكم اللمعة في باب الغسل مصرح به في الاخبار وانه يكفي المسح عليها من غير اعادة غسل ما بعدها من الاعضاء وان كانت تلك اللمعة المفروضة اوسع من الدرهم ، الا أن حفيد المصنف (ره) ذكر أنه وقف على رواية رواها الصدوق في (العيون) مسندة ، ورواها في (الفقيه) مرسله وفيها دلالة على حكم تخلف اللمعة في باب الوضوء واليك نصها بسندها الموصوف بالاعتبار * عن سهل بن اليسع عن أبي الحسن موسى (ع) عن رجل يبقى من وجهه - اذا توضأ - موضع لم يصبه الماء * قال : « يجزيه ان يبيله من بعض جسده » كما أفاد : أن ليس في سندها من يتوقف في شأنه سوى محمد بن سهل الاشعري ، ^(١) وعلى كل تقدير ، فمن ابتلى بترك مثل هذه اللمعة يترجح له لو كان من مقلدي المصنف (ره) المسح عليها ثم اعادة الوضوء بنحو التجديد او بنحو التأسيس حيث يأتي بالناقض قبله .

أما على فتوى المشهور ، فالواجب المسح عليها مهما كانت ، ثم غسل ما بعدها ما بقيت الموالاته والا لزم اعادة الوضوء من رأس * ثم ان المصنف اكد حكم اللمعة في ص (٣٧) س (١) بقوله : [ولا يعذر الجاهل ولا الناسي في تركه ولا في غيره] أي لا يعذر الجاهل باللمعة ولا الناسي لها ، اذا لم يتداركها ولو بالمسح عليها عند مساواتها الدرهم فما دونه بل تكون مبطله لطهارته ، وكذا لا يعذر في ترك غيرها من افعال الوضوء ، كما لو أتى بشيء مخالف للترتيب ولم يتداركه بطلت به

(١) لانه من المجاهيل لم يذكر بمدح ولا بدم ، راجع جامع الرواة

للارديلي *

طهارته ويأثم مع علمه وتعمده ، ومع ساذجيته لا يأثم ويفتقر الى طهارة أخرى .
ثم انه ذكر الاتفاق على وجوب الموالاة في الجملة ، وان الخلاف واقع
بينهم فيما تحقق به بقوله في ص ٤ منها [والاختلاف انما وقع في المراد منها
الخ] ووجوبها المتفق عليه انما هو الوجوب الشرطي وقد يتحقق
الوجوب النفسي لها بالعارض ، كما اذا نذرت الموالاة أو ضاق
وقت العبادة ، أو خيف عوز الماء ، والا فليست متصفة بالوجوب مطلقا ،
والنصوص الدالة على وجوبها في بعض الاحيان ، كثيرة ولا ينافي كثرتها
أفراد كلمة النص في العبارة ، لارادة الجنس منه .

وقد اختلفوا فيما تحقق به . فذهب فريق الى القول بانتفائها حيث
يجف العضو السابق على العضو الذي تريد غسله ، وذهب آخرون الى
انتفائها حيث تجف جميع الاعضاء السابقة على العضو الذي تريد غسله وهو
خيرة المصنف ، (ره) .

واليك التمثيل لزيادة الايضاح : اذا غسلت وجهك ويمينك واوردت
غسل اليسرى ، فان جفت رطوبة اليد اليمنى عند ارادتك غسل اليسرى ،
فقد ذهبت الموالاة على القول الاول ، وان كان في وجهك بلل ، وعلى القول
الآخر لا تنفوت الموالاة ، الا اذا جف الماء من مجموع العضوين ، فالموالاة
موجودة على خيرة المصنف (ره) ، والى هذا يرشد قوله : [المتعلق بجميع
الاعضاء] . وقوله في س (١٠) منها [وكذا ناذر الوضوء المستحب الخ]
مخالف لما في المطبوعة القديمة ، لمجيء نص العبارة فيها [الغير المستحب]
كما يأتي التخالف بين النسختين في عجزها ، لقوله في الجديدة [من نذرها]
وفي القديمة [من قدرها] الا أن الاختلاف الاول يمكن حمله على اتفاق
في المعنى ، اذا حملنا شرطية الطهارة المطلوبة في العبادة ، على شرطية الفضل

والكمال ، وحملنا الطهارة المنفي اشتراطها في العبادة ، على الطهارة التي لا تتوقف على وجودها مشروعية تلك العبادة وصحتها ، فان الاختلاف في العبارتين مع هذين الحملين اختلاف لفظي لرجوعهما الى مفاد واحد ، على ان الظاهر سقوط كلمة [غير] من المطبوعة الجديدة .

اما الاختلاف الواقع في عجز العبارة في المطبوعة القديمة فغلط واضح وان أمكن توجيهه على وجه التكلف والبعء .

ثم الكلام في ايضاح مراد المصنف (ره) من العبارة المذكورة ، يفترق الى بيان مقدمة وهي : ان نذر الوضوء في العبادة ، التي لا تتوقف مشروعيتها وصحتها على ذلك الوضوء وان توقف فضلها وكمالها عليه ، قد يتصور على نحو وحدة المطلوب ، كما قد يتصور على نحو تعدده ، ففي الصورة الاولى لا يصح اتيانه بالعبادة مجردة عنه ، اذ لا يتحقق منه الوفاء بنذره من جهة ترك ما كانت العبادة مقيدة به . وفي الصورة الثانية يصح اتيانها بدونها ، لانحلال نذره حينئذ الى نذرين قد تعلق احدهما بأصل العبادة ، وتعلق الثاني بالوضوء لها ، وبعبارة أخرى : لو أتى بالعبادة مجردة عنه ، تحقق منه اتيان أحد متعلقي النذر وهي العبادة التي تتحقق براءة ذمته من نذرها بفعلها ووجبت عليه الكفارة ، لاخلاله بمتعلق النذر الثاني الذي هو الوضوء في العبادة وذلك ، حيث يعين زمان تلك العبادة التي نذر الوضوء فيها . واذا اتضح ما قلناه . فالظاهر ان مراد المصنف (ره) من كلامه المتقدم ، هو نذر الوضوء في صلوة الجنازة او لطواف مستحب ولم يكن جزءاً لايجاد اماهية الحج ، او لقراءة القرآن ، او التجديد في مطلق العبادات ، فان كلا من الموارد عبادة كاملة وتزداد كمالا بالوضوء لاشتراطه في كمالها ، دون

اصل مشروعيتهما فاذا تعلق نذر الوضوء بشيء من ذلك ، ثم اتى به بلا وضوء صدق عليه انه اوجد عبادة كاملة وان أخل بإيجاد الوضوء الذي قد نذره فيها ، فان كان قد عين تشخيص تلك العبادة بحسب الزمان لزمه الاثم والتكفير حيث يفوت زمان فعلها ، وان لم يعين زمانا لها واتفق له ان اتى بها بغيره لم تلزمه كفارة لعدم تحقق الحث لاطلاق متعلقة ، مع احتمال تأثيمه لتسويغه باهمال فرد يمكنه وفاء نذره به ، فالمقام على هذا من باب تعدد المطلوب .

اما لو نذر إحدى تلك العبادات الثلاث وشبهها متطهرا ، فانها تجب عليه في حالة طهور شرعي ، فان فعلها بدون طهارة شرعية ، بعد نذره لها مقيدة بالطهارة فقد أحنث ولزمه الاثم والتكفير ، وفي هذه الصورة يكون المقام من باب وحدة المطلوب ، الا انه ليس من متناولات العبارة لظهورها في تعدده والله اعلم .

وأراد بالبينية في قوله في (ص ٣٨) (س ١٤) [ومنها وضع الاناء على اليمين ولو كان بين يديه الخ] معنى الحضور وفيه نحو من التوسع في معناها ، وعليه يحمل ما جاء في بعض اخبار وضوءات البيان كصحيح زرارة حيث قال فيه « فدعى بقعب فيه ماء ، ثم وضعه بين يديه » فان هذا لاينافي كون ذلك القعب على ناحية اليمين كما أفاده الشيخ البهائي (ره) في (حبله) و (اربعينه) حيث حمل البينية على مطلق الحضور دون البينية الحقيقية التي بمعنى التوسط بين اليمين والشمال ، فلا يرد تنافي ألفاظ العبارة لكون مفهوم اليمين وقوع الشيء على يمين الشخص وهو مناف للبينية لكونها تقطة الاتجاه بين اليمين والشمال .

ومن المستحب غسل اليدين ثلاث مرات لو تحقق الحدث بالنوم والبول والغائط ، وفيما اذا أنفرد النوم بالحدثية فمرة واحدة ، وعند أنفراد البول مرتان ومثله الغائط * اما المشهور فلا يقولون بالتنشئة في البول بل بالوحدة فيه وفي النوم ، واختص التنشئة بالغائط فقط عندهم ، وعند اجتماع هذه الاحداث تجتمع الثلاث وعند أنفراد كل واحد يثبت ما يختص به * .

أما وضع الماء على ظاهر الذراع في الرجل وعلى باطنه في المرأة بالنسبة الى الغسلة الاولى والتعاكس بالنسبة الى الثانية فهو منسوب الى الشيخ (ره) في (المبسوط) وابن زهرة وابن ادريس والفاضلين (١) وجماعة من المتأخرين وذلك على نحو الاستحباب ، اما المشهور فلم يفرقوا بين الغسلتين في كل من الذكر والانثى وأن الافضل للرجل وضع الماء على ظاهر ذراعه في كل من الغسلتين ، كما أن الافضل للمرأة وضعه على باطن ذراعها في كل منهما * . ومن العلماء من أفتى بوجوب ذلك ، في كل من الذكر والانثى ، كالصديق في (فقيهه) والشيخ عبد علي في (أحيائه) ومن هنا استظهره المصنف (ره) وجعله في (رواشحه) على وجه الاحتياط * .

اما الخشي المشكل فهي بالخيار فإن شاءت ان تأخذ بوظيفة الرجل او بوظيفة المرأة في كل من الغسلتين كما صرح به في ص (٣٩) من س (٥) * .
وأما التمندل الذي هو عبارة عن تجفيف ماء الوضوء بمنديل وشبهه فهو من المكروهات كما افاده في س (٢٠) منها * . واما تكرار المسح فبيانه قد تقدم في احكام مسح الرأس واستوجه المصنف تحريره * .

وفي ص (٤٠) س (٩) ذكر حكم الجبائر بقوله : [ومن كان على

(١) وهما المحقق والعلامة * .

اعضائه جبائر او طلاء او لصوق الخ] وايضاحه ان اعضاء الوضوء كلا او بعضا اما أن يكون عليها الجبيرة او شبهها او لا يكون عليها ذلك ، ولا شبهها فمع تجبيرها او شبهه ان أمكنت الازالة عن العضو بغير تضرر وجبت ليمسح العضو بالماء او يغسل به ، وان لم تمكن الازالة الا مع التضرر سقطت ووجب المسح على تلك الحوائل ولو في الاعضاء المغسولة وعند التضرر بالمسح عليها يقتصر على غسل ما حولها في المغسول وعلى مسحه في المسوح ، وعند التضرر حتى بهذا ففرضه التيمم . هذا فيما اذا كانت الحوائل المفروض وجودها مع عسر ازالته ظاهرة ومع فرض نجاستها يجب تطهيرها أولا او وضع الطاهر عليها قبل ترتيب أثر الوضوء ، وفي صورة سلامة العضو من التجبير وشبهه لا اشكال في وجوب غسله ومسحه ان سلم من الاذى والا عامله معاملة المجر ، فيغسلها مع امكانه ويمسح عليها مع غسل ما حولها عند التضرر بغسلها ، وينتقل الى التيمم عند تعذر المسح عليها وغسل ما حولها ، وفي كل مورد يشتهب الحال عليه يجمع بين طهارتيه .

ثم ان المصنف (ره) سيذكر في ص (٤١) من س (٥) أن المسح على الجبائر في مواضع وجوب غسل ما حولها رخصة - أي جائز - وليس بعزيمة - أي ليس بمتحتم - لأن ما جاز فعله وتركه فهو الرخصة ، وما وجب له أحد الامرين فهو العزيمة ، الا أنني أجد نفسي لا أفهم مقاله لأن مسح الجبائر ان كان مع عدم التعذر لغسل ما تحتها ، لم يجز ، لوجوب غسل البشرة في تلك الحال ، وان كان مع التضرر بنزع الجبيرة فهو واجب حتمي ولا يجزي عنه في ذلك الحين الغسل فضلا عن أفضليته التي نوه بها المصنف ، اللهم الا أن يفرض ذلك فيما اذا لزم الضرر من النزع للجبيرة ، لا من المسح لما تحتها من البشرة ، فان متعلق النهي عند فرض هذا يكون أمرا

خارجيا عن ماهية الوضوء • فان النزع المترتب عليه الضرر بحسب الفرض ، ليس من أفعال الوضوء قطعا ، بل لا يتوقف عليه الوضوء ، لأمكان حصوله بتهيئة سابقة ولو بالتروي والتكرار فان ذلك من وسائل ازالة ضرره • وحينئذ لو نزع جبيرة به بما يوجب له ضررا في النزع من حيث عدم مبادرته وعدم استعماله التروي والتكرار وغسل ماتحتها من بشرته كحافتها مثلا ، كان أفضل من مسحه عليها وان لزمه الاثم بسبب أضراره لنفسه في استعمال النزع من غير طريقة المريح • فتأمل لعله يظهر لك ان المصنف (ره) أراد المسح والغسل على ظاهر الجبيرة فتكون النتيجة جواز المسح على ظاهرها مع افضلية غسله •

ثم انه ذكر حكم الاتحاد والتعاقب بقوله في ص (٤١) س (١٩) [ولو استفاد من التعاقب والاتحاد يقينا بعد التأمل صار اليه الخ] وحقيقة التعاقب والاتحاد ، عبارة عن حصول شيئين في زمنين متقاربين ، فان لزمهما الاتحاد والتعاقب منهما من نوعين مختلفين والا أمكن ان يكونا كذلك وامكن ان يكونا فردين من نوع واحد ولا يصح الاستناد الى التعاقب الا حيث يلزمه الاتحاد وبالالتزام المستمر لامحالة يعلم واقعية حاله ، فيأخذ به ويرتب عليه الاثر الشرعي وعندئذ يخرج من حالة الشك الى حالة اليقين لصيرورة شكه بدويا •

وان أغمض عليك البيان فخذ مملوسا بالتمثيل ، بعد فرض أن الناقض للطهارة فرد من نوع الحدث وان الوضوء فرد من نوع الطهارة : فاذا أعتاد المكلف تعقيب كل حدث يصدر منه بوضوء واستمر على هذه الحالة بحيث يستحيل بحسب عاداته عروض حدثين منه متواليين واصبحت هذه الحالة من ضرورياته التي لا يتخلف عنها عادة ، استطاع ان يعلم حالته

الواقعية حينما يعرض له الشك في كونه متطهرا فان العادة الثابتة له بتعقيب كل حدث بطهارة تنادي بثبوت طهارته ؛ اذ لو كان باقيا على الحديثية التي عرضت له ، لم يثبت له شيء من التعاقب والاتحاد - المفروض دوامه عليه - أصلا فوجب الحكم بثبوت طهارته ، ضرورة ثبوت قضية التعاقب والاتحاد والله اعلم .

ثم اعلم ان مما اتفق عليه بعض العبائر في المطبوعتين قوله في ص (٤٢) س (٧) [اعاده على وجه محصل للترتيب والموالاته عندهم الخ] الا ان المتن (السدادي) المدرج في شرح حفيده ، يعتبر الموالاته المطلقة ولا يقيد بها بالموالاته المعتبرة لدى المشهور ، وميل النفس الى الاطمئنان بافادته أقرب لقرب عهده من عهده وكون هدفه شرح كتابه ، ولا يعارضنا احتمال مجيء الاسقاط من النسخ ، لشهادة البيان الايضاحي على اعتبار مطلق الموالاته . على اني لم أظفر بترتيب أثر على الموالاته الغير المعتبرة لديه رغم ما فيها من التنافر ، فمتى شك المتوضي في حصول فعل من افعال الوضوء كغسل اليسرى او مسح الرأس او الرجلين ولم يكن قد فرغ منه وانتقل من مكان فعله وجب عليه الاتيان بالمشكوك فيه على وجه محصل للموالاته المعتبرة لدى مقلده ؛ فان فاتت الموالاته وجب استيناف الوضوء من رأس . هذا كله فيما لم يتجاوز عن محل وضوئه وان فرغ منه لعدم اعتمادهم قاعدة الفراغ في باب الوضوء وانما يعملون على قاعدة التجاوز في بابه . وفيما لو تيقن ترك واجب من افعاله لزمه الاتيان به وبما بعده سواء كان الترك عن عمد او جهل او نسيان واليه اشار المصنف بقوله : [مطلقا] هذا مع فرض بقاء الموالاته والا وجبت الاعادة للوضوء ابتداءً .

وفي صورة تردد المتروك من غسل او مسح بين وضوءين واجبين ، كمن توضأ بعد دخول وقت العبادة وأخر فعلها ، ثم نسي وضوءه السابق فتوضأ لها ثانياً فان كلاً من هذين الوضوءين واجبان ، الاول ، بالاصالة والثاني ، بسبب النسيان . ومثله ما لو نذر الوضوء التجديدي فانه يكون واجبا أيضاً .

وقد يكون الوضوء آن مستحبين ، كمن توضأ لغاية يندب لها الوضوء فنسي ، ثم توضأ لها ثانياً فان كلاً من هذين الوضوءين مستحبان ويصح الدخول بهما في الصلوة ، ويمكن كون احدهما واجبا والثاني مستحبا ، كمن توضأ بعد دخول الوقت ولم يبادر بفعل الصلوة ثم اتى بوضوء تجديدي قبيل صلوته . ويمكن ان يكونا رافعين للحدث ، كما يمكن ان يكونا مبيحين للصلوة ، كما اذا حصل من غير دائمي الحدث ، فان الاول من الوضوءين رافع للحدث بالفعل والثاني بالقوة - اي له قابلية الرفع لو وقع من محادث - وفي صورة حصولهما من دائمي الحدث كالمستحاضة والمبطنون يكونان مبيحين ، والاباحة في الاول فعلية ، كما سبق ، وفي الثاني قوية وشأنية كما اوضحنا . والملخص ، انه اذا تيقن ترك واجب من أحد هذين الوضوءين الواجبين او المستحبين لا تبطل طهارته بتيقن ذلك المتروك ، للقطع بحصولها بأحد الوضوءين أمّا الاول او الثاني ، أمّا اذا تردد المتروك بين وضوء واجب ومجدد ، فان بقاء الطهارة عند هذا الشخص محل خلاف بين العلماء ، وهو مبني على ان الوضوء التجديدي ، هل يرفع به الحدث لو صادف كون فاعله محدثاً ؟ او لا يرفع به ذلك وان اوجب المشوبة والأجر لكون فاعله متطهراً ؟ فعلى الاول لاشك في ثبوت الطهارة

وعلى الثاني لا ريب في انتفاءها ، لاحتمال كون المتروك من الوضوء الواجب وخيرة المصنف (ره) هو الاول ، حيث جعله الاقوى ، ويظهر وجه قوته من نفي اعتبار لزوم اشتمال النية على رفع الحدث ، كما سلف عند الكلام عليها ، ووجه أولوية اعادة الوضوء ، الخروج من خلاف العلماء مع عدم القطع بدليل الحكم .

ثم انه قد يتنافى ما قواه من كفاية الوضوء التجديدي في تحقق الطهارة ، مع ما سبق منه في آخر ص (٢٧) من نفيه تداخل غسل المستحاضة المتحيرة في غسل حيضها وما ذلك ، الا لاعتبار نية الوجه ، وحيث كانت المستحاضة لاتتأني منها نية رفع الحدث مع استمرار استحاضتها ، لم يصح لها ادخال غسل استحاضتها في غسل حيضها لتخالف نيتها مع مراعاتها نية رفع الحدث في غسل حيضها وعدم مراعاتها ذلك في غسل استحاضتها مع استمرارها ، فظهر تنافي المقامين ، اذ مقتضى حصول الطهارة مع الوضوء التجديدي صحة تداخل غسل المستحاضة في غسل حيضها لنفي اعتبار نية رفع الحدث ، ومقتضى منع التداخل في الغسلين عدم أحراز الطهارة من الوضوءين المعلوم ترك واجب في احدهما مع كون ثانيهما تجديديا لخلوه من نية الوجه المعتبرة في صحة الوضوء . ولا قائل بالفرق بين نية الوضوء ونية الغسل في ما عدا الجنابة . اللهم الا ان يقال كان نفي المصنف (ره) لصحة تداخل الغسلين مبني على ما ذكره ، من احوطية اشتمال النية على رفع الحدث في مواضع امكانه ، فان لازمه احوطية عدم التداخل في موضع عدم امكان نية الرفع .

أما من قطع بتحتمل اشتمال النية على الرفع لم يصح عنده التداخل

قطعا ، كما لم تثبت عنده الطهارة من الوضوءين المعلوم ترك واجب في احدهما مع كون ثانيهما تجديديا ، فلا يستيقن حصول الطهارة منهما جزما . ثم لو فعل المكلف صلوات متعددة ، حكم بصحة كل صلوة وقعت بعد وضوءين واجبين أو مندوبين ، سواء كانا رافعي الحدث أو مبيحين للصلوة . كما يحكم بفساد كل صلوة وقعت بعد أحد الوضوءين خاصة وما وقع من الصلوات بعد الوضوء الواجب والمجدد . صحيح . على مذهب المصنف (ره) وان كان الاولى اعادته ، واذا اشتبه في تعيين الصلوة التي وجبت لها الاعادة فأما ان تكون جميع الصلوات المؤداة من نظم واحد ، كأن تكون كلها رباعية . او من نظمين ، كأن تكون رباعية وثنائية ، او من ثلاثة ، كأن تكون رباعية وثنائية وثلاثية .

ففي الصورة الاولى ، يجب عليه ان يأتي بربع ركعات مرددة بين ظهر وعصر وعشاء ناويا بها أداء ما في ذمته ، لو كانت الفاسدة صلوة واحدة . وفي الصورة الثانية ، يأتي برباعية على الوجه المذكور وثنائية صباحا معينة حيث يكون حاضرا او مرددة بين صبح وظهر وعصر وعشاء حيث يكون مسافرا . وهكذا يعمم التردد للمندورة حينما يلتزم بها .

وفي الصورة الثالثة يأتي برباعية وثنائية على نحو ما بيناه وبتلاثية معينة بها المغرب ، وبهذه الاساليب الثلاثة او ببعضها تبرا ذمته في مقام اشتباهه في تعيين الصلوة الفاسدة المقروض وحدة نظمها وتعددتها ومع تعددها في نظم واحد يجب تكرارها بمقدار حصلت معه البرائة كما صرح به في س (١٦) منها .

وأما ماء الطهارة فقد بين ما يلزم فيه بقوله في س ١٩ منها [ويشترط

في الماء الملك او ما في حكمه الخ] وهو ما كان مباح الاستعمال من قبل مالكة ، اذ لا اشكال في دخول الماء غير المباح من قبل مالكة في حكم الغصب ، وإنما الاشكال في امثل المياه التي يمر بها سالك الطريق مثل القنوات المملوكة والدوايب ، فان امثال ذلك هل تدخل في حكم الغصب الذي عرفوه بأنه اثبات اليد على حق الغير عدوانا ام لاتدخل ؟ فمن اكنفى بشاهد الحال الذي هو ظن رضى المالك ، لم يدخل امثال ذلك في المنصوب للظن الراجع بان المالك لو رأى من يتوضأ او يغتسل او يشرب من مائه الكائن في قناته او في دولابه لم يمنعه من ذلك ، أما من لم يكتفي بشاهد الحال فقد ألحقه بالمنصوب ، لانطباق تعريفه على ما تصرف فيه ، فلا يتجه جواز الاستعمال من أمثال ذلك .

تذنيب

أعلم ان اختلاف الفقهاء في هذه المسألة مشهور واليك بعض ، ذلك المنقول عن الشهيدين والمحقق الشيخ علي في شرح (القواعد) هو التصريح بجواز الوضوء والغسل والشرب من امثال ذلك ، استنادا الى شاهد الحال ، ما لم يغلب على الظن كراهة المالك لذلك ، كما نقل استقراب هذا عن صاحب (الحدائق) واستحسنه صاحب (البحار) في (مطاعمه) و (مشاربه) .
وأما المصنف (ره) ، فله تفصيل فيما اختاره جملة من المذكورين وجنح اليه بعضهم ، فصحح الاستناد الى شاهد الحال حيث يكون ، المالك معلوما بكفاءته لذلك ومنع من الاستناد اليه حيث يعلم عدم الكفاءة ، كما في الطفل والمجنون ، او تجهل الكفاءة كما في بعض الجهات العامة ، وقد استفيد تفصيله هذا من نص مقاله الذي نقله عن (رواشحه) حفيده

الشارح (لسداده) في حاشية الشرح المذكور واليك ما جاء في الحاشية عن الحفيد وجده بنصه : ثم انه يعجبني نقل كلام للمصنف في (الشرح الكبير) لوجودته حيث انه قد بعد نقله لكلام جملة ممن مر ذكرهم قال : « ونحن وان ساعفناهم على هذا الاستدلال ، لكن لانرضى بهذا الاجمال لأن دلالة شاهد الحال على مثله يحتاج الى استفصال ، من معرفة المالك وكونه أهلا للأجازة وعدمها كالطفل والجهات العامة او الخاصة أو المياه الموقوفة الى غير ذلك من الاسباب المانعة حيث لايتجه الرضى ، فالاقوى ان كان المالك معروفا وله اهلية الرضى والتجوز كان حسن الظن كافيا في ذلك ، وان جهل مالكة ولم يعلم حاله او علم وليس أهلا للأجازة فلا يعتمد على شاهد الحال لأنه مفقود ، فالماء المجهول في الطرقات ان كانت عليه آثار الملك والتصرفات والحيازات ولم يكن مشروعا للناس ، فان عرف مالكة وشاهد الحال يشهد برضاه ، حل استعماله ، والا فلا ، فينتقل الى التيسيم » انتهى كلامه ، اعلا الله في الخلد مقامه .

وهو في غاية الجودة والانصاف ، ثم قال بعد ذلك باسطر « اما الآبار والرواخين والشطوط والبحار التي في الطرقات فيجوز الطهارة بمائها لظاهر جملة من الاخبار » ثم ساق جملة منها (ومنها الأخبار العامة : ان ثلاثة اشياء ، الناس فيها شرع سواء ، الماء والكلاء والنار) انتهى محصول كلامه ، وهو كلام متين ، الا ان المقام يحتاج الى زيادة تبين فنقول : ان شاهد الحال ان كان عبارة عن قيام القرائن المفيدة للعلم برضى المالك فلا اشكال في صحة الاعتماد عليه ، وان كان ذلك لا يكون الا مع معرفة المالك وكونه أهلا للأذن والاجازة ، وهذا القسم من شاهد الحال موضع وفاق ،

وان كان عبارة عن قيام القرائن المفيدة للظن برضى المالك فهو موضع خلاف وهو محل البحث لأن هذا أيضا لايتأتى الا مع العلم بالمالك وكونه أهلا للأذن ، فمثل الطفل والمجنون والجهات العامة لايكفى في جواز التصرف فيها بعنوان شاهد الحال .

نعم لو قلنا بأن العادة والعرف دالان على ان الناس لايتضايقون في مثل هذه الانتفاعات وقلنا بصحة بناء الاحكام عليها لظاهر بعض الاخبار مثل قوله (ع) (ان ما بين لابتيها يعلمون ان المرأة تأتي بمتاع البيت الى بيت زوجها) أمكن ادخال ماء الطفل والمجنون والجهات في جواز التصرف فيها بناءً على العادة والعرف ان ثبت عمومها وشمولها لذلك ، ودونه خرط القتاد ، فاذا التوقف فيها وعدم التصرف أولى وأحرى ، لأن عصمة الاموال ثابتة حتى يقوم دليل الاباحة ، مع أن الذي استفاضت به الاخبار في تعريف الغصب هو الاستيلاء على مال الغير من غير طيب نفسه حتى ورد : (ان من اصحب ابنه في ضيافة قد دعي اليها من غير ان يدعى ابنه دخل فيها غاصبا وخرج غاصبا) ولا يحتاج الى قصد العدوان والظلم بل مع عدم غيره يضم اليه التيمم لانا في حرج مما ادعوه من الحرج والمشقة لامكان السؤال عنه واستيذان اهله او شرائه منهم ومع تعذر ذلك ، فالمضطر لذلك في الشرب شرب ويضمن ، وفي الوضوء والغسل ينتقل الى التيمم . ويرشد الى المنع ما ورد في المستفيضة من قولهم عليهم السلام (لو حرمت علينا الصدقة لما حل لنا الشرب من هذه المياه التي تكون بين مكة والمدينة لأنها صدقة) فان فيها دلالة وارشادا على تحريم هذه المياه على انفسهم لثبوت تحريم الصدقة عليهم بقول مطلق . فيكون قدر الاباحة العامة التي ادعي بثبوتها في جميع

المياه التي يمر بها غير ثابتة من الدليل ، بل لعل هذا الدليل مما يمنع اباحتها لمكان الوقفية والصدقة لانه حق لغيرهم فلم يستحلوه ، ولو كان هذا الحق للناس على كل حال لما حسن هذا المنع ولما أمر الشارع باشتراء الماء باضعاف قيمته • انتهى ما كان في الحاشية •

والمستفاد من كلام الشارح تحريم المياه الواقعة بين مكة والمدينة علي بني هاشم من حيث انها اوقاف على المارة ، وهذا متفرع على تحريم مطلق الصدقة عليهم وليس محل اتفاق لما عرفت ، من ثبوت القول بالاباحة العامة في المياه الواقعة بين مكة والمدينة كما افاده المنقول عن (رواشح) المصنف (ره) •

اما اخبار المسألة فيظهر عليها التنافي في الدلالة فمنها ما يشهد بظاهره للتحريم ، مثل خبر العزمي المروي في (الخصال) عن جعفر بن محمد (ع) قال : (لاتحل الصدقة لبني هاشم الا في وجهين اذا كانوا عطاشا فاصابوا ماءً فشربوا ، او صدقة بعضهم على بعض) • وفي (قرب الاسناد) في الصحيح لدى المصنف (ره) عن البنظي عن الرضا (ع) قال : سألته عن الصدقة تحل لبني هاشم ؟ قال : (لا • ولكن صدقات بعضهم على بعض تحل لهم) قلت : جعلت فداك ، اذا خرجنا الى مكة كيف نصنع بهذه المياه المتصلة بين مكة والمدينة وعامتها صدقة ؟ قال : « ستم فيها اشياء » - قلت عين ابن بزيع وغيره • قال : « وهذه لهم » - اي مباحة لهم لكونها من صدقاتهم حسبما يفهم من الخبر - وفيه أيضا عن ابراهيم بن محمد بن عبدالله الجعفري قال : كنا نمر ونحن صبيان فنشرب من ماء في المسجد من ماء الصدقة فدعانا جعفر بن محمد فقال : « لاتشربوا من هذا الماء واشربوا

من مائنا » . ومنها ما يشهد بظاهره للتحليل مثل رواية ابن الحجاج ، قال : قلت لأبي عبدالله (ع) اتحل الصدقة لبني هاشم ؟ فقال : (انما تلك الصدقة الواجبة على الناس لاتحل لنا فأما غير ذلك فليس به بأس) . وعن زيد الشحام عن أبي عبدالله (ع) قال : سألته عن الصدقة التي حرمت عليهم فقال : (هي الزكوة المفروضة ولم يحرم علينا صدقة بعضنا على بعض) . وروى ابن الحجاج عن ابي عبدالله أيضا انه قال : (لو حرمت علينا الصدقة لم يحل لنا ان نخرج الى مكة لأن كل ماء بين مكة والمدينة صدقة) ، وهكذا ما روي عن الامام الباقر (ع) انه كان يشرب من سقايات بين مكة والمدينة ، ف قيل له اتشرب من الصدقة ؟ قال : (انما حرم علينا الصدقة المفروضة) الى غير ذلك .

وقد جعلوا الجمع الرافع للتناقض بين الاخبار حمل الناهية على الصدقة الواجبة ، والمبيحة على الصدقة المستحبة . ومنهم من قال بتحريم مطلق الصدقة عليهم حتى المندوبة كالعلامة (ره) في (التذكرة) ، وهكذا حفيد المصنف (ره) على ما يظهر من كلامه ولا مناص من حمل المانعين لمطلق الصدقة اخبار الجواز على الضعف ، او على التقية مع صحة اسانيدها . وما يحسن في تكملة الموضوع ايراد مقالات للمصنف (ره) مما عثرت عليه في بعض تحريراته لنستفيد رأيه في حكم الماء وما هو المباح منه والمملوك ، وما يصح استعماله في الطهارة مما لا يصح . ففي (الفرحة الأنسية) قال في س ٧ ص ٣ منها « ويشترط كونه مباح الأصل لكونه مملوكا أو مأذونا أو مباحا لكونه موقوفا على المسلمين كالمياه المسبلة ، ويكفي في اباحته شرعا شاهد الحال فيجوز الاستعمال للمياه التي في الطرقات

وان كان عليها آثار الملك ، وعند جهالة حاله فالاصل في المياه الاباحة لأن الناس فيها شرع سواء » •

وقال في ذيل جواب المسألة الثامنة من المسائل الخراسانية ما نصه :

٦ — « لو كان من المخلف ماء في ارض مملوكة ، كماء العيون الواقعة فيها او ماء مملوك في بئر او قناة له ، فعلى ما اخترناه من عموم الحرمان في مطلق الزوجة هل تستحق من قيمة تلك المياه دون عينها كآلات البناء والاشجار ؟ او من عينها كسائر المنقولات ؟ او تحرم منها عينا وقيمة كالارض ؟ وجوه تنشأ من الشك في تبعية الماء لأحد تلك الامور المنصوصة وقد رجح بعضهم الثالث قال : لأن كونه مملوكا بتبعية الارض قرب ، ثم قال : لكن المسألة محل اشكال ، لعدم ورود نص فيها • وظاهر المولى الاردبيلي (ره) في (شرح الارشاد) اختيار الاول ، ولبعض السادة من فضلاء المتأخرين تفصيل استوجهه شيخنا — الشيخ يوسف البحراني (ره) في (الرسالة الميراثية) وحاصله : « ان القدر الموجود فيه وقت تراث منه كسائر المنقوت وما لم يكن كذلك ، فلا يكون تركة هذا الميت اذ الماء انما يتجدد شيئا فشيئا فهو من نماء الارض فيكون تابعا لها • وعندني ان الارجح هو الحرمان منه معلقا لدلالة اخبار الحرمان من العقارات الشاملة له ، فانه لا كلام في اطلاق العقار على الارض وما حل فيها كما قدمنا برهانه ، وانما قلنا بارتها من قيمة تلك الآلات والابنية والاشجار والنخيل ونحوها للدليل من خارج على ذلك والا كان المتجه هو الحرمان فيها مع اخبار (العلل) الشاهدة بان علة ذلك الحكم في الحرمان هو ادخال الضرر على الورثة وانها دخيل عليهم ، فلا تراث الا من الفرع ، وكل هذه العلل

شاهدة بحرمانها من الماء المذكور مطلقا لترتيب ادخال الضرر لو قلنا بأرثها منه ولأن الماء من الاصول الثابتة التي لا تقبل التحويل فلا يناسبها الأثر لأنها فرع كما عرفت صراحة خبر محمد بن سنان ونحوه في ذلك . فظهر لك قوة ما اخترناه من الحرمان في الماء مطلقا والله العالم بمقاصد اوليائه .
واليك نص ما أشار اليه عن رسالة الشيخ يوسف (ره) أولا « ولبعض متأخري فضلاء اصحابنا (رض) في المسألة تفصيل وجيه ، حاصله : ان التقدير الموجود منه - أي الماء - وقت الموت ترث منه كسائر المنقولات وما لم يكن تركة عند الموت ، اذ الماء يتجدد شيئا فشيئا ، فهو من نماء الارض ، فهو تابع لها فلا يخلو من قرب وان كان سبيل الصلح في مثل ذلك احوط » انتهى .

وقال المصنف في جواب المسألة التاسعة من (المسائل الدهلكية) - بعد ان قال السائل : ما يقول شيخنا في الماء المباح ، اذا جرى في نهر الغير ، من غير ان يجريه أحد ايجوز الوضوء به من غير اذن صاحب النهر ام لا ؟ - ما نصه : « ان وقوع ذلك الماء في نهر الغير لا يخرج من الإباحة والمشروعية اذا اخذ من ذلك الماء ووقع طهارته خارجا .

نعم ، الكون والوضوء على شفير النهر لا يحل الا بطيب نفس من صاحبه وليس هذا من جهة الماء بل من جهة المكان ، حتى لو غصب الماء ووقعه في نهره لم يخرج ذلك لكونه مباح الأصل ، نعم لو كان اباحته مشروطة في مكان معين كأكثر هذه الموارد المشروعة لم يحل استعماله عند انصرافه عن ذلك المحل ، لأن المشروط عدم عند عدم شرطه ، فيحتاج الى اذن جديد من مالكه » انتهى .

وجاء في كتاب (المباديء العامة) للفقهاء الجعفري (مؤلفه هاشم معروف الحسيني) في ص « ١٦٢ » منه تحت عنوان اباحة الماء والكلاء ما نصه « ومن المباديء العامة في الفقه الجعفري ، اباحة الماء والاعشاب لكل انسان او مخلوق والمراد من اباحة هذين الشيئين انهما غير مملوكين لأحد من الناس ولكل فرد أن يأخذ منها حسب حاجته وفي ذلك ورد عن الرسول صلى الله عليه وآله انه قال : كما جاء في رواية عبدالله بن عباس عنه (الناس شركاء في ثلاث النار والماء والكلاء) وفي رواية جابر عنه صلى الله عليه وآله انه نهى عن بيع فضل الماء بقوله (من منع فضل الماء ليمنع به الكلاء منعه الله فضل رحمته يوم القيامة) ومن هذه الاخبار استفاد الفقهاء اباحة الماء لكل انسان وهو يعرض عليه الملك كما اذا اخذه انسان من النهر مثلا ووضع في آنية اما ما يخرج من الارض بألة او غيرها كما هو الحال فيمن يحفر بئرا او عينا ليصل الى الماء ؛ فقال الشيخ الطوسي (ره) في (المبسوط) بوجوب بذل الفاضل عن حاجته الى غيره بدون عوض ، اذا احتاج اليه الغير لشربه او شرب ماشيته واعتمد في ذلك على ما جاء عن النبي (ص) وكذا اذا حفر نهرا في ملكه واوصله بماء النهر فلا يملك الماء الزائد عن حاجته وان كان اولى من غيره فيه ، اذا احتاج للانتفاع به . وقال جماعة من الفقهاء ، ان الماء كغيره من سائر المباحات يملك بالحيازة نظير شبكة الصياد التي في الماء فإنه يملك كل ما يدخل فيها من المباحات ومجمل القول ان الاعشاب ومياه الأنهار والعيون والامطار غير مملوكة لأحد من الناس والخلق كلهم فيها شرع سواء فلو دخلت دارا او ارضا مملوكة ، تبقى على اباحتها ، اما لو ادخلها انسان داره او ارضه

بقصد حيازتها فعند الشيخ تبقى أيضا على ابحاثها ويكون هو احق بها من غيره اذا احتاجها ، واكثر الفقهاء على انها تصبح ملكا لمن حازها كغيرها من المباحات » انتهى . ومعنى الاشتراك في النار هو عبارة عن الاشتراك في وجودها المجرد عن وقود اي شخص ، فمن اتى بوقود له واشعله من نار في وقود لآخر ، لم يحتج الى الاستيذان لتحقق اشتراكه فيما اخذ منه وقوله : « اما ما يخرج من الارض بألة او غيرها الخ » أراد به ايضاح حكم من حفر بئرا في أرض غير مملوكة لأحد من الناس بقصد حيازة الماء دون الارض ، فانه لا يملك الزائد عن حاجته على مذهب الشيخ الطوسي (ره) وعلى مختار المشهور تثبت له ملكية الماء ولا يجوز لأحد التصرف فيه بغير اذنه ، اما لو حاز الارض بقصد تملكها ثم حفر فيها بئرا ملك ماءه حتى على مذهب الشيخ الطوسي (ره) لما هو المعلوم من ثبوت ملكية الارض بالحيازة فيجوز للماء نماءً لما ثبتت ملكيته له . ومن مجموع ما قدمناه عن المصنف (ره) وغيره يتضح انقسام الماء الى مملوك وغير مملوك لدى المشهور ، والأول مالا يصح التصرف فيه الا بأذن مالكة او باحراز شاهد الحال مطلقا او مقيدا ، والثاني ما جاز التصرف فيه لكل احد وهو مباح الأصل او عام التسييل ، فمختار المصنف هو مختار المشهور في ذلك بعينه .

تبيينه

قد يتوهم بعض العوام من بعض فقرات جواب المصنف (ره) - على المسألة الدهلكية وهي قوله : « حتى لو غصب الماء ووقعه في نهره لم يخرج ذلك لكونه مباح الاصل » - انه يختار في الماء ، الاباحة مطلقا اين ما جرى او اجري ، غفلة عن موضوع سؤال السائل وجهالة لاستحالة

اتصاف عين المباح بالغصب * ومن تفشي هذا التوهم لدى العوام تصدى بعض العلماء الاجلة لايضاح مراد المصنف من مجموع جوابه مع ابداء نظريته في الفقرة الموهمة بالخصوص *

فقال في تحرير كتابي : (ليعلم ان رأي الشيخ قدس سره في امر المياه هو رأي المشهور فيها وأن قولهم ان الأصل في المياه ، الاباحة المراد بها مياه الشطوط او الانهار الكبار (كدجلة والفرات والنيل) او الصغار التي لم يجرها أحد بل جرت بنفسها من العيون او السيول او ذوبان الثلوج وكذلك العيون المنفجرة من الجبال او في أراضي الموات والمياه المتجمعة في الوهاد من نزول الامطار فان الناس فيها شرع سواء ومن حاز امنها شيئاً بآنية او مصنع او حوض ملكه ولم يخالف في هذا الرأي الا الشيخ الطوسي (اعلا الله مقامه) فانه يرى ان حيازة المياه المباحة لا توجب تملكها لحائزها وانما يكون هو اولى بها من غيره نظير حيازة المصلي مكانا له في المسجد حين صلواته فيه وهذا هو ما عناه الشيخ (رض) في المسألة التاسعة من الدهلكيات حيث يقول : (نعم لو كان اباحته مشروطة في مكان معين كآكثر هذه الموارد لم يحل استعماله عند انصرافه عن ذلك المحل الخ) فانه يعنى بالموارد المشروعة هي التي ذكرنا جملتها في اول التحرير ومراده بالمشروعة هي الاشاعة بين الناس كلهم وانهم فيها شرع سواء فالماء في هذه الأماكن ، الناس فيه شرع سواء بشرط ان يكون في محاله كالشط والوادي وامثال ذلك فلو حيز في نهر او قربة او حوض خرج عن الاباحة لكل الناس واختصت ملكيته بمن حازه ولا يحل استعماله الا بأذن جديد من الحائز * وقول السائل (اذا جرى في نهر الغير من غير ان يجريه احد) يعنى اذا

جرى الماء من سيل الامطار مثلا الى نهر محفور لم يكن حفره مألکه لغرض ان يجري فيه الماء ويحوزه بهذه الوسيلة ، بل جرى صدفة ومن باب الاتفاق ولذلك يبقى على الاباحة الأصلية لانه لم يفقد شرطه .

اما هذه العبارة وهي قوله : (حتى لو غصب الماء واوقعه في نهره لم يخرج ذلك لكونه مباح الاصل) فهي مغلوطة لفظا ومعنى ولا تنطبق على فتوى الشيخ وفتوى المشهور وليس بالبعيد بل هو الاقرب انها غلط من الاستنساخ فليراجع فيها النسخة الاصلية) انتهى . وأراد بالغلط اللفظي ما هو المتبادر من كون الغصب من الاوصاف التي لا تأتي الا على المملوك وقد علم عدم اتصاف امثال تلك المياه بالملك فلا تتصف بالغصب . وأراد من الغلط المعنوي . ان تلك المياه ثبتت ملكيتها بحيازتها ولا يصح التصرف فيها بعد الحيازة الا بأذن من الحائز ونص العبارة في جواب المسألة أنه يجوز التصرف فيها من غير اذن .

ثم لتثريث متأملين فيما نقلناه من كلام العلامة عن (رواشحه) وجوابه على المسألة الدهلكية لنستبين خبيرته في أمر الماء وهل يقول بتملكه تبعا لتملك منبعه او الاباحة المطلقة فيه ولو استخرج من أرض مملوكة ؟ لا اشكال في صراحة كلامه المنقول عن (رواشحه) وغيره في تبعية الماء لمنبعه في الملكية . واما رواية ابن الحجاج عن أبي عبدالله (ع) (لو حرمت علينا الصدقة الخ) فقد أوردتها المصنف في (لوامعه) مستدلا بها على اباحة المياه الواقعة بين مكة والمدينة لآل محمد (ص) من حيث كونها صدقة مندوبة واوردتها حفيده مستدلا بها على تحريم تلك المياه عليهم لأختياريه عدم جواز مطلق الصدقة لهم والتقريب في استدلاله بها هو ان الامام (ع)

جعل تحريم الشرب عليهم من المياه المذكورة معلقا على تحريم الصدقة عليهم والتالي ثابت بالقطع فالمقدم مثله وفيه ان ثبوت التالي ليس اتفاقا لما علم من أن الصدقة المتفق على تحريمها على الهاشميين انما هي الصدقة الواجبة لا المستحبة ، والمياه الواقعة بين مكة والمدينة من الثاني فتحريمها عليهم ليس محل اتفاق بين اهل العلم فلا يتم الاستدلال بهذا الا على القول بتحريم مطلق الصدقة عليهم .

وجاء في ص ٤٣ س ٧ « وغسل الاموات كالطهارة الحديثة وان انضمت اليها الخبثية الخ » وذلك لما قد علم من ان غسل الاموات طهارة حديثة لازالتها الحدث الحاصل من الموت بخروج النطفة التي خلق منها ، حسبما يستفاد من الاخبار ، وحينئذ فيشترط فيه كلما يشترط في الوضوء ، والغسل ، من طهارة الماء وابعثته ، وابعادة المكان في المشهور . وحيث كان من لوازم خروج النطفة النجاسة الخبثية واتضح انضمامها الى الحديثة . واعتبر في مزيلها ما يعتبر فيما يرفع به الحدث جاءت من ناحية الموت ، أما الاخبار اللاحقة لجسد الميت حالة حياته ، أو عند مماته أو بعده ، فتظهر اذا أزيلت امام التمسيل ، ولو بماء مغصوب الذي من لوازم التصرف فيه ، الاثم والضمان ، نعم الماء الذي يتحقق به التمسيل الشرعي المشتمل على النية بوجه التحتم تعتبر فيه النواحي المعتبرة في ماء الوضوء ، وان انضمت الى النجاسة الحديثة نجاسة خبثية ناشئة عن تحقق احدهما دون الاخرى فوجب تغليب جانب الحديثة على جانب الخبثية بمراعاة ما يجب في مزيل الحدث .

والضمير المجرور بفي في قوله في س ١٧ منها « والنية غير مشترطة فيه » عائد الى غسل اليد المتقدم الواقع أمام الوضوء ، وهو ان أراد به

نفي الوجوب فمسلم، وان أراد به نفي ما يشمل الاستحباب فهو ممنوع، اذ لازم نفي اشتراطه ولو على وجه الاستحباب خروج ذلك الغسل عن المعنى العبادي والتحاقيه بسائر الافعال الاباحية ، وحينئذ فلا تترتب على فعله مشوبة ، لأفتراق الفعل العبادي عن الاباحي بالنية اذ العبادي ما ارتبط بها ، والاباحي ما انفك عنها ، والكلام في غسل اليدين انما هو من حيث عباديته ، لا إباحتها ، فاشتراط وجود النية في تحقق عباديته مما لاشك فيه ، فنفي اشتراطها من المصنف غير ظاهر الوجه مع الحكم باستحباب الغسل المذكور . الا ان يكون مراده من الاستحباب التوصلية فينتج حينئذ عدم اشتراطه بالنية

في بعض ما يتعلق بغسل الجنابة

جاء في ص ٤٤ س ٣ « انزال المنى مطلقا » من الذكر والانشى في اليقظة والنوم ، أما الخشى وهي من لها فرج الرجال والنساء فلو كان من النوع المشكل بأن لم يتبين التحاقها بنوع الرجال ولا بنوع النساء ، فلا يقطع بايجاب منيها للغسل ، الا اذا خرج من كلا الفرجين المفروض تحققهما لها ، للعلم الاجمالي الموجب التحاقها بأحد النوعين ، فعند تحقق أنزالها المنى من كلا عضويها يعلم حصول الجنابة لها بيقين ، لاتفاء حقيقة ثالثة في الجنس البشري . واحتاط المصنف بايجاب الغسل لها حتى مع خروج المنى من أحد عضويها .

هذا وقد نقل صاحب (زاد المعاد) ظهور الخلاف بين أهل العلم بالنسبة الى وجوب الغسل على المرأة بانزالها حالة نوميها في (المقنع) . ونص مقاله ما يلي : « وان احتلمت المرأة فأنزلت فليس عليها غسل ، وروي أن عليها الغسل اذا أنزلت انتهى وفي الحدائق نقل اخبارا تدل على وجوبه

عليها منها صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) قال : سألت عن المرأة ترى في المنام ما يرى الرجل قال : « ان أنزلت فعليها الغسل وان لم تنزل فليس عليها الغسل » ورواية معاوية بن حكم عن أبي عبد الله (ع) قال : « اذا أمنت المرأة والامة من شهوة جامعها الرجل أو لم يجامعها في نوم كان أو في يقظة فان عليها الغسل » وحسنة أديم بن الحر قال سألت أبا عبد الله (ع) عن المرأة ترى في منامها ما يرى الرجل أعلوها غسل ؟ قال : « نعم . ولا تجدنهن فيتخذنه علة » ثم قال على أثر هذه الاخبار : ولعل المراد باتخاذ ذلك علة يعني للزنا والخروج الى الحمامات انتهى . واستحسن هذا التوجيه صاحب (زاد المعاد) وفي قبال هذه الروايات صحيحة عمر بن يزيد قال : اغتسلت يوم الجمعة بالمدينة ولبست ثيابي وتطيبت فمرت بي وصيفة ففخذت لها فامذيت وأمنت هي فدخلني من ذلك ضيق ، فسألت أبا عبد الله (ع) عن ذلك . فقال : « ليس عليك وضوء ولا عليها غسل » والوجه في نفي الوضوء عنه ظاهر ، لأن خروج المذي ليس من النواقض .

وأما نفي الغسل عن الوصيفة فلعدم التقاء الختائين وانزالها بدون ذلك لا يوجب غسلًا ورواية عبيد بن زرارة قال قلت : هل على المرأة غسل في جنابتها اذا لم يأتها الرجل ؟ قال : (لا ، وأيكم يرضى او يصبر على ذلك أن يرى ابنته ، او أخته ، او أمه ، او زوجته ، او أحد من قرابته ، قائمة تغتسل فيقول مالك ؟ فتقول احتلمت وليس لها بعل) ثم قال : (ليس عليها ذلك وقد وضع الله ذلك عليكم قال : « وان كنتم جنبا فاطهروا » . ولم يقل : ذلك لهن) وصحيحة محمد بن مسلم المروية في الوسائل ب (٧) من الجنابة الا ان جمهور الفقهاء لم يأخذوا بمدلول هذه الروايات

لا لضعفها ، بل لاحتمال خروجها مخرج التقية - كما أستقر به صاحب (الحدائق) فانه وان لم يوجد لهذا الحكم قائل في واحد من المذاهب الاربعة الا ان احتمال وجوده ^(١) من العامة كاف في هذا (اعني الحمل على التقية) بل يمكن ان يقال انه غير مشروط به حتى على نحو الاحتمال كما عليه جمع من الرجال كصاحب الحدائق (ره) ومن هذا حذوه على ان المحدث صاحب (الوسائل) صرح فيه بوجود قائل منهم وان أردت زيادة فائدة راجع الحدائق الجزء (٣) ص (١٦) وهناك محامل اخر لهذا الحكم راجع الوسائل الجزء - ١ - ص (٤٧٦) .

وأراد بقوله في س (١١) منها « ولو شاركه غيره مع حصره وجب عليهما الخ » أن الشبهة اذا كانت محصورة في عدد معين أمكن استقصاء أطرافها بخلاف ما اذا لم تكن معلومة العدد ، فانه لا يمكن استقصاء أطرافها لاستحالة احراز المجهول . فحيث يكون الثوب مشترك الاستعمال بين اثنين ، أو عشرة تكون الشبهة محصورة ويحصل العلم الاجمالي بتحقق جنب في هذا العدد وعندئذ لا يحصل يقين بالطهارة لكل فرد منهم الا بعد اتيانه بالغسل .

أما اذا كان الثوب مشترك الاستعمال بين أفراد غير محصية فحصول المنى فيه لا يوجب الغسل على بعض الافراد دون البقية ، والاتبان على الكل مفروض التندر ، وهذا هو مختار المصنف في (رواشحه) وسيأتي له زيادة عند التعليق على س ٣ ص ٩٤ . من الاصل .

(١) إشارة الى ما في الجواهر الجزء ٣ ص ٤ من ان حصر تلك المذاهب

في الاربعة نشاء بعد الستمائة وقبل ذلك كانت هناك مذاهب شتى كثيرة .

أما المشهور فقد فر قوا بين المختص والمشارك فأوجبوا عليه الغسل في الاول ، دون الثاني ، الا أنهم بعد أن نقوا الجنابة عن المشتركين في الثوب وبعض أحكامها أثبتوا لهما بعضا من لوازم الجنابة ، فمنعوا عن ائتمام أحدهما بصاحبه ، كما منعوا عن ائتمام عدد انعقاد الجمعة بهما ؛ إذا كمال الخمسة بهما في وجوبها التخيري يؤول الى الاربعة ، وائتمام السبعة بهما في وجوبها التعيني يؤول الى الستة للعلم الاجمالي بتحقق الجنابة لأحدهما وان لم يكن منجزا في حق كل منهما الا أن مقتضى القاعدة في المشتبهين المحصورين سواء كانا من حيث النجاسة الخبثية ، أو الحديثية تعميم المنع لكل عبادة مشترطة بالطهارة حتى يفتسلا ويفسلا الثوب وكذا قراءة العزائم ، ودخول المسجدين ، واللبث في سائر المساجد الى غير ذلك من أحكام الجنابة ، فالوجه في تخصيص المنع بالائتمام ، وكذا باكمال عدد صلوة الجمعة بهما غير واضح السبيل لأنهما ان كان غير محدثين جاز لهما فعل كلما يحرم على الجنب ، وان كانا محدثين حرم عليهما ما حرم على الجنب ، وحجة المشهور بالنسبة الى التفكيك ما أشرنا اليه انفا من عدم تنجيز العلم الاجمالي بالاضافة الى كل واحد منهما لكون كل منهما متيقن الطهارة شاكا في الحدث فيكون متطهرا لدخوله تحت القاعدة المعلومة ؛ أعني عدم جواز نقض اليقين بالشك واما منعهم عن الائتمام فلحصول العلم التفصيلي ببطان الصلاة بعدها على اي تقدير •

ثم الواجد للمني في صورة انحصار المشتركين في الاستعمال يجب عليه ؛ على مختار المصنف اعادة كل عبادة أتى بها اذا علم تأخر فعلها عن نجاسة الثوب ، كما اذا أصبح صائما وأدى الصلوات المطلوبة منه ، وكذا

طوافه فيما لو كان بمكة - وكان عليه ذلك - ثم رأى منيا على لباسه قبل أن يحصل منه نوم بعد ما فعله من العبادات ، فانه في مثل هذه الصورة يعلم سبق وجود المنى على ما فعله من العبادات ، فيقطع بكونه جنبا حين فعلها ؛ اذ المفروض عدم حصول غسل الجنابة منه بعد نومه الاخيرة ، بل قد احتاط المصنف بقضاء العبادات التي تعلق الشك بسبق حصولها على النجاسة ، او بلحوقها بها ، كما اذا اتفق حصول ثلاث نومات مثلا في اللباس الذي رأى فيه المنى ولم يكن قد اغتسل عن الجنابة بعد احدى تلك النومات الثالث . فما أتى به من عباداته بعد النوم الثالثة فهو مقطوع التأخر عن حصول المنى ، وما أتى به من العبادات بعد نومه الاولى او الثانية وان كان محتمل التقدم عن حصول المنى ، الا ان الاحتياط يوجه المكلف الى قضاء العبادات اجمع . وأما حكمه بنجاسة بدنه وثوبه فيتعلق بهما بعد نومه الاخيرة ، اذ هي أقرب أزمنة الامكان ولا يتجه عليه الاحتياط العبادي في الطهارة من الاخبث للفرق بين المقامين لاستدعاء الاشتغال اليقيني ، الفراغ اليقيني في الاول وإصالة عدم عروض العارض في الثاني ، والثمره الملموسة في المقام ؛ أنه لو باشر بموضع النجاسة من بدنه أو ثوبه شيئا ينجس بالملاقاة كالأشياء الرطبة ، او المياه الراكدة ، التي لم تبلغ كرا ، وكذا أنواع المضاف مهما بلغت ، فان الملاقى لها مما ذكر يتنجس في صورة الحكم بنجاسة الثوب والبدن ولا ينجس في صورة الحكم بطهارتهما . ولعل متوهما يتوهم ارادة النجاسة الحديثة من اطلاق نجاسة البدن وهو غلط فاضح للتنافي بين طهارة البدن من الحدث ، وأحوطية اعادة العبادة كالتنافي بين أحوطية اعادة العبادات ونجاسة البدن بالاحداث ؛ اذ لازم

الاول عدم اتجاه اعادة العبادة ، ولازم الثاني لزوم اعادتها على وجه القطع فتبصر .

ثم انه أشار الى مساواة الايلاج للانزال في سببية كل منهما للغسل بقوله في ص ٤٥ س ٤ [مع الانزال وعدمه الخ] فان كلا من الايلاج والانزال سبب تام في ايجاب الغسل ، وعند اجتماعهما يتداخل السببان ، وانتفاء الغسل عند وطى البهيمة مشروط بعدم انزال المني ، وهو خيرة شيخ الطائفة (ره) في (المبسوط) ، واستحسنه المحقق (ره) ، وعليه المشهور ، ولعل دليله ما ورد عنهم عليهم السلام « اذا التقى الختانان وجب الغسل » لظهوره في الآدميين الذين من شأنهم الختان والخفض ، وأوجب به الغسل العلامة (ره) في (المختلف) .

ثم ان الخنثى المشكل لو أولج في غيره وأولج غيره فيه - وكان المولج رجلا ، أو خنثى واضح الالتحاق بالرجال - لزمه الغسل لتحقق جنابته بمجموع التوالج منه وفيه ، اذ مع احتمال واقعية رجولته يتحقق اجنابه لفاعليته ، ومع احتمال واقعية أنوثته تتحقق جنابته بالمفعولية فيه ، ولا تتحقق الجنابة لمن أولج فيه ، لاحتمال أن يكون رجلا في الواقع فيصير ما كان له من شبه فرج النساء ثقباً زائداً على الخلقة الاصلية ، وايلاج الذكر في الثقب المفروض زيادته ، لا يوجب اجناب الفاعل مع عدم الانزال ، كما لا يوجب اجناب المفعول فيه حتى مع انزال الفاعل .

نعم لو حصل الايلاج في دبر الخنثى المشكل ، حكم بجنابته على القول باقتضاء اصابة الدبر للجنابة قطعياً ، أو احتياطياً كما هو اختيار المصنف (ره) ورواية التقاء الختانين قد تصرف الى التمثيل ، أو الى

الغالب مع صلاحية ذي الدبر الخاص لقبول الوصف المنوط به الحكم .
 أما لو توأجا الخنثيان المشكلان فلا يكاد يستفاد تحقق الجنابة بتوأجهما
 من دليل الحكم لحصر العقل لهما في ثلاث صور . احداها : تساويهما في
 الرجولية في الواقع . وثانيها : تساويهما في الانوثة كذلك . وثالثها :
 تخالفهما ففي الاولى يتبين أن ما أشبه فرج النساء فيهما ثقب زائد على
 الخلقة الاصلية فكل منهما قد أولج ذكره الواقعي فيما ليس بفرج واقعي ،
 وحيث لا إنزال ، لاجنابة . وفي الثانية يتبين أن ما أشبه ذكر الرجال في
 كل منهما عضو زائد على النوعية الواقعية فكل منهما قد أولج عضوه الزائد
 في فرج امرأة ، وهو على حد ادخال الاصبع مثلا ، وذلك غير موجب
 للجنابة مع عدم انزال الاثني . وفي الثالثة لا تتحقق الجنابة أيضا وان حصل
 ايلاج ذكر واقعي في فرج واقعي لقيام الشك بحسب الظاهر الموجب ،
 لاستصحاب الحالة المتيقنة سابقا وهي عدم الجنابة قبل تلاقي العضوين
 المشكوك في نوعيتهما . ومن هنا يتجلى لك : ان المدارك العقلية تسير خلف
 مفادات الادلة الشرعية دون العكس ، وعند غموض مشايعة العقل لمفاد
 الدليل تقطع بحصول وهن في التفكير .

ثم انه قد اوضح حقيقة ما أدى اليه اجتهاد المجتهد بالنسبة اليه ومقلديه
 بقوله في ص (٤٦) س (٤) [الا لشبهة المذهب الخ] لوضوح تعين
 عمل المفتي على ما أدى اليه اجتهاده ، وكذا من قلده حتى مع فرض خطأ
 المجتهد في اجتهاده وهذا هو المعني بشبهة المذهب ، فلو رأى مجتهد عدم
 وجوب الترتيب في الغسل بين الرأس والبدن ، أو بين الايمن والايسر كما
 هو المنقول عن ابن الجنييد ، وابن أبي عقيل جاز لمقلده العمل على رأيه ،

وعندئذ يكون معذورا عند خالقه لاستناده الى قول من أمر الله بالاستناد اليه آية ورواية * ويمكن ان يريد بقوله : لشبهة المذهب ، مقتضى التقية فالتفت وأراد بنفي الترتيب في قوله في س ١٠ منها [لارتبب فيه لاحكما ولا نية الخ] فنيه في الغسل الارتماسي لعود الضمير المجرور اليه فلا يلزم فيه ملافاة الرأس للماء - قبل ملافاة البدن له الذي هو الترتيب الحكمي كما لا يلزمه مقارنة النية لغسل الرأس ، والقول بوجود كونه خارج الماء عند ارادته الارتماس أحد القولين في المسألة وهو خيرة المصنف (ره) هنا وفي بقية كتبه ، وخيرة الشيخ عبد الله بن صالح السماهيجي والفاضل السبزواري صاحب (الكفاية) والقول الثاني ان الارتماس يتحقق ولو كان تحت الماء كله ، أو بعضه اذا نواه وتحرك منغمرا تحته وهو خيرة المشهور ونقله صاحب (الحدائق) عن والده مشافهة ومال اليه في (حدائقه) *

والظاهر اختصاص الغسل الترتيبي بمبطلية الحدث الحاصل في اثنايه فيتعين اختصاصه بهذا الحكم ، لعود الضمير في قوله ص ٤٧ س ١٠ [والحدث في اثنايه يبطله الخ] اليه كما يظهر اختصاص هذا الحكم بنوع الغسل الواجب ، اذ الغسل المستحب بجميع أفراده زمانيا كان ، أو مكانيا لغير المساجد والمشاهد قد يجامع الحدث فلا يتصور بطلانه به لو عرض لفاعله في اثنايه فعله ، غاية الامر ترتفع اباحيته للعبادة عند عروض الحدث في اثنايه على رأي من أجاز فعل العبادة به كالمصنف والى هذا أشار في قوله في س ١٤ منها [وليست] اي الاغسال المستحبة [بمبيحة في تلك الحال] * ثم ان الموالاتة في الغسل قد سلف ايضاحها قريبا ، وأنها عبارة عن المتابعة فتمت أحدث في أثناء غسل واجب ، بطل غسل ما تقدم من أعضائه ، ان

كان قد تراخى بين العضو والآخر على وجه القطع ، وعند المتابعة بين الاعضاء وعروض الحدث يعيد الغسل على وجه الاحتياط اللازم ، ولا فرق بين الأغسال الواجبة الا في وجوب اعادة الوضوء لمن قدسه مع ما عدى الجنابة ، وعدم وجوب اعادته ، فعلى رأي المصنف (ره) لا تجب له اعادة الوضوء لعدم تعيينه مع الغسل ، وعلى المشهور تجب له الاعادة .

وجملة الاقوال في مسألة عروض الحدث في الاثناء خمسة : أحدها : أن يكون الغسل عن جنابة وقد أحدث في أثناءه سهوا وهذه الصورة هي محط الخلاف ، وانتشار الاقوال حتى انتهت الى خمسة . الاول : وجوب الاعادة من رأس واختاره شيخ الطائفة في (النهاية) و (المبسوط) ، وكذا ابن بابويه أيضا والعلامة في أكثر كتبه . وجنح اليه صاحب الحدائق الثاني : اتمام الغسل ولا شيء عليه ، واختاره ابن البراج وابن ادريس ومن المتأخرين ميرزا محمد باقر الداماد والفاضل الخراساني في (ذخيرته) وجدّد المصنف في رسالة له . الثالث : اتمام الغسل ثم الوضوء اذا أراد الصلوة واختاره السيد المرتضى والارديلي وسيد (المدارك) وجدّه الشهيد الثاني والشيخ البهائي ووالده . الرابع : الفرق بين أن يكون مواليا فلا تجب الاعادة عليه ، أو متراخيا فتجب اعادته ، واختاره المصنف في سائر كتبه ، الا هنا جعلها احتياطية حتى مع الموالاة . الخامس : الاتمام ، ثم الوضوء ، ثم الاعادة من رأس ، وهو خيرة صاحب الحدائق (قدّه) احتياطا وهو الا شبه لخلو المسألة من نص خاص يعتمد عليه ولأن مجال التخريجات العقلية والاعتبارات الفكرية في هذه المسألة وغيرها ، واسع ، لا ينتهي الى ساحل . ولذا ترى المتقدم يعلل بتعليلات حسبا حصل عليه ، ويجعلها أدلة ويأتي

من بعده فينقضها ويأتي بأدلة أخرى حسبما أدى إليه فكرة ؛ وهكذا ،
استند كل واحد من أرباب الاقوال الى أدلة اجمالية ، ووجوه اعتبارية ،
ما عدا الرابع منها فان له بعض النصوص التي ربما يمكن الاستناد اليها ،
كما روي في (عرض المجالس) عن الصادق (ع) أنه قال : (لا بأس
بتبعض الغسل تغسل يديك وفرجك ورأسك وتؤخر غسل جسدك الى وقت
الصلوة ثم تغسل جسدك اذا أردت ذلك فان احدثت حدثا من بول ، أو
غائط ، أو ريح ، أو مني بعد ما غسلت رأسك من قبل أن تغسل جسدك
فأعد الغسل من أوله) ومثله ما في (فقه الرضا) الا أنه اسقط (أو مني)
الا أن الكتابين المذكورين لا يركن اليهما عند المشهور ولذا لم يكن هذا القول
مشهورا بينهم ، وكيف كان فيحتاج الى ما يدل على تخصيص هذين الدليلين
بموردهما ولا مخصص صريحا سوى المورد وهو لا يخص الوارد ، وبذلك
يظهر انه يمكن الاستدلال بعمومهما للمذهب الأول ، أعني الاعادة من
رأس مطلقا ، ولأجل ذلك أفتى المصنف هنا بالاحتياط بالاعادة وان كان
الافوق بالاحتياط ما عليه عمه في (الحدائق) (١) هذا في الغسل الترتيبي .
وأما الارتماسي فتصور وقوع الحدث في اثنايه بعيد . وان قال في (المدارك)
(الظاهر عدم الفرق في غسل الجنابة بين كونه غسلا ترتيبيا او ارتماسيا)
فيتصور ذلك في غسل الارتماسي بوقوع الحدث بعد النية وقبل اتمام الغسل .
ثانيتها : ان يكون الحدث واقعا في أثناء غسل واجب غير الجنابة
والكلام فيه يقع ، بناءً على القول المشهور في وجوب الوضوء معه ، فظاهر

(١) والافوق منه ما أفاده ابو المكارم السيد محمد كاظم في عروته من
أن الاولى في أمثال هذه الموارد تقضى الغسل بحدث ثم الوضوء لانه مع
غسل الجنابة غير جائز والمفروض احتمال كون غسله غسل الجنابة .

المنقول عن (الذكرى) (طرد الخلاف) السابق هنا ، وان ترجح الاجتزاء بالوضوء هنا لان له مدخلا في اكمال الرفع والاستباحة واستظهر صاحب (زاد المعاد) بعد ما احتمله صاحب (الذكرى) من طرد الخلاف الى الغسل المكمل بالوضوء ، كما استظهر أيضا وجوب الاتمام والوضوء وهو خيرة (المدارك) . وربما احتمل بعضهم اعادة الغسل المذكور معللا بان كل واحد من الوضوء ، والغسل مؤثر ناقص في رفع الحدث المطلق فحصول تأثيرهما موقوف على حصولهما تامين . واذا حصل الحدث في الاثناء لم يكف الاتمام والوضوء ، فيحتاج الى اعادة الغسل . وحيث كانت المسألة خالية من الدليل الخاص فلا جرم كان الاحتياط فيما افتنى به المصنف من اعادة الغسل والوضوء فيما لو قدمه على الغسل لاتقاضه بالحدث العارض بناء على وجوب مجامعة الوضوء للغسل كما هو المشهور . ثالثتها : أن يتعقب الوضوء للغسل الواجب فتغاير هذه الصورة ، الصورة الثانية من هذه الحيشية فقط ، وحكمها بالنسبة الى الغسل يعلم من سابقتها . وبقي في مطلق الغسل صورتان حاصلتان في الغسل المستحب ، فما قدم فيه الوضوء على الغسل صورة ، وما تأخر عنه صورة أخرى ، وقد سبق الكلام في ايضاح حكم الغسل المستحب مع الحدث العارض فليراجع . ثم انهم اختلفوا في حكم الوضوء مع مطلق الغسل بين محرم له في الجملة ، وموجب ومجيز ، وايضاح القول بالنسبة الى تشخيص الاغسال هو تحريمه مع غسل الجنب . لدى من عدا شيخ الطائفة لكون سقوطه بنحو العزيمة ، والمنقول عنه جواز مجامعته له ، لكون سقوطه عنده رخصة ، كما أن المنقول عن السيد المرتضى وجماعة من المتقدمين سقوطه المتحتم مع كل غسل فلا يجوز مجامعة

الوضوء لاي غسل من الاغسال ، وعلى عكسه المشهور فيما سوى غسل الجنابة حيث اُوجبوا الوضوء مع كل غسل أُريد به استباحة العبادة، وذهب آخرون من المتأخرين ومنهم صاحب (الحقائق) والمصنف في مؤلفاته أجمع الى جواز مجامعته لكل غسل - غير الجنابة - من واجب، ومستحب ويتخصص بالقبلية كما أفاده في س ٣ من ص ٤٩، أما المشهور فيساوون بين القبلية والبعدية * وأما غسل الاموات فلا يجامعه وضوء على ما هو المعروف بين الطائفة الاعلى نحو التقية *



في بعض ما يتعلق بمبحث أحكام الحيض

جاء في ص ٤٩ س ٥ [والحكمة فيه أعداد الرحم للحمل ثم اغتداؤه جينا الخ] • وقد روى الصدوق (ره) في كتاب العلل عن أبيه عن محمد بن أبي القاسم عن محمد بن علي الكوفي عن عبد الرحمن الاصم عن الهيثم بن واقد عن مقرن عن أبي عبد الله عليه السلام قال سأل سلمان (ره) عليا عليه السلام عن رزق الولد في بطن امه فقال ان الله تبارك وتعالى حبس عليه الحيضة فجعلها رزقه في بطن أمه ، فقد دل الخبر على أن وجه حكمة حبس حيض الحامل انما هو لارتزاق الحمل وان كان في الاصل انما وضعه الله عقوبة كما في خبر الفقيه عن أبي جعفر الباقر عليه السلام قال: (ان الحيض للنساء نجاسة رماهن الله بها • وقد كن النساء في زمن نوح انما تحيض المرأة في السنة حيضة حتى خرجت نسوة من محاريبهن (مجانهن) وكن سبعمائة امرأة فانطلقن فلبسن المعصفرات من الثياب وتحلين وتعطرن ثم خرجن فتنفرن في البلاد فجلسن مع الرجال وشهدن الاعياد معهم وجلسن في صفوفهم فرماهن الله عز وجل بالحيض عند ذلك في كل شهر يعني اولئك النسوة بأعيانهن فسالت دمائهن فاخرجن من بين الرجال فكن تحضن في كل شهر حيضة فشغلن الله تعالى بالحيض وكسر شهوتهن ، قال وكان غيرهن من النساء اللواتي لم يفعلن مثل ما فعلن يحضن في كل سنة حيضة فتزوج بنو اللاتي يحضن في كل شهر حيضة بنات اللاتي يحضن في كل سنة حيضة ، فامتزج القوم فحضن بنات هؤلاء وهؤلاء في كل شهر حيضة ، فكثر اولاد اللاتي يحضن في كل شهر حيضة لاستقامة الحيض وقل اولاد اللاتي

يحضن في كل سنة حيضة لفساد الدم ، قال: فكثر نسل هؤلاء وقل نسل اولئك ، ورواه في العلل عن محمد بن موسى بن المتوكل عن علي بن الحسين السعد ابادي عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي عن الحسن بن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن أبي عبيدة الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام نحوه بقي الكلام في مجامعة الحيض للحمل . والمصنف صرح بإمكان المجامعة وان كان على قلة وندور ، وهذا هو المشهور بين المتأخرين وبعض المتقدمين حتى نقل الشيخ في (الخلاف) الاجماع عليه وذهب في (المبسوط) الى عدم المجامعة وكذا ابن الجنيد والمفيد وجماعة من المتأخرين ، كما ذهب في كتابي الاخبار (التهذيب) و (الاستبصار) وفي (النهاية) الى أن ما تراه المرأة في أيام عاداتها ، أو قبلها ، أو بعدها بقليل فهو حيض ، وما تراه بعد العادة بعشرين يوما فهو استحاضة ، واستدل على المجامعة بجملة من الصحاح الصراح كصحيح عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله (ع) انه سأل عن الجبلى ترى الدم أترك الصلاة ؟ قال : « نعم ان الجبلى ربما قذفت الدم » ورب المقترنة بما للتنكير تفيد العموم كما نص عليه الرضي وابن السراج وجماعة من أئمة النحو واختاره التفتازاني في (مطوله) .

ثم الاخبار الواردة في هذا المضمار عن العترة الاطهار مختلفة في تحديد كمية ما للحيض من المقدار في جانبي القلة والاستكثار ، فمن تلك الاخبار مارواه الشيخ محمد بن يعقوب الكليني (ره) في (الكافي) معتبرا عن يونس ابن يعقوب قال قلت لابي عبد الله (ع) المرأة ترى الدم ثلاثة أيام ، أو اربعة أيام ، قال: « تدع الصلاة » قلت فانها ترى الظهر ثلاثة أيام ، أو اربعة قال: (تصلي) قلت فانها ترى الدم ثلاثة أيام ، أو اربعة أيام قال : (تدع الصلاة

قلت فانها ترى الطهر ثلاثة أيام أو اربعة قال تصلي قلت فانها ترى الدم ثلاثة أيام او اربعة قال تدع الصلاة تصنع ما بينه وبين شهر فان انقطع عنها الدم والا فهي بمنزلة المستحاضة) • ومنها ما رواه الشيخ الطوسي في (التهذيب) عن يونس بن يعقوب عن أبي بصير عنه (ع) الا انه قال : ترى الدم خمسة أيام وترى الطهر خمسة أيام ، وترى الدم اربعة أيام وترى الطهر ستة أيام فقال : « ان رأيت الدم لم تصل ، وان رأيت الطهر صلت ما بينها وبين ثلاثين يوما ، فاذا تمت ثلاثون يوما فرأت دما صبيا اغتسلت واستشرفت واحتشيت بالكرسف في وقت كل صلاة ، فاذا رأيت صفرة توضأت » • ومنها صحيحة علي بن جعفر قال : سألته عن المرأة ترى الدم في غير أيام طمشها فتراه اليوم واليومين والساعة والساعتين ويذهب مثل ذلك كيف تصنع؟ قال : « تترك الصلاة اذا كانت تلك حالها مادام الدم وتغتسل كلما انقطع عنها الحديث) ومنها رسالة داود مولي ابي المعز العجلي عن من أخبره عن ابي عبد الله عليه السلام في حديث قال قلت له : فالمرأة يكون حيضها سبعة أيام أو ثمانية أيام حيضها دائم مستقيم ثم تحيض ثلاثة أيام ثم ينقطع عنها الدم وترى البياض لاصفرة ولا دما ؟ قال تغسل وتصلي قلت تغسل وتصلي وتصوم ثم يعود الدم قال : اذا رأيت الدم أمسكت عن الصلاة والصيام) قلت فانها ترى الدم يوما وتطهر يوما قال فقال : (اذا رأيت الدم أمسكت ، واذا رأيت الطهر صلت ، فاذا مضت أيام حيضها واستمر بها الطهر صلت فاذا رأيت الدم فهي مستحاضة قد انتظمت لك امرها كله) فان هذه الاخبار وأمثالها صريحة في منافاة ما هو المتفق عليه من كون أقل أيام الحيض ثلاثة واكثرها عشرة وأقل الطهر فيما بين الحيضتين عشرة ، الا أن من

استضعف أمثال هذه الاخبار مستريح من توجيه منافاتها ومن عول على صحتها كالصديق والطوسي وصاحب (الاحياء) و (الحدائق) والمصنف اهتموا في امر توجيهها فافتى صاحب (الفقيه) بمضمونها واستظهر العمل عليها صاحب (النهاية) وجزم في فتواه فيها باختصاص المضطربة بذلك، وفي (استبصاره) استحکم أمر التعارض بين الاخبار ، وبعد ذكره صحيحة محمد بن مسلم المحددة لاقبل الطهر أورد رواية يونس وأجاب عنها بحملها على من اختلطت عاداتها في الحيض وتغيرت عن اوقاتها ولم يحصل لها العلم بوقتها ولا بأيام مقدارها فمتى كانت كذلك ففرضها اعتماد الدم على الاقبال والادبار فيكون مستثنى من تلك القاعدة المقررة في الحيض والاطهار .

أما المصنف فقد حمل ما دل من الاخبار على جواز نقصان الحيض عن ثلاثة ايام على التقية في جميع أنواع النساء الدموية من غير فرق بين المضطربة وغيرها في حده الاقل كما أفاده في س (١٥) من ص (٤٩) ، وما ذكرناه من حمله الاخبار المنافية على التقية منقول عن (رواشحه) حيث قال حفيده ما نصه : (ولقد حمل المصنف الاخبار على التقية بالنسبة الى التحديد في جانب القلة لما نقص عن ثلاثة ايام لكونه مذهب المالكية واكثر الحنبلية) انتهى . وهو صريح في عدم تحيض المضطربة والمبتدئة بما نقص عن الايام الثلاثة ، وأما حد الكثرة في المضطربة والمبتدئة فقد يزيد على العشرة على ما صرحت به تلك الاخبار حيث نفت عنه التحديد واختاره المصنف عملا بها في جانب الكثرة كما صرح به في س (١) من ص (٥٠) حيث قال [واكثره عشرة الا مع الاضطراب] فان الظاهر منه رجوع الاستثناء الى الحد الاكثر وليس له ارتباط بحده الاقل اصلا فعند تحقق

الاضطراب يعرف أكثر الحيض بالتمييز الذي لا يتحقق الا بتنوع الدم مع مجاوزته للعشرة وعدم نقصان قويه عن ثلاثة ايام ، فاذا اجتمعت هذه الشروط الثلاثة اخذت المضطربة والمبتدئة القوي من الدم فجعلناه حيضا وان زاد على عشرة ايام ، وحينئذ تخرجان عن حكم القاعدة المقررة فيما بينهم ، أعني كون اكثر ايام الحيض عشرة ، هذا ما استفيد من خيرة المصنف في كتابه كما يأتي التصريح به في س (٧) من ص (٥١) .

واما صاحب (الحدائق) فقد قيد الاخبار المذكورة المنافية للقاعدتين المحددتين لأقل الحيض واكثره بالمضطربة وافتى لها بمقتضى تلك الاخبار ولم يدرجها تحت القاعدتين المشهورتين فيما بينهم . فأجاز حيضية المضطربة في اقل من ثلاثة ايام ، كما أجاز امكان زيادته على العشرة .

ويشهد بصحة ما قلناه عنه ما ذكره بعض علمائنا الاجلة في كتابه من أن المذكور افتى بتحريض المضطربة بما نقص عن الايام الثلاثة . وأكده في مراجعة تحريرية صدرت فيما بيننا بما نصه : « اقول نسبة ذلك الى الشيخ يوسف لقوله في (الحدائق) في س ١١ من ص ١٩٥ من الجزء (٣) من الطبعة الجديدة (الثاني ان ما اشترطوه هنا - يشير بهنا الى ما اشترطه الفقهاء في التمييز - من انه لا يقصر ما شابه دم الحيض عن اقله وهو الثلاثة ولا يتجاوز أكثره - وهو العشرة - لاتساعد عليه الروايات الواردة في هذه المسألة فأنها مطلقة في التحريض بما شابه دم الحيض قليلا كان او كثيرا كما أشرنا اليه آنفا في ذيل رواية يونس » . وقال في المحل المحال اليه في ص ١٨٦ س ٣ - « اقول ويستفاد من هذه الرواية احكام عديدة يطول الكلام بنقلها الا ان (منها) سنة المضطربة التحريض بما كان بصفة دم الحيض مطلقا

وانه لا ينفيد بما قيده من الشروط الآتية » وما نسبناه اليه معروف عنه لدى الفقهاء انتهى كلامه مع ما اشتمل عليه من كلام صاحب (الحدائق) وأراد من الاكثر في قوله في ص (٥٠) س (٤) [كما توهمه الاكثر الخ] مشهور أهل العلم فإن جلهم قائلون بان أيام النقاء المتخللة ضمن الحيضة الواحدة ملحقه بايام الحيض فلا تتعبد المرأة فيها والمصنف وصاحب (الحدائق) وصاحب (الاحياء) وآخرون ذهبوا الى انها ايام طهر ضمن الحيضة الواحدة وعليها العبادة فيها ، وعليه أخبار صراح ، مثل رواية الحسين بن علي بن يقطين قال : حججت مع ابي ومع اخت لي فلما قدمنا مكة حاضت فجزعت جزعا شديدا خوفا ان يفوتها الحج فقال لي ابي : إئت ابا الحسن عليه السلام ثم ذكر انه اتاه فسأله « فقال له قل له فليأمرها ان تأخذ قطنة بماء اللبن فلتستدخلها فان الدم سينقطع عنها وتقضي مناسكها كلها » قال فأمرها ففعلت فانقطع الدم عنها وشهدت المناسك كلها ، فلما ارتحلت من مكة بعد الحج وصارت في المحمل عاد اليها الدم (١) فانها صريحة في ان النقا المتخلل لأيام العادة طهر شرعي تجب فيه العبادة ولو كان يوما واحدا حتى لو كان موجب الانقطاع علاجاً . ثم العادة قد تكون من النوع الواحد وقد تكون من الانواع المتعددة ، ففي صورة وحدة نوعها لا اشكال في وجوب الاخذ بمقتضاها ، وفي صورة تعدد نوعها لا يخلو ذلك من ان يكون أما على اتساق او على غير اتساق ، وقد فسر الاتساق في

(١) الوسائل كتاب الحج باب ما يستحب ان تعالج به الحائض نفسها

لقطع الدم . والرواية موجودة في الكافي كتاب الحج باب علاج الحائض باختلاف مآ .

التعليق الطبي ، ولزيادة الايضاح اعيد بيان مرادهم منه وذلك حيث قد
تقرر ان عادة الحيض تثبت باستواء الدم مرتين عددا ووقتا ، ابتداء وانتهاء
فاذا رأت المرأة الدم لأول مرة ثلاثة ايام مبدؤها هلال الشهر مثلا ثم رآته
في الشهر الثاني كذلك ، ثبت ان عاداتها ثلاثة ايام ، فلو جاء الشهر الثالث
ورأت الدم اربعة ايام مبدوءة باوله ، ثم رأت في الشهر الرابع اربعة ايام
على نمط السابق تثبت لها عادة ثمانية وهي اربعة ايام ، ولو رأت في الشهر
الخامس الدم خمسة ايام مبدوءة باوله ، ثم رأت في الشهر السادس مثل
الخامس تثبت لها عادة ثالثة وهي خمسة ايام ، فهذه العادات الثلاثة المفروض
حصولها قد جاء تعددها على اتساق ، اي على نسبة متساوية المقدار لأن
زيادة العادة الثانية على الاولى بمقدار زيادة الثالثة على الثانية ، ولو
اختلفت نسبة التفاوت بين زيادة العادة الثانية على الاولى ، والتفاوت بين
الثالثة والثانية كانت تعدد العادات على غير اتساق ، كما لو توسطت العادة
الخماسية بين ثلاثية ورباعية مثلا . وكيفما اتفق الامر فالواجب على المرأة
ان تأخذ بصورة التعدد المفروض لعاداتها الثابتة في دور كل ثلاثة اشهر ، ففي
الشهر السابع الواقع بعد الاشهر الستة المثبتة للعادات الثلاثة في الفرض
المتقدم تأخذ بالعادة الثلاثية ، وفي الشهر الثامن تأخذ بالعادة الرباعية ، وفي
الشهر التاسع تأخذ بالعادة الخماسية ، وفي الشهر العاشر ترجع للاخذ
بالثلاثية ، وفي الشهر الحادي عشر تأخذ بالرباعية ، وفي الشهر الثاني عشر
تأخذ بالخماسية ، وهكذا تعمل في الدوران بعاداتها على الاشهر القادمة
مقدمة للاقل فالأقل . هذا اذا كان التعدد على اتساق ، واذا كان على غير
اتساق فالواجب ان تجاري اشهر ثبوت تلك العادات ، فتأخذ بالثلاثية بعد

شهر ثبوت العادات ثم بالخماسية ثم بالرباعية ثم تعيد الدورة الماضية متصاعدة حسبما فرضناه ، ومع اختلاف الفرض تعمل على طبقه بالقياس على ما اوضحناه ويكون حكمها متفقا عليه حيث يجاوز دمها العشرة وعندما ينقطع عليها أو دونها تختلف آراء المراجع في حكمها فالمشهور يعتمدون حيضية الكل والمصنف يعتمد حيضية ايام العادة ويسوغ لها الاستظهار في امثال هذه الصور بيوم او يومين او ثلاثة . وحكمها في ايام الاستظهار كحكمها في ايام الحيض فيؤول حيضها الى ستة ايام في الصورة الاولى ، والى سبعة في الثانية ، والى ثمانية في الثالثة .

ويستفاد حكم تعدد العادات من العبارة المذكورة في س (٧) من الصفحة المذكورة . والضمير المجرور بعلي في قوله في س ١٢ منها [والمتقدم عليها بيوم او يومين بمنزلتها وكذلك المتأخر الخ] . عائد الى العادة ، والعلماء مختلفون في حكم الدم الحاصل للمرأة قبل عاداتها وبعدها بما يساوي اليوم واليومين ، فمنهم من ألحقه بالحيض لابشرط ، ومنهم من ألحقه به بشرط اتصافه بصفته واختلافهم ناشيء عن اختلاف الاخبار في هذا المضمار ، ففي موثق ابي بصير عن أبي عبدالله (ع) في المرأة ترى الصفرة . فقال : (ان كان قبل الحيض بيومين فهو من الحيض ، وان كان بعد الحيض بيومين فليس من الحيض) . وفي رواية علي بن أبي حمزة قال : سئل ابو عبدالله (ع) وانا حاضر عن المرأة ترى الصفرة فقال : (ما كان قبل الحيض فهو من الحيض ، وما كان بعده فليس منه) . وفي موثقة معاوية بن حكيم قال : (الصفرة قبل الحيض بيومين فهو من الحيض وبعده ايام الحيض فليس من الحيض) الى غيرها من الاخبار المتكررة بهذا

النحو ، واخبار التمييز دالة على اعتباره بنحو الاطلاق ، وخروج ذات العادة في أيام عاداتها المعلومة منها غير مناف لاطلاقها ، فيبقى ما عدا المعتادة بالنسبة لأيام عاداتها القطعية مشمولاً لأخبار التمييز ومنه المتقدم عن العادة والمتأخر عنها ، وبأخبار التمييز أخذ المشهور فألحقوا ما قبل العادة بيوم ويومين وما بعدها كذلك بدم الحيض اذا كان بصفته ، ونقوا الحيضية عنه ان فقد وصف الحيض . اما المصنف فمفاد كلامه هنا والمنقول عن (رواشحه) انه ألحق ما قبل العادة بيومين وما بعدها كذلك عند عروض الاختلاف لدم الحيض وان خلا من اوصافه وما زاد عن هذا المقدار يجب له التمييز فيحكم عليه بالحيض ان وجد صفته ، ومع فقدها فهو استحاضة ، واكأنه رام الجمع بين الأخبار فخص الدالة على الحيضية بما لا يزيد على يومين ابتداءً وانتهاءً وحمل اخبار التمييز على ما زاد على ذلك . وينبغي ان يعلم ظهور اللاحق في المتقدم والمتأخر عن العادة انما هو بالنسبة الى العادة الوقتية فقط، او الوقتية والعديدية معا دون العديدية فقط او المبتدئة او المضطربة او الناسية لعدم امكان فرض التقدم والتأخر فيها .

وايضاح قوله في س ٦ من ص ٥١ [ولا تقضي الصلوة ايام الاستظهار في حال الخ] بأنه اختلف العلماء في عدد ايام الاستظهار ، كما اختلفوا في حكمه ، فقال بعضهم : هو يوم او يومان على نحو التمييز ، ونقل عن الشيخ والسيد المرتضى : انها تستظهر الى تمام العشرة كما حكى القول الاول عن (النهاية) وعن ابن بابويه والمفيد ، ونقل عن صاحب (المدارك) تخيرها بين اليوم واليومين والثلاثة ، وعن الشهيد في (الذكرى) ثبوت تخيرها الى العشرة ، وعن المصنف في (رواشحه) الميل لما أختاره الشهيد وان

جعل الوجوب في الثلاثة والجواز فيما زاد عليها الى تمام العشرة • واما حكم هذا الاستظهار فجعل المتأخرين على استجابته للجمع بين اخباره واخبار نفيه ، والسيد المرتضى وبعض القدماء على ايجابه وذهب المحقق في (المعتبر) الى جوازه واختره بعض المتأخرين ، والمختار لدى المصنف وجوبه بشرط عروض الاختلاف في العادة أحيانا ، ومع عدمه لايجوز ارتكابه وفيه جمع للأخبار المتعارضة بحمل اخباره على ما إذا عرض في العادة اختلاف واخبار نفيه على ما اذا كانت مستقرة • ومما ينقض به على القولين الاخيرين عدم تعقل جواز فعل العبادة وتركها في آن واحد للمكلف ، بل لا يخلو الامر من أن المكلف اما أن يكون له مانع عن فعل العبادة فتسقط عنه بل لا تشرع له ، أو لمانع فتجب عليه •

والخلاصة ان صلوة ايام الاستظهار لا تقضى في حال من الأحوال من غير فرق بين انقطاع الدم على منتهاها ، أو على نهاية العشرة ، بل وحتى مع مجاوزة العشرة أيضا فسقوطها عزيمة لا رخصة •

وأما حكم المبتدئة والمضطربة فقد أوضحه بقوله في ص (٥١) س (٧) [والمبتدئة والمضطربة ترجعان مع التجاوز الى التمييز الخ] وقد تقدمت اشارة لبعض مدلول هذه العبارة في أواخر التعليق على قوله [والحكمة فيه الخ] ، واليك ايضاح مدلولها بكامله : ان المستفاد من كلام بعض اهل العلم ان المبتدئة لها اطلاقان الاول من رأيت الدم اول مرة وهي المسماة بالمبتدئة بالمعنى الاخص والثاني من رأته كرازا ونم تستقر لها عادة وتسمى بالمبتدئة بالمعنى الاعم والمضطربة بالمعنى الاخص هذا ، ولصاحب الحدائق (قدّه) كلام (١) في ضبط لفظة المبتدئة فراجع •

والمضطربة هي التي لم تستقر لها عادة سواء آ كانت لها عادة وقتية او
عددية او كليهما ولكنها نسبتها لأختلاط الدم واختلافه عليها بالتقديم والتأخير مرارا
وتسمى هذه بالضطربة بالمعنى الاعم وقد يطلق على الناسية كما ان الناسية
قد يقال عليها المتحيرة وعلى هذا فما قيل من عدم الطرد في تعريف المبتدئة
والمضطربة لو كان المراد بالمبتدئة من لم تستقر لها عادة سواء تكرر منها
الدم او أنها لم تر الدم الا مرة واحدة ، ظاهر الضعف (٢) .

ثم ان المصنف قد جعل المضطربة اعم من الناسية حيث قال : [هذا
اذا اغفلت العدد والوقت وذاكرة العدد خاصة تحسبه الخ] وأراد بالمبتدئة
معناها الاخص بحكم المقابلة بينها والمضطربة ، وأراد من الفروع والحالات
المقررة للمضطربة عند أهل العلم ما قالوه فيمن نسبت عددها وذكرت الوقت
في الجملة فانها اما ان تذكر اوله أو آخره أو وسطه أو شيئا منه في الجملة
فبنوا على ان ذاكرة اوله تكمله ثلاثة متيقنة ، وكذا لو ذكرت آخره اضافت
اليه يومين متقدمين عليه ، وان ذكرت الوسط حفته بيومين الى غير ذلك
من التفاريع ، وجميع تلك التفاريع لم يختر المصنف منه شيئا بل ألزمها
بالانتقال الى الروايات بمجرد عروض النسيان لها . وأراد بشبه النذر في
قوله في ص (٥٢) س (١٤) [وفي النذر وشبهه اذا وافق الحيض تردد
الخ] العهد واليهين ، وللعلماء في هذه المسألة قولان : (احدهما) ما عليه
الشهيد الاول وهو الوجوب واستقر به المصنف (ره) (والثاني) علمه
واختاره العلامة الحلبي .

(٢) راجع العروة الوثقى المسألة ٨ من مسائل فصل في الحيض وان

شئت زيادة توضيح راجع شرحنا عليه المسمى بالمغانم الحسنى .

أما الصلوة الواجبة غير اليومية كالخسوف والكسوف لو عرضت حالة الحيض ففيها قولان أيضا : وخيرة المصنف (ره) هنا عدم القضاء ، وسيأتي طبقها منه في ص (٢٢٨) س (٤) كما سيأتي ما يخالفها (١) في س (١) من ص (٢٩٦) .

وأما صلوة الزلزلة فلا يتحقق لها قضاء لأمتداد وقتها بامتداد عمر المكلف فلا يعرض عليها السقوط .

وأما صلوة الطواف فقد ألحقها المصنف (ره) بالطواف فتتقضى بقضائه وتسقط بسقوطه ويشكل الامر فيما لو كان طرود المانع عن فعلها بعد كمال الطواف فان التبعية تنفك حينئذ ، اللهم الا ان يقال تثبت لها التبعية التقديرية عند فرض عدم حصول الطواف ، فان كان مما يجب له القضاء وجب لركعتيه ، وان كان مما لا يجب له ذلك لم يجب لهما أيضا .

وجميع أحكام الحائض تروكا وأفعالا تتعلق بها بمجرد رؤيتها الدم لقوله في ص (٥٢) س (١٧) [وهذه الاحكام متعلقة برؤية الدم الخ] وهو رأيه في جميع النساء المتحيضات كما وافقه غيره في خصوص ذات العادة . وأما بالنسبة للمبتدئة والمضطربة فالمشهور على عدم تعلق شيء من هذه الاحكام بهما حتى تمضي لهما ثلاثة أيام ، والقدماء وبعض المتأخرين على ما اختاره المصنف (ره) وعند انكشاف عدم حيضيته تقضي ما تركت من العبادات ، كما يلزمها قضاء ما فعلته حيث يجب له القضاء عند انكشاف حيضيته على رأي المشهور من انتظار بلوغه الثلاثة ، كالصوم لكونه مما يجب له القضاء ، واذا نقت الحائض تخيرت في وضوئها وغسلها بين أن تنوي بهما رفع الحدث ، او استباحة الصلاة وان جمعت بينهما كان حسنا ، ونبه

(١) ولا تنافي بين الرأيين .

بقوله [سواء قدمت الوضوء أو الغسل عندهم] على خلاف ابن ادريس حيث عين نية الاستباحة في الوضوء ان قدمته والرفع ان اخترته لبقاء حدثهما في الصورة الاولى دون الثانية . وعلى كل فتقديم الوضوء على الغسل هو الافضل عند المشهور والاحوط عند المصنف . ثم انه لم يستوف في هذا الباب تمام واجبات الحائض ومحرماتها بل ومكروهاتها ، فمن الاول: قضاء ركعتي الطواف لو فاجأها الحيض بعد الطواف قبل صلاة الركعتين كما يستفاد من اطلاق عبارته في س ١ ص ٢٩٦ ، وعلى ما قلناه من توجيه عبارته سابقا يكون مثل هذا الفرع حكمه مذكورا . ومن الثاني : تحريم وطئها بعد الطهر لو طراً الحيض في اثناء اعتكافها وبت عليه وان لم يكن الاعتكاف واجبا في الاصل حتى تكمله .

ومنها ان لا تتعرف طهرها على المصباح لو ظننت النقا ليلا لما فيه من عدم معرفته على الحقيقة لخفاء الكدرة والصفرة ، ومنها عدم جواز مظاهره الزوج لها حالته . ومن الثالث : كراهة حضورها عند المحتضر، وكراهة ادخالها الميت في قبره ولا تلي غسله ، ولا تلبس التعويذ القرآني الى غير ذلك مما يكره لها فعلة .

في ما يتعلق ببعض مبحث المستحاضة

جاء في ص (٥٤) س (٩) [ولا يشترط فيها امكان الحيض الخ] الذي يظهر من عبارة الجوهرى وابن الاثير الامامين اللغويين : ان لفظة الاستحاضة مشتقة من الحيض ، فبناء على ما ذكرناه لاتتأتى الاستحاضة الا ممن أمكن في حقها ان تحيض، فيخرج عن تعريف الاستحاضة دم الصغيرة

والآيس المدم امکان الحيض في حقهما وإلا لم يصح الاشتقاق المدعى .
والمصنف قد رفع هذا الاشكال بما صرح به من كون الاشتقاق أغليا فان
الاعلب في أفراد المستحاضة امکان الحيض في حقها . فالصغيرة والآيس من
أفراد غير الاعلب .

وأقسامها في اصطلاح المشهور ثلاثة : كبرى، ووسطى ، وصغرى .
وابن الجنيد ثني القسمة مسقطا للصغرى وتبعه آخرون مدخاين للوسطى
في الكبرى . وابن ابي عقيل أنكر حدثية الصغرى ووجب فيها غسل ظاهر
الفرج فقط . والمصنف (ره) قد استقر رأيه على تثليث القسمة أيضا بجعل
غسل للعداة احتياطا في الوسطى وان ادرجها في الصغرى في كلامه ذيلًا ،
والعلامة قائل باستحباب خمسة أعمال في الكبرى لكل صلاة غسل ، وتعيين
عليها نية الاستباحة في وضوئها وغسلها عند استمرار حدثها ، واما عند
انقطاعه وتحقق البرء ، فتنوي رفع الحدث .

وأراد بقوله في ص ٣ من ص ٥٥ [ولو فاجأها الحدث في الصلاة الخ]
ان المستحاضة اذا أتت بطهارتها اللازمة وعقبته بصلاتها من غير فصل
ففاجأها من دم الاستحاضة في خلال صلاتها مالم يكن لديها وقت الدخول
فيها لم يلزمها شيء من أعمال المستحاضة ، لنفس الصلاة التي فاجأها الدم
فيها . كما انه لو انقطع دم استحاضتها في أثناء الصلاة التي دخلت به فيها
لم يلزمها شيء من اعمال المستحاضة بالنسبة الى الصلاة الاخرى، بل تصليها
بنفس الطهارة السابقة حيث لم يعرض لها حدث ينقض طهارتها هذا حيث
يكون الانقطاع فترة لا انقطاع برء .

وأما فيما اذا كان انقطاعه لتحقيق برئها فيلزمها مالمزمها قبل من أعمال

المستحاضة • ان كانت صغرى فالوضوء لكل صلاة مع تغيير القطنه وغسل
الفرج ، وان وسطى فهو مع الغسل للغداة احتياطاً وان كبرى فجميع ذلك
مع الغسل قطعاً للظهرين وكذلك للعشائين مع الجمع بين الصلاتين
بحيث تؤخر هذه وتعجل هذه أي تؤخر الظهر وتعجل العصر وكذلك العشائين
لان ما اتت به من الطهارة عند ارادتها فعل الصلوة وهي ملابسة الوصف
المستحاضة طهارة اباحية وما يلزمها من الطهارة بعد ارتفاع الوصف، طهارة
رافعية ولا يخفى عليك ان عبارة المصنف أعني قوله [ان كان للبرء]
لاتنطبق على ما قلناه بل هي دالة على عكس البيان ولا يمكن الاخذ بمدلولها
لنفيها وجوب الطهارة عن المستحاضة بالنسبة الى الصلوة المستقبلية حيث
ترفع استحاضتها في أثناء صلاتها السابقة ، ولا ثباتها وجوب الطهارة عليها
بالنسبة الى الصلوة اللاحقة حيث تنقطع استحاضتها في أثناء صلاتها السابقة
اقطاع فترة لقوله [والا وجب ما كان سابقاً الخ] فالعبارة غير سليمة من
السقط وصوابها اقسام كلمة (لا) بين [كان] و [للبرء] كما في بعض النسخ
فيجزيء نصها هكذا [واقطاع الدم لاحكم له ان كان للبرء] فينتفي الحكم
الشرعي عن المستحاضة بانقطاع دمها اذا كان لفترة والا يكن الاقطاع
لفترة ، بأن كان للبرء يلزمها ماوجب عليها سابقاً من الطهارة • والفرق بين
الطهارتين هو الاباحية في الاولى والرافعية في الاخرى كما اسلفنا ايضاحه •
ويؤيد ما ذكرناه من التصويب في العبارة كلام حفيده في (شرحه)
حيث قال مانصه : (اقطاع دم المستحاضة لا يخلو اما أن يكون اقطاع
فترة أو اقطاع برء وعلى كلا الحالتين أما ان يكون قبل الطهارة أو في
أثناءها او بعدها وقبل الصلوة أو في أثناء الصلوة او بعدها • ويظهر من العبارة
انه ليس الا حالتين أما ان ينقطع لفترة ولا حكم له، او ينقطع للبرء فيجب

عليها ما يجب عليها سابقا ، أما الوضوء ان كانت صغرى ، أو الغسل ان كانت كبرى ، ولتنوبهما الرفع دون الطهارة قبل الانقطاع فانها تنوي بها الاستحاضة لا غير ووجه الاول ظاهر لانه مع دوام السيلان لا يوجب شيئا سوى ما كان عليها فكيف مع الانقطاع ؟ • واما الثاني فان قلنا بثبوت حديثه الرفع - أي كون أقطاع الدم حدثا موجبا للطهارة اذا كان للاقطاع توجه ذلك والا فلا) انتهى •

ثم انه لا تترجم ان المراد من صدر العبارة أعني قوله [ولو فاجأها الحدث في الصلاة الخ] أنها لودخلت في الصلوة وهي غير متصفة بكونها مستحاضة ففاجأتها الاستحاضة فيها لم يلزمها شيء من وظائفها بالنسبة الى الصلاة التي هي فيها لتلبسها بها وهي غير مستحاضة فتستصحب حكمها الى الفراغ منها وتعمل عمل المستحاضة للمستقبلة ، والوجه في عدم كون المراد منها ذلك ، ما سيجيء في ص ١٩٢ س ٤ ولو بدأتها ملابس للصلوة فاقبلت في أثنائها كبرى فانها تكملها بما أتت به من عمل الصغرى (١) وأراد بقوله في س (٧) منها [ولو نوت رفع ما تقدم أجزأها الخ] انه يمكنها ملاحظة نية الرفع وان كان الحدث باقيا ، فيكون المراد بالحدث المنوي رفعه ؛ الحدث الماضي لا الفعلي المستمر لاستحالة رفع ما نعتته مع استمراره ، ونظيره ماسياتي في نية المتيمم من جواز نية رفع الحدث مادام الماء مفقودا حسب فتوى المرتضى •

(١) ومن أراد الاستيفاء والاستقصاء فليراجع العروة الوثقى وشرحنا

عليه في المسألة ١٥ من مسائل فصل في الاستحاضة •

والمناسب في محل الكلام أن يقال : ان الاستحاضة الصغيرة لو تبدلت بالكبيرة في أثناء الصلاة يلزم عليها استيناف الصلاة مع ما تأتي به من عمل الكبرى

وأراد بقوله في س ٨ منها [فإن أخرتها ولم يفاجأها الحدث الخ] ان المستحاضة عندما تأتي بواجب استحاضتها ينبغي لها اتباع صلاتها بطهارتها من غير تراخي، فإن تراخت بينهما ولم يحدث منها دم لكونها في فترة لم يضرها تراخيها وصحت صلواتها بما سبق من طهارتها ، وان حدث لها دم في زمن تراخيها لزمها ان تعيد عمل استحاضتها لصلاتها ولا يصح لها البناء على الطهارة السابقة . الا ان تتراخى مع قطعها بعدم العود فانه حينئذ لا بأس عليها .

ومعنى قوله [ولو انقطع الدم في أثناء الصلاة لم يضر الخ] ان المستحاضة لو علمت ببرئها في اثناء صلاتها لم يضر برءها بصحة طهارتها السابقة فتصلي بها ماشاءت ما لم تنتقض، للحكم بطهارتها الشرعية في تلك الصلاة ولم يحدث لها بعدها ناقض فتستصحب طهارتها الثابتة . اما لو انقطع دمها انقطاع برء بعد الطهارة الاباحية وقبل التلبس بالصلاة فالاحتياط أن تعيد طهارتها بنية الرفع وضوء كانت اوغسلا لفرض حدوث دم الاستحاضة في خلال طهارتها او بعدها .

ولحفيده مناقشة في هذا المقام حيث قال مانصه : (ذكر المصنف تفصيلا تبعا لجماعة من الاصحاب بانه لو أخرت ولم يفاجئها الحدث لم يضر ذلك لعدم حصول المانع ، ولو أخرت ففاجأها الحدث قبل الصلاة أوفيهما فعليها الاستيناف لاخلالها بالتابعة . كذا عللوه والافعل ماقرره سابقا في مسألة الاقطاع (من التفصيل بانه ان كان للبرء فعليها الاتيان بالطهارة المعتبرة في حقها ، وان كان لفترة فلا) لايجري هذا الاطلاق لانها لو أخرت وحصل لها الحدث بعد انقطاعه يكون الحدث الحاصل لها والحال هذه جزئيا من تلك الكلية مع انه حكم هناك بانه لا أثر له ، فيلزم منه هنا عدم الضرر

أيضا مع انه حكم بضرره ونقضه لتلك الطهارة فتأمل فانه موضع ادقة انتهى هذا وقد عرفت انه لو اقطع الدم قبل فعلها الصلاة احتاطت بفعل الوضوء ان كان ماسبق من دمها يوجبه ، والا احتاطت بالغسل ان كان السابق من دمها موجبا له وضمير التشنية في قوله : [ولو تركتها رأسا صح لها الدخول بتلك الطهارة] يرجع الى الوضوء والغسل والحكم المذكور فيما لو فرض انقطاع الدم قبل فعل الصلاة ، وبعد فعل الطهارة واطلاق هذه العبارة يقضي بالتسوية بين كون الانقطاع للبرء او لفترة ، وهذا مناف لما سبق من التفصيل ، وانه ان كان للبرء وجب له اعادة الطهارة ، وربما يوجه بان ما تقدم من نفي الطهارة حينما يكون انقطاعه لفترة ، هو نفي الوجوب ولا يلزمه نفي الاستحباب الاحتياطي المصرح به في س (١٠) من ص (٥٥) .

ثم أعلم ان الماتن (قده) لم يبين في المقام كيفية غسل الاستحاضة وما يليه والظاهر انه أحال ذلك الى ماهو الظاهر من الاصحاب من التسوية في جميع الاغسال بين الكيفيتين من الترتيب والارتماس قال في الحدائق (١) مورد اخبار الارتماس غسل الجنابة خاصة وظاهر الاصحاب (رضوان الله عليهم) تعدية الحكم الى ماعداه من الاغسال والظاهر انه من باب العمل بتنقيح المناط القطعي الخ فراجع .

في بعض ما يتعلق بمبحث النفاس

جاء في ص (٥٦) س (٢) [واقله مسماه واكثره للمعتادة عاداتها الخ] المشهور بينهم بل المجمع عليه انه لاحد لاقل النفاس ، واما اكثره فلمهم فيه خلاف واقوال منتشرة وهي ناشئة عن اختلاف الاخبار ، فالمنقول عن الشيخ

في (النهاية) ان اكثره عشرة ونسبه الى أكثر الاصحاب في (مبسوطه) كما نقل ذلك عن أبي الصلاح الحلبي وابن البراج وابن ادريس ، وعن المفيد في (المقنعة) انه ثمانية عشر يوما وهو خيرة الصدوق في أكثر كتبه وعزي ذلك الى ابن الجنيد وسلار بن عبد العزيز واستظهر من السيد المرتضى . وذهب الفاضلان العلامة وابنه فخر المحققين - وابن طاووس والجعفي في (الفاخر) والشهيد في (الذكري) و(الدروس) الى ان أيام النفاس في ذات العادة العددية الوقتية والعددية فقط أيام عاداتها وفي مآعدها من المبتدئة والمضطربة أو ذات العادة الوقتية فقط ، عشرة أيام . وذهب العلامة في (المختلف) الى ان اكثره في غير ذات العادة ثمانية عشر يوما ، وهو خيرة المصنف هنا وهو المنقول عن (رواشحه) كما انه نقل فيها عن صاحب (المعتبر) انه حكى فيه عن الحسن بن أبي عقيل انه قال : (وایامها عند آل الرسول (ص) ایام حیضها واكثره أحد وعشرون يوما فان انقطع دمها في أيام حیضها صلت وصامت وان لم ينقطع صبرت ثمانية عشر يوما ثم استظهرت بيوم او يومين فان كانت كثيرة الدم صبرت ثلاثة ایام ثم اغتسلت واحتشمت واستشرفت وصلت) وهذه العبارة لا تؤذن بمذهب معين بل قصارى ما تدل عليه ان ذات العادة لها الاقتصار على عاداتها ولها مع التجاوز عنها الاخذ بثمانية عشر يوما ثم الاستظهار بيوم او يومين في قليلة الدم وبثلاثة في كثيرته فيكون له ميل الى مختار المصنف لكن لاعلى سبيل اللزوم بل على سبيل التخیر والاباحة ، ويشكل عليه جواز فعل الصلوة وتركها في الايام التي تستظهر بها فانها مع عدم اختيارها الاستظهار تتعبد ومع اختيارها له ترك العبادة ولم يجعل الشارع اناطة أمر التعبد وعدمه باختيار المكلف .

استباحتها ما قد حرم عليها بل ايجابه لفعل عباداتها وظاهر كلام سائر الفقهاء أيضا الحكم بالاشتراك وان لم ينصوا بذلك ، وجه الظهور أنهم لم يستثنوا الاستبراء من احكام الحيض كما ستعرف .

ثم أنه قد يعرض لها استدامة الدم حتى يتجاوز العادة أو الثمانية عشر في غير المعتادة ، وعند عروض ذلك يلزم المعتاد والمبتدئة والمضطربة ان يعملن عمل المستحاضة فيفعلن ما تفعله من أغسال ووضوءات وما الى ذلك ويتعبدن ، وهذا واضح عند زيادة الدم على العادة بالنسبة للمعتادة .

وأما بالنسبة الى المبتدئة والمضطربة فهو كذلك - عند زيادته على الثمانية عشر - ولا يلزم أيًا منهما ما لزمهما في باب الحيض من رجوع المبتدئة الى عادة نسائها ثم الى الروايات ، والمضطربة الى الروايات خاصة، لكون لزوم ذلك مخصوصا بالحيض لعدم ضرب الشارع لهما عادة معينة . اما في باب النفاس فقد ضرب لهما عادة مخصوصة وهي الثمانية عشر فانها عادة لمن ليست لها عادة من مبتدئة او مضطربة، فلا تشارك النفساء الحائض في كل الخواص كما هو جلي واضح لما قد ثبت من تحقق افتراقهما في أمور انهيت الى عشرة كما في س (١٠) منها بل الى أحد عشر :

الاول : انضباط الحيض في جانب الاقل وهو الثلاثة أجماعا ولا حد

فيه للنفاس .

الثاني : الاختلاف في اكثره بخلاف الحيض .

الثالث : ان الحيض علامة للبلوغ فيمن جهل سنهما بخلاف النفاس

لحصول العلامة بالحمل السابق منه .

الرابع : انقضاء العدة به غالبا بخلاف النفاس فانه بخروج الولد الا في

مسائل نادرة - كما لو كان حملها من زنى وقد طلقها زوجها - وسبق لها على وضع الحمل قرءان بناء على اجتماعه مع الحيض فان هذه يعد نفاسها من الاقراء وتنقضي به عادتها وان لم يسبق لها على وضع الحمل قرءان يعد نفاسها قرءا اولاً وبالجملة ، وضع الحمل لا اعتداد به هنا .

الخامس : الحائض ترجع الى عاداتها في الحيض اذا تجاوز العشرة - بخلاف النفساء فانها لا ترجع الى اعادة النفاس - بل ترجع عندئذ الى عادة الحيض (١) .

السادس : الحائض ترجع الى عادة نسائها او الى التمييز او الى الروايات في المبتدئة والمضطربة بخلاف النفساء فانها اذا كانت كذلك ترجع الى العشرة او الثمانية عشر .

السابع : لا يشترط بين النفساء مضي أقل الطهر ، كما في مسألة التوأمين (٢) بخلاف الحيض فانهم يشترطون فيه ذلك .

الثامن : الاستظهار للحائض أما واجب او مستحب بخلاف النفساء فانه في حقها جائز خاصة وفيه ما قد سبق (٣) .

التاسع : انها تتنفس بمجرد رؤية الدم من غير خلاف ، بخلاف الحائض - المبتدئة والمضطربة - فقد اعتبر الاكثر فيهما الاستظهار بفعل العبادة ثلاثة أيام .

(١) راجع الحدائق الجزء (٣) ص ٣٢٦ - ٣٢٧ .

(٢) ولا يستغنى المراجع عما أفاده في العروة في مسألة - ٦ - من

مسائل فصل في النفاس

(٣) راجع نفس المصدر المسألة ٨ - ٩ .

مبني على عدم التعويل ^(١) على علامة عد الاضلاع الواردة في باب الميراث او على البناء على وجوب قصرها على موردها وفيه لزوم التفرقة من غير فارق اذ الغرض من ذكرها هناك انما هو تمييز أحد الصنفين وهذا مشترك في عامة الموضوعات الشرعية، ومع البناء على هذه العلامة ينتفى الاشكال من الخنثى لتعين العمل على مقتضاها كما في رواية السكوني المروية في (الفتاوى) باب ميراث الخنثى لتضمنها أخبار الصادق (ع) عن توريث علي (ع) بعد الاضلاع فيحكم لمن نقصت اضلاعه من أضلاع النساء بالذكورية، والظاهر انها في الذكر سبعة عشر ضلعا كما في رواية محمد بن قيس عن ابي جعفر عليه السلام من ذلك الباب في نفس الكتاب وفي الاثنى ثمانية عشر، والله العالم بحقايق ما خلقه، انظر الى كلام الصدوق (ره) في نفس المصدر.

وعلى البناء الاول فلا مانع من تغسيل محارمه (والمحرم من حرمت مناكحته مؤبدا بنسب او رضاع او مصاهرة)، والمنقول عن ابن البراج المنع من تغسيل الرجل والمرأة اياه مطلقا، وانما ييمم، كما ان المنقول عن الاسكافي جواز تغسيل امته اياه فان لم تكن له امة اشترت له من ماله او من بيت المال، وعلى مختار المصنف، سقوط التغسيل عند فقد المحارم، ومن ليس له فرج الرجال والنساء أرجع حكمه في (رواشحه) الى القرعة ثم انه منع في س ٢ من ص ٥٩ من تغسيل المخالفين مع انتفاء التقية لحكمه عليهم بما لا يخفى من كلامه وهذا مختاره في بقية كتبه، وقد سبقه على هذه الفتوى المفيد في (مقننته) وابن البراج، وابن ادريس، وصاحب (الاحياء) و(الحدائق) على ذلك. ثم لا يخفى اقتضاء القواعد الشرعية

(١) وهو الصحيح ومنه يعلم فساد ما يأتي *

لترتيب أحكام الموت من التغميل وما بعده على حصوله، وقد يجب لها التقديم في بعض الصور كما نبه عليه في س ٨ منها بقوله [ومن اريد قتله حدا او قصاصا الخ] ومستوجب القتل بالحد هو المرتكب لاحدى الكبائر مع تخلل الحد بالجلد كشارب الخمر ومستوجب القتل بالقصاص هو اقاتل النفس متعمدا أو بما يراه الحاكم الشرعي كما في الساحر والألائط والمحارب على بعض التقديرات، فانه يقتل في المرة الرابعة اتفاقا وقيل في الثالثة، والنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق اذ كل قصاص حد وليس كل حد قصاصا اصطلاحيا، وصلب المحارب حينما يتحقق منه قتل النفس مع أخذ المال وبعض من يكون حده الشرعي تقطيع احدى يديه واحدى رجليه من خلاف اولا، ثم قتله ثانيا، ثم صلبه أخيرا وحكم من ذكر تقديم غسله وتكفينه على قتله يستفاد مما روي عن الصادق عليه السلام (المرجوم والمرجومة يغسلان ويحنطان ويلبسان الكفن قبل ذلك ثم يرحمان ويصلى عليهما، والمقتنص منه بمنزلة ذلك يغسل ويحنط ويلبس الكفن ثم يقاد ويصلى عليه) والظاهر من هذا الخبر اختصاص الحكم بالمرجوم والمرجومة والمقتنص منه ولا يشمل غيرهم، وهو أحد القولين في المسألة والقول الآخر شمول الحكم لكل من وجب قتله واليه مال المصنف كما يلوح من اطلاق عبارته، وسيأتي في س ١٧ من ص ٧٥ ما ينافي مفاد هذه العبارة حيث قد أفاد هنا وجوب تغسيل من أريد قتله اولا، وفيما سيأتي وجوب تغسيل المصلوب بعد انزاله، اللهم الا ان يقال أن ذلك انما فيما اذا لم يغتسل المصلوب لموته قبل صلبه. وبذلك يرتفع التنافي بين العبارتين، وسيأتي تعريفه لهذا الكلام عند تعليقنا على العبارة الآتية • وفي س ٣ من ص ٦٠ صرح بوجوب نية الغسل، وللعلماء

في غسل الميت كلام ، وهل هو غسل تعبدي او توصلي؟ فالمشهور على الاول وانه غسل جنابة ، والمنقول عن السيد المرتضى الثاني (١) فهو ازالة خبث عنده ومن المعلوم ان النية غير واجبة في ازالة الاخبث ، وينافيه ما نقله (٢) عنه شارح (السداد) من طهارة بدن الميت اذ لازم ذلك كون نجاسته حكيمية لا خبثية ، نعم يتناسب ما هو المعروف عنه من عدم وجوب النية في تغسيل الميت مع ما نقله عن صاحب (الذخيرة) من حكمه بنجاسة بدن الميت فيكون غسله (٣) غسالة لا غسل .

ثم انه بعد الفراغ عن اعتبار النية كما عليه الماتن ، يقع الكلام في الخلاف الواقع في تعيين من تلزمه النية وهل هو الصاب المعبر عنه في العرف بـ (الفائض) ؟ او هو المقلب المعبر عنه بـ (المغسل) ؟

اختار المشهور الاول ، واختار الثاني آخرون ومنهم صاحب (الحدائق) وجعلها المصنف منهما مما ، ويتفرع على اول القولين الاولين أعني كون غسل الميت تعبيدا فساد التغسيل لو وقع بماء مغصوب او مكان مغصوب او بغير اذن الولي وصحته على القول الثاني أي كونه توصليا حيث ان المقصود منه ابتداء انما هو مجرد حصول الطهارة كما هو معنى التوصيلية (٤) .

(١) قال في مفتاح الكرامة : وقال في المنتهى لا يجب في غسل الميت

النية ولا التسمية وهو الذي حكاه جماعة عن السيد في المصريات .

(٢) راجع الجدائق الجزء (٣) ص (٤٣٧) السطر (١٣) و ص (٤٣٨)

السطر (٢ - ٣) لتعرف عدم صحة النقل .

(٣) الغسل بالضم اسم لافاضة الماء على جميع البدن ، مجمع البحرين .

(٤) لا ملازمة بين الامرين بل الصحيح البطلان لعدم الامتثال بالعصيان .

ويجب ان يعلم وجوب بقاء اسم الاطلاق في المائين الاولين أي الخليط بالسدر والكافور وضابط ذلك ان يصح استعماله في الطهارة المائية للحمي، فما لا تصح به للاحياء طهارة لا يصح التمسيل به * وحينئذ يتأدى الحكم بوضع جزء من السدر ومن الكافور في الماء بحيث يجامعه اسم الماء المطلق، وعند صحة سلب الاسم لا يصلح التمسيل به كما هو صريح عبارة المصنف. وهو في الكيفية كغسل الجنابة بالنسبة الى وجوب ترتيب الاعضاء لا بالنسبة لكل حكم ثبت في غسل الجنابة، اذ من الثابت في غسل الجنابة جواز فعله مرتسبا بخلاف غسل الاموات لوقوع الخلاف في جوازه فيه وعدمه * فالمصنف على العدم، والمشهور على الجواز، وكذا اتفقوا على حرمة الوضوء مع غسل الجنابة واختلفوا في غيره، فمنهم من جوز الوضوء مع غسل الميت، ومنهم من اوجبه معه كأبي الصلاح الحلبي، ويظهر من عبارة المصنف جوازه، لنفيه الاستحباب الذي هو اخص من نفي مطلق الجواز لمجامعته الاباحة على مرجوحية، وهذا واضح الا ان المنقول عنه في (رواشحه) نفي جوازه وهو اعم من نفي الاستحباب، واليك نص عبارته فيها حرفيا :

« فالاعتماد على تركه لان ما تردد فعله بين الاستحباب والبدعية فهو واجب الترك بالكلية وسيما أن ما دل على رجحانه موافق للملة الردية فيكون الثابت عندنا نفي المسنونية » انتهى بنصه وقد استجوده واستوجهه حفيده وفيما لوفقد الخليطان او أحدهما أقوال ثلاثة : الاول : سقوط ما فقده الثاني : ابداله بالقراح بنيته وهو خيرة المصنف هنا * الثالث : سقوط التمسيل من رأس وهو المنقول عن صاحب (الحدائق) و(الاحياء) والمصنف في بقية كتبه * وفي س ١٣ من ص ٦١ أكد ما أفاده في س ١ من ص ٥٨ حيث قال: « ولا

يجب التغميل الا على الولي عينا الخ » وهو كما قد علم منه في قول البحث
من ان المخاطب بجميع احكام الميت من احتضاره الى مواراته في قبره انما
هو وليه وفاقا للسيد المرتضى والمفيد ، ومن ثم لم يجز لغير الولي التصرف
في شئ من امور الميت الا باذنه، ويتفرع على هذا القول جواز أخذ الاجرة
على سائر الاعمال للميت اذا قام بفعلها أي شخص مأذون من الولي *
وعلى القول بكون الوجوب كفاييا على سائر المسلمين - العالمين بموته -
يحرم أخذ الاجرة على كل ما هو واجب للميت، وفي صورة فقد الولي او
غيبته بنحو حصل اليأس من حضوره يجب تجهيز الميت على كل عالم بموته
وجوبا كفاييا *

وأما النمط الآتي ذكر استحباب زيادته للمرأة في س ٢ من ص ٦٣ فقد
فسر في اللغة بانه ثوب فيه تخطيط فهو مأخوذ من الانماط - أي الطرائق
بمعنى المسالك - ومنهم من فسره بالحبرة العبرية فجعل هذا الثوب المخطط
ذا اسمين - نمطا - وحبرة - ومنهم من غاير بينهما مع حصول التخطيط
في كل منهما * ومن المستحبات للميت أيضا : وضع الجريدتين بالكيفية
المعهودة * والاصل في هذا الاستحباب ماجاء في بعض الاخبار : من ان آدم
عليه السلام لما نزل من الجنة واستوحش من الارض أنزل الله عليه النخلة
من الجنة لتؤنسه ، فاقام معها زمانا طويلا ، فلما قربت وفاته اوصى على
بنيه أن يأخذوا منها جريدة وتشق وتوضع معه في كفنه ليأنس بها في قبره ،
فجرت بها السنة الى أن استعظمت الجاهلية فتركت فاحياها رسول الله (ص)
وخاصيتهما دفع العذاب عن صاحبها ، كما ورد في (الفييه) عن زرارة في
الصحيح قال قلت لابي عبد الله (ع) : ارأيت الميت اذا مات لم تجعل معه

الجريدة ؟ قال : (يتجافي عنه العذاب والحساب ، مادام العود رطبا ، انما الحساب والعذاب كله في يوم واحد في ساعة واحدة قدر ما يدخل القبر ويرجع القوم وانما جعلت السعفتان لذلك فلا يصيبه العذاب بعد جفوفهما ان شاء الله) *

ثم ان المصنف قد ذكر فروعاً ثلاثة بقوله في س ١٥ من ص ٦٥ [ولو كان الكفن او اصله مرهونا الخ] وقد جاءت العبارة في بعض النسخ الخطية بابدال كلمة «اصله» بـ «قدره» *

وايضاح المراد بالنسبة الى الفرع الاول : انه لو كان للميت كفن قد أعده لنفسه في حياته او كان قد عين مما يملكه من الاعيان قدر ما يكفيه لكفنه فارتنه ثم مات ولم يخلف الا ما يكفيه للتكفين اولئك ما ارتنه * فهل يتعين فك المرتن او لا بما خلف ليكفن بعين الكفن الذي أعده لنفسه ؟ او ليشترى له كفن من ثمن ما وظفه له ان لم يكن تقدا ؟ او يبذل المخلف في كفنه ؟ قولان : اختار المصنف الاول لان مال الرهن دين فلا يقدم على الكفن *

وبالنسبة للفرع الثاني : انه مالو جني العبد جناية ثم مات وخلف من المال ما يكفي لكفنه أو لجنائته بناء على ملكه * فهل يبذل المال المتروك في كفنه ؟ أو في حق جنائته ؟ اختار المصنف الثاني أعنى بذل ماله في حق جنائته لكونه مدينا مع وجوب كفنه على مولاه لكونه من مؤنته اتفاقا حتى مع اثبات الملكية له * نعم في صورة عجز المولى عن بذل الكفن يشكل الامر في تقديم حق الجناية لعدم وجود مصرف للكفن غير ما تركه الميت مضافا لدخول مثل هذا فيما دل على وجوب تقديم الكفن على الدين *

وبالنسبة للفرع الثالث : انه مالو توفي شخص ولم يترك الا عبدا

واتفق ان جني ذلك العبد جناية تعلقت برقبته فانه يحصل حينئذ التعارض في تقديم كفن المولى واستيفاء حق الجناية من رقبة العبد فمن حيث تعلق الكفن بعين العبد اذ لا تركة سواه يباع ويبدل ثمنه في كفن مولاه ومن حيث تعلق الجناية برقبته يقاد بها • وقوى المصنف تقديم حق الجناية وفاقا للشهيد في (البيان) معللا ذلك بقوله : [لان للكفن جهة بيت المال وسهم السبيل من الزكاة] بخلاف حق الجناية ، اذ ليس لها مصرف تؤخذ منه فيلزم سقوطها لو لم يراع تقديمها وفيه اضرار باذهاب حق ورثة المجنى عليه • بل يستفاد من عبارته تقديم حق الجناية حتى مع فقد بيت المال والزكاة ، وفيه منافاة للتعليل المذكور ، وحينئذ يكون الاقوى التعارض حتى عند فقد مصرف الكفن لعين ما ذكره او لا من كون الكفن مقدما على استيفاء الدين ، كما نقل عن الشهيد التردد في هذه الصورة من هذا النوع •

ثم ان المصنف قد دفع اشكالا بقوله في ص ٧ من ص ٦٦ [فيزول الاشكال في عدم القطع بسرقتها الخ] اذ لا خلاف في ان عمامة الميت من جملة الاجزاء المستحبة في الكفن كما صرحت به الكثير من الاخبار ، ولا تنافيها الاخبار النافية لكونها من الكفن لانتفاء كونها من القطعة الواجبة ، وبهذا الحمل جمع المصنف (ره) بين الاخبار الظاهرة في التعارض وحينئذ يندفع الاشكال الوارد في أحكام السارق من انه لو سرق عمامة الميت بعد دفنه لا تقطع يده لان القطع خاص بما اذا سرق شيئا من قطع الكفن الواجب اذا كملت فيه شروط بما فيه من زيادة الاحترام • وزيادة الايضاح لهذا في باب الحدود امن (المسالك) (١) •

(١) عند الكلام في قوله : ويقطع سارق الكفن •

ثم انهم قد اتفقوا على ان كفن الزوجة الدائمة على زوجها ، واختلفوا في باقي مؤن تجهيزها كماء الغسل والخليطين والحنوط والقبر ونحو ذلك فالشيخ في (المبسوط) وابن ادريس والعلامة في (المنتهى) وآخرون جزموا بان ذلك على الزوج أيضا لعدم دليل دل على ثبوتها في مالها وتوقف صاحب (المدارك) و (الحدائق) والمصنف في (رواشحه) وجزم المصنف هنا بكونه من أصل مالها. ثم ان المحرم لومات غطي رأسه ورجلاه وجوبا كالمحل، وخالف ابن أبي عقيل والسيد المرتضى فأوجبا كشف رأسه استنادا الى ماروي عن ابن عباس: ان محرما وقعت به ناقته فذكر ذلك للنبي (ص) فقال : (غسلوه بناء سدر وكفوه ولا تمسوه بطيب ولا تخمروا رأسه فانه يحشر يوم القيامة مليا) ونقل عن العلامة في (المختلف) انه احتج لوجوب كشف الرأس والوجه بان تغطيتهما مع تحريم الطيب لا يجتمعان ، والثاني ثابت اتفاقا فيتبعه الاول ، وانت خير بان مثل هذا القياس ساقط في مقابلة النص ، والنصوص بوجوب تغطية الرأس للمحرم متكررة فلا يعارضها خبر واحد مع احتمال كونه عاميا كما لا يصح بهذا القياس الاجتهادي .

ثم انك قد علمت مما تقدم استحباب التخضير للميت بوضع الجريدتين معه ليصرف بهما عنه عذاب القبر، ولاجل هذا التعليل اتفقوا استحباب وضعهما مع المخالف، لكنه منتقض باستحباب وضعهما مع المجنون والصبي اذ لا عذاب عليهما في القبر ولا غيره لسقوط التكليف عنهما وهذا مما يشب لنا كون التعاليل الشرعية مقربات للاذهان وليست بعلة واقعية. وفي س ١ من ص ٦٧ اوضح حكم الصلاة على الميت بقوله [وهي فرض عيني على الولي كالتعميل الخ] وحقيقة الوجوب العيني ماتعلق الخطاب

فيه بشخص معين والوجوب الكفائي ماتعلق الخطاب فيه بكل فرد على غير
تشخيص ، وبامتنال أي فرد يسقط التكليف عن الكل، وبعد الامتنال
يعاقب الجميع •

وقد اختلف العلماء في المخاطب بأحكام الميت أهو وليه الذي يرثه ؟ او
كل من علم بموته من المسلمين والوجه في اختلافهم اختلاف الاخبار في ذلك
فالمشهور على الثاني ، وصريح المصنف هو الاول كما انه المنقول عن صاحب
(الحدائق) واختاره حفيد المصنف في (شرحه) ونسب الى المصنف في
(سوانحه) و(رواشحه) الجمع بين أخبار الباب بجعل الوجوب على الولي
عينيا ومع عدمه كفاييا على جميع من علم بموته من المسلمين حتى قال في
آخر كلامه ما هذا نصه : فلا بد من استيذان الولي عند وجوده وأهليته
للاذن في الشروع في تجهيزه والصلاة عليه ، فالموقع لها بدون ذلك مأثوم
مأزور وفي صحة العمل اشكال حتى التفسير كما حققه جملة من مشايخنا
منهم المصنف في الكتابين المذكورين ، والمحقق الثاني في كتابه (شرح القواعد)
و (النواذر) ^(١) وقد اختار شيخنا في (حدائقه) ما اخترناه في كتاب
(الجنائز) انتهى •

وأراد بقوله في س ٦ من ص ٦٨ [فالافقه لمكان النيابة عنه الخ] ايضاح
معنى الافضية لمن لم يبلغ اهلية النيابة عن المعصوم (ع) ومع بلوغها فهو
ولي شرعي عند ائتناء وجود ذلي الرحم لمكان نيابته العامة عن المعصوم
الذي هو ولي من لاولي له فيباشر العمل بنفسه ان شاء ويأذن لغيره ان احب

(١) والظاهر انه اشتباه فان أحدا لم يعده في كتبه انظر اسامي كتبه في

أمل الامل وغيره من التراجم •

وعلى القول المشهور بكون الوجوب كفاً من أصله تكون نيابة الفقيه نيابة فضل واستحباب لانيابة تعيين وايجاب *

وفي س ٤ من ص ٧٢ بين جواز الدفن في السرايب مستديلاً بالاستعمال الشايح في زمان المعصومين (ع) اذ لو حرم الدفن في السرايب لقبول بالمنع منهم (ع) الا انه قد قال في (سوانحه) ماهذا نصه : (اما الدفن في السرايب كما هو المشهور بين علمائنا السلف والخلف فلم اقف عليه في الاخبار وان تراتب عليه ما تراتب على القبور فأنا في جوازه من المتوقفين حتى اقف على دليل واضح مبين) انتهى *

وقد اختلف فتواه بالنظر الى كتابيه الا أنه دفع الاختلاف في (سوانحه) بما لا يخفى على الخبير من كون ازمتهم محاطة بالتقية لقيام الدولة لاعداًهم ولأجل الابقاء على انفسهم وتابعيهم قد يسكتون على الكثير مما لا يرضون كما هو واضح *

وفي س ٩ من ص ٧٣ ذكر ان من المستحبات « تغشية قبر المرأة بثوب » وهو عبارة عن ستره بقطعة من النسيج ساعة مواراتها لتسترها عن الناظرين فان في ذلك مزيد ستر وصيانة ، ولا يسري هذا الاستحباب في حق الرجل وما ورد في قصة عثمان بن مظعون في (الدعائم) عن علي (ع) ان النبي صلى الله وآله وسلم امر ان يبسط على قبر عثمان بن مظعون ثوب، وهو اول قبر بسط عليه ثوب فيحتمل منه قريباً ان يكون الوضع بعد تسوية القبر كما هو مشتهر في الازمنة القريبة منهم من وضع ذلك على قبور الاشراف تمييزاً له وتكرمة * ويؤيد هذا ما روي ان علياً (ع) مر بقوم دفنوا ميتاً وبسطوا على قبره ثوباً فجذبه وقال : (انما يصنع هذا بالنساء) هذا قبل تسوية

القبر باهالة ترابه لكون المدفون رجلا .
ومن المستحب ايضا وضع تربة الحسين (ع) مع الميت في قبره تجاه وجهه ، كما يستحب مزجها بالكافور ، وقد استفادوا هذا الاستحباب مما رواه الشيخ في (التهذيب) في كتاب (المزار) في الصحيح عن محمد بن عبد الله ابن جعفر الحميري قال كتبت الى الفقيه اسأله عن طين القبر يوضع مع الميت في قبره هل يجوز ذلك ؟ ام لا ؟ فاجاب : وقرأت التوقيع — توضع مع الميت في قبره ويخلط بحنوطه ان شاء الله — (١) ولما رواه العلامة في (منتهى المطلب) : ان المرأة كانت تزني وتوضع اولادها وتحرقهم بالنار خوفا من أهلها ولم يعلم به غير أمها ، فلما ماتت دفنت وانكشف التراب عنها ولم تقبلها الارض فنقلت من ذلك المكان الى غيره فجرى لها ذلك فجاء أهلها الى الصادق عليه السلام وحكوا له القصة فقال لامها : ما كانت تصنع هذه في حياتها من المعاصي ؟ فاخبرته بباطن امرها فقال الصادق عليه السلام (ان الارض لا تقبل هذه لانها كانت تعذب خلق الله بعذاب الله أجعلوا في قبرها شيئا من تربة الحسين (ع) ففعل ذلك بها فسترها الله تعالى . (٢)

ومن المحرم : تسنيم القبور وتجديدها ، ومعنى التسنيم : هو رفع وسط القبر بطوله بحيث يكون كسنام البعير تبعا لليهود . اما التجديد — بالمنقطة من تحت . والدالين المهملين — فهو ظاهر في عمارة القبر بعد

(١) الوسائل — الباب ١٢ — من أبواب التكفين .

(٢) نفس المصدر .

اندراسه ، وحرمته مأخوذة من خبر الاصبغ بن نباتة حيث روى عن امير المؤمنين (ع) : (من جدد قبرا او مثل مثالا فقد خرج من الاسلام) ونقل عن الصدوق : انه حكى في لفظ الخبر عن مشايخه اختلافا ، فبعضهم على ارادة ما سبق ، وبعضهم قرأه من خدد - بمعجمة من فوق مع دالين مهملين - ومعناه ان يجعل كالاخود الذي يستعمل لايقاد النار ، وهو أشبه شئ بالنهر فهو على حد قوله تعالى (قتل أصحاب الاخدود) • وبعضهم قرأه بالمهملات الثلاثة - الحاء والدالين - ومعناه حينئذ التسليم المتقدم ذكره • وبعضهم قرأه بمعجمة من تحت وبعدها دال مهملة ثم ثاء مثلثة - أي من جدد قبرا - والسلامة من اجتنابه بجميع هذه الوجوه ، والخروج من الاسلام محمول على المبالغة للزجر عن ارتكاب مثل ذلك ، او على الاسلام الكامل •

ومن المستحبات : ترك نقل الميت المستلزم لتترك التعجيل الذي هو تكريم الميت ، ويتأكد استحباب تركه عند اقتضائه شد الرحال من صقع الى آخر • نعم يستثنى من ذلك نقله الى البقاع المقدسة فانه مستحب على رأي المصنف ، وقيل بتحريم النقل حتى الى البقاع المقدسة ، ومن القائلين بتحريمه حفيده الشارح •

واستدل القائلون باستحبابه الى المشاهد المقدسة بعمل الاصحاب من زمن الائمة (ع) الى الآن وهو مشهور بينهم لايتناكرونه ، ولانه يقصد بذلك التمسك بمن له اهلية الشفاعة وهو حسن بين الاحياء توصلا الى فوائد الدنيا فالتوصل به الى فوائد الاخرى أولى •

واستدل المانعون حتى عن المشاهد ونحوها بما روي في (دعائم

الاسلام) عن علي (ع) انه رفع اليه رجل مات « بالرستاق » (١) وحملوه الى الكوفة فانهم عقوبة وقال : (ادفنوا الاجساد في مصارعها) قال صاحب (زاد المعاد) عند ذكره لهذه الرواية ما نصه : (وهو كلام لا يخلو من قرب لتأييده بالاحتياط المطلوب عند اشتباه الدليل مع أن الامر اذا دار بين التحريم والاستحباب كان تركه ارجح بل الاحوط كما قرره جملة من افاضل علمائنا ؛ فالاحوط اذاً في الدين والمخلص من عهدة التكليف هو عدم التعرض لنقل احد من الموتى لاسيما اذا استلزم النقل المثلة بل عدم التعجيل) انتهى والمنع عن النقل مختص بما اذا استلزم النبش والا فلا منع (٢) .

وفي س ٣ من ص ٧٥ ذكر حرمة نبش القبور المتفق عليها فيما عدا المستثنيات وان اختلفوا في دليلها فمعظمهم على وجود النص في ذلك ، والمنقول عن صاحب (الحدائق) و (البحار) انكار وجود النص في حرمة النبش والحكم به مستند الى الاجماع كما ادعاه المحقق في (المعتبر) والعلامة في (التذكرة) و (المنتهى) والشهيد في (الذكرى) وواضح صاحب (زاد المعاد) وجه انكار وجود الاخبار من هذين العلين ، وهو ان عادة كثير من الاساطين الاعتماد في طلب أدلة الاحكام على ماجاء في كتب الاخبار الاربعة، وربما خلت من أدلة بعض الاحكام فيقولون بعدم وجودها

(١) يقال على السواد الملحق بكل مدينة ، كما يقال على ناحية كل

أقليم وهو عبارة عن محلات النخل وما ألحق به .

(٢) راجع العروة الوثقى في فصل مكروهات الدفن ص ١٥٠ السطر

٢٤ من طبعة بغداد ١٣٣٠ وشرحنا عليه وفقنا الله سبحانه لطبعه .

من غير ان يفحصوا عنها من جهات وجودها الاخرى ، ثم تعجب من صاحب (البحار) لانكاره وجود النص على حرمة النيش مع ذكره له في كتاب (الجنائز) من (بحاره) ، وفي كتاب (العادل والمعاد) وكتاب (الكفر والاسلام) وكتاب (العشرة) واورد احاديثا في الباب •

واما المواضع المستثناة التي جوزوا فيها نبش القبر - ومرادهم من الجواز معناه الاعم - فمنها : ما اذا وقع في القبر ماله قيمة ، سواء آ كانت قليلة او كثيرة ، وعللوه بتحريم تضييع المال وقالوا لا يجب قبول القيمة ، وان شئت ان تشاهد غريبا وتسمع عجيبا فاليك ما استدل به الشهيد في (الذكرى) على جواز النيش في مثل المتقدم : وهو ان المغيرة ابن شعبة • طرح خاتمه في قبر الرسول (ص) ثم طلبه ففتح موضع منه واخذه ، وكان يقول : انا آخركم عهدا برسول الله (ص) • ويجب ان يقطع بكون هذه الرواية عامية مع ما ورد من ان عليا (ع) قد اكذبه في دعواه ، كيف وان المغيرة يومئذ مشغول بأمر السقيفة في شأن البيعة فاين هو من حضور دفن رسول الله (ص) ؟ •

ومنها ما اذا دفن الميت في الارض المغصوبة او المشتركة بغير اذن المالك والشريك ، وقالوا : ان للمالك والشريك ازالته لتحريم اشغال مال الغير وللتصرف فيه بغير اذنه وان ادى الى هتك الحرمة •

ومنها : اذا كفن في ثوب مغصوب فانه يجوز نبشه لتخليص المغصوب اذا اراده مالكه ، وألحق به ما اذا كفن في الحرير لتحريم ذلك • وهناك قول بتحريم النيش في امثال هذه الموارد عملا بما روي من ان حرمة المؤمن ميتا كحرمة حيا فلا يصار الى ما يوجب هتك الحرمة لغير دليل قطعي ،

وأمر التكفين في الحرير اولى بحرمة النيش ^(١) لأن حق الله تعالى اوسع من حق العباد الى غير ذلك من الموارد التي يطول استقصاؤها * وكذا اذا بلي الميت فان بقاء طبيئته وكون قبره مأوى لقلبه المثالي وروحه مقتض لحفظ كرامته *

وأما نبشه للشهادة على عينه لترتيب آثار فقده من أعتداد زوجته وقسمة أمواله وحل ديونه ، ففيه انه يترتب هذا الاثر على الحكم عليه بالنفد من غير ان يضطر الى نبشه : وكذا لو دفن بغير غسل أو كفن او صلوة او لغير القبلة ، وبالجملة الخلاف فيها واقع بينهم ، فالشيخ في (الخلاف) منع النيش للغسل ، ومال العلامة في (الذكري) الى جوازه له ان لم يؤد الى فساد ، ومثله لو دفن الى غير القبلة * واما الكفن والصلاة فظاهرهم الاتفاق على المنع فيهما اذ الكفن فقد استغنى عنه لستر الارض له ، والصلاة يمكن استدراك فعلها على قبره *

وعلى الجملة فالمصنف قد أجاز النيش في خمسة موارد *

الاول : من لم يغسل * الثاني : من لم يكفن الثالث : من لم يصل عليه * الرابع من لا احترام لقبره كاللوطي ، لما جاء في كتاب (المناقب) ان عليا (ع) أمر بنيش من كان عادته اللواط ليطلع اصحابه على انه غير باق في قبره ، بل ينقل ويلحق بقوم لوط * الخامس : من اريد نقله الى أحد المشاهد المشرفة *

والخبر المرسل الذي أشار اليه ما رواه (الفقيه) المرح فيه بان موسى

(١) وفيه ما فيه فانه لم يتحقق الامتثال بالتكفين بالحرير وما دام

كذلك يجب النيش لاداء الواجب *

بن عمران أمره الله ان يخرج عظام يوسف من شط النيل في صندوق مرمر وان ينقله الى الشام ، ورواه الصدوق أيضا مسندا في العيون (١) .
وفي س ١٨ منها بين كيفية قيام المصلي على المصلوب حيث يصلي عليه وهو في امشنته عند تعذر انزاله بقوله : « وروعي استقبال القبلة الخ » والكلام في ايضاح هذه العبارة يقع من ناحية دلالة مفرداتها ثم من ناحية مفهومها التركيبي وثم من ناحية دليل ما تضمنته من الحكم الشرعي اما من ناحية الدلالي : فغير خفي ان الاستقبال نسبة اضافية بين المستقبل الذي هو المصلي ، والجهة المستقبل اليها التي هي القبلة والتحديد بما بين المشرق والمغرب تشخيص للقبلة الاضطرارية ، والمشرق والمغرب كناية عن يمين المصلي وشماله لاتشخيص للجهتين الموصوفتين بالطلوع والغروب لاستلزامه حبس كلام المعصوم (ع) في الخبر الآتي على بيان الحكم المتعلق بصقع خاص دون مطلق الآفاق وهو غير سديد .

وكذلك لايتوهم تخصيص المصلوب بالمصلوب الشرعي الذي من لوازمه وجوب مراعاة الهيئة التي يمكن معها انفاذ ما يتعلق به من الاحكام الشرعية . فان الحكم الصادر من المعصوم يجب انطباقه على الموضوع في عموم الجهات ، وكذلك فتوى المجتهد والا لقصر الكلام عن الشمول العام ، كيف وصلب زيد بن علي (ع) لم يكن شرعيا لوضوح مظلوميته . والدليل الآتي قد سبق لبيان صلاة الامام الصادق (ع) عليه .

والمراد من القيام على منكبه الايمن ما هو الاعم من القيام عليه بغير واسطة . واليه الاشارة بقوله [ان أمكن] او بواسطة المنكب الايسر فإن

(١) الوسائل الباب ١٣ من أبواب الدفن .

لازم القيام على المنكب الايسر حصول القيام على المنكب الايمن ، لتحقق الأيمن في ضمن الايسر .
 وأما مفهوم مجموع العبارة : فهو أن المصلوب اذا تعذر إنزاله من مشنقته بعد انقضاء الايام الثلاثة من صلبه وجبت الصلاة عليه وهو في مشنقته ، ووجب على المصلي الاتجاه الى القبلة ولو الاضطرابية التي هي ما بين المشرق والمغرب بالكيفية الخاصة التي هي الوقوف على منكبه الايمن ابتداءً ، او بواسطة الايسر ، لأن هينأت الصلب الامكانية تنحصر في ثمان جهات لأمكان توجيهه الى الجهات الاصلية والفرعية .
 واما دليل الحكم في أصله - أعني الصلوة على المصلوب بعد إنزاله - فرواية الكليني باسناده عن أبي عبد الله (ع) (ان أمير المؤمنين (ع) صلب رجلا بالحيرة ثلاثة ايام ثم انزله في اليوم الرابع فصلى عليه ودفنه) . وفي خصوص ما يتعلق بالصلوة على المصلوب المتعذر انزاله ما ذكره صاحب (الوسائل) من خبر ابي هاشم الجعفري قال : سألت الرضا (ع) عن المصلوب فقال : (اما علمت ان جدي صلى على عمه ؟) قلت : اعلم ذلك ولكن لا افهمه مبينا قال : (أيينه لك : ان كان وجه المصلوب الى القبلة فقم على منكبه الأيمن ، وان كان قفاه الى القبلة فقم على منكبه الايسر فان ما بين المشرق والمغرب قبلة ، وان كان منكبه الايسر الى القبلة فقم على منكبه الأيمن ، وان كان منكبه الايمن الى القبلة فقم على منكبه الايسر ، وكيف كان منحرفا فلا تزايلن مناكبه ، وليكن وجهك الى ما بين المشرق والمغرب ، ولا تستقبله ولا تستدبره البتة) قال ابو هاشم : وقد فهمته

ان شاء الله . فهمته والله (١) .

وحكى عن صاحب (البحار) : انه قال بعد ايراد الخبر المذكور :
 (ان المتعرضين لهذا الخبر لم يتكلموا في معناه ولم يتفكروا في مغزاه ولم
 ينظروا الى ما يستنبط من فحواه فأقول وبالله التوفيق : ان مبنى هذا الخبر
 على انه يلزم المصلي ان يكون مستقبلا للقبلة وان يكون محاذيا لجانبه
 الأيمن فان لم يتيسر ذلك فيلزمه مراعاة الجانب في الجملة مع رعاية القبلة
 الاضطرارية وهو ما بين المشرق والمغرب ، فبين (ع) محتملات ذلك في
 قبلة اهل العراق المائلة عن خط نصف النهار الى جانب اليمين فاوضح ذلك
 ابين ايضاح وافصح اظهر افصح ، ففرض (ع) اولا كون وجه المصلوب
 الى القبلة ، فقال : (قم على منكبه الايمن) لأنه لا يمكن محاذاة الجانب
 الأيسر مع رعاية القبلة ، فليلزم مراعاة الجانب في الجملة ، فاذا قام محاذيا
 لمنكبه الأيمن تكون وجهته داخلية فيما بين المشرق والمغرب من جانب القبلة
 لميل قبلة اهل العراق الى اليمين عن نقطة الجنوب اذ لو كان المصلوب محاذيا
 لنقطة الجنوب كان الواقف على منكبه واقفا على خط مقاطع لخط نصف
 النهار على زوايا قوائم فيكون مواجها لنقطة المشرق الاعتدالي ، فلما
 انحرف المصلوب عن تلك النقطة بقدر انحراف قبلة البلد الذي هو فيه ينحرف
 الواقف على منكبه بقدر ذلك عن المشرق الى الجنوب ، وما بين المشرق
 والمغرب قبلة ، اما للمضطر كما هو المشهور وهذا المصلي مضطر او مطلقا
 كما هو ظاهر بعض الاخبار ، فظهر لك ان هذا المصلي لو وقف على منكبه
 الأيسر لكان خارجا عما بين المشرق والمغرب محاذيا لنقطة من الافق منحرفة

(١) الوسائل الباب ٣٥ من أبواب صلاة الجنازة .

عن نقطة المغرب الاعتدالي الى جانب الشمال بقدر انحراف القبلة ، ثم فرض عليه السلام كون المصلوب مستديرا للقبلة ، فأمره عليه السلام حينئذ بالقيام على منكبه الايسر ليكون مواجهها لما بين المشرق والمغرب واقفا على منكبه الأيمن كما هو اللازم في حال الأختيار ، ثم بَيَّن علة الامر في كل من الشقين بقوله : (فان ما بين المشرق والمغرب قبلة) ثم فرض كون منكبه الأيمن الى القبلة فأمره بالقيام على منكبه الأيسر ليكون مراعيًا لمطلق الجانب لتعذر رعاية خصوص المنكب الايمن والعكس ظاهر . ثم لما اوضح (ع) بعض الصور بَيَّن القاعدة الكلية في ذلك ليستنبط منها باقي الصور المحتملة وهي رعاية أحد الجانبين مع رعاية ما بين المشرق والمغرب ، وقد فهم مما قرره (ع) سابقا تقديم الجانب الايمن مع الامكان ونهاه عن استقبال الميت واستدباره في حال من الاحوال) انتهى المحكي عن صاحب (البحار) وفيه كمال الايضاح ، كما اتضح ان مستند المصنف في الصلوة على المصلوب المتعذر أنزاله هو هذا الخبر الشريف ، وانه لا بد للمصلي من رعاية امرين حسب الامكان . الاول : محاذاة الجانب الأيمن للمصلوب . والثاني : ان لا يستقبل وجهه ولا يستدبره ، وحينئذ فان كان جانب المصلوب الأيمن الى القبلة وقف المصلي الى جانبه الايسر فيتوجه المصلي الى القبلة الاختيارية ، ويحصل على الوقوف على الجانب الايمن في الجملة لتحقيق محاذاة الأيمن في ضمن محاذاة الأيسر ، فالمحاذاة للأيمن جاء حصولها بالواسطة ، وهذا غاية الامكان اذ لو حاذى الايمن ابتداءً في الفرض المذكور لجاءت وجهته الى نقطة من الافق خارجة عن نقطة الشرق الى نحو الشمال بمقدار ميل القبلة عن نقطة الجنوب نحو الغرب فيفوت تحصيل

الاستقبال الاختياري والاضطراري ، وعند انعكاس المصلوب يكون يساره الى القبلة تحصل القبلة الاختيارية أيضا كما يحصل محاذاة الجانب الايمن ابتداءً . وعند اتجاه المصلوب الى القبلة بوجهه يحصل الوقوف على الجانب الأيمن ابتداءً وتحصل القبلة الاضطرارية ، وفي العكس يحصل الوقوف على الجانب الأيمن بواسطة الجانب الايسر بنحو ما قربناه في الصورة الأولى كما تحصل القبلة الاضطرارية أيضا .

ثم لنعد الى صدر العبارة لموضوع هذا التعليق عسى ان نستوضح تلائمها مع العبارة السابقة اعني قوله : [ومن اريد قتله حدا او قصاصا الخ] الواقعة في س ٨ من ص ٥٩ ، ولا شك اننا اذا نظرنا الى العبارتين مجتمعتين نفهم منهما عدم تلائمهما في مفادهما لاتحادهما موضوعا حيث تعلق كل منهما بمن اريد قتله ، والاختلاف بينهما يظهر انه في المصداق ، فان من وجب له الرجم لحصول الزنى منه وهو محصن احد مصاديق من وجب قتله حدا ، وهكذا الصلب بعد القتل المتعقب للتقطيع من خلاف في مورد قتل النفس ، واخذ المال مصداق آخر ، لمن اريد قتله حدا ، وقاتل النفس المتعمد الذي يجب له القتل مصداق لمن وجب قتله قصاصا . فاذا تبين وجوب اغتسال كل من اريد قتله بحد او قصاص فكيف جاء تأخير غسل المصلوب الى ما بعد صلبه وانزاله من مشنقته كما هو مدلول عبارة هذا التعليق ؟ ولو قيل في توجيه تغسيل المصلوب بعد انزاله كون ذلك مشروطا بعدم اغتساله لموته قبل قتله ولو عصيانا لارتفع التناهي لثبوت التغسيل للمرجوم بعد قتله بالرجم لو لم يفعله قبله عصيانا وحينئذ تسلم العبارة الثانية عن منافاة العبارة الاولى ، ويمكن اخراج مسألة المصلوب من قاعدة

حكمهم من أريد قتله حدا او قصاصا بالروايات الواردة في مسألة المصلوب بالخصوص الدالة على أنه يغسل بعد ازاله ، فكان طريق الجمع بين هذه الروايات والروايات المصرحة بوجوب تقديم من أريد قتله أما: الحمل على ما اذا لم يغتسل المصلوب قبل صلبه عصيانا - كما تقدم بيانه آنفا * ولعله المشهور بين أهل العلم - واما على ما جنح اليه المصنف من اخراج مسألة المصلوب من قاعدة من أريد قتله تقديمها للخاص على العام فهو بحكم المستثنى من تلك القاعدة المقررة ، وبهذا يزول التنافي أيضا *

وأما ما أفاده بعض الافاضل من عدم التنافي بين العبارتين لاختلاف الموضوعين بجعله الحكم الاول - الذي هو وجوب التغسيل قبل القتل - مختصا بمن يقتل حدا - كالزاني المحصن - او قصاصا (كالقاتل عمدا) والحكم الثاني - الذي هو التغسيل بعد الصلب - مختصا بالمجارب ، وهما موضوعان مختلفان ، فلا اهتدي الى تعقله لتجلي اتحاد الموضوع في كلا الحكمين في نظري القاصر *

ثم انه افاد بقوله في س ٥ من ص ٧٦] واجتناب الدفن في المساجد الخ [احوطية الاجتناب من الدفن في المساجد ، والمعروف بين أهل العلم سابقا ولاحقا أن الارض الموقوفة على منافع مخصوصة - كالمساجد والمدارس - لا يجوز لأي فرد أن يتصرف فيها بما ينافي ما وقفت عليه ، الا أن الدفن في المساجد قد اختلف في منافاته وعدمه فعلى مختار بعض أهل العلم - كالصدوق والحلي - من حرمة الصلوة على القبر تلزم حرمة الدفن لمنافاتها لوضع الوقفية ، وعلى ما هو المشهور من كراهة ذلك الا مع الحائل او بعد عشرة أذرع كما هو خيرة المصنف في بحث المكان هنا فلا يتجه المنع *

نعم. يتجه التحريم لديه على ما أفتى به في (الفرحة) حيث قد خالف المشهور فيها . فمنع من التوجه الى القبور ومن السجود عليها الا قبور المعصومين (ع) فلا كراهة في التوجه اليها لديه بل أوجب التوجه اليها ومنع من مساواتها في غير ركعتي الزيارة . اما الصلوة بين القبور حيث تكون عن يمينه وشماله فافتى لها بالكراهة كالمشهور واشترط في زوالها فاصلة عشرة اذرع عند ما يكون بينها . وأما اذا كانت أمامه فلا تكفي فاصلة عشرة اذرع ولا الساتر في نقي التحريم بل المتجه في نظره المنع من التوجه الى القبر مطلقا وحتى لو كان في المسجد وكان متميزا بارتفاع بنية له عن مستوى ارض المسجد ، فحرمة الصلوة عليه واليه حينما يكون في المسجد مشروطة بتميزه في بنيته وعملا على فتوى (الفرحة) لاتصح الصلوة في كثير من المساجد ومراقد الاولياء غير المعصومين (ع) الا عند التقدم على القبور ، ومن احب ان يطلع على هذه الفتوى فليراجع بحث المكان في (الفرحة) . لكن لما كان من المعلوم دفن الرسول صلى الله عليه وآله في مسجده ودفن فاطمة الزهراء سلام الله عليها في بيتها على ما ذكره المصنف وغيره وهو من المسجد على ما أشعر به بعض الاخبار ودفن العسكريين في مسجدهما (١) بسر من رأى، ودفن الانبياء وأم اسماعيل وبناته في الحجر المقطوع بكونه من المسجد الحرام ، أمكن القول بجواز الدفن في المساجد ويشهد له ما روي من استحباب الدفن في المسجد الاقصى الذي هو من المساجد الفاضلة مع احتمال ان يكون لبعض ما ذكر خصوصية، ومن أجل

(١) المعروف في مدفنهما عليهما السلام انهما دفنا في دارهما . أنظر

اصول الكافي ج ١ ص ٥٠٣ باب مولد ابي محمد الحسن بن علي عليهما السلام .

هذا الاحتمال أفتى بأحوطية اجتناب ذلك كما اشعر به تقييده في هذه الاعصار .

في بعض ما يتعلق بغسل المس لميت الانسان

جاء في س ١٨ من ص ٧٧ [وفي انتقاض هذا الغسل بالحدثين الخ]
الظاهر من اختيار المصنف في هذه العبارة أن غسل المس لا ينتقض بعروض
الحدث في أثنائه كان أكبر أو أصغر ، فلوفرز أن شخصا أخذ في غسل المس
فعرض له في اثنائه بول ، أو ريح ، أو حدث أكبر فليس على فاعله الا اتمام
الغسل والحاقه بالوضوء للعبادة المشروطة به . هذا هو المتجه في نظره وان
كان للفقهاء اختلاف في هذه المسألة ، كما اختلفوا في أصل حديثه وناقضينه ،
فالمشهور على عده من النواقض في جميع العبادات ، وان صحتها تتوقف على
غسل المس ، وقال الشهيد في (الدروس) (حدث المس لا يمنع من الصوم
ولا دخول المساجد في الاقرب) والظاهر من كلامه أن حديثه المس الموجبة
للغسل كالحدث الاصغر فيجب عنه الغسل لما يجب له الوضوء من الصلاة
والطواف ونحوهما ولا يجب للصوم ولا لدخول المساجد للاصل وعدم
الدليل المخرج عنه ، لكن الظاهر من اطلاق عبارة المصنف عند بيانه موجبات
الغسل وسرده المس من جملتها يقتضي تعميم حديثه بالنسبة للعبادات اجمع
طبقا لما هو المشهور .

في بعض ما يتعلق بالتيمم

جاء في س ٥ من ص ٧٨ [فيجب عليه تحصيله وطلبه الخ] وجوب طلب

الماء - قبل التيمم - على فاقده غير العالم بعدمه هو المشهور بين الفقهاء
 غلوة السهم - أي مقدار مسير السهم من القوس المعتدل والرامي المعتدل
 - في الحزنة - وهي الارض ذات الابعار المشتملة على الاحجار والاشجار
 والعلو والهبوط - والسهمين في السهلة - باسكان الهاء أو كسرهما وهي
 الارض التي لا شجر بها ولا حجر مع اعتدال اكثرها - ونفى الصدوق
 وجوب طلبه وسوِّغ فعل التيمم في اول الوقت استنادا الى موثقة علي بن
 أسباط عن علي بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت له أتيهم
 (الى ان قال) فقال له داود الرقي : فأطلب الماء يمينا وشمالا ؟ فقال :
 لا تطلب الماء يمينا ولا شمالا ولا في بئر، ان وجدته على الطريق فتوضأ منه
 (به) وان لم تجده فأمض (١) فمقتضى هذه الرواية سقوط وجوب الطلب
 بل استحبابه بل مشروعيته أيضا، وتبع الصدوق صاحب (الاحياء) في نفي
 طلب الماء ، وعلى القول المشهور يجب طلبه في الارض الحزنة مقدار غلوة
 سهم، وفي السهلة قدر غلوة سهمين .

وقول المصنف [والاول تقدير للمكان والثاني تقدير للزمان] فيه
 اشارة الى ما جمع به بين رواية السكوني المقيدة بغلوة السهم والسهمين
 وصحيح زرارة المقيد بالوقت كما صرح بهذا الجمع في بعض مؤلفاته، ونوه
 عنه - بانه جمع لم يسبقه اليه سابق - وعلق عليه حفيده بما نصه «وعندي
 أن فيما ذهب اليه المصنف من هذا الحمل اشكالا» وهو ان اتفق التقديران
 فلا ثمرة لاحدهما وان اختلفا لم يحصل العمل بهما بل: أما طرحهما فيوافق

(١) الوسائل الباب الثاني من أبواب التيمم .

الصدوق ، او العمل بأحدهما ، فيوافق المحقق القائل بوجوب الطلب مادام في الوقت من غير تقييد في الغلوة والغلوتين عملا برواية زرارة المطلقة، أو المشهور العاملين على رواية السكوني بعد جمعهم بينها وبين رواية زرارة بحمل المطلق على المقيد واليك نص الروايتين : روى السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عن علي عليه السلام انه قال : (يطلب الماء في السفر ان كانت الحزونة فغلوة ، وان كانت السهولة فغلوتين لا يطلب أكثر من ذلك) وروى زرارة في الحسن عن احدهما عليهما السلام قال: « اذا لم يجد المسافر الماء فيطلب ما دام في الوقت فان خاف ان يفوته الوقت فليتييم وليصلي » (١) انتهى .

وهل يجب الطلب المذكور بعد دخول الوقت او يجوز قبله ؟ إختار المصنف هنا وفي (سوانحه) الاول وفيه موافقة لصاحب (الحدائق) وغيره استنادا الى صحيح زرارة لصراحته في ايجاب الطلب مدة الوقت فلا يكفي الطلب السابق على الوقت . وقد يظهر للمتأمل في صحيح زرارة كون الواجب من الطلب في مدة الوقت هو تحديده بأخذه لا انه يصح الاكتفاء بالطلب الحاصل قبل الوقت ، والا للزم اعادة الطلب في وقت الفرض الثاني مع ان المصنف قد اسقط وجوب ذلك تعويلا على ما حصل لديه من العلم بالعدم بالطلب السابق كما هو صريح العبارة السابقة .

وأراد بقوله في س ١٥ من ص ٧٩ [ويجب تقديم ازالة النجاسة على الطهارة الخ] اما اذا فرض وجود نجاسة خبثية على بدن المكلف وليس لديه من الماء ما يكفي لزالة الخبث ورفع الحدث معا ، فان الواجب عليه حينئذ أن يزيل الخبث اولا بما لديه من الماء ، ثم يتيمم ، وذلك ان الحكمة

الربانية اقتضت صرف الماء للنجاسة الخبثية لعدم وجود بدل لها، وعند المخالفة العمدية بتقديم التيمم على ازالة الخبث بالماء لاتصح الطهارة الترابية لان ماله البدل لايتقدم على ما ليس له ذلك فلا بد من تقديم ازالة النجاسة على فعل التيمم . وهذا واضح حيث تكون النجاسة في أعضاء التيمم .

أما اذا كانت النجاسة على عضو غير اعضاء التيمم فليس في العبارة دلالة قطعية على وجوب تقديم تطهيره على فعل التيمم ، والقاعدة تقتضي صحة فعل التيمم وان تأخر ازالة الخبث نظرا لما تقدم في باب الوضوء فراجع ويمكن توجيهه عدم صحة التيمم حيث يتقدم على ما يمكن ازالته من الاخبث الواقعة على غير أعضاء التيمم بان صحة التيمم مشروطة بعدم وجود الماء ، ونية صرفه لازالة الخبث لا تقوم بمقام عدمه فيتعين صرفه اولا في الخبثية ليتحقق عدمه ثم يأتي بالتيمم ، وهذا يستفاد من اطلاق عبارة المصنف . وينبغي ان يعلم ان هذه المناقشة تتمشى اذا كان التيمم للطهارة الصغرى وعندما يكون بدلا عن الغسل لا تتمشى ، لكون المحكوم عليه بالغسل النائب منابه التيمم هو مجموع البدن ، ويجب تقديم تطهيره عن كل خبث على الشروع في طهارته عن الحدث . ثم قد يقال على ما يستفاد من عبارته ان الماء المفروض وجوده لا يخلو اما ان يكفي لكل طهارة على حدة ، أولا ، ومع كفايته لا وجه لتخصيصه بازالة الخبث وتوجيهه بوجود البدلية للطهارة الحديثة مقابل بالعفو عن الطهارة الخبثية عند عوز الماء . الا ان تكون النجاسة الخبثية على عضو وجبت له الطهارة الحديثة فتتخصص الخبثية بالماء اذ ذلك لتقع الطهارة الحديثة على عضو طاهر من الخبث مع ما يلزم من فسادها بتنجس مائها لو لم نخصص الماء بالخبثية . وعند عدم كفاية الماء

للطهارة الحديدية تسقط المناقشة من رأس ؛ إذ لا تشرع طهارة حديثة مؤلفة من مائة و تراوية .

ثم ان المصنف قد اوجب التيمم بالصعيد الطاهر على ما صرح به في س ٣ من ص ٨١ والخلاف واقع بين الفقهاء في تفسيره . فالمشهور جعلوه وجه الارض بما يشمل الحجر والمدر والتراب والرمل والسيخ والغبار وغير ذلك ، ولم يستثنوا سوى ما خرج من اسم الارض بالاستحالة ، وان اختلفوا في مراتب الافضلية بين أفراده . وغير المشهور خصوه بالتراب بجميع أقسامه مع تفاوتها في مراتب الفضل والاجزاء ، وليس الحجر من أقسام التراب في مقام التيمم اذا خلا عنه .

فأقول الفقهاء في الحجر ثلاثة : الاول : وهو المشهور جوازه مطلقا . الثاني : بعد فقد التراب . والثالث : المنع مطلقا كما هو مرتضى المرتضى والاسكافي والاوسط خيرة شيخ الطائفة ، وصريح فتوى المصنف جواز التيمم بالحجر اذا كان عليه تراب والا فلا ، كما صرح بكون تراب القبر - أي المستخرج من داخل صندوقه بعد بلاء دفينه - وأرض الجص - أي التي ينشأ فيها ويؤخذ منها - ومثلها أرض النورة - اي التي تعمل فيها - جميع الافراد الثلاثة قد جعلها مما يصح التيمم بها . غير ان له كلاما في (سوانحه) أورده تنظرا في كلام الشهيد وهو ينافي جعله هذه الانواع الثلاثة مما يصح التيمم بها .

واليك نص كلام الشهيد في (ذكراه) .

(ويشترط ان يكون التراب خالصا ، فلو شيب بنحو زعفران ، أو دقيق واستهلكه التراب جاز والا فلا ، وحده أن يرى الخليط ولا يسلب

عنه اسم التراب ، ولا يضر وصفه بالاسود ومنه طين الدواة ، والاصفر والاحمر ، ومنه الارمني للتداوي والبطحاء وهو التراب اللين في مسيل الماء لأنه اقسام ، كما ينقسم الماء الى مالح وعذب) انتهى .

واما ما تنظر به المصنف في كلامه الاخير فنصه : « وعندي انه لا يخلو من نظر ، لأن تلك الاقسام خرجت عن اسم التراب وصارت من اسماء المعادن » وقد اطلال في توجيه ذلك الى ان قال بعد ذكر ارض الجص بعد الحرق وارض النورة بعده وقبله « فاجتناب هذه الاقسام احوط واولى » انتهى . ومفاد كلامه ان الارض التي يحرق فيها الجص ، وانتي تحرق فيها النورة ، والتي تؤخذ منها حجارة النورة قبل الحرق الاحوط عدم التيمم بها ، الا أن الوجه في الارض التي تؤخذ منها النورة قبل الحرق خفي ، فانا اذا احتملنا قيام المنع من أرض الجص والنورة بعد حرقهما لمسا لعله يتساقط من المحروقين في تلك الارض مما يصيرها مستزجة بالنوع المعدني لانكاد نحتمل مثل ذلك في الارض التي تؤخذ منها حجارة النورة قبل الحرق .

ثم ان المصنف افتى بنفي وجوب الاداء والقضاء عن فاقد الطهورين الا اذا صلى بغير طهور في س ١ من ص ٨٢ ، وقد تبلغ الاقوال في المسألة أربعة أحدها : وجوب القضاء وهو المشهور بين المتأخرين . ثانيها : سقوط الصلاة أداءً وقضاء واختاره المحقق في (الشرايع) و (المعتمر) وحكاه عن المفيد في أحد قوليهِ ، ثالثها : الجمع بين الاداء والقضاء نقله في الشرايع ، رابعها : التخيير بين الاداء والإعادة أو التأخير .

قال في الحدائق : احتج القائلون بوجوب القضاء بعموم ما دل على وجوب قضاء الفوائت كقول الباقر عليه السلام في صحيحة زرارة « ومتى

ما ذكرت صلاة فاتتك صليتها » (١) وفي صحيحة أخرى لزراعة « اربع صلوات يصليها الرجل في كل ساعة : صلاة فاتتك فذكرتها أديتها . الحديث (٢) ثم أخذ في الاستدلال على تأييد مذهب المحقق ومن تبعه فقال فيما قال : الظاهر انه لا ريب في سقوط الاداء لأن الطهارة شرط في الصلاة مطلقا لقوله عليه السلام في صحيحة زرارة « لا صلاة الا بطهور » (٣) وقد تعذر الطهور فيسقط التكليف به ويلزم من سقوط التكليف به سقوط التكليف بالمشروط والا فان بقي الاشتراط لزم التكليف بما لا يطاق وان اتفى خرج المشروط المطلق عن كونه مشروطا وهو باطل . . . الى ان حكى عن (رسالة التحفة) للمحدث السيد نعمة الله الجزائري ما صورته : (والاولى ان لم ينعقد الاجماع على خلافه ؛ وجوب الصلوة أداءً من غير اعادة ، لأن الطهارة شرط في صحة الصلوة لا في وجوبها فهي كغيرها من السائر والقبلة وباقي شروط الصحة انما تجب مع امكانها والا لكانت الصلوة من قبيل الواجب المقيد كالحج ، والاصوليون على خلافه) انتهى (وأراد من الاصوليين علماء الاصول) ثم استجود كلام السيد ولكن تنظر في تعميم الحكم في شروط الصحة ففرق بين الطهارة وما عداها من الشروط بالنص وأمر بالاحتياط بالجمع بين الامرين أخيرا لخلو المسألة من النص (٤) وناقشه صاحب

(١) الوسائل الباب ٦٣ من أبواب المواقيت .

(٢) نفس المصدر الباب ٢ من أبواب قضاء الصلوات .

(٣) المصدر الباب ٩ من أبواب احكام الخلوة و ١ / ١ و ١ / ٤ من

ابواب الوضوء .

(٤) الحدائق الجزء ٣ ص ٣١٧ - ٣١٨ وقال في الرسالة الصلواتية

(زاد المعاد) بما حاصله : ان هذا الاستدلال وان تخيل الناظر في باديء الأمر احقيته الا انه عند التأمل يمكن المناقشة فيه لظهور الادلة في ان الطهارة من شروط وجوب الصلوة ومشروعيتها وليست من شروط الصحة كالساتر والقبلة انتهى .

لا يقال : ان لازم هذا عدم وجوب الصلاة على أحد ، فان قيود الامر غير لازمة التحصيل . لأننا نقول : ان هذا لا يتم الا اذا كانت الطهارة شرطاً للوجوب نظير الاستطاعة بالنسبة لوجوب الحج وبعد الاقدام على فعل الصلوة بدونها تكون من شروط الواجب لا الوجوب .

وقد استظهر بعضهم ان نفى المحقق للقضاء استناداً الى عدم وجود النص مع اصالة برائة الذمة حيث ان القضاء بأمر جديد . اما المصنف فقد استند في ايجابه له على من اداها مع فقد الطهورين الى ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله : من فاتته صلاة فليقضها كما فاتته ، باننا على اندراج هذا الفرد تحت عموم (من صلى بغير طهور) حسبما صرح به في فرحته

— (المطبوعة في المطبعة الحيدرية - ١٣٧١ -) ص ٦٦ : المشهور بين الاصحاب بل الظاهر انه لا خلاف فيه : ان فاقد الطهورين لا يجب عليه الاداء لأن الطهارة شرط في صحة الصلاة ولا صلاة الا بطهور كما في الصحيح وأما القضاء فقد اختلفوا فيه على قولين احدهما السقوط أيضاً والآخر القول بوجوب القضاء وهو الاقرب الا أن الاحوط حيث ان المسألة عارية من النص عليها بالخصوص هو الصلاة اداءً ثم القضاء بعد زوال العذر انتهى .
وارتضاء فقيه العصر الطباطبائي الحكيم دام ظله حيث لم يعلق شيئاً على هذا الموضوع من الرسالة وعلى ذلك ابو المكارم السيد محمد كاظم في عروته .

ص ٤٢ س ٣٦ وفي ص ١٦٥ س ٢٦ منها اسنده لعموم صحيحي زرارة ولم يورد متنهما ولعله أراد الحديث الاول والرابع من الوسائل ج ٥ ص ٣٤٨ وبالجملة فكأن المصنف جعل الطهارة من شروط الوجوب ما لم يفعل المكلف الصلاة بدونها فينتفى الاداء والقضاء بانتفاء موضوعه ومع فعلها بغير طهارة تكون الطهارة من شروط الواجب فيشملا عموم (من صلى بغير طهور) • وأما توجيه سقوط القضاء عن الولي مع وجوبه على الميت وعدم فعله له فلعله من حيث ان الخطاب في الصحيحة المذكورة انما توجه الى المكلف نفسه ، وعلى خلاف الاصل بالنسبة الى الولي ، فذمة الولي بريئة حتى يقوم دليل على اشتغالها • وفيه أن ثبوت التكليف وحيلولة الموت عن قضائها مقتضى لوجوب القضاء على الولي للأخبار الدالة على تكليف الولي بقضاء فوائت الميت •

وأراد بقوله في س ٣ منها [ولا تظهر ثمرته الا في الموقته الخ] أن الخلاف الجاري بينهم في تحديد زمن التيمم لا تظهر ثمرته الا في الصلوة الموقته لامطلق الواجبة اذ من أفرادها الخسوفان ، والتيمم لفعلهما متفق على استعماله بمجرد حصول السبب ، اذ نهاية الوقت فيهما مجهول للمكلف • لا يقال أن الوقت في الخسوف والكسوف مما يمكن معرفة نهايته ، لأننا نقول : انما تعرف نهايته من ناحية قول المنجهين والشرع لا يعتمد على مقالة امثال هؤلاء ، فجاوز فعل التيمم متعين بمجرد حصول السبب اتفاقا ، كما صرح به المصنف •

ثم الواجب في أعضاء التيمم الطهارة كوجوبها في أعضاء الوضوء • فلو تنجست كلا او بعضا وتعذر تطهيرها ، فاما ان تكون تلك النجاسة

المفروضة متعدية الى ما يتيمم به لمكان رطوبتها ، أو غير متعدية . ففي الاول يجب التجفيف قبل فعل التيمم . وفي الثاني أستقرب المصنف جواز فعله . وفيما لو كانت النجاسة حائلة ، فهل يسقط التيمم فيكون كفاقد الطهورين ؟ أو يجب على تلك الحال كالمجبر والكسير حيث يتعذر عليه النزح فينزل ذلك الحائل ، وان كان نجاسة ، منزلة البشرة والبدن ؟ قولان : أظهرهما بل أحوطهما التيمم على تلك الحال ، وأداء العبادة ثم إتيانها بالقضاء كما عليه المصنف في (السوانح) لخلو المسألة من النص وعدم كونه فاقدا لكلا الطهورين :

والمراد من قوله في س ١٠ منها [الا ان يراد به رفع ما مضى الخ] ان ضم قيد رفع الحدث في باب الوضوء هو المشهور ، والمصنف يعتبر ذلك أولى فيه .

أما في باب التيمم فهم على نفي اعتبار قيد رفع الحدث فيه ، لأن التيمم عندهم مبيح لا رافع . وقد وافق المشهور في التيمم في عدم شرطية ضم قيد الرفع الى النية بل عدم جوازه . وخالف السيد المرتضى فاعتبر فيه الرفع الى ساعة وجود الماء والتمكن من استعماله ، وتظهر ثمرة الخلاف فيما لو تيمم بدلا عن الاكبر ثم انتقض تيممه ووجد من الماء ما يكفي للطهارة الصغرى ، فعلى المشهور يتم في هذه الحالة بدلا عن الاكبر ولا يستعمل الوضوء ، وعلى مذهب السيد يتوضأ لارتفاع حدثه الى غاية وجود ما يكفيه من الماء لطهارته التي هو مكلف بها .

وأراد المصنف من الاطلاق في عبارته عدم امكان رفع الحدث دائما - أي حتى مع وجود الماء - اذ أن وجوده يصيره محدثا وان لم يعرض له

حدث فيرجع الى الحالة التي كان عليها أولا . نعم لو لاحظ الرفع المادامي
المعتبر لدى المرتضى وتصور منه ارادة رفع ما مضى الى الآن بمعنى رفع
المانع السابق خاصة لا اللاحق، لتحقق انتقاضه بمجرد وجود الماء أمكن القول
بالصحة .

ثم أن المصنف أبدى رأيه فيما يجب من الضرب في التيمم عن غسل
كان أو وضوء بقوله في ص ٨٣ س ٥] ويجب في بدل الوضوء والغسل
ضربة واحدة الخ [والاقوال في هذه المسألة ترتقى الى أربعة :

الاول : وجوب ضربة واحدة للتيمم سواء كان لوضوء ، او لغسل
واختاره المفيد في رسالته (الغروية) ، والحسن بن أبي عقيل ، والاسكافي ،
والمرتضى في أحد قوليهم وجماعة غيرهم وقد عرفت أنه خيرة المصنف هنا بل هو
المنقول عن جميع مؤلفاته . وعندما يتعين على المكلف وضوء وغسل
يلزمه التيمم عنهما يجب عليه تكرار التيمم بجعل احدهما بدل الوضوء ،
وثانيهما بدل الغسل كالحائض عند المشهور .

الثاني : وجوب ضربتين لوضوء كان ، أو لغسل ، فواحدة لمسح
الجبهة ، وأخرى لظاهر الكفين وجعله جماعة من المتأخرين على نحو الاحتياط
وهو خيرة المفيد في قوله الثاني في (الاركان) وعلي بن بابويه .

الثالث : وجوب ثلاث ضربات الاولى لمسح الوجه وأخرى لمسح ظهر
الكف الايمن وثالثة لمسح ظهر الكف الايسر واختاره هذا القول علي بن بابويه
في رسالته رغم ما سبق من اختياره القول الثاني ووافقه ابنه في (المجالس) .
الرابع : القول بالتفصيل بين بدل الغسل والوضوء فلأول ضربتان ،
وللثاني واحدة وهو المشهور . كما أن القول الثاني والثالث أقرب لمذاهب

العامة * ووجوب الضرب عند المصنف احتياطي لاحتياطي فيجزى الوضع
بغير ضرب عنده *

ثم الخلاف واقع بينهم في كناية التيمم في بعض الصور المخصوصة
وقد بين المصنف كفايته في تلك الصور بقوله في س ١ من ص ٨٤] وهذه
الصور كلها غير موجبة للاعادة الخ [والصور المشار اليها ثلاث *
أولها : متعمد الجنابة مع علمه بتعذر الغسل عليه ففرضه التيمم
وصلوته بعده صحيحة ، ولكن شيخ الطائفة أوجب الاعادة عليه في (نهايته)
وان كان في (مبسوطه) وفي (تهذيبه) جعل الاعادة أفضل ان منعه من
الغسل الخوف على نفسه ، وفيما اذا منعه عنه عوز الماء تجب الاعادة عليه
اذا كان متعمدا *

نعم خالف المصنف المشهور في (رواشحه) حيث أفتى فيها باستحباب
الاعادة مطلقا لمتعمد الجنابة بعد اغتساله *

ثانيها : من منعه زحام الجمعة عن طهارته المائية فان خيرته أن يتيمم
ويؤدي الصلوة وليس عليه قضاء وفاقا للقدماء وبعض المتأخرين ،
وخالف الشيخ فوجب عليه التيمم والصلوة ثم القضاء كالصورة السابقة ؛
فحقيقة المخالفة في أمر القضاء فقط *

اما المشهور فعلى المنع من تسويغ التيمم للمزاحم والواجب عليه أن
يخرج لتحصيل الطهارة *

ثالثها : من كان على بدنه نجاسة لا يمكنه ازالتها فان صلوته معها
صحيحة ووجهه ظاهر ، فان شرطية الطهارة من الاخبات اختيارية ، وعند
الاضطرار ترتفع شرطية الازالة فلا مانع من صحة الصلوة معها *

وأشار بقوله في س ٩ منها [ولو وجد من هذا شأنه الخ] الى من عرض له الحدث الأصغر بعد أن كان متيمما عن الأكبر فان حدثه الأكبر يعود عليه كلما عرض له الأصغر ، فيلزمه التيمم عن الأكبر لكل عبادة يستقبلها مالم يتحصل على ماء كاف لغسله ، وان وجد منه ما يكفيه لوضوئه لم ينفعه وجود ذلك الا على مختار المرتضى ، لما علم سابقا من أن التيمم عنده رافع الى ساعة وجود ماء للغسل ، وفي حالة وجود ماء كاف للوضوء وعروض الحدث الأصغر يجب عليه الوضوء لأن الحدث العارض انما أوجب عليه الوضوء فقط لرافعية التيمم السابق للحدث الأكبر حتى يجد ماء لغسله وهذا بمكان من الصحة على مذهب المرتضى فينطبق عليه كونه ناكحا أدى الصلوة بوضوء بغير غسل ويشير اليه اللغز بقول بعضهم :

متى جوز المرتضى ناكحا يصلي وضوءاً بغير اغتسال

وقد احيل هذا اللغز مع جوابه الى اسلوب آخر وهو كما يلي :

متى جوز الشرع المقدس ناكحا يؤدي صلوة بالوضوء بلا غسل

وذاك اذا ما بال بعد تيمم لأكبره فافهم هديت اخ العقل

وقد حاز ما يكفي من الماء طاهرا لأصغره أعني الوضوء لدى الفعل

وهذا على كون التيمم رافعا لأكبره ذا ليس في مرتضى الجبل

وفي س ١١ منها صرح بعدم جواز نبش المتيمم بعد دفنه حيث يوجد

الماء ووجوب تغسيله بعد تيممه مالم يدفن ، والمشهور قد جوزوا النبش

لمثل هذا .

ثم الخلاف واقع بينهم في أن ضيق الوقت عن استعمال الطهارة المائية

هل هو من مسوغات التيمم ام لا ؟ فالمشهور على الاول ، والمحقق وصاحب

(الاحياء) و (الحدائق) على الثاني * وفصل المصنف بين من أضع الوقت باختياره حتى لم يسعه لفعل الطهارة مع وجود الماء ، وبين من تضيق عليه الوقت عن ذلك بغير اختياره - كحالة غلبة النوم - فمنع الاول من التيمم وأجازه للثاني كما هو مفهوم العبارة الواقعة في س ١٧ منها ، وسيأتي منه ما يؤكد كفاية التيمم عند تضيق الوقت بفعل الطهارة لابلالاختيار في س ٦ من ص ١٩٨ * .

وهل يحرم فعل الجنابة على من علم بتعذر الماء او بتضرره من استعماله ؟

المشهور العدم ، وعليه المصنف اقيام الصعيد مقام الماء في تلك الحال وان كرهوا اختياره لما يلجأه للتيمم ، والمفيد وابن الجنييد والشيخ في احد قولي على تحريم ذلك وعليه الغسل * .

ثم ان المصنف أوضح حكم ما اذا اجتمع مجنب مع ميت ومحدث وليس لديهم من الماء الا ما يكفي احدهم بقوله في س ١٥ من ص ٨٥ [ويختص الجنب بالماء عند اجتماعه مع الميت الخ] ودليل هذا الحكم النص الشرعي وهو متعارض في المقام ، ففي خبر عبدالرحمن بن أبي نجران كما في (الفقيه) عن ابي الحسن موسى بن جعفر (ع) حيث سأله عن ثلاثة نفر في سفر أحدهم جنب ، والثاني ميت ، والثالث على غير وضوء ومعهم من الماء قدر ما يكفي أحدهم * من يأخذ الماء ؟ وكيف يصنعون ؟ قال : (يغتسل الجنب ويدفن الميت بتيمم ، ويتيمم الذي هو على غير وضوء ، لأن الغسل من الجنابة فريضة ، وغسل الميت سنة ، والتيمم للأخر جائز) وقد أخذ به المصنف فخصص الجنب بالماء وقيل باختصاص الميت به * .

واستدل له برواية محمد بن علي عن بعض اصحابه قال : الميت والجنب يتفقان ولا يكون الماء الا بكفاية أحدهما قال : (يتيمم الجنب ويغسل الميت)
الا ان هذه الرواية مضمرة مقطوعة كما ترى *
وفي قول ثالث تخصيص المحدث بالأصغر بالماء ولم ينقل له دليل من الاخبار ، ويحتمل انه مستفاد من الجمع بينها لتعارضها ، ولما يفهم من رواية أبي بصير الدالة على ايثار الماء بالمحدثين لو اجتمعوا مع الجنب لقوله فيها سألت ابا عبد الله (ع) عن قوم كانوا في سفر فأصاب بعضهم جنابة وليس معهم من الماء الا ما يكفي الجنب لغسله ، يتوضئون هم ، هو أفضل ؟ أو يعطون الجنب فيغتسل وهم لا يتوضئون ؟ فقال : (يتوضئون هم ويتيمم الجنب) ومع مجامعة الميت لهم لا يتبدل الحكم لأولوية مراعاة حق الحي *
ونقل عن بعضهم تفصيل في المقام وهو أنه : لو اجتمع الجنب والمحدث مع الميت ومعهم من الماء ما يكفي لأحدهم ، فان كان الماء ملكا او مبدولا لأحدهم فلا خفاء في اختصاصه به ولا يجوز مغالبتة عليه ، ولا يجوز له بدله لغيره لوجوب صرفه في طهارته ، وان كان مباحا وجب على كل من الحيين المبادرة اليه فان سبق أحدهما الآخر احتاز به وكان ملكا له وان اثبتا اليد عليه دفعة واحدة كان ملكا لكل واحد منهما على سبيل الاشتراك ، وكذا لو توافيا دفعة واحدة اشتركا ، ولو تغلب أحدهما عليه والحال هذه آثم *
واختلفوا في ذلك المتغلب بالنسبة لما تغلب عليه فالفاضلون — على

تملكه له واستشكله شهيد (الذكرى) لازالته لأولوية غيره وهي في معنى

ج ١ (الاحق بالماء هل هو الميت او المحدث بالاكبر او الاصغر) - ١٢٩ -

الملك قال وهذا مطرد في كل اولوية (كالتحجيز^(١) والتعشيش) ثم تفاه
لأن تملك المباحات مفتقر الى الحيازة مع النية ولم يحصل الشرطان بل غاية
ما حصل منه هو التغلب .

وفيما لو كان المالك يسمح ببذله فلا ريب في ان للمالك التخصيص
بالبعض والامساك .

والكلام انما يختص بصورة تغلب احدهما على الآخر .

وقد اختلفوا في الاحق بالماء من الثلاثة الذين هم الجنب والمحدث
والميت او الجنب والحائض وما من الميت فنقل عن الشيخ في (النهاية)
اختصاص الجنب به ، وعليه المشهور ومنهم المصنف ، وقيل يقدم الميت ،
وقيل بالتخير والقواعد الشرعية لاتساعدهم فيما قالوه لما ثبت من وجوب
الغسلات أو الاغسال الثلاثة للميت وليس على الجنب الحي الا غسل واحد
وان استحجوا التثليث له فكيف يمكن عدم كفاية الماء الا لأحدهم مع العلم
باحتياج تفصيل الميت لاضعاف ما يكفي الجنب ، فلم لا يصرف الماء الزائد
عن الجنب الى المحدث الآخر ؟

وأيضاً المشهور جواز استعمال مزيل الحدث الاصغر في الطهارة مرة
ثانية ، وبناءً عليه يمكن ان يتوضأ المحدث اولا ويجمع في اناء ثم يغتسل
به الجنب او يغسل به الميت ، وأيضاً المتبادر من كفاية ذلك الماء هو كفايته
للقدر الاكمل . وحينئذ فيجوز الاكتفاء بالاقل المجزي لتعميم بقية الافراد
بما فضل .

(١) أي احجز المباحة بحاجز من حجر أو غيره من سعف أو ما أشبهه

فان الاول يقال له تحجير والثاني تعشيش .

ثم بناءً على ما اختاره المصنف مما هو المشهور عملاً بالنص يجب الوقوف على تحديده وعندئذ لا يطرد الحكم في مجامعة الحائض وماس الميت للجنب لخلو دليل الحكم عنهما كما نقل عن المصنف استشكله بهذا في (رواشحه) فحكم بالتخيير واستوجه القرعة مع امكانها كما استوجه أيضاً تقديم ازالة الخبث والطيب عن المحرم عليهم لوجود البدل لهم دونها ، ونقل عن صاحب (الذكري) تقديم الحائض والنفساء اذا اراد زوجها الوقاع لقضائهما حق الله وحق الزوج .

ثم قد يكون صرف الماء المتغلب عليه للجنب واجباً لما اذا اوصى به مالكة له ، او نذر او عاهد ، او حلف ان يدفعه له ؛ وحينئذ - فاذا استولى المتغلب عليه لم يجز ان صرفه في طهارته وهو حي ، وان صرفه لتغسيل ميت بني الحكم على كون غسله طهارة حقيقية او تنظيفية كما نقل عن صاحب (المعتبر) او ازالة نجاسة ، فعلى الاول لا يجزي ، وعلى الاخيرين يضمن ويأثم ويجزي .

ثم ان المصنف اشار بقوله في ص ٨٦ س ٣ [وليس بداخل في ابطال العمل الخ] الى ان فعل الحدث في الموضوعين المتقدمين جائز ، وقد منع جوازه بعض الفقهاء استناداً الى قوله تعالى (ولا تبطلوا اعمالكم) والى اخبار صرحت بالنهاي عن ابطال العمل ، والمصنف يرى ان الآيه والاخبار الناهية عن ابطال العمل لا تشمل مثل هذا الفعل لأن الابطال المنهى عنه بمعونة التفسير وضم الاخبار بعضها الى بعض انما هو ابطالها بالرياء ونحوه من المقاصد التي تنافي القرية .

وقد علق صاحب (زاد المعاد) على قوله في العبارة التالية في س ٦

منها : [ولو احدث المتيمم سهوا في اثناء الصلوة فوجد الماء وكانت طهارته
صغرى توضأ وبني وفي بدل الغسل يستأنف الخ] بما نصه :
(ما ذكره (ره) هو خيرته في سائر كتبه وهو مذهب شيخ (المقنعة)
وشيخ (النهاية) وابن حمزة وابن ابي عقيل وان لم يقيدوا ذلك بحالة
السهو وحسن المحقق مذهب الشيخين حيث قيد ذلك بالنسيان وذهب ابن
ادريس وجماعة من المتأخرين الى العدم وبالغوا في رد تلك الاخبار الواردة
في هذا الشأن وهدموا ما اسسوه من البنيان لبطلان الصلاة بالحدث
مطلقا وان كان ذلك على جهة النسيان . والحق تخصيص هذه القاعدة بما
ورد عنهم (ع) اذ لاقاعدة عندنا الا وهي مخصصة لورود الاخبار الدالة
على صحة صلوة المبطون ودائم الحدث كالمستحاضة والسلس بل امن صلى
وأحدث بعد رفع رأسه من السجود الثاني الكائن في آخر صلاته فانه
يتوضأ ويبنى ، وان كان له معارض الا أنه يضعف عنه ، وبالجملة ان هذه
القاعدة لايجب التزامها ورد الاخبار في مقابلتها بعد ما عرفته من خروج
هذه الافراد ، ويدل على اصل الحكم المذكور صحيحة زرارة ومحمد بن
مسلم عن ادهم (ع) حيث قال في بعضها رجل دخل في الصلوة وهو
بتيمم وصلى ركعة ثم احدث فاصاب الماء قال : « يخرج ويتوضأ ثم يبني
على ما مضى » (١) اقول : المراد بالخروج الخروج من الصلوة اذا لم
تلزم المنافاة وفي صحيحتهما الاخرى ، قلت له : دخلها وهو متيمم فصلى
ركعة واحدة فأحدث فاصاب ماء قال : « يخرج ويتوضأ ويبنى على
ما مضى من صلاته صلى بالتيمم » . (٢) وفي (لالفقيه) ثم يبني .

(١) و (٢) الوسائل الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة .

ورواية زرارة المتقدمة ، فيها البناء اذا وجد الماء فانه يتوضأ ويبنى ولم يذكر الحدث ، فالأخبار كما ترى ظاهرة في عدم الإبطال ، إلا انه لا تصريح فيها بكون الحدث سهوا بل إطلاقها شامل له وللعمد فيكون مذهب ابن حمزة وابن أبي عقيل أوفق بها وكان الداعي الى تقييده بالسهو هو ما افاده محقق (المعتبر) من حيث ان الإجماع قائم على ان الحدث عمدا يبطل الصلوة فيخرج بذلك عن إطلاق الرواية ويتعين حملة على غير صورة العمد لأن الإجماع لا تصادمه الرواية وفيه مالا يخفى اذ لا إجماع عند التحقيق بل هو محض شهرة لخلاف ابن حمزة وابن أبي عقيل هنا ولقيام الدليل على صحة عدم إبطال حدث المبطون والسلس مع انه لا يخرج عن العمد . ولقد اطال العلامة الرد على أهل هذا القول حيث انه تبع ابن ادريس في المنع المذكور ، وتمحل لهذه الأخبار بتمحلات بعيدة منها : حمل الركعة التي يبنى عليها على الصلاة الكاملة كما ذكروا في أخبار الحائض لو حدث عليها الحيض في اثناء المغرب اطلاقا لاسم الجزء على الكل وهو تكليف مستغنى عنه بل الواجب . أما العمل بظواهر هذه الأخبار فتكون مخصصة لما قالوه من الأدلة الدالة على إبطال الصلوة بالحدث مطلقا ومخصصة للإجماع المدعي والعمل بتلك الأدلة المدعي الإجماع على العمل بها وترك هذه الأخبار وارجاعها لقائلها لما فيها من المعارضة المفروضة والمصادمة المحققة لاسيما عند العمل باطلاقها فانه لا قائل به سوى الإجماع المدعى وهو ليس بحجة عند التحقيق بل ولا عند كل اهل هذا القول كالمصنف وجملة من مشايخه الاخباريين فكيف يكون مقيدا لذلك الإطلاق وربما تكلف بعض المحدثين وهو الاسترأبادي للخبر معنى غير خلي من البعد والغرابة حذرا

من تقييده من غير دليل وخوفا من العمل باطلاقه لما فيه من مخالفة ما هو كالمقطوع به عندهم حيث قال : (ان مبنى الكلام في هذه الاخبار على القلب والتقديم والتأخير وان الاصل هكذا فأصاب ماءً فأحدث باصابة الماء او أصابه سائح وحدث سماوي فاصاب ماءً) وبالجملة ان الجميع لا يخلو من تكلف حتى ما قيل من ان هذه الاخبار خارجة مخرج التقية لأن العامة لا يقولون بمضمون ذلك من كل وجه لانهم وان كانوا لا يفرقون أيضا بين الظهارة الاختيارية والاضطرارية سيما الحنفية ، ومنهم من يقيد بالحدث مطلقا فيبطل به على كل حال ، والمسألة عندي محل اشكال والاحتياط فيها لازم وهو بالبناء ثم الاتمام ثم الاعادة من رأس . بقي الكلام في تقييد ذلك بالحدث الاصغر دون الاكبر والظاهر ان الداعي له من حيث ورود الأدلة في الحدث الاصغر دونه مع انه مخالف للقاعدة فيقتصر فيه على محل النص) انتهى .

وفي س ٨ منها حرم الإقامة في البلد الذي يحوجه الى التيمم من حيث قلة الماء فيه واختار هذا القول في (رواشحه) أيضا ، وهو المنقول عن البهائي في (الجبل المتين) ومحدث (الوافي) وغائص (البحار) وبعض المتأخرين .

وقد استند هؤلاء الى صحيحة ابن مسلم عن أبي عبدالله (ع) المروية في (المحاسن والوسائل) قال سألت عن رجل يجنب في السفر ولم يجد الا الثلج او ماءً جامدا فقال : « هو بمنزلة الضرورة يتيمم ولا ارى ان يعود الى هذه الارض التي توبق دينه . » (١) حيث استفادوا منها عدم

(١) الوسائل الباب ٩ و ٢٨ من أبواب التيمم .

جواز الرجوع الى الارض التي يعلم عدم التمكن فيها من الصلوة بالطهارة المائية وان تمكن من الترابية لانها اضطرارية محضة وموقفة للدين - اي مذهبة به - والحقوا بها البلاد التي لا يسلم المقيم بها من الاعمال السيئة والاقوال المردية ولا يكاد ينفك من الصفات الذميمة المهلكة من الغيبة والحسد والكبر وحب الحياة والرياسة فان جميع هذا داخل تحت قوله (ع) (توبق دينه) فيكون ايباق الدين هو العلة في ذلك كله .

وتنظر في هذا الاستنباط شيخ (الاحياء) لوجود الاخبار الآمرة الحائثة على مخالطة اهل الخلاف واهل المعاصي ما دامت الدولة في ايديهم ، وانما أمرنا بمنزلة افعالهم قلبا وكرهيتها ، فالقول بالكراهة هو المنتجة لديه وهو خيرة المشهور ، وهكذا يتسرى الخلاف بينهم الى السفر الموجب لذلك ونحوه . واشكل على تنظر صاحب (الاحياء) بأنا نقيده هذه الاخبار بما اذا دعت الضرورة لذلك لامطلقا فلا تعارض الاخبار السابقة .

نعم ربما يستشكل في الالتزام بعدم جواز الاقامة في الارض المحوجة للتيمم وبحرمة السفر الملجئ لذلك بما قد علم من مساواة الطهارة الترابية للمائية حسب مفاد الكثير من الاخبار مثل قوله (ص) (جعلت لي الارض مسجدا وطهورا) . (وان رب الماء هو رب الصعيد) . (وانه يكفيك الصعيد عشر سنين) بل قد جاءت هذه الاخبار في مصب التمدح والتسمن ولازمهما التساوي في الفضل .

وأما دليل المصنف على حرمة السفر المحوج للتيمم فرواية الحسين بن أبي العلاء عن ابي عبدالله (ع) ان رجلا سأل اباة قال : اصلحك الله انا تتجر في هذه الحيال فنأتي منها امكنة لا تقدر ان نصلي الا على الثلج

فقال (ع) : (افلا ترضى مثل فلان يرضى بالادون) ثم قال : (لا تطلب التجارة في ارض لا تستطيع ان تصلي فيها الا على الثلج) .

في بعض ما يتعلق بمبحث النجاسات

جاء في ص ٨٦ س ١٢ [البول والغائط من ذي النفس السائلة الخ] ولم يخالف في نجاسة البول من ذي النفس بماله من الشرط المقرر في عبارة المصنف سوى الصدوق والاسكافي فانهما قائلان بطهارة بول الرضيع مالم يتغذى بالطعام ، ولا يستثنى من قاعدة نجاسة البول والغائط عند المصنف سوى بول الطير وذرقة فانه حاكم بطهارته تبعا للصدوق وجماعة ، وان كان محرم اللحم وذي نفس سائلة عملا بالاصل وبالخبرين الواردين في طهارته واستثنائه وهما خبرا أبي بصير عن ابي عبدالله (ع) قال في الاول (كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه) وقال في الثاني (خره كل شيء يطير وبوله لا بأس به) وقد عمل بهما الشيخ في أحد اقواله والجعفي وخالف في ذلك المشهور فاقبتوا فيها تلك القاعدة تخصيصا للأصل بتلك الادلة العامة واستضعافا للخبرين المذكورين .

أما أبوال الدواب الثلاث وارواثها فالخلاف فيها واقع بينهم ، فقليل بالطهارة فيها وان كرهت ، وهو خيرة المشهور ، وقيل بنجاستها وذهب اليه شيخ (الخلاف) والاسكافي والمولى الاردبيلي والمحقق - الشيخ جواد - في شرحه على (الدروس) وقيل بالتفصيل ، وأن ابوالها نجسة وأرواثها طاهرة وهو خيرة صاحب (الحدائق) في جميع مؤلفاته وصاحب (الاحياء) والمصنف في سائر كتبه ، ويظهر من صاحب (المفاتيح) الميل له .

ثم ان (الاتفة) التي هي احد الاجزاء العشرة المحكوم بطهارتها والمستثنى جميعها من خصوص أحد انواع النجاسات التي هي الميتة قد اختلف في المراد منها فقيل : انها الكرش من الجدي قبل أن يأكل الطعام . وقيل انها ماء أصفر يستخرج من بطن الجدي ، ومنهم من جعلها من المتشابهات لعدم معرفة المراد منها . ثم الموجود في عبارة المصنف على النسخة الخطية مجيء الجلد معطوفا بالواو في سياق قوله س ١٠ ص ٨٧ وكذا : (اللبن والجلد) اما الموجود في المطبوعتين مجيء الجلد متفيا ب « لا » النافية هكذا « وكذا اللبن لا الجلد » ومعناه واضح في صورة نفيه ، الا أن عطفه اقرب في اصابة تعبيره لأخذنا إياه من المتن المدرج في (شرح) حفيده واحتمال الغلط فيه ممتنع لتعليق الحفيد عليه بما نصه (انه محتمل للعطف على قوله [وكلما ابين منه في حال الحياة] اي كما تنجس الميتة ينجس كلما ابين منها بالقطع في حال حياتها وينجس الجلد منها أيضا لكونه مما تحله الحياة) وهذا أنسب بمذهب المصنف وتستفاد انسيبته مما يأتي ذكره في س ٣ من ص ٩٩ (ويحتمل عطفه على سابقه وهو اللبن فيكون الجلد كأحد المستثنيات المحكوم بطهارتها من الميتة وفاقا لما افتى به الصدوق في (الفقيه) وان خالفه في سائر كتبه فافتى بنجاسة الجلد) انتهى بحرفه . وهذا التعليق من مثل هذا الفاضل يطمئنا على مجيء عبارة الاصل بالواو مضافا الى تقارب زمنهما مع تيسر حصوله على نسخة بقلم جده او بمصادفة منه عليها ، ومجيء المطبوعتين باقتران الجلد ب (لا) النافية توجيهها من الفضلاء المهتمين بالاشراف نظرا منهم بما هو الانسب بمذهبه .

وكيف كان فدليل القول بطهارة جلد الميتة صحيح الحسين بن زرارة

عن أبي عبد الله (ع) في جلد شاة يدبغ ويصب فيه اللبن ، أفأشرب منه
 واتوضأ ؟ قال : (نعم) وقال (ع) : (يدبغ وينتفع به ولا يصلى فيه)
 ومرسل (الفقيه) عن الصادق (ع) انه سئل عن جلود الميتة يجعل فيها
 اللبن والسمن والماء ما ترى فيه ؟ قال (لا بأس ان تجعل فيها ما شئت
 من لبن او ماء او سمن وتوضأ منه وتشرب ولكن لاتصل فيه) *
 وهذه الاخبار حجة من أفتى بطهارة جلد الميتة ، والمشهور حملوا
 هذه الاخبار على التقية ومنهم المصنف وحكموا بنجاسته لكونه مما
 تحلله الحياة * .

ومن النجاسات العشرة : الكلب والخنزير البريان باتفاق من عدا
 ابن ادريس ، اما هو فقد حكم بنجاستهما وان كانا بحريين * وثامن
 النجاسات : الخمر ، وهذا اللفظ مقول بالتشكيك على اقسام سبعة بل
 تسعة أشهرها استعماله في المتخذ من العنب فانه لا يطلق عليه في لسان الشارع
 الا الخمر بخلاف غيره فانه يطلق عليه الخمر ويطلق عليه النبيذ كالمتخذ
 من التمر ، والقفاع كالمتخذ من الشعير ويطلق على الجميع الخمر في الشرع *
 وفي اصطلاح اللغة كما صرح به الجوهري في (صحاحه) وصاحب (مصباح
 المنير) و (مجمع البحرين) وفي الاخبار تصريح بالتعظيم كصحیح عبدالرحمان
 ابن الحجاج قال : قال رسول الله (ص) : (الخمر من خمسة ، العصير من
 الكرم ، والقفاع من الزبيب ، والبتع من العسل ، والمزر - بكسر الميم
 ثم الزاي ثم الراء المهملة - من الشعير ، والنبيذ من التمر) وفي (مجمع
 البيان) في تفسير قوله تعالى (انما الخمر والميسر) الآية * وعن رسول
 الله (ص) انه قال : (الخمر من تسع من البتع وهو العسل ومن العنب

ومن الزبيب ومن التمر ومن الحنطة ، ومن الذرة ، ومن الشعير والسلت (الى غير ذلك من الاخبار ، واختلافها في الحصر محمول على الغالب .
ثم ان الفقهاء اختلفوا في نجاسة كلما يسمى خمرا بعد الاتفاق على حرمة ، فالمشهور بينهم النجاسة بل نقل عليه الاجماع السيد في (المدارك) حتى نسبه الى كافة المسلمين ومثله الشيخ في (الخلف) وابن زهرة في (الغنية) وابن ادريس ونقل عن الصدوق في (الفقيه) و (المنع) وابن ابي عقيل وعزي في (الذكرى) الى الجعفي القول بالطهارة فلا تلازم بين الحرمة والنجاسة من الجانبين معا فالنسبة بينهما العموم والخصوص المطلق لصحة كل نجس حرام دون العكس .

واما العصير العنبي فقد اختلفوا في نجاسته فقليل : بنجاسته اذا غلى واشتد ولم يذهب ثلثاه ، وبعضهم حكم له بالنجاسة بمجرد الغليان والاشتداد وبعضهم أثبت له الحرمة دون النجاسة والمصنف مال الى نجاسته بالغليان والاشتداد وجعل التطهير منه فيه السلامة .

وأما عرق الجنب من الحرام ، وعرق جلال الابل ، فقد اختلفوا في نجاسته وعدمها ، فأما بالنسبة للاول فالمعزي الى الصدوق ووالده والمفيد والشيخ في (الخلاف) والقاضي وابن زهرة هو الاول بل عزاه ابن زهرة الى الامامية كافة وعليه المصنف في سائر كتبه وشيخه في (الحدائق) و (شرح الرسالة الصلالية) ، والمعزي الى ابن ادريس وجمع من المتأخرين هو الثاني .

وأما عرق الابل الجلال فالمشهور على طهارته ، والشيخان والقاضي وابن زهرة وسنار على النجاسة وعليه المصنف وعماه صاحب (الاحياء) وصاحب (الحدائق) .

في بعض ما يتعلق بمبحث المطهرات والاحكام والفروع

جاء في ص ٩٠ س ١٧ [تورثه التطهير الخ] فاعل تورثه النار ، وحيث كانت الاستحالة من المطهرات لم يظهر وجه لقوله فيما سيأتي : [ويزداد قوة بالماء] الا ان يحمل على رفع النفرة والوسوسة .

وأراد بلفظ [ينبغي] في قوله في ص ٩٣ س ١٣ [وينبغي غسل لبن الجارية الخ] الاستحباب ، وان كان هو بحسب الوضع من الالفاظ المشتركة بينه وبين الوجوب الا ان قرينة ارادته الاستحباب منه حاصلة بعطف المستحب القطعي عليه أعني - نضح الارض من جوانبها الاربعة - والفارق بين لبن الجارية والصبي هو النص . وما صرح به في ص ٢٠ منها من حكم الفروع الثلاثة عند قوله [وكذا لو احتقن في جلده دم الخ] لا تساعد عليه القواعد الشرعية لعدم اعتبارهم طهارة البواطن فان كان ثمة نص فالناس عبيد النصوص والا فالاصل يقتضي سقوط التكليف .

وقد صرح في ص ٣ من ص ٩٤ عند قوله [اتحد الثوب او تعدد الخ] بحكم النجس المحصور وهو مشروط بالحاجة الى الجميع ، ومع كفاية الواحد الواجب غسله فقط .

وبالجملة فالمقام بالنسبة الى اشتباه النجس بالظاهر، والحلال بالحرام لا يخلو : إما ان يكون الاشتباه في عدد محصور او غير محصور ، والمعروف بينهم وجوب اجتناب المحصور بجميع أفراده ، وجواز استعمال كل فرد من أفراد غير المحصور ، ووجهوا الاول . بانه مع الحصر في عدد معين بالتشخيص يعلم بوجود ما لا يصح استعماله في المشخصات المعلومة والدليل

الموجب لاجتنابه مطلق فهو شامل له في حالة انفراده وفي حالة اندراجه في أفراد معلومة مشخصة فيتعين اجتناب الجميع، وان كان الوجوب في غير الفرد الواقعي وجوبا مقدميا • كما وجهوا الثاني بعدم تميز الحرام بفرد الاستعمال فلا يتعلق تكليف شرعي باجتنابه وجواز كونه معرضا للمانع لا يصلح للمنع عن استعماله لبناء التكليف على العلم دون الواقع •

الا انه نقل عن بعض متأخري المتأخرين عدم المنع حتى بالنسبة للمحصور فتجاوز الطهارة من أحد الأتأين المعلوم تنجس أحدهما ، وتجاوز الصلاة في أحد الثوبين المعلوم نجاسة أحدهما ، وهكذا يتمشى الحال عندهم في استحلال أكل لحم ذكي اختلط بميت ، ونكاح إحدى امرأتين علم حرمة أحدهما •

وأوردوا على ما احتج به العلامة على حرمة جميع أفراد المحصور في بعض كتبه من ان يقين الطهارة في كل من الأفراد قد عورض يقين النجاسة فيه • بأن يقين الطهارة في كل واحد بانفراده انما يعارض باحتمال النجاسة فيه بخصوصه ، واحتمال النجاسة او الحرمة لا يوجب رفع اليد عن يقين الطهارة والحل • ونسب النقض بهذا الى صاحب (المعالم) وفيه اشعار بانه من القائلين بجواز استعمال المحصور ، كما اعترض سيد (المدارك) احتجاج العلامة في (مختلفه) من أن وجوب اجتناب ماسوى النجس او الحرام في الواقع من باب المقدمة لتحصيل الواجب بان اجتناب النجس انما يجب مع تحققه بعينه ، ومع ترده بين افراد محصورة لا يكاد يظهر وجوب اجتنابه في فرد خاص واستبعاد سقوط حكم هذه النجاسة شرعا اذا لم تحصل المباشرة بجميع ما وقع فيه الاشتباه غير ملتفت اليه مع ثبوت نظيره في حكم واجدي

الماء في الثوب المشترك فانهم لم يوجبوا غسل الجنابة على كل فرد من المشتركين في الثوب مع حصرهم فلا يظهر وجه للفرق بينه وبين الثوبين المعلوم نجاسة أحدهما لكون المسألتين من واد واحد، فكما لم يجب غسل الجنابة على كل فرد من المشتركين في الثوب مع حصرهم ، فكذلك تجوز الصلاة في كل من الثوبين لكون اصالة الطهارة في كل منهما انما تعارض باحتمال النجاسة فيه والشك لا ينقض يقينا ، ولازم هذا النقض كون صاحبه من مجوزي استعمال أفراد الشبهة المحصورة .

ونهاية المطاف هدم النص للاحتجاج وما ورد عليه من النقض لا ابتناء كل منهما على الاعتبارات العقلية والتخريجات الفكرية ولا مسرح لها مع وجود النص وهو وارد في كل من المقامين . فمسألة الاناين قد استفيدت من موثقة عمار وسماعة . عن ابي عبد الله (ع) انه سئل عن رجل معه اناة آن فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو قال (بهريقهما وتيسيم) وأما مسألة الثوبين فتستفاد من حسنة صفوان بن يحيى عن أبي عبد الله (ع) انه كتب اليه يسأله عن رجل كان معه ثوبان فأصاب أحدهما بول ولم يدري أيهما هو وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء يكفيه كيف يصنع؟ قال : (يصلي فيهما) - أي: في كل واحد على الافراد وهذا النص هو الفاصل للثوبين عن الثوب المشترك بين جماعة ، وقد تضمنت هذه المسألة بجميع فروعها (الدرر النجفية) ص ١١٨ وبمراجعتها يتضح الحال وفي ص ٦ من ص ٩٤ صرح بمطهريّة الماء الرأكد اذا غلب على النجاسة وأزالها، وهذا المطهر محط الخلاف بين العلماء ، فالمشهور على نفي مطهريته التزاما بقاعدة نجاسة ما تنقص عن الكر بمجرد الملاقاة ، وآخرون ومنهم

المصنف قالوا بمطهريته اذا غلب النجاسة واضمحت فيه ، والقاعدة المعتمدة لدى المشهور غير مطردة في سائر أبواب التطهير لحكم الشارع بطهارة ماء الاستنجاء ولحكمه بتطهير الاناء بالقاء الماء فيه وتحريكه وتفريغه ، وكذا الاناء في الولوغين مع أنه لا يخرج عن ملاقة القليل الى النجاسة ، وكذا غسل الثوب ونحوه بالقليل ، فالقاعدة بما ذكر منهدمة في صورة ملاقة الماء القليل للنجاسة وان كانت مطردة في العكس - أعني ورود النجاسة على الماء القليل - على أن هذا الحكم مستفاد من دليل خارجي وهو خبر (الذنوب) - دلوا - الوارد في قضية الاعرابي الذي بال في المسجد وما أدعي من كون الذنوب إناء كبيرا يسمع كرا لم يثبت .

وأراد بنفي السراية عند غسل بعض الثوب في العبارة الآتية دفع ما يتوهمه المنهكون في الوسواس الشيطاني ؛ ووجه تقرير استحكام هذا الوسواس انه لو كانت هناك ثوب نجسة فغسل بوضعها لم يظهر ذلك البعض المغسول لسريان النجاسة اليه من البعض الآخر المنتجس بواسطة الرطوبة المباشرة لذلك البعض النجس فيتنجس بها فينجس غيره وهلم جرا ينجس الجميع ، وهو وان ساعد عليه الاعتبار العقلي الا أن الادلة لاتفي به بل اطلاقها شامل لحصول الطهارة في ذلك البعض لصدق الغسل عليه المستلزم لطهارته .

ويختص التطهير بالماء المطلق دون المضاف وسائر المائعات على ما هو المشهور بينهم ، وخالف السيد المرتضى في بعض كتبه والمفيد في غير (المقنعة) فجوزا التطهير بسائر المائعات وان لم تكن مائية لصدق الغسل لغة وعرفا بمجرد الصب والتغمير خرج منه النجس وبقي ماسواه وان كان الماء افضلها

وفي س ١٣ منها اوضح حكم بعض المتنجسات بقوله : [وما لا يمكن نقل الماء عنه .
انما كان من هذا القبيل لا يظهر بأغلبية الماء الراكد القليل عليه لعدم تأتتي
انفصال ماء الغسالة عنه ، فمثل الصابون والفواكه كالخوخ وشبهه لوتنجس
وألقي عليه ماء راكد لم يبلغ الكر لا يكون مطهرا له لما عللوه من عدم امكان
انفصال ماء الغسالة عنه وهو واضح في مثل الصابون وبعض الفواكه التي
يلق بها من ماء الغسالة شيء ولا يقطع بانفصاله عنها كما اذا كانت منزوعة
القشر او متماعة من شدة النضوج .

وأما بالنسبة الى المفلفة والمتصلبة التي يعلم بانفصال الماء عنها كليا
لا يظهر له وجه من القواعد . وبالجملة فخير المصنف ان مثل هذا لا يظهر
الا اذا ضرب بالكثير من الماء بحيث يتخلل جميع أجزائه التي سرت اليه
النجاسة . ونقل عن الشهيد في (الذكرى) تطهير مثل هذا بالغسل العديدي
حيث يمكن انفصال ماء الغسالة عنه كالشوب .

وفي س ٤ من ص ٩٦ اوضح حكم من صلى مع النجاسة ناسيا بقوله
[ولو نسي فالاقرب استحباب الاعادة الخ] والصور في هذا المقام ثلاثة .
الاولى : ان يعلم بها اولا قبل الصلاة ثم ينسى ويصلي فيها ولا يذكر
الا بعد ان صلى . والاقوال فيها ثلاثة : أحدها : مذهب الشيخ وجماعة
من المتأخرين وهو وجوب الاعادة مع بقاء الوقت دون خارجه ، وكأنهم
استندوا في الفرق المذكور الى الجمع بين الاخبار . ثانيها : مذهب المشهور .
وهو وجوب الاعادة مطلقا .

وثالثها : انه لا يعيد مطلقا ، وهو طبق أحد أقوال الشيخ على ما نقله

عنه العلامة في (التذكرة) ولكن يستحب له الاعادة وقتنا وخارجا وان تأكدت في الاول وهو خيرة المصنف هنا وفي (لوامعه) .

الصورة الثانية : كالأولى الا أنه علم بها في أثناء الصلاة ، والظاهر من فتاواهم انها ذات قولين . احدهما : نزع الثوب ان كان له ساتر غيره ، او تطهيره ان امكن من غير مناف والبناء على ماضى . ثانيهما : الاعادة وهو أحوط وهو خيرة المصنف هنا وفي (لوامعه) أيضا .

الصورة الثالثة : ما اذا صلى فيها ولم يعلم بها قبلها حتى فرغ منها ، وهي ذات قولين مشهورين ، احدهما : وجوب الاعادة مطلقا وهو خيرة الفقهاء ، وثانيهما وجوب الاعادة مع بقاء الوقت وذهب اليه مشهور المتأخرين ويظهر من بعضهم استحباب الاعادة في الوقت ومنهم المصنف هنا وفي (اللوامع) وفيما لو علم بنجاسة الثوب او البدن وهو في أثناء الصلاة فحكمه عند المصنف كحكم الجاهل بها فيبني على صحة ما مضى من صلواته ويزيلها لما بقي منها مع استحباب اعادتها ما دام الوقت باقيا ، هذا ان لم تستلزم الازالة فعلا كثيرا ، ومع استلزامها الفعل الكثير تجب اعادة الصلاة ما دام الوقت باقيا .

أما لو ضاق الوقت عن الازالة او الابدال فليس عليه الا الاستمرار في صلواته لدخوله فيها بوجه مشروع مع قيام النهي عن ابطال العمل ، ومن الفقهاء من افتى في هذه الصورة بوجوب الاعادة المطلقة امكنه النزع والتطهير ام لا ؟ ولعله المشهور الحاقا له بحكم الجاهل بالنجاسة حتى فرغ من صلواته فان عليه الاعادة عندهم في الوقت وخارجه .

ومنهم من فصل بين من امكنه النزع او التبديل بالظاهر او بتطهيره

من غير فعل ما ينافي الصلوة فيفعل ويستمر فيها وبين من لا يمكنه شيء من ذلك فيبطلها ويستأنف. ونسب هذا القول الى شيخ الطائفة وبعض المتأخرين *

وتقريبه : انه جاهل بالنجاسة حالة دخوله فيها فلا يوجب للصلوة أبطلا مطلقا في حالة البقاء عليها بعد العلم بها *
ومنهم من أفتى بوجوب الاستيناف مطلقا امكنته الازالة او النزاع ام لا لكن مع سعة الوقت ومع ضيقه يستمر ، وربما بني هذا على وجوب الاعادة في الوقت وهو الذي استقر به المصنف وان جزم بسواه ونسب هذا القول الى المحقق *

وفي س ٣ من ص ٩٩ صرح بحرمة اتخاذ الآنية من جلد الميتة وحكم بنجاسة ما لاقاها من المايح وان كثر ، اذا لم يكن من الماء المطلق ، وفيما اذا كان الملاقى ماءً مطلقا وكان قدر كره فضاءدا لا ينجس ، وكذا لو كان جاريا مطلقا ويجوز حينئذ استعماله في جميع الانحاء * ولم يعرف الخلاف في هذا الا من ابن الجنيد لحكمه بطهارة جلد الميتة بالدبغ ولازمه طهارة ملاقاه من المايحات مهما كانت من غير اشتراط الكثرة * ومن هذه العبارة استفاد انسيبة اقتران الجلد ب لا النافية في العبارة المتقدمة في س ١٠ من ص ٨٧ دون واو العطف *

وفي س ٨ من ص ١٠٤ اوضح رأيه في حكم ماء الغسالة وانه يعتمد طهارتها من أي غسلة كانت فلا ينجس ملاقته وهذا أحد الأقوال في المسألة *
وقيل انها كالمحل قبل الغسل فيجب غسل ما اصابته تمام العدد المعتبر في تطهير النجاسة ، وقيل انها كالمحل بعد الغسالة فيغسل ما اصابته مرة واحدة ان كانت من الغسلة الاولى ولا يغسل من الثانية * وقيل انها

كالمحل قبل الغسالة فيغسل ما اصابته مرتين ان كانت من الغسلة الاولى
 وواحدة ان كانت من الثانية .

ويجب ان يعلم ان ماء الاستنجاء مستثنى من حكم الغسالة اتفاقا
 للنص ، فطهارته حينئذ مما اجمع عليه ^(١) ما لم تخالطه عين النجاسة او يلاقي
 نجسا آخر وان وقع الخلاف في مطهرته وعدمها .

والذي يظهر من عبارة المصنف ميله الى مطهرته حيث استثناه اولا
 من حكم الماء المستعمل في رفع الاحداث الكبرى وفي ازالة الاخبث وان
 ادرجه ثانيا بقوله [او مطلقا] في س ١٢ منها جريا على ما هو المشهور ،
 وعند الحكم بمطهرته يختص بازالة الخبث دون رفع الحدث . وفي
 تصريحه بمساواة ماء البحر لغيره رد على القائل بعدم مطهرته كما عزي
 لبعض القدماء وببالي انه ابن الجنيدي ، وكيف كان فهو من الاقوال المهجورة
 كما ان القول بكراهة استعمال ماء ميزاب الكعبة وزمزم والفرات في ازالة
 الاخبث مرفوض أيضا . والماء بطبيعته طاهر في نفسه على انه من أفراد
 الكلية المحكوم عليها بالطهارة شرعا لقولهم عليهم السلام (كل شيء لك طاهر
 حتى تعلم انه قدر) وهذه هي مدرك اصالة الطهارة التي يتمسك بها
 للأثبات الطهارة لشيء شك في نجاسته بان أحرز نجاسة ماء ثم حصل له
 شك بعد في عروض الطهارة له فحكمه استصحاب ماقد احرزه قبل حتى
 يستيقن زواله ، وفيما اذا تعلق شكه بنجاسة الشيء الواقع في الماء المستلزم
 لتنجسه به فحكمه البناء على طهارة ما وقع لكونه من أفراد الكلية المحكوم
 بطهارتها في الصورة السابقة .

(١) فتأمل فان جمعا منهم قائلون بأنه نجس معفو عنه ، راجع مفتاح

ثم ان المصنف اكد استمرار المنع من مطهريه المستعمل في رفع الحدث الاكبر حتى مع بلوغه قدر كر لقوله في س ٧ من ص ١٠٥ [ولو بلغ المستعمل في الكبرى كرا الخ] فهو طاهر غير مطهر كما سبق التصريح به .
وقوله في س ١٧ منها [ويعتبر في حيوان الماء النفس السائلة الخ] فيه بيان للشرط الذي تبني عليه نجاسة ميتة الحيوان وهو وجود النفس السائلة فيه المفصرة بخروج دمه عند ذبحه وائرا ، فما كان من الحيوان كذلك فميتته نجسة بحريا كان او برياً ، ولازم نجاسة ميتته تنجس الماء القليل به ، كما ان فيه تعريضا بالرد على من خالف ذلك من الفقهاء حيث افرقوا بين البحري والبري فأثبتوا الفرق بين ذي النفس وغيره في خصوص البري ، واما البحري فلا فرق بين أفراده فميتته طاهرة وزكوته أخرجه من الماء حيا سواء كان مما له نفس سائلة ام لا استنادا الى ظاهر بعض الروايات العامة مثل قوله عليه السلام في شأن البحر : « هو الطهور ماؤه ، الحل ميتته » والمصنف تبعاً للمشهور ذهب الى ان المدار في نجاسة الميتة على كونها مما لها نفس سائلة سواء كان برياً أو بحرياً فلا يطهر الا بالتذكية ، ودليلهم الروايات التي سيأتي بعضها وهي رافعة لاجمال ما يعارضها .
وأراد من الصيد في قوله [ولو اشتبه موت الصيد من ذي النفس في قليل الماء الخ] الذي سبق ايضاح شرط نجاسته برياً كان او بحرياً فانه لو مات ، مثل هذا بغير تذكية في قليل من الماء ، او اشتبه موته في قليل الماء بأن كان قد اجريت عليه موجبات التذكية اما بالذبح واما برميته بالسهم فيما يكفي فيه ذلك ثم وقع في الماء القليل وحصل الشك في موته هل كان بالجرح الموجب لتذكيته بأن تحقق موته قبل وقوعه في الماء ؟ ! وانما تحقق موته

بسبب اختناقه بذلك الماء بان كان سقوطه فيه قبل الموت فاختنق فيه فمات؟
ومن الواضح ان الطهارة واطاحة الاكل مشروطتان بموته بسبب التذكية
واصالة عدم التذكية تقتضي نجاسة الصيد ونجاسته تستلزم نجاسة الماء
القليل الذي وقع فيه الا في صورة قد نبه المصنف عليها بالاستثناء عند قوله
[الا ان يكون رأسه خارج الماء] فانه يعلم حينئذ ان موته لم يكن بسبب
الاختناق في الماء وانما كان بسبب التذكية وهي قرينة خارجية *

وقد يستدل بما اورده الحر العاملي في (وسائله) عن الصادق (ع)
قال : قال (ع) (وان رميته وهو على جبل فسقط فمات فلا تأكله وان
رميته فأصابه سهمك ووقع في الماء فكله اذا كان رأسه خارجا من الماء وان
كان رأسه في الماء فلا تأكله) ودلالة الحديث على المطلوب واضحة ، واما
صدره فقد صرح بالذم عن اكل الصيد اذا رماه وهو على جبل فسقط فمات
ولا بد من استناد موته الى سقوطه لا الى رميه كما لو اصابه اندعار من
دون ان يصيبه السهم فسقط من أعلى الجبل ، او اصابه بما لا يقتله فسقط
وفي الصورتين كان موته مستندا الى سقوطه لا لرميه فانه حينئذ لا يحل
أكله لاستناد موته الى ترديه *

ثم ان المصنف اوضح فساد برهنة جدلية خيالية بقوله [ولا يصح
القب] اي لا يصح قلب الاستدلال في هذا المقام بان يقال الاصل طهارة
الماء ويلزم منه طهارة الصيد لأن طهارة الماء يكفي فيها عدم العلم بالنجاسة
فاذا شك في وقوع الميتة فيه بني على أصل الطهارة بخلاف حل الصيد فانه
مشروط بالعلم بالتذكية ، فاذا شك في حصولها بني على عدمها لحدوثها
والاصل عدم حدوث الحادث والحكم بطهارة الماء المستصحبة حين الشك في

وقوع الصيد المشكوك في زكوته لا يستلزم الحكم بحل الصيد لتوقف ذلك على العلم بذكوته فما يترأى من ظهور المعارضة بين اصالة عدم التذكية واصالة طهارة الماء مندفع بكفاية عدم العلم بالنجاسة في طهارة الماء واشتراط العلم بحصول التذكية في حل الصيد ، والمصنف قد وافق المشهور (١) القائلين بحجية مثبتات الاصول وقد اصبح هذا القول مردودا بين بعض علماء الاصول المتأخرين .

والظاهر ان القائلين بعدم اقتضاء هذه الاصول لأثبات لوازمها يريدون نفي حجية اللوازم العقلية والعادية دون الشرعية ، فان الاصول مثبتة للوازم الشرعية باتفاق منهم ، امثال ذلك : مالو غاب زيد ثم شككنا في حياته فيصح استصحاب حياته لكون السابق تيقنها ، وحياته لوازم شرعية كوجوب انفاقه على زوجته فيحكم عليه بها بالاتفاق ، ومن لوازم حياته العقلية والعادية مالو غاب وهو ابن عشر سنين وبعد مرور خمس سنوات من غيبته شككنا في حياته فان استصحابها السابق يوجب الحكم عليه بالبلوغ والتكليف ، فاذا كان هناك أثر يترتب على بلوغه - كوفاء نذر علق ببلوغه - فان مثل هذا يقع في معرض الخلاف فيما بينهم ، فالقائلون بأثبات الاصول لمطلق لوازمها - وان كانت عقلية - يحكمون بوجوب هذا النذر والنافون لأثباتها للوازم العقلية لا يشيتون لهذا النذر وجودا لترتبه على لازم عقابي - اعني بلوغه خمس عشرة سنة - فان ذلك ليس من آثار حياته وانما هو من آثار لوازمها .

وبعبارة أخرى ، اعتبر النافي ترتيب الاثر على نفس المستصحب -

(١) هذه النسبة اليهم ليست لها واقع .

اعني حياة زيد - وليس في ترتيب الاثر على لازم المستصحب حجة والبلوغ من لوازم الحياة المستصحبة والتكليف بالنذر مترتب على البلوغ ، فاذا نفى اعتبار لازم الحياة انتفى ما يترتب عليه من التكليف بالنذر فلا حجية في الاستصحاب عنده الا اذا ترتب الاثر على نفس المستصحب لاعلى لازمه وهذا مذهب جمع من المتأخرين من علماء الاصول .

وبالجملة فالظاهر من عبارة المصنف وجوب اجتناب الماء القليل عند اشتباه موت الصيد فيه ووجوب اجتناب اكل ذلك الصيد حيث يكون امن محل اللحم الا اذا تحقق موته ورأسه خارج الماء فان المتجه في هذه الصورة طهارة الماء وحل الصيد هذا كله اذا لم يلاق ذلك الماء القليل دم ذلك الصيد . [ولو اصاب الماء دمه فلا بحث في نجاسته به] وهو خارج عن محل

البحث المتقدم ، هذا وليس في العبارة المتقدمة منه ما يدل على كيفية ذكاة ذي النفس من الصيد البحري ، وهل هو كذكاة السمك فيكفي اخراجه من الماء حيا وموته خارجه ؟ او يعتبر فيه الذبح جامعا للشرائط كتذكية ذي النفس من الصيد البري ؟ قولان : والقواعد المستندة الى العمومات القريبة من النص دالة على ان ماله نفس سائلة لا بد فيه من الذبح سواء كان بريا او بحريا وهذا هو الموافق للاحتياط ، ولعله يستفاد أيضا من حديث (كل ما كان في البحر مما يؤكل في البر ، مثله فجائز اكله ، وكلما كان في البحر مما لا يجوز اكله في البر لم يجز اكله) مع العلم بان ما في البر منه ما يؤكل بذبح او نحر ومنه ما يؤكل بغير ذلك - كالجراد - فكمال المشابهة تقتضي ان ما في البحر تنقسم ذكوته على امثال ما في البر ، فالمدكى باخراجه حيا مشبه للجراد ، وبغيره مشبه لغيره ، الا ان مثل هذا

معارض بما ورد عن الصادق (ع) في خصوص الخبز : (ان الله احله وجعل ذكوته موته كما أحل الحيتان وجعل ذكاتها موتها) اذ المنقول فيه انه ذو نفس سائلة كما يستفاد انه دابة تمشي على اربع وانه يرعى في البر ويأوي في البحر ، وان منه ماله ناب ومنه ما ليس له ناب ، وان الاول محرم اللحم * ونقل عن الشهيد في التمساح : انه ذو نفس سائلة كما حكاه عنه السيد الطباطبائي في (العروة الوثقى) (١) ثم ان المصنف أراد بقوله في س ١ ص ١٠٦ [ولو اصاب الماء دمه الخ] ان هذه الصورة خارجة من صهور الشك فان دم الصيد ينجس الماء القليل سواء كان محكوما بالتذكية شرعاً ام لا *

ثم الماء لو كان جامدا واتصلت به نجاسة لم ينجس الا موضع ملاقاتها ولو مع باوغ الكرية فيه ولا ينفع اتصال الجزء المتنجس ببقيته الا ان يتحلل جمود جميع اجزائه ويبلغ ما لم يتصل منه بالنجاسة كرا ، ويتحقق اتصال الجزء المتنجس بالظاهر فيزول انفعاله وتنحقق ما نعية الكثير من تنجس ذلك الجزء المتصل بالنجاسة *

وأراد بقوله في س ٨ من ص ١٦ [ولو استعملهما مجتمعين او منفردين الخ] ايضاح حكم الماء الحاصل في اناءين المعلوم نجاسة أحدهما اجمالا ، فان مثل هذا يكون من الشبهة المحصورة ، فلو جمعها المكلف في آنية واحدة ثم استعمله في طهارته فانه في هذه الصورة استعملها مجتمعين ، ولو استعمل من كل منهما على حدة فقد استعملها منفردين وطهارته في

(١) المسألة ٤ من مسائل فصل النجاسات اثني عشرة ولكنه لم يرتضه

فراجع *

كلمتا الصورتين فاسدة •

ووضوحه في الاول ظاهر حيث يتحقق نقصان كل منهما عما يصدق عليه الكثير لحصول القطع بنجاسة ما استعمله •
وفي الثاني كذلك وان ترائي في باديء الامر ان مستعملهما قد حصل على طهارة بماء طاهر في احد الفردين ، الا ان الشارع قد حكم عليهما بالنجاسة للاشتباه فزال وصف الطهارة الواقعي المتعلق بأحدهما بحكمه على انا لو احتملنا سبق استعمال النجس الواقعي لم تحصل الطهارة بالثاني لمكان نجاسة اعضاء الوضوء والبدن بالنسبة الى الغسل ، ولو احتملنا العكس لكان متنجسا بعد الطهارة والصلوة في النجاسة عن طريق العلم والتعمد باطلة والعلم الاجمالي حاصل لديه •

وهذا بخلاف ما اذا اشتبه المطلق بالمضاف فانه لو جمعهما في اناء واحد ولم تتحقق فيهما الاضافة صح له الوضوء منهما حال جمعهما ، وفي حالة استعمالهما منفردين فالصححة اوضح للعلم بحصول الطهارة بشرطها المعتبر بأحد المائتين وليس في الآخر ما يفسد الطهارة •

وقوله في العبارة التالية « الا ان يكون ماء البئر الخ » فيه تنبيه على ان ماء البئر موهوم النجاسة بسبب وقوع نجاسة فيها لم توجب لها تغيير شيء من أوصاف الماء وليس بنجس في الواقع ، والنزح المأمور به انما هو لدفع النفرة النفسية ولذا حكم باستحبابه ، فلو عجن بذلك الماء دقيق وخبز ذهب لما في ذلك الماء من النفرة بالخبز وهو معنى طهارته بخبزه •

كتاب الصلاة

في بعض ما يتعلق بالمواقيت

جاء في ص ١٠٩ س ٣ « في احد الميلين كمكة وصنعاء والمدينة في بعض الازمنة الخ » أراد بالميلين ميل الشمس الشمالي وميلها الجنوبي ، وايضاح هذه العبارة يتوقف على تمهيد مقدمة تشتمل على ذكر تنبيهات تتكفل بالاشارة الى بحوث من علم الهيئة .

التنبيه الاول : غير خفي ان الافادات الهيئيه اشياء خيالية ذهنية في التعقلات الفكرية وليس لاجلها واقع في الخارج لاستحالة احاطة البشر بالكثير من تلك النواحي ، كفرضهم في الفلك عشر دوائر عظام لقسمة كل منها الكرة الى قسمين متساويين ، واذكر منها اربعا لاعتراضها طريق الايضاح .

الدائرة الاولى : دائرة معدل النهار ، وفرضوها في الفلك التاسع المعبر عنه بالعرش في لسان الشرع ^(١) وقطباه اللذان تدور عليهما نقطتا الشمال والجنوب المعبر عنهما بنقطتي الانقلاب الصيفي والشتوي ، فالفلك منقسم بها الى قسمين متساويين شمالي وجنوبي ، والخط المتخيل من موازاتها على سطح كرة الارض خط الاستواء ، فامتداده من الشرق الى الغرب .

الدائرة الثانية : دائرة منطقة البروج وفرضوها في الفلك الثامن المعبر عنه بالكرسي في لسان الشرع ^(٢) وقطباها اللذان تدور عليهما بنحط شماليهما عن قطب الاولى بـ ٢٣ر٥ درجة ويسامته الآخر مرتفعا عن قطبها الجنوبي

(١) و (٢) هاتان التسميتان لم يرد فيهما دليل شرعي وانما اصطلاح

صدر عن بعض علمائنا رضوان الله عليه .

بذلك المقدار ويلتقيان عند فرضهما في فلك واحد في نقطتي المشرق والمغرب المعبر عنهما بنقطتي الاعتدالين - الربيع والخريف - لدخول الربيع بابتداء برج الحمل الواقع في نقطة الشرق والخريف بابتداء برج الميزان الواقع في نقطة الغرب وأبعد جزء منها عن الدائرة الاولى نقطتا الاقلابيين *

وقد قدرته الهيئة الجديدة بـ ٢٣٥ درجة والقديمة ازادته خمس دقائق فالشمالية منهما نقطة الانقلاب الصيفي لابتداء برج السرطان منه كما ان الجنوبية منهما نقطة الانقلاب الشتائي لابتداء برج الجدي منه ، والمفروض ملازمة الشمس المقرر كون مركزها الفلك الرابع لمحاذاة منطقة البروج في جميع الآتات ، بمعنى ان للفلك الرابع منطقة موازية ومساوية لمنطقة الفلك الثامن وليس بينهما ميل وانحراف بحيث لو جمعناهما برفع السفلى او بأزال العليا لتتاممتا معا ؛ فكلما تمايلت منطقة البروج عن دائرة المعدل ، تمايلت الشمس عن دائرة المعدل أيضا ، وعند صيرورتها موازية لنقطة ملاقات الدائرتين لاتميل عن دائرة المعدل ، فنسبة الميل في الحقيقة لدائرة منطقة البروج واطلاقه على ميل الشمس ، انما جاء مجازا من باب اطلاق السبب على المسبب ، ومن اجل تنقل الشمس من برج الى برج جاء انقسام السنة الى الفصول الاربعة في جميع الآفاق التي يكون الدور فيها حمائليا (١) وهو مورد اتفاق بين الهيئتين وان اختلفتا في سبب انتقال الشمس من برج الى برج ، فالهيئة الجديدة تقول : السبب في انتقال الشمس من برج الى برج ليس هو حركة الشمس بذاتها وانما هو حركة الارض في مدارها السنوي حول الشمس فان تحركة الارض واختلاف مواقعها من المدار

(١) أي : كحمايل السيف *

يوجب اختلاف مواقع الشمس منها بحيث تقابل في كل جزء من اجزاء السنة
برجا من البروج الاثني عشر وتصل اشعتها الى الارض من الزاوية التي
تقابل ذلك البرج .

ثم لكل واحد من البروج الاثني عشر مدار خاص باسمه يكون على
النقطة التي يقع فيها ذلك البرج من دائرة المنطقة وعلى البعد الذي يقع
ما بين تلك النقطة وخط الاستواء ، ويبعد كل واحد من المدارات عن
صاحبه بسبع درجات وخمسين دقيقة .

فمدار الحمل يقع على خط الاستواء لانه واقع في نقطة الشرق الاعتدالي
كما سبق ذكره .

ومدار الثور يقع على بعد سبع درجات وخمسين دقيقة شمال خط
الاستواء .

ومدار الجوزاء يكون على بعد خمسة عشر درجة واربعين دقيقة شمال
خط الاستواء وبه يتم قوس الاعتدال الربيعي .

ومدار السرطان يكون على بعد ثلاث وعشرين درجة ونصف — اي
ثلاثين دقيقة منه — وهو اقصى اجزاء دائرة البروج من ناحية الشمال .

ومدار الاسد يقع على بعد خمس عشرة درجة واربعين دقيقة شمال
خط الاستواء أيضا الا انه في قوس الانقلاب الصيفي .

ومدار السنبله يقع على بعد سبع درجات وخمسين دقيقة شمال خط
الاستواء وبانتهائه يتم القوس الثاني من اقواس دائرة البروج وهو قوس

الانقلاب الصيفي ، وهذه البروج الستة المذكورة هي البروج الشمالية
لوقوعها شمال خط الاستواء .

ومدار الميزان يقع على نقطة الاعتدال الخريفي فيكون على خط الاستواء وهو أول البروج التي تقع في النصف الاسفل من دائرة البروج .
ومدار العقرب على بعد سبع درجات وخمسين دقيقة جنوب خط الاستواء ، ومدار القوس على بعد خمس عشرة درجة واربعين دقيقة جنوب خط الاستواء .

ومدار الجدي يكون على بعد ثلاث وعشرين درجة وثلاثين دقيقة - اي نصف درجة - جنوب خط الاستواء وهو اول القوس الرابع من أقواس الدائرة ، واول بروج الشتاء ، كما هو اقصى بعد اجزاء دائرة البروج عن المعدل من ناحية الجنوب .

ومدار الدلو على بعد سبع درجات وخمسين دقيقة . ومدار الحوت على بعد خمس عشرة درجة واربعين دقيقة ، وهذه البروج الستة تعرف بالبروج الجنوبية لوقوعها جنوب خط الاستواء

والوجه في تخصيص مدار السرطان والجدي بالذكر لدى الهيئة الجديدة تمييز المناطق الحارة ولكونهما أبعد اجزاء دائرة منطقة البروج عن المعدل ، فكل منطقة وقعت ما بين مدار السرطان الى درجة ست وستين ونصف ، فهي من المناطق الحارة ؛ ومثلها ما وقع ما بين مدار الجدي الى ست وستين ونصف درجة جنوب خط الاستواء وما جاوز الحدين شمالا وجنوبا يكون من المناطق المتجمدة بالبرودة .

الدائرة الثالثة : دائرة الافق ، وهي وهمية تنوعية لتنوعها باختلاف الآفاق فهي في محل يكون دور الفلك فيه حمائليا كبلدان العرب والعجم وغيرها وفي محل يكون دور الفلك فيه رحويا (١) كما يتصور في عرض -

٩٠ - الذي تكون فيه سنتا يوم وليلة وفرضوا توهم هذه الدائرة وأرتسامها في الفلك بحيث تجعله نصفين احدهما : ظاهر مرئي وهو نصفه الا على ، وثانيهما : أسفل غير مرئي ، وقطبا هذه الدائرة سمتا الرأس والقدم ، وسطحها سطح الارض لكونه المحاط بمحيطها وهو عبارة عن سطح الافق .

الدائرة الرابعة : دائرة الارتفاع ، وهي من الدوائر العظام وتمر بسمتي الرأس والقدم وبطرف الخط المخرج من مركز العالم متصلا بمركز الشمس أو كوكب كذا عرفوها . وغرضهم من مرورها بطرف الخط المخرج من مركز العالم متصلا بمركز الشمس أو الكوكب أنه لو فرض اخراج خط من وسط سطح دائرة الافق الذي هو مركز عالم الافق المقروض وأنهي الخط بطرفه الاعلى الى مركز اي كوكب شمسا كان او غيره لمرت تلك الدائرة بطرف هذا الخط المنتهي الى مركز الكوكب ، اما بالمماسة أو بالمحاذاة . وهذا بديهي عند فرض عظم هذه الدائرة . وسطح هذه الدائرة لا بد وأن يكون مجموع الفضاء المحاط بمحيطها .

إذا أتضح هذا ، قلنا المقياس الذي يوضع لأجل تشخيص الظل وتعيينه ينقسم الى قسمين احدهما : ان ينصب على وجه الارض عمودا بنحو الاستقامة على وجه الدقة . وثانيهما : ان ينصب مقياس الظل على سطح الكرة لا بنحو القيام بل بنحو العرض كأن يوضع أحد طرفيه على حائط يعاكس اتجاهه اتجاه المقياس ، او كأن يشد على رأس المقياس الاول العمودي القائم على وجه الارض مقياسا ثانيا يلتقي في أحد طرفيه مع طرف العمودي الاعلى ؛ فالظل الحادث من المقياس العمودي يسمى ظلا مبسوطا،

والحادث من المقياس المعروف لاحدى جهتي الشمس يسمى ظلًا منكوسًا، كما يسمى الحادث من المقياس العمودي بالظل الاول لحدوثه في اول النهار والحادث من المقياس الموازي بالظل الثاني لحدوثه في صدر النهار، وكما يعلم الزوال بانعدام الاول وحدوثه من الجانب الثاني وبزيادته بعد انتهاء تقلصه حيث يكون شماليا، يعلم أيضا بنهاية تكامل الثاني ولا يزال الظل المنكوس ينقلص شيئًا فشيئًا الى آخر النهار، إلا أن المعنى لدى الفقهاء في تعيين الزوال هو الظل المبسوط لتيسره لكل أحد، والثاني يستند اليه المنجمون في الاعمال النجومية وان كان الزوال يعلم بكل منهما، وكما يعلم الزوال بتزايد الظل الشمالي بعد نهاية تقلصه يعلم بتزايد الظل الجنوبي بعد نهاية تقلصه أيضا، وهذا لا يوجد الا في بلد ينقص عرضه عن الميل الاعظم عند زيادة ميل الشمس عن عرضه، كما ان الشمالي لا يوجد الا في بلد يزيد عرضه عن غاية الميل الاعظم ويزداد المتبقي عند الزوال كلما ازداد عرض البلد عن غاية ميل الشمس. فالمتبقي في بلد يزيد عرضها على نهاية ميل الشمس بثلاث درجات أقل من المتبقي في بلد يزداد عرضها عن غاية الميل بست درجات، كما أفاد المصنف في (رواشحه) وهكذا كلما ازداد العرض ازداد الظل المتبقي عن الزوال. وذكر ان البحرين مما يتبقى فيها الظل الشمالي قليلا حيث قال: « وان زاد عرض البلد عن الميل الكلي كالشام والعراق وجميع ماخرج عنهما نحو الشمال ومنها بلادنا البحرين وما سامتها فان عرضها يزيد عن اربعة وعشرين درجة فالظل الشمالي لايعدم فيها بالكلية بل يبقى منه شيء قليل جدا في مثل بلادنا المذكور لعدم مسامتة الشمس لرؤسهم أصلا فتكون علامة الزوال عندنا وعندهم زيادة الظل بعد تقصه فتدبر هذه الجملة

بتدقيق والتفات فانها طريقة محكمة عند أهل الهيئة مبنية على مقدمات دقيقة» ♦

تذييل

لابأس بهذه المناسبة ان نذكر هنا ما كتبه بعض مشائخنا والنقل طبق الاصل الا ما يجيء بين القوسين فقد ندخله بتخييل سقوطه من الاصل ♦

قال قده : وجملة الامر ان البلد ان تقص عرضها عن الميل الاعظم اولم يكن لها عرض كخط الاستواء سامته الشمس رؤس أهله مرتين في غير يومي المنقلبين وعدم الظل فيه حينئذ ، ومن هذا القسم مكة والطائف واليمامة ونجران وصنعاء وسبيد وحضر موت وغيرها وان كانت اوقات المسامنة فيها مختلفة لاختلاف عروضها ، وان ساواه سامته مرة واحدة عن المنقلب الشمالي في الارض العمورة ويكون عدم الظل «ح» في أطول الايام كما ذكر وأقرب البلدان الى هذا القسم مدينة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلو قل بها كان حسنا وان كانت زايدة في العرض عن الميل الاعظم لكن الزيادة دقائق لاتظهر للحس ، (وان زاد عرض البلد عن الميل الكلي كالشام والعراق وجميع ماخرج عنهما نحو الشمال ومنها بلادنا البحرين وما سامتها فان عرضها يزيد عن أربعة وعشرين درجة ، فالظل الشمالي لايعدم (فيها) بالكلية (بل يبقى) منه شيء قليل جدا في مثل بلادنا المذكورة لعدم مسامنة الشمس لرؤسهم أصلا فتكون علامة الزوال عندنا وعندهم زيادة الظل بعد نقصه فتدبر هذه الجملة بتدقيق والتفات فانها طريقة محكمة عند أهل الهيئة مبنية على مقدمات دقيقة) « فاستقم كما امرت ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله » وتنبه في أودية الغوى وحسبك من هذا التحذير ما وقع فيه اولئك العلماء من الامر الخطير فتأمل واعتبر « ولا ينبؤك مثل

خير » وحيث ان العلامة الاولى أعني الزيادة بعد النقصان هي العلامة المطردة في ساير الازمان واكثر الارض المعمورة من البلدان المختلفة في البعد عن خط الاستواء فعروضها مختلفة كما ترى وكذلك اختلاف الفصول عليها مما يوجب لها الاختلاف في (الظل) المتخلف عند الزوال بالزيادة والنقصان . فرب بلد في فصل واحد بل يوم واحد (يكون) المتخلف منه عند الزوال نصف قدم ، وفي بلد أعرض منها قدما وهكذا . وعلى هذا فلا تجمعه قاعدة كلية بل ولا اكثرية ومن هنا استشكل غير واحد من علمائنا مارواه شيخ التهذيب وصدوق الفقيه في الصحيح عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام ورواه الصدوق ايضا في الضعيف عن عبد الله بن سنان ، وفي كتاب المناقب لابن شهر آشوب عن عبد الله بن سنان أيضا الجميع عن ابي عبد الله عليه السلام قال سمعته يقول تزول الشمس في النصف من حزيران على نصف قدم وفي النصف من تموز على قدم ونصف، وفي النصف من آب على قدمين ونصف ، وفي النصف من أيلول على ثلاثة اقدام ونصف، وفي النصف من تشرين الاول على خمسة ونصف، وفي النصف من تشرين الآخر على سبعة ونصف، وفي النصف من كانون الاول على تسعة ونصف وفي النصف من كانون الاخر على سبعة ونصف وفي النصف من شباط على خمسة ونصف وفي النصف من آذار على ثلاثة ونصف، وفي النصف من نيسان على قدمين ونصف، وفي النصف من أيار على قدم ونصف، وفي النصف من حزيران على نصف قدم وهو كما ترى ان اعتبر كلياً من غير اعتياد خصوصية بعض البلاد دون بعض فالاشكال في غاية الغموض والاعضال وان أخذ خاص ببعض البلاد كالعراق والشام وما قاربهما . زال الاشكال ويؤيده كقول الراوي أعني عبد الله بن سنان عراقيا فالظاهر أنه عليه السلام بين علامة الزوال في

بلادہ مراعیاً لخصوص ذلك المقام ، وقوله عليه السلام على نصف تقدم أي
 تزول الشمس بعد ما يبقى نصف قدم من الظل * - انتهى بحرفه - هذا
 وذكر بعض المحققين ان النصف من حزيران يصادف اوائل السرطان كما
 يصادف النصف من تموز اوائل الاسد ويقع النصف من آب في اوائل
 السنبله والنصف من ايلول في اوائل الميزان والنصف من تشرين الاول في
 اوائل العقرب والنصف من تشرين الثاني في اوائل القوس والنصف من كانون
 الاول في اوائل الجدي والنصف من كانون الثاني في اوائل الدلو
 والنصف من شباط اول الحوت والنصف من اذار في اوائل الحمل والنصف
 من نيسان في اوائل الثور والنصف من ايار في اوائل الجوزاء والسري في
 ابتدائه (ع) من النصف من حزيران المصادف اوائل السرطان هو ان ظل الزوال
 ليتزايد من اول السرطان الذي هو اول الرجوع عن انتهاء الميل الكلي الى
 آخر القوس وينقص من اول الجدي الى آخر الجوزاء ولاجل ذلك لا تنطبق
 هذه الرواية الا على بلاد يكون عرضها اكثر من الميل الكلي والمناسب من
 البلدان الكثيرة العروض بلاد العراق ولهذا صرح العلامة (ره) في المنتهى
 والشيخ البهائي (ره) وغيرهما بان هذه الرواية مخصوصة بالعراق وبماقاربها
 لان عرض البلاد العراقية يناسب ذلك ولان الراوي لهذه الرواية وهو
 عبد الله بن سنان عراقي فالظاهر انه عليه السلام بين علامات الزوال بما
 يناسب بلاد الراوي ولا يخفى ان بعض الاعلام استشكل في الرواية المذكورة
 باشكال يمنع من الاعتماد عليها في المقام ومحصله ان ظل الزوال يتزايد من اول
 السرطان الذي هو اول الرجوع عن انتهاء الميل الكلي الى آخر القوس *
 وينقص من اول الجدي الى آخر الجوزاء يوماً فيوماً وشهراً فشهرها
 على سبيل التزايد في كل من النقيصة والزيادة بمعنى ان زيادته وانتقاصه

في اليوم الثاني والشهر الثاني ازيد منه في الشهر الاول وهكذا في الثالث بالنسبة الى الثاني وفي الرابع بالنسبة الى الثالث حتى ينتهي الى غاية الزيادة والنقصان ومن هذا القبيل ازدياد الساعات وانتقاصها في أيام السنة ولياليها فكيف يكون ازدياد الظل في ثلاثة اشهر قدما قدما (١) وفي الثلاثة الاخرى قدما بين قدمين كما في الرواية فانه خلاف ما يحكم به المشاهدة والوجدان .
التنبيه الثاني : في ذكر عرض البلدان المعمورة وطولها بحسب الدرجات وقد قالوا : ان المعمور من الارض هو ما وقع شمالا عن خط الاستواء الذي سبق ذكره ولكنه ليس هو فصعب وهذه العمارة لها طول وعرض فمبتدأ العرض من خط الاستواء الى الناحية الشمالية ، ومبدأ الطول من المغرب المعروف عندهم بجزائر الخالدات حسب آراء بطليموس ، او الساحل الغربي من البحر عند من تأخر عنه لاستيلاء الغرق على ما بينهما ، فعرض البلد عبارة عن بعدها عن خط الاستواء الى الشمال ، وطولها عبارة عن بعدها عن مبدأ الطول من نقطة الغرب الى ناحية الشرق . فاذا قيل عرض مكة المكرمة احدى وعشرون درجة واربعون دقيقة والمدينة خمس وعشرون درجة وصنعاء اربع عشر درجة واربعون دقيقة وعرض البحرين ست وعشرون درجة ، فالمراد ان بعدهن البلدان عن خط الاستواء الى ناحية الشمالية هذا المقدار .

التنبيه الثالث : قد اتفقوا على ان كل دائرة عظيمة تنقسم الى ٣٦٠ درجة لكل قوس من أقواسها الاربعة ٩٠ درجة ولكل برج من البروج الاثني عشر ٣٠ درجة ، وضبطوا مساحة كل درجة من الارض ب ٢٢ فرسخا

(١) والمراد من القدم سبع الشاخص بناء على ان اقامة الانسان

المستوى الخلقية سبعة أقدام بقدمه .

وتسعي فرسخ * وقالوا في توجيه هذا الضبط ، على ما ذكره - الآغا محمد علي - في (المقامع) انه في عهد خلافة عبد الله المأمون قصد جمع من الحكماء والمحققين والمهندسين المدققين الى مسح الارض ، فذهبوا بوادي سنجار وهو وادي عريض مسطح فعينوا في ذلك الوادي ارتفاع القطب الشمالي من دائرة المعدل ، بالاسطرلاب * ثم توجه بعضهم الى جانب القطب الشمالي والآخر الى نحو القطب الجنوبي حتى ارتفع درجة عن القطب الشمالي * ثم مسحوا من مبدأ الحركة الى انتهاء المسافة بالنسبة الى كل واحد من المقبل والمدبر ، فوجدوا المقدار المذكور فحكموا أن بازاء كل درجة من درجات الفلك ذلك المقدار ، ثم ضربوا ذلك المقدار في ٣٦٠ درجة من درجات الفلك فبلغ حاصل الضرب ٨٠٠٠ درجة * إذ اتضح ما ذكرناه تبين ان للشمس ميلين عن دائرة المعدل النهار * أحدهما : شماليا عند موازاتها للبروج الشمالية * وثانيهما : جنوبيا عند موازاتها للبروج الجنوبية وعند كونها في نقطة الاعتدالين - الربيع والخريف - لان ميل عن المعدل ، وعند مجاوزتها لنقطة الاعتدال الربيعي ومفارقتها لبرج الحمل ينشأ ميلها الشمالي ويتكامل ببلوغها لنقطة الانقلاب الصيفي ثم تهبط الى القوس الثاني من منطقة البروج ويتناقص ميلها شيئا فشيئا الى ان ينتهي ببلوغها لنقطة الانقلاب الخريفي عند برج الميزان ، فتسامت دائرة المعدل ثم تتصاعد في القوس الثالث من منطقة البروج وينشأ ميلها الجنوبي ويتكامل ببلوغها نقطة الانقلاب

الشتائي، ثم تهبط في القوس الرابع من منطقة البروج فيتناقص ميلها شيئاً فشيئاً حتى توازي نقطة الاعتدال الربيعي عند برج الحمل فينعدم ميلها أصلاً لمسامنتها موضعاً تلاقي دائرة البروج، والمعدل، ثم ينشأ لها الميل الشمالي مرة أخرى وهنا يتفق ميل الشمس مع جهة العمارة، ولا تخلو البلاد من مساواة عرضها لمسافة تمرها الشمس في ميلها أو ينتهي إليها الميل، أو تزيد على الميل الأعظم زيادة معتد بها، أو غير معتد بها،

فأقسام عرض البلاد أربعة *

الاول: مازاد على الميل الأعظم زيادة معتد بها، وهذا لا يعدم فيه

الظل الشمالي أصلاً *

الثاني: مازاد زيادة لا يعتد بها كالمدينة المنورة لما ذكرنا من كونها

في عرض خمس وعشرين درجة، والميل الأعظم على اختلاف الارصاد لا يجاوز اربعا وعشرين درجة وعنده يعدم الظل في المدينة المنورة لقلّة التفاوت بين عرضها والميل الأعظم ويتفق في اطول أيام السنة عند حلول الشمس في برج السرطان *

أما في البحرين فبموجب ما تقرر، لا يكاد يعدم الظل الشمالي أصلاً

لزيادة عرضها على عرض مدينة الرسول صلى الله عليه وآله *

الثالث: من أقسام البلاد ما ساوى عرضها الميل الأعظم أو قاربه

كبلاد كوبا المقرر عرضها ٢٤ درجة و ٢٠ دقيقة * واحمد آباد لوقوعها في عرض ٢٣ درجة و ٥١ دقيقة، فان الظل فيهما يعدم في نهاية الميل الأعظم، وهكذا الاحساء لزيادة عرضها على عرض المدينة بست دقائق *

الرابع: من أقسام البلدان ما تنقص عرضه عن نهاية الميل الأعظم

كمكة المكرمة لوقوعها في عرض ٢١ درجة و ٤٠ دقيقة على ما ذكر في (المقاصد العلية) فان الشمس تسامت رؤوس أهلها في السنة يومين *
احدهما : عند صعودها في قوس الاعتدال الربيعي حيث تكون في الدرجة الثامنة من الجوزاء ،

وثانيهما : عند هبوطها في اقوس الانقلاب الصيفي حيث تكون في الدرجة الثالثة والعشرين من السرطان لمساواة ميلها اذ ذلك لعرض مكة ، وهكذا في صنعاء ينعدم في السنة يومين بما يقارب منتصف ايام الربيع ومنتصف ايام الصيف حيث تكون الشمس في برج الحمل في صعودها وفي برج الاسد في هبوطها ، وهكذا الحال عند مسامطة الشمس لاي بلد ينقص عرضها عن غاية الميل *

وهذه البلدان وما ناسبها يتفق لها ظل شمالي وجنوبي ، فظلها الشمالي يبدأ من مبدأ الميل الى قرب مسامتتها لرؤوس أهلها ، والجنوبي يبدأ بعد مجاوزة الشمس لرؤوس أهلها حتى تتكامل في ميلها فيعلم الزوال في هذين الحالين بحدوث ظل المقياس الصحيح وزيادة انظل بعد نقصه شماليا كان او جنوبيا ، وفي البلدان المجاوز عرضها لغاية الميل يكون الحال كذلك وان تخصص الظل المتزايد بالشمالي فيها *

وما يرى من حدوث بعض الاظلال الشرقية قبل تحقق الزوال لا يوجب انحراما لهذه القاعدة لحدوثه عن شواخص غير معتمدة ولا واقعة على الوضع الصحيح ، وقد يتخصص الظل الدال على تحققه بالظل الحادث من ناحية الشرق وذلك فيما عدا البلدان الزائد عرضها على الميل الاعظم سواء كانت مساوية له او ناقصة عنه بشرط مسامطة الشمس في ميلها لعرض البلد فان

الزوال لا يعلم فيها اذ ذلك الا بالظل الحادث لخلوها في ذلك الاوان من ظل جنوبي وشمالي كما يتفق في مدينة الرسول صلى الله عليه وآله ومكة المكرمة والطائف ونجران وصنعاء وحضرموت وسبيد فان الشمس في غاية ميلها تكاد تسامت المدينة لقلة الفرق بين العرضين فلا يكون لها في يوم المسامطة الذي هو أطول ايام السنة فيها ظل شمالي ولا جنوبي ، ومثلها مكة المكرمة في يوم ميل الشمس بقدر عرضها ، وهكذا الحال في بقية البلدان بشرط مسامطة الشمس لرؤوس أهلها .

وباتضح ما بيناه تتضح عبارة المصنف الواقعة في صدر هذا التعليق . وفي قوله في ص ١١٠ س ١٥ « ويكره ابتداء النوافل وهي غير الراجعة وذات السبب الخ » تنبيه على ما هو المشهور بينهم من كراهة الصلوة غير المقيدة بما ذكر في اوقات خمسة ، ثلاثة من حيثية الزمان وهي المصرح بها في المتن ، واثنان من حيثية الفعل ، وهما : بعد صلاة الغداة الى طلوع الشمس ، وبعد فعل العصر الى غروبها فيتصل هذان الوقتان بالزمانين .

والظاهر اعتبارهم البعدية في صلوة الغداة حيث تقع في آخر وقتها وعدم اعتبار هذا في العصر . ومنهم من افتى بحرمة الصلوة المذكورة في هذه الاوقات كالسيد المرتضى وكذا نسب هذا القول لابن أبي عقيل والعماني . ومنشأ اختلافهم اختلاف الاخبار في هذا الباب فقد قال الصادق (ع) في حديث المناهي المروي في (الفقيه) و (المجالس) (ونهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن الصلاة عند طلوع الشمس وعند غروبها وعند استوائها قال وروي ونهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وعند غروبها .

لان الشمس تطلع بين قرني شيطان، وتغرب بين قرني شيطان) * (١) وفي خبر سليمان بن جعفر الجعفري كما في (العلل) قال سمعت الرضا (ع) يقول: « لا ينبغي لأحد ان يصلي اذا طلعت الشمس لانها تطلع بقرني شيطان فاذا ارتفعت وضفت فارقتها ، فتستحب الصلوة ذلك الوقت والقضاء وغير ذلك فاذا انتصف النهار قارنها فلا ينبغي لاحد ان يصلي في ذلك الوقت لأن ابواب السماء قد غلقت فاذا زالت الشمس وهبت الريح فارقتها » (٢) ومرفوعة ابراهيم بن هاشم - على نسخة الكافي - قال : قال رجل لأبي عبد الله عليه السلام ان الشمس تدخل بين قرني شيطان ؟ قال : « نعم ان ابليس اتخذ عرشا بين السماء والارض ، فاذا طلعت الشمس - وسجد في ذلك الوقت الناس - قال ابليس لشياطينه ان بني آدم يصلون لي » (٣) *

وبازاء هذه الاخبار اخبار صرحت بجواز الفعل ، فمنها ما رواه احمد بن علي بن أبي طالب الطبرسي في (الاحتجاج) عن محمد بن جعفر الاسدي قال كان فيما ورد عن محمد بن عثمان العمري قدس الله روحه في جواب مسائل الى صاحب الزمان عليه السلام « أما ما سألت عن الصلوة عند طلوع الشمس وعند غروبها فلئن كان كما يقول الناس ان الشمس تطلع بين قرني شيطان وتغرب بين قرني شيطان فما ارغم انف الشيطان بشيء افضل من الصلوة فصلها وارغم انف الشيطان » (٤) الى غير ذلك فجمع المشهور بين الاخبار المتعارضة بحمل الناهية على الكراهة *

واما ما كان من ذوات الاسباب فلا تلحقها الكراهة * منها ما اذا أحدث الشخص وضوءاً فإنه يستحب اتباعه بصلوة ركعتين لقول النبي

صلى الله عليه وآله لبلال حدثني بارجى عمل عملته في الاسلام فاني سمعت
دق نعليك في الجنة ، قال : « ما عملت عملا ارجى عندي من أني لم
أتطهر طهورا في ساعة من ليل او نهار الا صليت بذلك الطهور ما كتب
لي ان اصلي » واقره النبي صلى الله عليه وآله على ذلك (١) ولما روي
في (ارشاد الديلمي) (من أحدث ولم يتوضأ فقد جفاني ، ومن توضأ ولم
يصل ركعتين فقد جفاني ، ومن توضأ وصلى ركعتين ولم اغفر له فقد
جفوته وأنا رب لم اجف عبادي) • وقد طعن صاحب (الحدائق) على
الحديث الاول بانه عامي خبيث وكذب بحت صريح • وناقشه المصنف في
بعض كتبه المبسوطة بأن اشتمال خبر بلال على ما يدل دخول بلال الجنة
قبل النبي صلى الله عليه وآله ليس على حقيقته وانما هو كناية عن المبالغة
في السبق الى دخول الجنة •

ثم ان قرني الشيطان في الحديث المتقدم قد فسر بناحيته رأسه وقيل
عبارة عن تقويه ، فانه يتحرك ويتملط حين تطلع فيكون كالمعين ، وقيل
معناه بين أمتيه الاولين والآخرين ، وهو بجميع معانيه تمثيل لمن يسجد
للشمس عند طلوعها ، حسبما جاء في (نهاية) ابن الاثير •

والضمير المجرور في قوله ص ١١٢ س ٨ [وان صلى الظهر في ثلاث
منها فلا يجب الخ] عائذ الى الاربع المتقدم اختصاصها بالعصر فانه لا ينافي
اختصاصها المذكور أخذ الظهر ثلاثا منها في صورة ادراك خمس ركعات
من الوقت ولا يتمشى نظير هذا في العشاءين في صورة ادراك الاربع من
الوقت بان يصلي المغرب في ثلاث منها ثم يتلبس بواحدة من الوقت للعشاء

لكون الاربع بنماهما مختصة بالعشاء فلا يصح جعل مثل هذه الصورة من مصاديق الخبر الوارد في أن « من ادرك ركعة من الوقت فكأنما ادرك الوقت كله » حيث ان المغرب قد سقط الخطاب بادائها حينما بقي من آخر وقت العشاءين قدر اربع ركعات لاختصاص العشاء بها .

وليس الامر هكذا في صورة ادراك الخمس في الظهرين والعشاءين لبقاء الخطاب الادائي بكل منهما الى أن يبقى اقدر فعل الثانية بالخصوص، فمزاومة الاولى للثانية بثلاث ركعات حيث تكون الظهر ، وبركعتين حيث تكون المغرب ، في صورة بقاء الخمس لامانع منه لثبوت الاشتراك في بعض اجزاء الوقت . وهنا يتحقق مصداق الخبر المذكور .

ونبه بقوله في س ١٦ منها [ولو بلغ في الاثناء بغير الحدث ابطلها الخ] على ما سبق ذكره مما يتحقق به البلوغ وانه قد يكون بالحدث كالاحتلام وقد يكون بغيره كانبات الشعر وتكامل السن بالحد المعهود وفساد طهارته بالاول واضح ، والامر كذلك في صورة تحقق البلوغ بغير الحدث فيلزمه افساد طهارته ثم فعلها بنحو الوجوب ، ولو صلى بها لم تصح صلواته لما قد علم من عدم جواز نية الندب لمن وجبت عليه الطهارة ، وهذا الفرد ممن وجبت عليه، هذا حيث يتحقق فعلها منه في الوقت .

أما لو كان فعلها على وجه الندب مقدا لها على الوقت وبلغ في أثناءه فالاستفاد من القواعد والفتاوى جواز فعل الفرض بتلك الطهارة المندوبة المتحققة قبل حضور وقت الواجب .

ونبه بقوله في ص ١١٤ س ٧ [وما دل على الاشتراك اولا وآخرها فالمراد منه ما يعم الاختصاص الخ] على ان ما يدعي فهمه من الادلة الشرعية

من اشتراك كل من الظهرين والعشاءين في طرفي الوقت ابتداء وانتهاء فالظهر والعصر يشتركان في اول الزوال الى الغروب حتى الفراغ منهما ، والمغرب والعشاء يشتركان بما بعد الغروب الشرعي الى اتصاف الليل غير ثابت منها بل المتجه لديه ان لكل منهما تخصيصا بجزء من الوقت في الابتداء وفي الانتهاء وهو الذي عليه المشهور ، واختار الصدوق الاول مع شرطية تقديم الظهر على العصر والمغرب على العشاء .

وثمره الخلاف تظهر فيما اذا قدمت الظهر على العصر والمغرب على العشاء في اول الوقت نسيانا ولم يذكر الا بعد الفراغ فانها تقع باطله على الثاني وتصح على الاول .

ومن أدلة القول الثاني : رواية داود بن فرقد عن بعض أصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلام قال : اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر حتى يمضي مقدار اما يصلي اربع ركعات فاذا مضى ذلك فقد دخل الظهر حتى يبقى من الشمس مقدار ما يصلي اربع ركعات فاذا بقي مثل ذلك خرج وقت الظهر وبقي فرض العصر) .

ومن أدلة القول الاول ماورد عنه (ع) في رواية عميد بن زرارة (اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين الا ان هذه قبل هذه) الى آخر الحديث .

فمن ذهب الى الثاني حاول الجمع بين الاخبار بامور منها :
١- ما حكى عن المحقق في (المعتبر) انه وفق بين الحديثين بان حديث
الاشترارك تضمن الاستثناء بقوله : (الا ان هذه قبل هذه) وهو دال على
ان المراد من الاشتراك هو ما بعد وقت الاختصاص كما يمكن التوفيق

بينهما بأن الظهر ليس لها وقت مقدر على نحو الانضباط لامكان فرض وقوعها في زمان يساوي ركعاتها ، وفيما هو أقل منه كما لوتلبس بها بظن حضور وقتها فأكذبه ظنه ولكنه وافى الوقت ببعضها فانه في تلك الصورة يتحقق دخول الوقت المشترك بعد فعل البعض المصادف للوقت، وهذا يقل عن السابق بل قد ينقص الى ما هو أكثر كما اذا فرض وقوعها في تسيحة كصلاة المطاردة في شدة الخوف ومن حيث عدم انضباط الوقت في قدر معلوم كان التعبير بما ذكر في الرواية من أخص العبارات وأحسنها •

أما المصنف فالمفهوم من عبارته ان الاداة المعارضة انما تدل على اشتراك الفريضتين في مجموع الوقت من أوله الى آخره لا على الاشتراك في جميعه بحيث يصدق على كل جزء جزء من أجزائه وهو لا ينافي اختصاص الاولى باول الوقت والاخرى بآخره • والقريظة على ارادة هذا المعنى من الاشتراك هي الاداة الدالة بصراحتها على الاختصاص • مثل رواية داود المتقدمة تقديمها للاظهر على الظاهر او بالاحرى تقديمها للنص على الظاهر، على ان اطلاق الاشتراك على ما كان كذلك ليس فيه منافاة للفن الادبي فانه من باب المجاز المرسل بعلاقة المجاورة فان الاختصاصين يكتنفان الوقت المشترك ويجاوزاه فصح اطلاق الاشتراك عليه بطريق المجاز المذكور •

وقد نقل التوجيه عنه بهذا في شرح (المفاتيح) وجعل القريظة على هذا التوفيق الاخبار المفصلة وفيه تلاؤم لما حكى عن محقق (المعتبر) كما ان المحكي عن السيد المرتضى في (المسائل الناصرية) هو انه قال : « يختص أصحابنا بانهم يقولون : اذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر معا الا ان الظهر قبل العصر - قال - : وتحقيق هذا الموضوع انه اذا زالت

الشمس فقد دخل وقت الظهر بمقدار ما يؤدي أربع ركعات ، فاذا خرج هذا المقدار اشترك الوقتان ومعنى ذلك انه يصح ان يؤدي في هذا الوقت المشترك الظهر والعصر بطوله والظهر مقدم ، ثم اذا بقي للعصر مقدار اربع ركعات خرج وقت الظهر وخلص للعصر » ونقل عن العلامة في (المختلف) انه قال : (وعلى هذا التفسير الذي ذكره السيد يزول الخلاف) •

في بعض ما يتعلق ببحث القبلة

جاء في ص ١١٥ س ٢ [وتجب في أمور غيرها الخ] استقبال القبلة حكم شرعي يعرض له الوجوب والاستحباب والحرمه والكراهة •
فموارد الوجوب المتفق عليها الصلاة الواجبة مع القدرة ، والذبح والنحر والاحتضار والدفن • والمختلف فيه حالة التغسيل ، والاقامة والتكفين ، وسجود العزيمة للمستقر على الارض وخيرة المصنف الوجوب في الكل •
وموارد استحبابه : النافلة حالة الركوب ، والاذان ، وزيارة المقابر ، وحالة القضاء بين الناس ، وحالة الملاعنة ، وحالة التعقيب ، وسجود الشكر وحالة النوم كالملحود ، والضجعة بعد ركعتي الفجر ، وحالة الجلوس في فناء الكعبة بل عامة مواضع العبادة وطهارته ، وعند رمي الجمرتين ، وعند تناول الميت حيث يكون امرأة ، وعند رش القبر بالماء ، وعند التلقين الاخير •
وموارد حرمته : التخلي ، ودفن الذمية اذا كانت حاملة من مسلم لكون وجه الجنين الى الخلف ، وحالة الجماع عند غير المشهور •
وأما موارد الكراهة فتعرف مما ذكر •

وقوله في س ٦ منها [وكذلك المصلي في السفينة الخ] معطوف على المنتقل على الراحلة أي كما انه لا يلزمه الاستقبال لوتنفل على راحلته فكذلك لا يلزمه الاستقبال لوتنفل في السفينة . واما فعل الفريضة فيها فيقع الكلام فيه من جهتين .

الاولى : جواز ايقاعها في السفينة وعدمه حيث يمكن الخروج عنها لاداء الصلاة على الشاطئ ، والمشهور جواز فعلها فيها مع امكان الخروج عنها لاجبار صرح بذلك مع ما فيه من الاقتداء بنبي الله نوح عليه السلام فقد صح عنهم عليهم السلام في جواب من سأل عن الجواز « أترغب عن صلاة نوح عليه السلام » وفي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام قال سألته عن الصلاة في السفينة فقال : « ان أمكنه القيام فليصلي قائما والا فليقعد ثم ليصل » وكذا ورد عن الامام موسى بن جعفر عن آبائه عليهم السلام قال سئل علي عليه السلام عن الصلاة في السفينة فقال : (أما يجزيك ان تصلي فيها صلاة نبي الله نوح فقد صلى ومن معه ستة أشهر قعودا لان السفينة كانت تكفأ بهم ، واذا استطعت ان تصلي قائما فصل قائما) .

وذهب ابو الصلاح الحلبي والحلي وبعض المتأخرين الى عدم جواز فعلها في السفينة اختيارا ، كما استقر به شهيد (الذكري) لحسنه حماد بن عيسى عن الصادق عليه السلام قال سمعت من يسأل عن الصلاة في السفينة فقال : « ان استطعتم ان تخرجوا الى الجدد فأخرجوا وان لم تقدرُوا فصلوا قياما ، وان لم تستطيعوا فصلوا جلوسا وتحروا القبلة » .

الثانية : لا اشكال في وجوب التوجه الى القبلة عند وضوحها اينما كانت وعند ضفائها يتعين الاتجاه الى صدر السفينة عملا بخبر زرارة عن

أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام الصلاة في السفينة والمحمل سواء ؟ فقال : « النافلة كلها سواء تومي ايماء اينما توجهت دابتك وسفينتك ، والفريضة تنزل لها من المحمل الى الارض الا عن خوف ، فان خفت او مات ، واما السفينة فصل فيها قائما وتوخ القبلة بجهدك فان نوحا قد صلى الفريضة فيها قائما متوجها الى القبلة وهي مطبقة عليهم » .

أقول : لا اشكال في وجوب الاتجاه الى الجهة التي تعلم فيها القبلة او تظن ، فلا يلتزم ذكر التوجه الى القبلة في الخبر مع أطباق السماء الا حيث يتعلق بجهدتها علم او ظن ، ومع عدم العلم والظن فلا بد من حمل القبلة - في الخبر - على جهة صدر السفينة لقوله عليه السلام في صدره « أينما توجهت دابتك وسفينتك » وهو أحد القولين في حكم فاقد القبلة وهو خيرة المصنف ، وان اوجب غيره الصلاة الى اربع الجهات .

هذا وقد رجح المصنف فعل الصلاة على الارض على فعلها في السفينة وفي (الفرحة) ساوى بين الامرين واستضعف ماذهب اليه المفيد من الجمع بين الاخبار بتكريره فعلها في السفينة اختيارا وهو هنا قائل به .

والمراد من قوله في ص ١١٦ س ١ [وهو الى عين الكعبة] الخ ان القبلة التي يتجه اليها في مقام العبادة قد اعتراها التبديل باختلاف الازمان كما يرشد اليه ما ذكره ابن طاووس في كتابه (فلاح السائل) حيث قال : « رأيت في الاحاديث المأثورة ان الله أمر آدم ان يصلي الى المغرب ، ونوحا ان يصلي الى المشرق ، وابراهيم يجمعهما - أي الكعبة وبيت المقدس - فلما بعث موسى أمره ان يحيى دين آدم ، ولما بعث عيسى أمره ان يحيى

دين نوح ، ولما بعث محمد صلى الله عليه وآله امره ان يحيى دين ابراهيم»
ومعنى جمع ابراهيم لهما يتصور بنحوين •

الاول : ان يتوجه للكعبة وبيت المقدس حيث يكون في الانحاء الغربية بالنسبة الى الكعبة، والشرقية بالنسبة الى بيت المقدس كما كانت سيرة نبينا محمد صلى الله عليه وآله أيام كونه بمكة ، فان القبلة التي أمر بالاتجاه اليها اذ ذاك هي بيت المقدس ومع ذلك يجعل الكعبة بين يديه •

الثاني : ان يكون قد افترض عليه التوجه في بعض الازمنة الى أحد القبلتين وفي بعضها الآخر الى القبلة الاخرى كما هو الحال بالنسبة الى شريعة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وبهذا يظهر أحياءه لشريعة ابراهيم عليه السلام وقد اختلفوا في حكم المصلي فوق سطحها او في بطنها ، فالمشهور اوجبو القيام فيها بابرار شيء منها بين يديه ، وابن بابويه وابن البراج اوجبا الاستلقاء فيها والمصنف قد خبير بين القيام والاستلقاء وألحق بطنها بظهرها هنا ايضا ، وان كان في (رواشحه) وافق المشهور في تحتم القيام في الحالين ، كما ان القائل بالاستلقاء قيده بعدم امكان النزول ، كما قيّد المصنف فعل الفريضة في جوفها بحالة الاضطرار وفي (رواشحه) منع من فعلها في جوفها مستقليا مع ايراده فيها رواية عن (تهذيب) الشيخ مسندة الى محمد بن عبد الله بن مروان قال : رأيت يونس بن مولى يسأل ابا الحسن عليه السلام عن الرجل اذا حضرته صلاة الفريضة وهو في الكعبة فلم يمكنه الخروج منها • قال : « استلقى على قفاه وصلى ايماءً » وذكر قول الله تعالى (أينما تولوا فثمّ وجه الله) واستشعر منها الجواز الا انه لم يجزم به حيث قال : « الا اني لم أقف على قائل بذلك هنا ، وان قيل به في الصلاة على ظهر الكعبة » وهو هنا مصرح به على وجه

التخيير سواء كان في جوفها او فوقها •

ونبه بقوله في س ٨ منها [بخلاف الصلاة في الآفاق البعيدة الخ] على ان قبلة الآفاق هي الجهة دون ماسواها من عين الكعبة أو حرمها ؛ فصلاة الصف المستطيل عن جرم الكعبة صحيحة لعدم خروجه عن القبلة التي هي الجهة - كما هو مختاره - وسيصرح به في العبارة التالية ، بل جعل الجهة قبلة حتى لاهل الحرم ايضا خلافا لما عليه بعضهم من جعلهم الجهة قبلة أهل الآفاق ، والمسجد قبلة أهل الحرم والكعبة قبلة أهل المسجد حاملا للاخبار الدالة على هذا التفصيل بمجىء ذكر المسجد فيها على نحو العلامة أو على التقية • ومنهم من وجه صحة صلاة الصف المستطيل عن جرم الكعبة بكون البعد عن الجسم يوجب اتساع جهة محاذاته ، وهذا مبنى على كون قبلة البعيد هي عين الكعبة •

ثم الكلام على قوله في ص ١١٧ س ٢ « وجعل الجدي طالعا بحذاء المنكب الايمن » الخ يقع •

أولا : في جواز علم النجوم وعدمه •

وثانيا : في تعيين موقع الجدي ،

وثالثا : في تفسير طلوعه •

فأما من ناحية الاولى : فقد اختلفوا في علم النجوم بين مانع ومجوز ، والثاني هو المنقول عن السيد بن طاوس في كتابه (سعد السعود) ومنهم من قال بالتفصيل بينما يهتدي به في بر أو بحر فلا تجريم فيه ، وما ليس كذلك فهو محرم وهو خيرة المصنف ، كما عزي الى السيد الرضي •

وأما الأصل في إيجاده فما رواه صاحب (الكافي) عن المعلی بن خنیس قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن النجوم أهی حق ؟ فقال : « نعم ان الله بعث المشتري الى الارض في صورة رجل فأخذ رجلا من العجم فعلمه النجوم حتى ظن انه بلغ ثم قال انظر اين المشتري ؟ فقال : ما أراه في الفلك وما ادري اين هو قال فنحاه فأخذ بيد رجل من أهل الهند فعلمه حتى ظن انه قد بلغ ، فقال انظر المشتري اين هو ؟ فقال ان نظري يدلني على انك انت المشتري فشبهت شهقة فمات وورث علمه اهله فالعلم هناك » • ومن هنا قال عليه السلام « علم النجوم لا يعلمه الا اهل بيت في العرب واهل بيت في الهند » وفسر بيت العرب بما ورد عنهم عليه السلام (لانعرفه الا نحن وبيت في الهند) فظهر ان للكواكب وحركاتها علامات يستدل بها على حوادث الكائنات كما يستدل الطيب بحركة النبض على اختلاف الامراض •

واما المصنف فقد استند في تفصيله بتجويزه منه ما يهتدي به للسير وما يتوقف عليه أمر العبادات ، وتحريم ما عداه الى ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام في (نهج البلاغة) « اياكم وتعلم النجوم الا ما يهتدي به في بر أو بحرفانها تدعو الى الكهانة ، المنجم كالكاهن ، والكاهن كالساحر ، والساحر كالكاfer والكافر في النار » • وذكر في (شرحه الكبير) ان الشيخ كمال الدين - ميشم بن علي البحراني - ذيل الخبر المذكور عند ذكره له في شرحه (نهج البلاغة) بما نصه : (أي انها تدعو المنجم في آخر عمره الى ان تصير نفسه كالكاهن في دعوى الاخبار بما سيكون ، ثم أكد كونها داعية الى التكهن بتشبيهه بالكاهن • واعلم ان الكاهن يتميز عن المنجم بكون ما يخبر به من الامور الكائنة انما هو عن قوة نفسانية له ، وظاهر ان ذلك ادعى الى

فساد أذهان الخلق واغوائهم • لزيادة اعتقادهم فيه على المنجم ، واما الساحر فيتميز عن الكاهن بأن له قوة على التأثير في أمر خارج عن بدنه آثارا خارجة عن الشريعة مؤذية للخلق كالتفريق بين الزوجين وهو زيادة شر آخر على الكاهن فهي أدعى الى فساد اذهان الناس وزيادة اعتقادهم فيه وانفعالهم منه خوفا ورغبة ، واما الكافر فيتميز عن الساحر بالبعد الاكبر عن الله تعالى وعن دينه وان شاركه في أصل الانحراف عن سبيل الله وحينئذ قد صار الضلال والفساد في الارض مشتركين بين الاربعة الا انه مقول عليهم بالاشد والاضعف فالكاهن أقوى في ذلك من المنجم ، والساحر أقوى من الكاهن ، والكافر أقوى من الساحر ولذلك التفاوت جعل عليه السلام الكاهن أصلا في التشبيه في المنجم لزيادة فساده عليه ثم ألحقه به وجعل الساحر أصلا للكاهن والكافر أصلا للساحر لأن التشبيه يستدعي كون المشبه به أقوى في الوصف الذي فيه التشبيه وأحق به ، وقد لاح من ذلك ان وجه التشبيه في الكل هو ما يشتركون فيه من العدول والانحراف عن طريق الله بالتنجيم والكهانة والسحر والكفر وما يلزم ذلك من صد كثير من الخلق عن سبيل الله وان اختلف هذا العدول بالشدّة والضعف كما بيناه) انتهى • فالاستثناء في الخبر المذكور يراد منه ما يهتدى به في أمر القبلة وفي سير البر والبحر ، ولذا فسر النجم في قوله تعالى (وبالنجم هم يهتدون) بالجدي كما فسر بأهل البيت (ع) أيضا ، وأما موقع الجدي فهو قريب من قطب دائرة المعدل الشمالي من ناحية الشرق بما يساوي درجة وربع ، فمداره في دائرة قطرها درجتان ونصف ومركزها القطب الشمالي فغاية ارتفاعه يسمو عن القطب درجة وربع ومثلها في غاية انحطاطه • وهذا مستفاد من تصريحات خبراء هذا الفن •

منهم : العالم الفلكي (السير جيمس جينز) قال في كتابه (النجوم في مسالكها) ص ١٧٣ الطبعة الثانية * « ان القطبية — يعني بها الجدي — لا تنطبق تمام الانطباق على القطب الذي تبدو السماء كأنها تدور حوله بل هي ابعد منه بنحو درجة وربع » *

ومنهم : الفيلسوف الفلكي (السير هربرت سبنسر جونز) في كتابه (الفلك العام) ص ٢ قال : « ولا يكون للنجم الواقع عند أحد القطبين أي حركة يومية دائرية ، ولا يوجد في الواقع أي نجم في موضع اي القطبين تماما ولكن لايزيد بعد النجم القطبي (او القطبية) عن القطب الشمالي عن درجة واحدة الا قليلا * أما القطب الجنوبي فلا يسمي عليه أي نجم لامع قريب من موضعه الحقيقي » وقال الاول في الصفحة — المتقدم عنها النقل — في تحديد موقع القطب الحقيقي « ويقع القطب الحقيقي على خط واصل بين القطبية — يعني الجدي — وزاى الدب الاكبر وهو النجم الذي قبل الاخير مباشرة في ذيل الدب الاكبر — يعني بنات نعش — » *

وأما الحركة المنسوبة للجدي فقد اختلف في منشأها فأهل الهيئة القديمة ينسبونها للجدي نفسه لعدم حركة الارض عندهم ، وأهل الهيئة الجديدة ينسبون الحركة للارض ذاتها وانها تدور حول الشمس طوال العام ومحورها ماثل عن الدائرة التي تدور فيها بثلاث وعشرين درجة ونصف * وقد يستفاد مما نقلناه عن العالمين الفلكيين القول بحركة الارض ، لأن قول الاول منهما : « الذي تبدو السماء كأنها تدور حوله » فيه اشارة الى قول الهيئة الجديدة بأن الارض هي المتحركة ، وكذا قول الثاني : « ولا يكون للنجم الواقع عند أصل القطبين اي حركة يومية دائرية » فان

فيه اشارة الى ان الارض هي المتحركة • وكذا قال شهيد (الذكرى) في مبحث القبلة في معنى القطب الشمالي « وهي نقطة مخصوصة يدور حولها الفلك واقرب الكواكب اليها نجم خفي في بنات نعش الصغرى حوله انجم دائرة في احد طرفيها الفرقدان وفي الآخر الجدي وبين ذلك انجم صنغار ثلاثة من فوق وثلاثة من اسفل يدور حول القطب في كل يوم وليلة دورة واحدة فيكون الجدي عند طلوع الشمس مكان الفرقدين عند غروبها وذلك النجم الخفي لا يكاد يراه الا حديد النظر وهو لا يتغير عن مكانه الا يسيرا لا يتبين للحس » انتهى •

واما الطلوع فالمتبادر منه هو ماقابل الغروب والاستتار وهو بهذا المعنى غير ثابت للجدي بالاتفاق لكونه مستمر الظهور فلا بد ان يراد من طلوعه معنى ثانيا وهو ارتفاعه أخذًا من قولهم — طلع الجبل — اذا علاه ، وكذا قولهم ياطالعا جبلا — ويقابله انخفاضه •

وقد جعلوا العلامة على ارتفاعه وانخفاضه ارتفاع الفرقدين وانخفاضهما فارتفاع الفرقدين نحو السماء دليل على انخفاضه الى الافق وليس هو في تلك الحال علامة للقبلة ، وانخفاض الفرقدين نحو الافق دليل على ارتفاعه نحو السماء • وفي هذا الحال يصير علامة المستقبل •

ومن هذا يتبين ان له حركة في دائرة صغيرة • ومن الفقهاء من افكر بحركته أصلا ، ويضعف هذا القول بتقييد دلالاته على القبلة بحالة طلوعه اذ لا وجه للتقييد المذكور الا بثبوت الحركة له • ومما يوجب العلم بعروض الحركة للجدي ما نقل في (الجواهر) عن المقدس المولى الاردبيلي (ره) وآفته فقد شاهد حركة الجدي بنفسه • وبالجملة فالجدي في غاية ارتفاعه

وانخفاضه مسامت للقطب الشمالي على مسافة لا تتجاوز درجة وربع . نعم .
يقع بينه وبين قطب دائرة البروج بعد قد يبلغ ٢٤ درجة ، كما قد ينقص
او يزيد ولكنه على نحو المسامته التقريبية لقللة الانحراف المذكور ، فمتى
جعله العراقي طالعا - أي في غاية ارتفاعه - بجذاء منكبه الايمن او خلفه
تحقق اتجاهه الى القبلة .

وسياتي من المصنف ما يؤكد تفسير الطلوع بغاية الارتفاع لقوله في
س ٥ : منها [وبنات نعش عند غيبوبتها ونهاية انحطاطها الخ] فقد اطلق
غيبوبتها والمراد غاية انحطاطها وقد أشرنا الى هذا بما قدمناه من تعاكس
الفرقدين اللذين هما بنات نعش للجدي في الارتفاع والانخفاض .

ثم ان المصنف استند في قوله في س ١٢ منها [وينبغي التياسر لأهل
العراق ليتمكنوا من استقبال الحرم الخ] الى ما رواه الكليني (١) عن علي
ابن محمد رفعه قال : قيل لأبي عبدالله عليه السلام لم صار الرجل ينحرف
في الصلوة الى اليسار ؟ فقال : « لأن للكعبة ستة حدود اربعة منها على
يسارك واثان منها على يمينك فمن أجل ذلك وقع التحريف على اليسار »
ورواه الشيخ باسناده عنه في التهذيب مثله والى ما رواه الصدوق (٢) في
(الفقيه) باسناده عن المفضل بن عمر انه سأل ابا عبدالله عليه السلام
عن التحريف لاصحابنا ذات اليسار عن القبلة ، وعن السبب فيه ؟ فقال .
« ان الحجر الاسود لما انزل من الجنة ووضع في موضعه جعل انصاب

(١ ، ٢) الوسائل باب استحباب التياسر لاهل العراق ومن والا هم
قليلا من ابواب القبلة ومنه يعلم ان كلمة ينبغي في عبارة المصنف ليست
على ظاهرها ، فالتفت .

الحرم من حيث لحقه النور ، نور الحجر الاسود فهي عن يمين الكعبة اربعة اميال وعن يسارها ثمانية اميال كله اثنا عشر ميلا ، فاذا انحرف الانسان ذات اليمين خرج عن حد القبلة لقله أنصاب الحرم ، واذا انحرف الانسان ذات اليسار لم يكن خارجا من حد القبلة « والمراد من أنصاب الحرم حدوده .

فظهر ان حد الحرم الذي هو قبلة البعيد الى ثمانية اميال مما سامت ركن الحجر الى ناحية الشرق والى اربعة اميال مما سامت الركن الشامي من ناحية الغرب فالمصلي حيث تكون قبلته الجنوب يتمكن من مقابلة الحرم عند تياسره ، ولا كذلك اذا تيامن فيمين البيت ناحية حجر اسماعيل ، ويساره ناحية ركن الحجر وهما منطبقان على يمين المصلي ويساره حينما يكون في الشمال ، ولا ينافي هذا ماورد في الحجر الاسود من انه يمين الله يصفح بها من يشاء من عباده والاصل في هذا هو التشبيه حيث ان الملك المستودع ميثاق الخلق اذا صافح شخصا قبل ذلك الشخص المصافح يد الملك ، فكان الحجر يمين الملك المصافح وهو احرى بوقوعه في يمين البيت لان النص لايقابل بالاعتبار العقلي . والخبر الاول صريح فيما ذكرناه ومقيد لاطلاق الثاني .

ونقل عن الشيخ ايجابه التياسر على اهل العراق في (نهايته) .
وقد صرح المصنف (ره) في (رواشحه) بانحراف قبلة البحرين عن نقطة الجنوب نحو الغرب ب ٥٧ درجة و ٢٣ دقيقة فهي على التياسر عن نقطة الغرب الى نحو الجنوب ب ٣٢ درجة و ٣٧ دقيقة ، وكذا ان مساجد البحرين ليس جميعها على هذا الانحراف .

ونقل عن (كشكول) جده الموسوم (بازهار الرياض) انه حكى عن رسالة الشيخ احمد بن المتوج المسماة بما يعم به البلوى ، ان علامة قبلتها هو جعل الجدي حال استقامته وارتفاعه على الاذن اليمنى ، كما نقل عن الشيخ محمد بن ابي جمهور الاحسائي في (شرح الالفية) الموسوم (بالفوائد الجامعية) هو ان يجعل العيوق بازاء المنكب الايمن والثريا على اليسار وفيه زيادة انحراف عما يقتضيه القول الاول .

واشار بقوله في س ١٥ منها [ولم يعلم بتغيره الخ] الى انه لا اشكال في ان من أظهر محاريب المعصومين عليهم السلام ما ذكره من محراب مسجده صلى الله عليه وآله ومحراب أمير المؤمنين عليه السلام بمسجد الكوفة ، وقد افاد في كتابه (الفرصة) في س ١٠ من ص ٧٤ ان مثل هذين المحرابين قد تطرق اليهما التغيير ، وان محرابه صلى الله عليه وآله قد اسس على مسامتة ميزاب الكعبة لما روي من انخفاض الارض له صلى الله عليه وآله حتى رأى الكعبة واسس محرابه على ميزابها ، وهو ينحرف عن ذلك الآن لان الواقف عند الميزاب يصير القطب الشمالي محاذيا لمنكبه الايسر ، فموقع الميزاب مائل عن القطب الى ناحية الغرب وتمايل قبلة المدينة عن نقطة الجنوب الى ناحية الشرق مخالف للاتجاه الى ميزاب البيت شرفه الله ، ولولا عروض التغيير ل جاءت قبلة المدينة الى نقطة الجنوب بتمايل الى الغرب لكون موقع البيت على الثلث من مساحة الحرم البالغة اثنا عشر ميلا . كما ان محراب علي عليه السلام بالكوفة ينحرف الآن عن وجهة قبره عليه السلام وقد نقل المصنف في (رواشحه) مقالا للسيد علي الثلوسستاني دفين الغري ومفاده عروض التغيير للمحراب الاصيلي الذي صلي

فيه الامام عليه السلام اذ اتجه المحراب الوقتي يوجب وقوع الجدي بحذاء المنكب الايمن ، بل عند بعض عمارات المسجد ظهر بعد ازاحة الفرش الاعلى أن هناك محرابا في الاسفل قد بيض وحرر ثلاث امرات وفي كل مرة يمال به عن الاتجاه السابق ، فالاسبق من هذه الدفعات هو الاخرى بكونه محراب الامام عليه السلام .

الوجه في قوله في ص ١١٨ س ٦ [ووجب عليه اعادة الصلاة الخ]
ظاهر لكون القبلة من الشروط العلمية^(١) لا الشروط الواقعية ، فاصابة

(١) وان تعجب من هذا القول فعجب فان الظاهر من قوله عليه السلام :
لا صلاة الا الى القبلة وغيره كحديث لاتعاد - ان الاستقبال من الشروط الواقعية والعلم وما هو بمنزلة المأخوذ في لسان أدلته طريق الى الواقع هذه ادلة اعتبار الاستقبال ، فلم يؤخذ في موضوع شيء منها العلم موضوعا وياليت شعري كيف غفل الشارح عما ذكره المصنف (ره) في ص ١٢٠ س ١٣٥
من ان الظان والناسي والمنتحير (من صلى لشبهة) عليهم الاعادة دون القضاء اوليس هذا الحكم من جهة كون الاستقبال شرطا واقعيا في نظره أيضا ؟ فالصحيح في وجه وجوب الاعادة في هذا الفرض (فرض رجوع الاعمى الواجب عليه التقليد الى رأي الصبي) - وان أصاب الواقع - هو عدم العمل بالوظيفة حيث اعتمد على ما لم يكن بحجة ومعلوم ان معه لا يتمشى قصد القربة ولا الجزم بالنية وهذا نظير الحكم ببطان صلاة من صلى الى جهة يهوى نفسه من جهة عدم مبالاته نعم يرد عليه حكمه بالبطان مطلقا ولواتي بها بقصد الرجاء (القربة المطلقة والمطلوبية الواقعية) والظاهر انه لا يرى الاجتزاء به وفيه ما فيه فأفهم واغتنم .

الواقع بدون علم لايجزي وكفاية خبر المجهول والفسق والكافر من حيث كونه ذلك من الموضوعات الخارجية والا فلا يجوز الاخذ بخبر مثل هؤلاء في الاحكام الشرعية (١) .

وقوله في س ٥ من ص ١٢٠ [ويعول على محاريب اهل الكتاب ان علم منها سمت القبلة الخ] عسر الايضاح علي بنحو الاطمئنان الا اني اذا تطلعت على البيان أقول : غير خفي ان قبلة اهل الكتاب بيت المقدس وهو اطهر بقعة من فلسطين ، فأهل الكتاب ان كان لهم محاريب في معابدهم فاتجاهها الى ناحيته ، والكعبة المشرفة التي هي قبلة المسلمين قد تعلم جهتها بسبب محاريب اهل الكتاب للجاهل بالجهات وبالعلامات السماوية اذا كان عالما بالاوضاع الجغرافية كعرض البلاد وطولها فإنه في تلك الحال قد يمكنه تحصيل القبلة بواسطة محاريب اهل الكتاب ، أما بالاتجاه اليها او باستدبارها او جعلها على يمينه او على شماله حين يستلزم احد هذه الاوضاع الاتجاه الى ناحية جهة الحرم .

وبعبارة اوضح : اذا كان طول مكة المكرمة ٧٧ درجة و ١٠ دقائق وعرضها ٢١ درجة و ٤٠ دقيقة على ما اختاره القدماء كالطوسي ومحمد شاه الهندي وغيرهما العاملون بمقتضى هيئة بطليموس ، او كان طولها ٥٧

(١) هذا باطل جدا لان موضوع كلام الماتن الاجتزاء بخبر هؤلاء مع صدقهم وهو مطابق للقاعدة ويكشف عنه ما اورده الشيخ الحر (ره) في الوسائل الباب ٧ من ابواب القبلة ومما ذكرناه يعلم ان ما ذكره فيما يأتي ص ١٢٠ س ٦ ليس عدولا عما هنا فتبصر تعرف .

درجة و ٥٧ دقيقة و ٥ ثواني ، وعرضها ٢١ درجة و ٢٥ دقيقة على ما اختاره المتأخرون حسبما نوهت به دائرة المعارف البريطانية في (ج ١٧ ص ٩٥٠ طبع ١٣) عندما اقام بتحقيق هذا (مر كانور كراوس) في القرن السادس عشر الميلادي ، او كان طولها ٤٠ درجة و ١٠ دقائق على ما صرح به بعض المصادر نحو الشرق ، وكيف كان فاذا حصلت بلاد على أقل من هذا الطول وفيها محاريب لاهل الكتاب وكان موقع بيت المقدس على طول يقل عن طول مكة ويزيد على طول بلاد المحاريب المفروضة فلزام الاتجاه الى محاريب اهل الكتاب في هذه البلد تحصيل الاتجاه الى مكة المكرمة .

اما لو انعكس الفرض بان كانت بلد المحاريب الكتانية على اكثر من طول مكة وعلى اقل من طول بيت المقدس فيلزم من أستدبار محاريبها الاتجاه الى مكة المكرمة ، وهكذا لو نقص عرضها عن عرض مكة ، ونقص طول موقع اتجاهها عن طولها فان الاتجاه الى سمت مكة يحصل بجعل محاريبها على اليد اليسرى ، وفي زيادة طولها على طول مكة وزيادة طول موقع اتجاهها عليها مع نقصان عرضها عن عرض مكة يحصل الاتجاه الى سمت مكة بجعل محاريبها على اليمين ، واذا فرض زيادة عرض بلد محاريب اهل الكتاب على عرض مكة يعلم سمت القبلة بعكس ما علم في حالة نقصان عرضها فيحصل الاتجاه الى سمت مكة بجعل محاريبها على اليمين عند نقصان طولها عن طول مكة وعلى الشمال عند زيادتها في الطول على طول مكة .

ثم لا يخفى ان تساوي البلدين في الطول يلزم منه ان يكون الخط الخارج من نقطة الشمال الى نقطة الجنوب مارا بكلا البلدين كما يلزم

من تساويهما في العرض كون الخط الخارج من نقطة الشرق الى نقطة الغرب مارا بهما أيضا . هذا ما يمكن تناوله من ايضاح هذه العبارة ، وتحصيل القبلة بهذا النحو مبني على القول بكفاية الجهة .

اما على القول بشرطية التوجه الى عين الكعبة فيجبي الانحراف في بعض البلدان المخالفة لمكة المكرمة في الطول والعرض معا ، والطريق لتحصيل الاتجاه الى عين الكعبة مذكور في الكتب المبسوطة .

وقوله في س ٦ منها [لاعلى مجهول الاسلام او الكفر الخ] صريح في نفي الاعتماد عليه وان اوجب خبره حصول الظن بالقبلة ، الا انه قد صرح بجواز الاخذ بقوله وقول الفاسق في س ٨ من ص ١١٨ فيكون قوله هنا عدول عما سبق .

لا يقال : ان تجويزه المتقدم مشروط باستفادة الصدق من خبر الفاسق والمجهول فيرتفع التناقض بحمل نفي الاعتماد على ما اذا لم يفسد الصادق ، لانا نقول : ان استفادة الصدق من خبر كل مخبر مما لاشك في اعتباره ومن احرز كذبه أو ظن لا يستند الى خبره وان علم اسلامه بل وايمانه ، فالمتجه فيه العدول عن القول السابق (١) .

وربما يقال بالترفة بين هذا الكافر والكافر المذكور في س ٨ ص ١١٨ بحمل الاول على الكافر الكتابي ، وحمل ما هنا على الوثني فلا يتناقض

(١) لاعدول فانه فيما تقدم مع فقد العدل حكم بأعتبار خبر غيره اذا كان صادقا وهنا أيضا حكم بالاعتماد على السائر للكذب والمظهر للصدق في صورة عدم العدل ثم قال : لاعلى مجهول الاسلام والكفر اي لايعتمد على المجهول الذي لايعلم صدقه وذلك بقريئة ما هنا وما تقدم فتدبر تعرف .

كلامه ، ولكن العبارة غير مشعرة به . وفي ص ٧٥ من (الفرحة) اعتمد على قول الكافر كما هو المشهور ، هذا ما يتعلق ببعض فقرات هذا البحث . ولم يذكر فيه لأهل البحرين علامة لتحصيل القبلة الا انه ذكر في (الفرحة) ذلك حيث قال في ص ٧٤ منها ما نصه : « وجعل الجدي على الخد الايمن عند طلوعه والشولة اذا نزلت للمغيب بين العينين ، والنسر الطائر عند طلوعه بين الكتفين لاهل البصرة وفارس والاهواز وسجستان واهل البحرين الى الصين وهؤلاء يستقبلون ما بين الباب والحجر الاسود » . فعلامة الاستقبال للبلدان المذكورة في العبارة تجيء مركبة من ثلاثة انجم ، فلا بد من معرفة مواقعها وقد تقدم ما يتعلق بالجدي .

واما ما يتعلق بالشولة التي هي احد المنازل الثمانية والعشرين ، فالمعروف انها تنقسم بين برج العقرب والقوس ، للأول منها ثلثان وللثاني ثلث ووجه تسميتها بالشولة التشبيه لها بالشولة التي تكون في آخر ذنب العقرب .

وحيث قد اتضح ان برج العقرب في القوس الغربي الجنوبي من دائرة منطقة البروج وانه يقع في ذلك القوس على بعد ٣٠ درجة من نقطة الغرب الاعتدالي يكون موقع الشولة بين مداري البرجين المذكورين فيما سبق ، ويجيء مغيبها على بعد ١٣ درجة و ٢٦ دقيقة تقريبا عن جنوب خط الاستواء مما يلي نقطة المغرب الاعتدالي ، وعلى هذا التقريب فيمكننا ان نفرض جعلها اذا نزلت للمغيب بين العينين مع جعل الجدي عند ارتفاعه على الخد الايمن علامة للقبلة .

واما النسر باطلاقه فالمعروف عندهم اطلاقه على كوكبين احدهما يسمى

بالنسر الواقع والثاني يسمى بالنسر الطائر ، وقد يسمونه بالعقاب ، وتعبير الفلكيين الحديثين يسمى بألف العقاب ، لان العقاب عندهم اسم لكوكبة اي لمجموعة من النجوم تقع على حافة المجرة مما يلي الشمالي ، والنسر الطائر هو ألمع كوكب في هذه المجموعة ، ومن اجل ذلك سموه الف العقاب والكوكب الذي يأتي في الدرجة الثانية من اللمعان في هذه المجموعة يسمى بآء العقاب ثم جيم العقاب ، وهكذا على ترتيب درجاتها من الانارة ، وعلى ترتيب الحروف الابجدية وهو ترتيب يجري عندهم في كل مجموعة نجمية اي في كل كوكبة من النجوم لها اسم خاص ، فالنسر الطائر هو ألمع نجم من النجمين الواقعين على خط مستقيم المتأخرين من النجوم الاربعة المتقابلة في بنات نعش الكبرى فالنسر الواقع يبعد عن القطب الشمالي بنحو ٥١ درجة على ما قالوه ، واذا اخرج من النسر الواقع خط مستقيم الى نحو الشرق الى ان ينتهي الى حافة المجرة يكون قريبا من نجوم ثلاثة واقعة على خط واحد ابهاها وافخمها اوسطها وهو النسر الطائر .

وربما استظهر بعضهم من الخرائط النجومية ان مركز النسر الطائر يبعد عن القطب الشمالي نحو الشرق بأكثر من ٨٠ درجة ويقرب من خط الشرق والغرب اعني خط الاستواء بأقل من ٩ درجات ، وعلى هذا التحديد يكون طلوعه على مقدار هذا البعد من نقطة الشرق نحو الشمال ومغيبه على مثل هذا المقدار ايضا من نقطة الغرب نحو الشمال ومداره يقع شمال خط الاستواء بذلك المقدار من الدرجات وعند جعله وقت طلوعه بين الكتفين ينطبق تقريبا مع مغيب الشمولة بين العينين ويحيء الجدي طالعا على الخد الايمن مما يلي الاذن اليمنى فيكون المصلي منحرفا عن الغرب الى

الجنوب يسيرا *

اما الشيخ يوسف فقبلة البحرين عنده نقطة الغرب ، قال في (حدائقه)
(لا يخفى على من عرف ما عليه هذه البلدان من القبلة في جميع الازمان
فانه لا يوافق شيئا مما ذكر في هذا المكان مع استمرار السلف والخلف عليها
من العلماء الاعيان ، ومن ذلك قبلة البحرين والقطيف والاحساء فانها نقطة
المغرب وهكذا جميع ما ذكر من البلدان) *

هذا والمعروف من الخرائط الجغرافية في وضع الكعبة المشرفة ان
ركن الحجر منها يقابل نقطة المشرق الحقيقي والركن العراقي - الذي يقع
اول الحجر - يقابل الشمال الحقيقي ، والركن الذي يقع في نهاية الحجر
يقابل نقطة الغرب ، والركن اليماني يقابل نقطة الجنوب ، واما الجدران
فهي منحرفة عن الجهات الحقيقية فالجدار الذي يكون فيه الباب والذي
يقع امام مقام ابراهيم يكون ما بين الشرق والشمال وهكذا بقية الجدران *
الا اني وقفت على تصريح للمصنف في (رواشحه) بتمايل الركن العراقي
عن نقطة الشمال الى نحو الشرق ، ولازمه ميل ركن الحجر عن نقطة الشرق
الى نحو الجنوب وهكذا بقية الاركان *

ثم ان القبلة على ما يستفاد من كلمات الفقهاء من الموضوعات الخارجية
التي لا يتعين فيها التقيد لامكان ان يكون العامي في بعض البلدان اعلم بها
من مقلده ، بل قد يرجع الفقيه في معرفة قبلة بعض البلدان الى مقلده اذا
كانت معرفته مستجمعة للشرائط وهو واضح جدا بل الرجوع الى العلماء
الدينين فيها انما يكون لانهم من اهل الخبرة في ذلك ، فاذا فرض ان
المقلد كان تام الخبرة وامكنه ان يستعلم ذلك بحسب القواعد الصحيحة

لم يكن ذلك من موارد التقليد لأنه كما عرفت من الموضوعات الخارجية وليس المكلف مسؤولاً بالرجوع فيها الى المجتهد ولو كان جاهلاً بالاحكام الشرعية لعدم تناول ادلة رجوع الجاهل الى العالم اياها الا أن يكون عاجزاً عن تحصيلها كالأعمى والجاهل بها حسب ما صرح به في - ص ١١٧ س ٢٠ وفي ص ١١٨ س ٥ الى ١٣ ، نعم في موضوع التوسع في القبلة وعكسه يتعين الرجوع فيه الى الفقيه ، فاذا أفتى له بالتوسع واغتفار التفاوت بمقدار معين صح له البناء على ذلك في عباداته ، لكونه تقليداً في حكم شرعي لا في موضوع خارجي ؛ ولا بد لغير المجتهد والمحتاط من الرجوع فيه الى من يصح تقليده في الاحكام الشرعية . وقد كشف المصنف عما يعتبر في ذلك المقلد بما ذكره في (المحاسن النفسانية) في جوابه على المسئلة الثانية من المسائل الخراسانية حيث قال فيه بعد نفيه اشتراط الاعلمية فيه لقصور دليل اشتراطها المدعى عن افادتها ما هذا نصه (وقد تلخص أيضاً ان أفراد الرعية صنفان ناقل ومنقول اليه ومقلد وفقيه معتمد عليه) ويشترط في الفقيه ان يكون مقتصرًا في الحكم على السنة والكتاب متعرفًا ذلك عن الأئمة الاطياب (ع) بأن يكون ناقلًا لأحكامهم ورواياتهم منتظماً في سلك اصحابهم ورواتهم ، عارفاً بمقصدها ومغزاها واقفاً على مرادها ومعناها مرتاداً في دلالتها كاشفاً عن رموزها واشاراتها عارفاً بحدودها وطرقاتها فارقاً بين مجازاتها وحقائقها مميّزًا بين خاصها وعامها واقفاً على متشابهها ومحكمها مبيناً لمجملها بمفصلها مقدماً لموضحها على مشكلها كما نادت بذلك الاخبار ونطقت به عنهم (الآثار) . وساق كلامه بسرد الاخبار المتكثرة الى أن قال (فظهر من هذه الروايات وأمثالها وهي بالغة حد الاستفاضة وان اقتصرنا على ذكر القليل منها لا الكل

استغناءً به فيما يأتي من الدعوى ، انه متى تحقق الفقيه واتصف بالامور
المشترطة فيه واقتصر على محكم السنة والكتاب وحبس نفسه على احاديثهم
في جميع الابواب ، وجب على الرعية قبول ما يلقيه من الاحكام لأنه الخليفة
بعد الامام • ومن هنا وجب الرجوع اليهم ولعن الراد عليهم • ولا فرق بين
حياته ولا مماته لما عرفت انه من جملة نقلة حديثهم ورواته فقوله كسائر
الروايات المودعة في سائر الاصول بل في الكتب الاربعة ، ولذلك كانت
الاصحاب ترجع الى فتاوي الفقيه علي بن بابويه (ره) عند أعواز النصوص •
الى آخر كلامه الذي لاشك في إيتاب نقله لكاهلي • انظر صفحة ١٩٢ من
توضيح المفاد

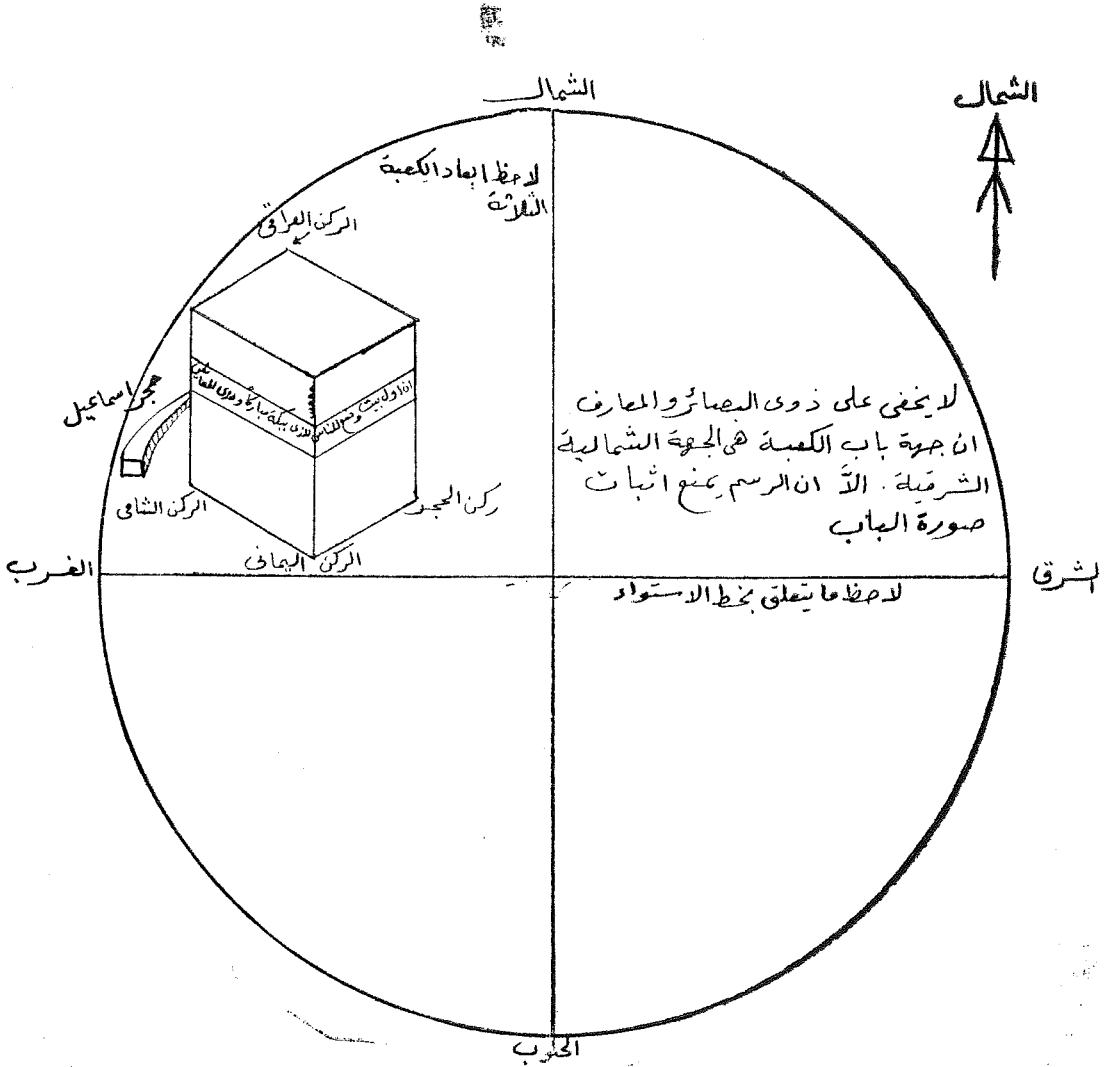
ولنختتم هذا التعليق برسم دائرتين تمثل بكبراهما الافق مثبتين عليها
مواقع تلك النجوم المتقدمة على نحو التقريب ، وبصغراهما الارض مع
مواقع بعض البلدان بمالها من الطول والعرض تقريبا مع صورة للكعبة
المشرفة على مقياس يرشد الى ابعادها الثلاثة مراعين للاتجاه الموافق لوضعها
مع القاعدة المقررة في الدائرة الهندية التي يستخرج بها سمت القبلة الكل
محل وان طبقناها عمليا على خصوص قبلة بلادنا البحرين ليتضح للناظر
ما نعتقده من وقوع الانحراف فيها عن نقطة الغرب الى ناحية الجنوب بحسب
القواعد الهيئتيّة والله الموفق لاصابة المطلوب والعاصم عن الخطأ والذنوب •
وهي كما يلي فليحسن فيها الناظر بالتأمل الدقيق عند كمال احاطته بالفن •



تنبيه

[ما يتعلق بالكرة الارضية]

قطر كل كرة عبارة عن خط مستقيم يتصل بين نقطتين متقابلتين من محيطها مارا بالمركز وهو يساوي : $\frac{1}{2}$ من درجات المحيط ، فكل درجة من درجات القطر يساوي درجة ونصف وجزء من درجات كل خط يتخيل على الكرة فما يقسمها بالتساوي وهكذا نسبة الى المحيط ، وحيث جاء تصويرنا للكرة الارضية على نحو التسطیح دون التحديد جائت خطوط الطول والعرض على وضع القطر الا ان لها حكم الانحناء على نحو المحيط فليراع هذا عند النظر الى مواقع البلدان المحررة ففي مثل مكة المكرمة المفروض وقوعها على خط عرض [٢١] شمالا وعلى طول [٤٠] شرقا لو توهمنا خطا مستقيما خارجا منها بنحو الاستقامة الى خط الاستواء لاتصل بدرجة [٢١] بالنسبة الى جهة الشمال ، كما ان عرض كل بلد عبارة عن قدر بعده عن خط الاستواء سواء كان البلد شمالي خط الاستواء ام جنوبه ، ومبدء الطول على مذهب بطليموس واتباعه من الاقدمين هو جزائر الخالدات المعبر عنها بجزائر السعداء وعند المتأخرين هو جزيرة [هرو] .



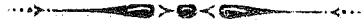
ابعاد الكعبة الثلاثة

طولها اثني عشر مترا من ركن الحجر الاسود الى الركن العراقي وعرضها عشرة امتار من الشرق الى الغرب ، وارتفاعها خمسة عشر مترا .
اما القدر الفاصل بين صفحة الكعبة الشمالية وطرفي الحجر فمساحته احد عشر قدما رغم ان الاتساع الواقع بين مدى جدار الكعبة الشمالي ومنتهى تقويس الحجر من الداخل (٣١) قدما مع العلم بأن جدار الحجر الذي لا يزيد ارتفاعه على خمسة اقدام تقريبا يبلغ عرضه اربعة اقدام ونصف ويخرج طرفه الخارجي الشرقي عن مسامتة الركن العراقي بما يقارب ثلاثة اقدام كما يخرج طرفه الغربي الخارجي عن مسامتة الركن الشامي بمثل ذلك .

وبناء على خروجه باجمعه عن حدود الكعبة الواقعية لا يبقى ورائه من حد الطواف الا ما يقابل خمسة اقدام . وبناء على ما يراه بعض الاعلام من دخول بعض الكعبة في مسامتة الحجر يتسع مجال المطاف من خلفه الى حد قد يبلغ اثني عشر قدما تقريبا والله العالم بواقع الامر .

- خط الاستواء -

خط الاستواء هو مبدأ العمارة ، وقد قرر المنجمون أن كل بلد غربي يبعد عن الشرقي بألف ميل يتأخر طلوع الشمس فيه بساعة ، وعرف ذلك التأخر بأرصاد الخسوفات القمرية ، والاقترانات العلوية وغيرها مما يكون في آن واحد ، حيث ابتدأت في ساعات المساكن الشرقية هي اقدم من ساعات المساكن الغربية . فمثلا : اذا كان الخسوف في المغاربة بعد ساعتين من الليل كان للمشاركة بعد ثلاث ساعات . فيجدس من ذلك أن طلوع الشمس وغروبها في المساكن الشرقية مثل طلوعها وغروبها في المساكن الغربية بمقدار تأخر الخسوف كما قد قرر اهل الشرع ان كل بلدين يقع الفرق بينهما بأقل من ساعة فكلاهما من أهل اقليم واحد كالعراق والبحرين مثلا ، اذ الفرق الفلكي بينهما نصف ساعة تقريبا .

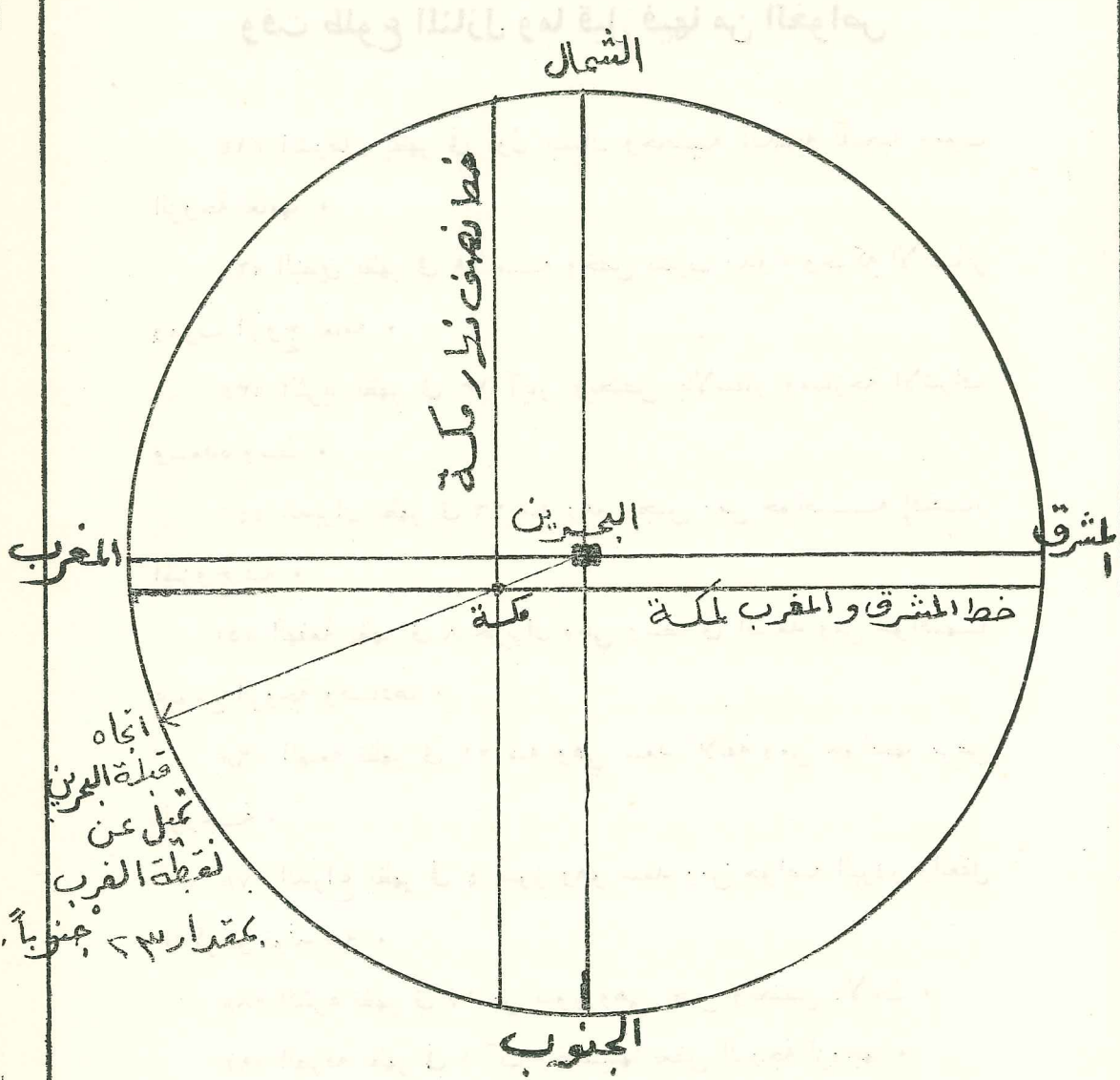


[من الطرق الموضوععة لمعرفة القبلة]

هي ان ترسم الدائرة الهندية ، فاذا رسمت الدائرة واستخرجت منها خط الشمال والجنوب وخط الشرق والغرب انقسمت الدائرة الاربعة اقواس وكان كل قوس منها تسعين درجة وكل درجة ستين دقيقة كما هو معروف وكان مركز الدائرة هو موضع البلاد المسؤول عن قبلتها ثم تنظر مقدار التفاوت بين طول البلد وطول مكة من الدرجات والدقائق وهي في البحرين عشر درجات وثلاثون دقيقة فتعد بمقداره من نقطة الجنوب الى الغرب وتضع علامة في نهايته ثم ترسم خطا مستقيما معه من احدى العلامتين الى الاخرى وهذا الخط يسمى بخط نصف نهار مكة ثم تنظر مقدار التفاوت بين عرض البلد المسؤول عن قبلتها وعرض مكة من الدرجات والدقائق وهو في البحرين اربع درجات وسبع وعشرون دقيقة فتعد بمقداره من نقطة المشرق نحو الجنوب وتضع علامة في نهايته وتعد بمقداره من نقطة المغرب الى الجنوب وتضع علامة في نهايته ثم ترسم خطا بين العلامتين ويسمى هذا الخط بخط المشرق والمغرب لمكة وموضع التقاطع بين هذا الخط والخط المتقدم هو موضع مكة ثم ترسم خطا مستقيما من مركز الدائرة الى موضع مكة ثم الى محيط الدائرة وهذا الخط هو سمت القبلة في البلاد وبمقدار انحرافه عن جنوب الى الغرب يكون انحراف قبلة تلك البلاد واليك الدائرة المذكورة عمليا في تعيين قبلة البحرين وهي المسماة بالدائرة الهندية .

وأیضا يعرف الزوال بالدائرة الهندية المذكورة اذا أخذ فيها خط الشمال والجنوب ، فان ظل المقياس الذي ينصب في مركزها يتمايل عند الزوال الى الخط الشمالي وبانحرافه عنه يتحقق دخول الوقت .

الدائرة الهندية



بها معاً به لوجه لوجه بالنتيجة ملكة

www.KitaboSunnat.com

وقت طلوع المنازل وما قيل فيها من الخواص

- «١» الشرطان يظهر في أول نيسان وخاصيته الكتابة للمحبة وموت الزوجة لعامها .
- «٢» البطين يظهر في ٢٩ منه وخص بشرب الدواء وحركة الاكابر وموت الزوج لعامه .
- «٣» الثريا تظهر في ١٣ آيار ويختص بالاسفار وممازجة الاشراف وسعده وسط .
- «٤» الدبران يظهر في ٢٦ منه وهو نجس ومن خواصه إفتقار المتزوج فيه .
- «٥» الهقعة تظهر في ٨ حزيران وهي وسط في السعد ومن خواصها عبوس الزوجة وفسادها .
- «٦» الهنعة تظهر في ٢١ منه وهي سعد للألفة ومن خواصها مرض الزوجة .
- «٧» الذراع يظهر في ٤ تموز وهو سعد ومن خواصه البروز والعقل للذكر لو تولد فيه .
- «٨» النثرة تظهر في ١٧ من تموز وهي نجس وتختص بالاناث .
- «٩» الطرفة تظهر في ١ آب وخاصيتها بغض الزوجة لزوجها .
- «١٠» الجبهة تظهر في ١٤ منه وهي وسط مع توخي الفراق فيها .
- «١١» الزبرة تظهر في ٢٧ منه وهي سعد وفيها تقضى الحاجات وتكشر

• الارزاق

«١٢» الصرفة تظهر في ٨ ايلول وهي بين السعد والنحس وخاصيتها الفقر •

«١٣» العواء تظهر في ١٩ منه وتختص بركوب البحر •

«١٤» السماك يظهر في ٢٨ منه وهو في الاعتدال •

«١٥» الغفر يظهر في ١٣ تشرين الاول وهو سعد ألا ان ثلثيه يقعان

• في العقرب

«١٦» الزبانا يظهر في ٢٧ منه وهو نحس وخص بفسق الزوجة وزنائها

مع كونه عقربيا خالصا •

«١٧» الاكليل يظهر في ١٢ تشرين الثاني وهو نحس وعقربي الثلثين

• وخاص بالفقر

«١٨» القلب يظهر في ٢٥ منه وهو نحس •

«١٩» الشولة تظهر في ١٨ كانون الاول وفيها السلامة بايقاف الحركة •

«٢٠» التعائم تظهر في ٢١ منه وميزتها السعد •

«٢١» البلدة تظهر في ٣ كانون الثاني وهو بين السعد والنحس •

«٢٢» سعد الذابح يظهر في ١٦ منه وهو نحس مع موت البعل دون

• السنة

«٢٣» سعد بلع يظهر في ٢٧ منه وفيها موت الزوجة دون عامها •

«٢٤» السعود يظهر في ١١ شباط وكله سعد •

«٢٥» سعد الاخبية يظهر في ٢٦ منه وهو سعد •

«٢٦» فرع المقدم يظهر في ١٢ آذار وهو سعد وخاصيته العقم •

«٢٧» فرع المؤخر يظهر في ٢٧ منه وبه العقم أيضا •

«٢٨» الرشاء يظهر في ٤ نيسان وميزته حسن مقدم الزوجة وطلب

العلم واستجابة الدعاء .

شرطنا بطينا للشريا بادبار بهقعة صنع ذرع فصل الازهار

نثرنا الطرف الجبهة الزهرة التي صرفنا لعوا سمكها صيفها النار

غفرنا زبان الكليل قلبا لشولة نعائم بلد للخريف فكن داري

ذبنا بلبع والسعود خبيئها فقدم وأخر يطن حوت شتاطار

هذا ما افاده المنجمون ولسنا على يقين منه لعدم مجيئه من ناحية

شرعنا الاقدس ما سوى المنازل العقريية لو رود النهي عن التزويج فيها بما

صح عن الائمة (ع) . [من تزوج والقمر في العقرب لم ير الحسنى]

ولمعرفة اقتران القمر بالمنازل المذكورة طرق .

(١) ان يؤخذ ما مضى من ايام النيروز وتزيد عليها ٨٦ يوما ثم تلقي

الحاصل على المنازل ١٣ ؛ ١٣ بادهآ بالزبرة وحيشما نفذ العدد فالشمس في

تلك المنزلة .

(٢ - ٣) ان تأخذ ما مضى من النيروز وتنقصه خمسا ثم تلقيه على

المنازل لكل ١٣ يوما بادهآ بالقلب وان شئت زد عليه ٨ واعمل كالسابق

بادهآ بالاكليل .

(٤) ان تضاعف البروج التي قطعتها الشمس وتزيد عليها واحدا وما مضى من

ايام شهرك العربي ثم تسقط لكل منزلة واحدا وبأي منزلة انتهى العدد

فالقمر فيها .

(٥) ان تضاعف ما مضى من الشهر مبتدءآ ببرج الشمس الوقتي وحيث

ما نفذ العدد فالقمر هناك .

(٦) اخذ ما مضى من الشهر وما قطعته الشمس من المنازل وابسطه على المنازل بادءاً بالشرطان وحيث انتهى العدد فالقمر بتلك المنزلة . وقد تصيب وتخطي .

في بعض ما يتعلق بمبحث اللباس

جاء في ص ١٢١ س ٦ [واقد استثنى أيضا الخز والسنجاب الخ] .
واما الخز فهي دابة من دواب الماء تمشي على اربع تشبه الشعب ترى في البر وتأوى في البحر ولها وبر يعمل منه الثياب ، وذكاتها اخراجها من الماء حية وقد سبق ذكر دليله في التعليق على س ١٧ من ص ١٠٥ . وقيل أنه صوف غنم البحر ، وفي الحديث انه من كلاب الماء ، وهو بهذه المعاني مستثنى ، وجاء اطلاقه على ثياب تنسج من الابريسيم الخالص ، وبهذا الاعتبار لا تجوز فيه الصلوة للرجال ، وقيل انه يطلق على ثياب تنسج من صوف وابريسيم وهي مباحة وقد لبسها الاصحاب والتابعون والنهي عنها للكرامة لما فيه من التشبه بالاعاجم - وهم الخارجون عن الاسلام - والتزيي بالمترفين .

واما السنجاب فهي دابة برية يتخذ من جلودها فراء ثمينة وتوجد في بلاد الترك ، وهي تشبه النمر ومنه اسود لامع واشقر .

واما الفنك والسمور فهما حيوانان بريان يشبهان اليربوع وهما اكبر من الفأر ولهما شعر ناعم ويتخذ منهما الفراء للبس المتنعمين ووجودهما بكثرة في بلاد الصقالبة والترك ، واحسن جلودهما الازرق الاملس ، وقد استندنا في ايضاح ما ذكرناه الى (مجمع البحرين) . واما (مصباح المنير) فقد قال عن الفنك : (انه بفتحين وقيل انه نوع من جراء الشعب التركي ،

ولهذا قال الازهري وغيره هو معرب ، وحكى لي بعض المسافرين انه يطلق على فرخ ابن آوى في بلاد الترك) انتهى بنصه •

واما الحواصل الخوارزمية التي ذكرها المصنف في س ٧ من ص ١٢٤ فهي طيور تنسب الى بلدة جرجان المعبر عنها بخوارزم قال البستاني في دائرة المعارف : وخوارزم انما هو اسم للتاجية بجملتها فأما القصبه فقد تدعى الآن : الجرجانية ويسمونها اهلها گرگانج ، ولفظ الحواصل جمع مفرد حوصل ، وهو اسم للطيور المذكور • ولهذا الطير حوصلة عظيمة يجتمع فيها مأكوله وهي كالمعدة للانسان وليست المعنية بالحكم ، وانما المعنى به جلده لنعومته •

وقيل ان هذا الطائر يوجد بمصر بكثرة ، وهو صنفان : ابيض واسود وهو اكريه الرائحة لا يكاد يستعمل والابيض اجود وحرارته قليلة ورطوبته كثيرة وهو قليل البقاء كذا في (حياة الحيوان) •

والحاصل ان المصنف قد منع من الحواصل الخوارزمية والفنك والسمور

في الصلوة بوجه القطع هنا وفي (الفرحة) جعل المنع احوطيا •

وفي س ١٠ من ص ١٢٣ منع من الصلوة في الخف الذي لاساق له ، والمراد ما يستتر ظهر القدم وهو المعروف في زماننا باسم (الحذاء) وجمعه خفاف على وزن كتاب ، واذا ضم اوله قصد منه خف الابل على وزن قفل وجمعه اخفاف على وزن افعال • وفي س ١٠ من ص ١٢٥ كره الصلوة [في الثوب الذي تحت وبر الارانب والشعالب او فوقه] ولا اشكال في ان شعر الارانب والشعالب مما لا تجوز الصلوة فيه على أحد القولين ومما تكره فيه على القول الآخر وهو المشهور ، فلو كان للمكلف ثوب وقد علق

فيه من وير الاراب والتعالب — شيء — في باطنه او ظاهره كرهت الصلوة فيه على المشهور كما هو مختار المصنف *

وفي س ٧ من ص ١٢٦ وجه ما دل على نجاسة الحديد بكون المراد منه كراهة المسخ حيث وردت فيه روايات ظاهرها الحكم بنجاسته وبمضمونها افتى احد الصدوقين *

اما المشهور ومنهم المصنف فقد افتوا بطهارته استنادا الى روايات صريحة بالطهارة ، وحمل بعضهم روايات النجاسة على الكراهة *

وقد افاد المصنف ان وجه الكراهة كون الحديد من المسوخات ولعل مراده الاشارة الى ما وقع في الامم السابقة ، مثل قوم عاد لما اصابتهم الريح العقيم فقد ورد في بعض الاحاديث ان الجبال التي مرت بها تلك الرياح استحالت حديدا * وورد مثلها في قوم يونس لما صرف العذاب عنهم انصرف الى بعض الجبال فانقلبت حديدا *

اما المسوخ فهي ليست نجسة لافي الحيوانات ولا في غيرها ما عدا الخنزير للأدلة الخاصة ، وغاية ما ثبت في المسوخ هو كراهة سؤرها *

وفي س ٨ من ص ١٢٧ صرح بمساواة المدبرة والمكاتبة وام الولد للامة الخالصة * والمراد من الاولى : الامة التي اوصى مولاها بعقبتها بعد موته ، ومن الثانية الامة التي كاتبها مولاها على مال معين ان هي اتت به اعتقها ، ومن الثالثة : الامة الموطوءة بالملك وقد اولدها ، فان الثلاث قد تشبثن بالحرية بما لديهن من مبادئها ، وثالثتهن اقواهن تشبثا اذ ليس في قدرة المولى تغيير حالتها ولا فرق بين كون ام الولد قد تزوجت بعد نكاح مولاها ام لا ، والمقصود ان هذه الانواع من الامة هل تخرج من مساواة

الامة الخالصة لمكان التشبث بالحريية فيجب عليهن ستر رؤسهن في الصلوة ؟
 ام يبقين على المساواة للأمة الخالصة فلا يجب عليهن ستر رؤسهن ؟ خيرة
 المصنف هي المساواة .

في بعض ما يتعلق ببحث مكان المصلي

جاء في ص ١٣٢ س ٨ و ٩ [وسواءً كان القرار والهواء او السماء
 او البساط الخ] حقيقة مكان المصلي هو ما استقر عليه ولو بوسائط وما
 شغله كامل جسده من الفضاء في قيامه وقعوده وركوعه وسجوده وما الى
 ذلك من سائر حركاته وهذا ينقسم الى الاقسام الاربعة التي ساوى بينها
 المصنف والاباحة فيه من عموم جهاته مشترطة في صحة الصلوة فتبطل مع
 العلم بالغصبية سواء كانت للعين او للمنفعة ، او لحق الاولوية كما لو تغلب
 احد على مكان في المسجد وقد سبق اليه غيره .

والمراد من القرار في المكان هو ما يستقر الكون عليه او يستند
 الاستقرار اليه كالارض والسقف اذا صلى فوفه فتبطل لو اوقعها في ارض
 مغصوبة من مالها او على سقف مغصوب ولو كان السقف غير مغصوب
 ولكنه لما اعتمد على ارض مغصوبة بحيث لاقرار له لولاها صدق عليه انه
 مغصوب لترتب استقراره عليه ، وهكذا الارض المستأجرة لو غصب
 منفعتها من مستأجرها .

والمراد من الهواء في المكان هو الفضاء الذي يشغله في قيامه وقعوده
 وسائر حركاته فإنه تعتبر فيه الاباحة كما تعتبر في الارض فلو كان القرار
 مباحا والفضاء كذلك الى ارتفاع لايجاوز راس المصلي حالة جلوسه

لن تصح صلواته من قيام لغصبه الهواء الذي يشغله ببقية جسمه حالة قيامه •
والمراد من سماء المكان السقف الذي يظله فإنه تشترط اباحته اذا
استلزم فعل الصلوة الانتفاع به ، والتصرف فيه كما في شدة الحر والبرد
اللذين يحوجاه الى الانتفاع بذلك السقف ، فاذا كان بحيث لم يقدر على
فعل الصلوة لولا وجود السقف المغصوب كانت الصلوة باطلة •

والمراد من البساط هو ما يفرش على الارض من اي نوع من انواع
الفرش فانه تشترط اباحته في صحة الصلوة •

وفي س ١٤ منها صرح بحكم من اذن له المالك فشرع في صلواته
بذلك الاذن ثم عدل المالك عن اذنه ولما يتم المصلي صلواته فأياها صحيحة
حتى مع اتساع الوقت للأعادة لتحقق الدخول فيها بطريق شرعي فلا يعبأ
بتبدل رأي الأذن وفي س ١٣ من ص ٦٧ من (الفرحة) احتياط بالاعادة مع
سعة الوقت وبالتضاء مع ضيقه معللا بعدم النص في المسألة •

وقوله في س ٣ من ص ١٣٣ [اما لو كان السقف او الجدار
مغصوبين صحت الصلوة الخ] مناف لما سبق في س ٨ من ص ١٣٢
لاشتراطه اباحة السماء الذي فسرناه بسقف المكان ، الا ان قوله [مع
الانفكاك عنهما] رافع للتنافي لعدم استلزام فعل الصلوة في هذه الصورة
الانتفاع بالسقف والجدار حيث يمكنه ايقاع الصلوة في المكان مع عدم
وجودهما لعدم الاقتتار لهما حيث لاجر ولا برد يحوجه لهما ، واشترط
الطهارة في مكان المصلي من نجاسة متعددة مختلف فيه ، وهل هو شرط
في جميعه ؟ او في موقع المساجد السبعة ؟ او خصوص الجبهة ؟ ذهب المرتضى
الى الاول ، والحلي الى الثاني •

والمشهور ومنهم المصنف الى الثالث ، واحتاط في (الفرحة) بسا
ذهب اليه المرتضى كما في س ١٩ ص ٦٧ منها •

وقد اشار بقوله في س ١٩ من ص ١٣٣ [ولا بطلان بالصلوة الفاسدة
من ايها كان الخ] الى ان الرجل والمرأة لو صليا معا بغير ما هو المعتبر
من الفصل بينهما في حالة المحاذاة ، او تقدم المرأة وكانت صلوة احدهما
فاسدة في نفسها لم توجب فسادا للصلوة الاخرى لأن الفعل المعتبر في
الحالين انما يراعي بين الصلوتين الصحيحتين ، وهو طبق ما افتمى به في
(الفرحة) وان نقل فيها عن ثاني الشهدين انه اطلق اعتبار الفاصل بين
الصلوتين بغير اشتراط صحتهما لصحة اطلاق اسم الصلوة على ما كان
فاسدا ، وقد جاء نقل المصنف لهذا في س ١٥ من ص ٦٨ من (الفرحة)
واكد ما اختاره من اشتراط صحة الصلوتين في اعتبار الفصل وعدم لزومه
عند فساد احدهما ابتداءً الا أنه ختم البيان بقوله في س ٢٣ منها « والاحتياط
مما لا يخفى » وفيه ميل الى ما اختاره ثاني الشهدين •

وضمير التثنية المجرور بفي في قوله في س ٢ من ص ١٣٤ [والافضل
اذا أراد الصلوة تقديم الرجل فيهما الخ] عائد الى الرجل والمرأة المذكورين
في س ١٥ من ص ١٣٣ • والمقصود ان فاصلة الذراع في صورة المحاذاة
والعشرة في صورة تقدم المرأة على الرجل أمر معتبر حالة القدرة عليه •

أما في صورة تعذره لضيق المكان عن مطلق الاجتماع من ضيق الوقت
عن الترتيب فليس بمعتبر فيجوز تركه وحينئذ يتعذر اجتماعهما في الصلوة
على الوجه المعتبر ولو بتأخر المرأة عن الرجل او بفاصلة الذراع عند
المحاذاة مع فرض ضيق الوقت المانع من اتساعه لترتب صلوتيها واحدة

بعد الآخري فيصلي الرجل محاذيا للمرأة بغير فاصلة .
 أما في صورة امكان الترتيب فهو الواجب والافضل في هذه الصورة
 - أي صورة امكان الترتيب - ان يتقدم الرجل على المرأة فيصلي أولا
 ثم تصلي بعده ، وهذا نص عبارته في (الفرحة) ص ٦٨ س ٤٣ « وهذا
 الشرط مراعى في القدرة عليه فلو امتنع سقط اعتباره سيما مع ضيق الوقت
 والمكان فيصليان على هذه الحالة لمكان الضرورة ، وان أمكن ان يصليا
 مترتبين وجب ويستحب ان يتقدم الرجل في هذا الحال » انتهى .

ويجب ان يعلم ان الفصل المذكور بين الرجل والمرأة مشروط بتساوي
 المكان فلو اختلف بارتفاع وانخفاض لم يشترط الفصل المذكور كما نبه عليه
 في (الفرحة) .

وفسر وادي ضجنان والشقرة والبيداء وذات الصلاصل المذكورة في
 قوله في س ٤ من ص ١٣٦ [وادي ضجنان الخ] .

بأن الاول : جبل بناحية مكة وهو بفتح الضاد وسكون الجيم كما في
 (مجمع البحرين) وعرفه المصنف في (الفرحة) بأنه جبل بين مكة والمدينة
 وهو عين ما تقدم .

وان الثاني - بضم الشين وسكون القاف ، وقيل بفتح الشين وسكون
 القاف - : موضع معروف في طريق مكة ملحق بوادي المدينة .

وان الثالث : ارض مخصوصة بين مكة والمدينة على ميل من ذي
 الحليفة - مسجد الشجرة - .

وان الرابع : ارض معروفة هناك ذات صوت اذا مشى عليها .
 والمفهوم من منطوق قوله في س ٥ من ص ١٣٨ [قبل نزع القشر الاعلى

منهما [جواز السجود عليهما بعد نزع ، وليس بمراد قطعاً ، وانما أراد التشبيه على خلاف العلامة لتجويزه ذلك فيهما ما داما مكتسبين بالقشر الاعلى والاتفاق على المنع من السجود عليهما بعد نزع القشر الاعلى هو القرينة الصارفة عن ارادة مفهوم العبارة وأراد بالثمان في قوله في س ٥ من ص ١٤٠ [ليصيب احدى الثمان الخ] ما تضمنه الخبر الوارد في كتاب (من لا يحضره الفقيه) - في باب فضل المساجد وحرمتها وثواب من صلى فيها - لقول امير المؤمنين عليه السلام « من اختلف الى المساجد اصاب احدى الثمان : ١ - اخا مستفادا في الله عز وجل - ٢ - او علما مستطرفا - ٣ - او آية محكمة - ٤ - او رحمة منتظرة - ٥ - او كلمة ترده عن ردى - ٦ - او يسمع كلمة تدل على هدى - ٧ - او يترك ذنبا خشية - ٨ - او حياءً » *

وأراد من تشریف المساجد في قوله في س ١٠ من ص ١٤١ [وتشریفها الخ] جعلها ذات شرفات تستر انظار المصلين فوق سطحه عن رؤية ما حوله من البيوت والطرق - كما هو الموجود في مسجد محلنتنا الآن - * وهذا التشریف مختلف في حكمه * فالمشهور كراهته ، وذهب آخرون ومنهم المصنف الى الحرمة عملا بما ورد في (الفقيه) من أن عليا رأى مسجدا بالكوفة قد شرف فقال : (كأنه بيعة) - معبد اليهود - « ان المساجد لا تشرف تبني جماء » اي من غير شرفات * وقد صرح بقوله في س ١٨ من ص ١٤٢ [بل يكون كمسجد المنزل الخ] بأن مسجد المنزل لا تشرف عليه احكام المساجد الثابت مسجديتها بالوقف على العبادة ، والمراد من مسجد المنزل المكان الذي يعده صاحبه لصلوته بخصوصه او لصلوة

عائلته معه وينزعه عن سائر التطرفات والانتفاعات لما عدا الصلوة ، فان مثل هذا لا يعد من المساجد الخاصة التي يحرم بيعها وابدالها وتنجيسها كما لا تترتب على الصلوة فيه والى مثل هذا أشار في باب احتضار الميت من استحباب نقله الى مصلاه عند اشتداد النزاع به حيث قال في س ١١ من ص ٥٧ [ونقله الى مصلاه الخ] اي الى المحل الذي يتعاهد الصلوة فيه من بيته كالمخدع الذي تختص المرأة بالصلوة فيه الا ان يحرق مسجديته بوقفيته للعبادة فيخرج من ملكيته بايقاع الوقفية او بالاذن العام في الصلوة فيه . وفي س ١٦ من ص ١٤٣ اوضح اقسام الصلوة بالنسبة الى اللباس الى ما يحرم ويستحب ويكره ويباح وليس من اقسامه ما يجب بحيث يتعين لبسه بخصوصه فينقص الواجب في نوع اللباس ، واما المحرم منه والمستحب والمكروه والمباح فقد سبق ايضاحه في مطاوي البحث المختص به .

في بعض ما يتعلق بمبحث الاذان والاقامة

جاء في ص ١٤٤ س ٤ [لانه بالرؤيا كما ابتدعه اهل البدع الخ] اشار بهذا الى ما جاء في بعض الاخبار المبتدعة ان بعض الصحابة رأى رؤيا اي سمع وهو في حالتها فصول الاذان فحفظها ثم اتى الرسول صلى الله عليه وآله فحكى له رؤياه فاستحسن الرسول صلى الله عليه وآله جعل ذلك اعلانا لحضور اوقات الصلوة ونسبوا هذه الرؤيا الى عبدالله بن زيد .
والحق ما ذكره المصنف من مجيء الوحي بالاذان كما عن منصور بن حازم عن ابي عبدالله عليه السلام قال : « لما هبط جبرئيل عليه السلام بالاذان على رسول الله صلى الله عليه وآله كان راسه في حجر علي عليه السلام فأذن جبرئيل وأقام ، فلما اتته رسول الله صلى الله عليه وآله قال : يا علي سمعت ؟ قال : نعم . قال : حفظت ؟ قال : نعم ، قال : ادع لي بلالا فعلمه

فدعا علي عليه السلام بالالا فعلمه (١) وكان نزول الوحي بالاذان في السنة الاولى من هجرته صلى الله عليه وآله - واراد بقوله في س ٣ من ص ١٤٥ [الا أن الجمع بينهما اكمل الخ] أن الجمع بين الاذان والاقامة على فصل واحد في كل منهما اكمل من الاقتصار على الاقامة ثمثني الفصول فيما عدا تهليلها وان كان الفضل في الاقتصار اذ لا تلازم بين وصفي الكمال والافضلية فرب مفضول يجمع وصف الكمال لامن حيثية الفضل بخصوصه ، ورب فاضل يقصر عن صفة الكمال من حيثية اخرى ، فالصلوة مع اذان واقامة ولو بتوحيد فصولهما اكمل من الصلوة مع الاقامة فقط وان تكررت فصولها ، وان كانت الصلوة بهذه الاقامة افضل من الصلوة المسبوقة بأذان واقامة موحدتي الفصول .

نعم الجمع بين الاذان والاقامة مكرري الفصول اتم فضلا من النحويين السابقين لجمعها الكمال من حيث سبقها بالاذان والاقامة وجمعها الفضل من حيث تكرار الفصول فهي كاملة فاضلة فلذا وصفها بالاتمية في الفضل . وقوله في س ٣ من ص ١٤٩ [ويتأكد في المغرب الخ] فيه تنبيه على القول بالوجوب في هذه الموارد كما هو لبعض الاعلام حتى جعله بعضهم بالنسبة الى الجماعة شرطا في صحتها ، وجعله آخرون شرطا في فضلها ، ومنهم من عمه وجوبه في تلك الموارد بما يشمل الرجال والنساء كما اوضح المصنف ذلك كله في (الفرحة) .

وفي س ١١ منها بين بقوله [وكذلك عند التسليم الخ] ان من جملة موارد سقوط الاذان والاقامة بنحو الرخصة ما لو سمع الداخل في المسجد

تسليم الجماعة فانه في تلك الحال يجوز له تركهما اذا اراد فعل الصلوة ،
كما يجوز له فعلهما فسقوطهما في هذا المورد رخصة لاعزيمة *
واستحباب الاعادة في قوله في س ٨ من ص ١٥٠] تستحب له الاعادة
الخ [شامل للاذان والاقامة ، ولا بد من كون المعيد هو امام الجماعة
وانما ترك تخصيصه لوضوحه *
وضمير التثنية في قوله في س ٥ من ص ١٥١ « وانهما سبعة وثلاثون
فصلا الخ » راجع الى الاذان والاقامة ، والروايات الواردة في عد فصولهما
مختلفة *
فالمشهور منها : ان فصول الاذان ثمانية عشر ، والاقامة سبعة عشر
فيبلغ مجموع فصولهما خمسة وثلاثون فصلا ، وجاء على خلاف المشهور
ما دل على تثنية التكبير في اول الاذان فتبلغ فصولهما بمقتضى هذا الخبر
ثلاثة وثلاثون ، وجاء ايضا ترييع التكبير في كل منهما فتبلغ فصولهما اذ
ذاك سبعة وثلاثون ، وجاء تثنية التهليل في الاقامة وعند العمل عليها تبليغ
فصولهما اثنان واربعون حينما تلحق الشهادة الثالثة بالشهادتين الحتميتين ،
والخلاف في استحبابها وعدمه شهير عن البيان ولا قائل فيها بالوجوب *
وبالجملة فالروايات الحاكية للاذان والاقامة على انحاء اربعة وقد جمع
المصنف بينها بالتخير فالأخذ بأي منها جائز على مذهبه ، وان كان المشهور
ما ذكره اولاً * وتصريحه باستحباب الفصل بين الاذان والاقامة بركتين
في س ١ من ص ١٥٢ مناف لما سبق في س ١٥ من ص ١١٣ حيث قد نهى
عن التنفل في الوقت المختص بالفريضة ، فانه عند ما يؤدي الصلوة في
الوقت المختص بها ابتداءً وانتهاءً يصدق عليه انه تنفل في الوقت
المختص بالفريضة اذا فصل بين اذانه واقامته بركتين وان كاتا من

نافلة سابقة على الفريضة .

نعم في صورة ما اذا اوقع صلوته في الوقت الاشتراكي لا يصدق عليه انه تتنفل في الوقت المختص بالفريضة لكن يصدق عليه انه تنفل وفي ذمته قضاء فريضة وقد منع عن ذلك .

هذا ان أراد من القضاء - الذي ذكره في المحل المشار اليه - المعنى الاعم الشامل للمؤداة في وقتها وخارجه .

أما لو أراد به القضاء بالمعنى الخاص - اعني فعل الصلوة خارج وقتها - فلا تلزم منه منافاة كما هو واضح للمتأمل .

والظاهر من اطلاق القضاء أرادته بالمعنى الاخص ولعله يكون متعيينا بقرينة ذكر الفوات اذ المؤداة في الوقت المشترك لا يصدق عليها الفوات فينحصر التنافي بين مؤدي العبارتين فيما اذا أدى الحاضرة في وقتها الاختصاصي وفصل بين اذائها واقامتها بنافلة فإن هذه النافلة تقع في جزء من الوقت المختص بالفريضة ، وقد سبق منعه من التنفل في الوقت الاختصاصي اللهم الا ان يقال ان مثل هذه النافلة مستثناة بدليل خاص كمورد مزاحمة صلوة الليل الفريضة وذلك حينما يدرك من وقتها اربع ركعات .

والظاهر من التسليم في قوله في س ٣ من ص ١٥٤ [او يسلم ثم يقيم في نفسه الخ] هو التسليم على النبي وآله بقرينة عطفه على الصلوة عليه لا التسليم المخرج من الصلوة ، ومحل في النفس لا في اللسان ، وكذا الاتيان بالاقامة حديث نفسي لا انه قول لساني ولا تتناول عبارته الاتيان بالاذان في هذا المقام لو شمله النسيان وان كان موضوع المسألة نسيانها معا وفي (الفرحة) اقتصر على الصلاة على محمد وآله في النفس

في هذا المورد ولم يذكر التسليم كما في س ٦ من ص ٩٠ منها .

في بعض ما يتعلق بمراتب فعل الصلوة ونيتها

جاء في ص ١٥٧ س ٣ [فان عجز عن الاعتماد وعن المشي جلس] الخ
القيام في محاله في الصلوة يتصف بوصف مايقع عليه ، فيتصف بالوجوب
الشرطي والوجوب الركني ، والوجوب التبعية وبالاستحباب فهو قبل النية
شرط ، وفيها وفي تكبيرة الاحرام ، وعند الهوي للركوع ركن ، وفي القراءة
الواجبة ، والرفع بعد الركوع واجب وفي القراءة المستحبة والقنوت مستحب
فتجب المحافظة على تحصيله سيما في محال وجوبه الاتفاقية فمع القدرة
عليه مستقلا يتحتم الاستقلال فيه ، ومع العجز عنه الا بالاعتماد يتعين الاعتماد
ثم لو عجز عنه مستقلا ومعتدا وقدر عليه ماشيا لزم تحصيله ولو مع
المشي الغير المنافي للصلوة كما لو فرض عجزه عن اداء القراءة في حالة القيام
وسكون باستقلال او باعتماد وقدر على القراءة قائما حالة المشي وجب القيام
فيها ولو مع المشي بسحب رجليه دون التخطي . فان اخل به مع القدرة
عليه بالنحو المذكور بطلت صلوته .

وهكذا الكلام لو انتقل الى مرتبة الجلوس فانه يتعين الاستقلال فيه
اولا ثم الاعتماد ثم التمايل ، ومع الانتقال عن المرتبة المقدورة الى مرتبة
أضعف اختيارا تبطل الصلوة ، بل لو قدر عليه في بعض الافعال دون
الكل وجب بالنسبة الى ما قدر عليه مثال ذلك : مالو قدر على الاتيان
بالنية وتكبيرة الاحرام في قيام مستقلا او معتدا او ماشيا وعجز عن القراءة
في الاحوال الثلاثة وجب عليه ما قدر عليه ويجلس حالة قراءته ، فان قدر
على الركوع من قيام وجب عليه القيام والانتصاب ليركع عنه ، وعند المخالفة

واتيانه الركوع في حالة جلوسه تبطل صلواته • وعلى هذا القياس حكمه في مراتب فعل الصلوة •

وأراد بقوله في س ١٧ من ص ١٥٨ [وفي الأدنى بالعكس الخ] ان من عرض له العجز عن رتبة أعلى يستمر على قراءته حالة انحطاطه الى الرتبة الأدنى ، وفي العكس يقطع القراءة حتى يصير الى الأعلى ، فلو بدأ بفعل قيامي حالة جلوسه لعجزه عن القيام ثم تجددت له القدرة أوقف فعله حتى يستتم قائماً • والفرق بين الحالتين ظاهر فان مراتب ما قبل الجلوس يكون الهوي لها اقرب من حالة الجلوس ، فلو قرأ وهو في قوس الركوع كانت قراءته هذه أقرب الى القيام من قراءته وهو متمكن في الجلوس ، وهذا ما أراده من العكس •

ثم النية تتصف بالوجوب الوصفي تارة وبالوجوب الغائي اخرى ، والمراد من الاول أتصاف الصلوة بالفرض ، والمراد من الثاني ما يتصور اقتراانه بلام التعليل المفهم للغاية ، فيكفي الناوي ان يتصور فعل الفرض الفلاني قرابة لله كما يكفيه أن يتصور فعل صلوة الظهر مثلاً لوجوبها قرابة لله ، فان تصور معنى الجملة الاولى محصل للوجوب الوصفي ، وتصور معنى الجملة الثانية محصل للوجوب الغائي ، ولو جمع بينهما بأن تصور المعنى فعل الفرض الفلاني لوجوبه قرابة لله كان افضل • ولو قيل بتحريم النطق بالنية لكان له وجه الا ان المصنف استقرب كراهيته معللاً له بما يوجب تحريمه ، فان التشريع حرام في العبادات ، والنهي عن الكلام بعد الاقامة ظاهر في حرمة أيضاً •

وقوله في س ١٤ من ص ١٦١ [بل يصليهما قاطعاً الخ] الظاهر أن

تشية الضمير من الاغلاط ، والواجب أفراده لعوده الى الصلوة التي احتاط بفعلها فان الواجب عليه الجزم بفعلها لكون احتياط المفتي واجبا حتميا على مقلده واحتمالها للندب في الواقع أو للوجوب ، لايسوغ له التردد في النية ، وهكذا جميع احتياطات المفتي الناشئة عن اشتباهه في دليل الحكم وهي التي لم تسبق بنشواه القطعي . نعم في صورة سبقها بالفتوى على وجه القطع يكون الاحتياط استجابيا ويسوغ للمكلف تركه .

وفي س ١ من ص ١٦٢ صرح بوجوب مقارنة تكبيره الاحرام للنية مقارنة عرفية لاحقيقية بأن يبسط معاني النية على حروف التكبير فيتنصور معنى - اصلي - عند نطقه بالهزة من التكبير ، ويتصور الفرض المقصود عند نطقه بلفظ الجلالة ، وهكذا عند كل جزء من معاني النية يقارنه بجزء لفظي من التكبير فان هذه هي المقارنة الحقيقية . وقد تكلف ايجابها بعضهم ولم يرتضها المصنف لعرها . وهكذا الاستدانة الفعلية التي هي عبارة عن استحضار النية في جميع اجزاء الصلوة منفية للزوم للعسر المذكور .

واما العدول من سابقة الى لاحقة فلا يجوز الا في الصورة التي نبه عليها المصنف ، وهي ما لو دخل بنية الظهر - مثلا - وفي اثنائها انكشف له ضيق وقت العصر بحيث يلزم فعلها قضاء - ان هو اتم الظهر - فانه في هذه الصورة يعدل بظهره الى العصر . وهكذا لو تلبس بقضاء فريضة فأنكشف في الاثناء وقوعها في وقت صلوة حاضرة وتعذر الجمع بين اتمام القضاء واداء الحاضرة فانه يعدل بنيته الى الحاضرة ما دام وقت العدول ممكنا ، ويبطلها ان فات محل العدول وان لم يمكن اداء الحاضرة بعد اتمام القضاء كما لو تلبس بقضاء رباعية وبعد ركوعه للثالثة علم بتضييق وقت

الحاضر بحيث لم يبق من وقت ادائها الا قدر ركعة فانه يبطل قضائته ويؤدي حاضرتة بما بقي من وقتها •

وأراد بقوله في س ١٢ منها [ولا ترتيب في القصد المذكور للاجزاء الاربعة الخ] بيان ان أجزاء النية أربعة • أولها : العمل المقصود كالصلوة مثلا • وثانيها : الوجوب او الذب وثالثها : الاداء او القضاء • ورابعها : القربة التي هي قصد الامتثال لأمر المولى •

وحيث كان محل النية القلب بلا مشاركة للسان تعين لها القصد في مقام تشخيصها وليس من اللازم مجيؤها بترتيب اجزائها المذكورة في القصد فيكفي قصدها كيف اتفق •

نعم قوى المصنف استحضار الاجزاء الاربعة في نفس المصلي قبل نطقه بتكبيرة الاحرام حيث يمكن ذلك من غير ما ان يجره الى وسوسة وكذا استوجه الاستحضار الفعلي لهذه الاجزاء مدة نطقه بتكبيرته بحيث لا تغيب عن باله نيته زمن تكبيرة الاحرام ، هذا ان لم يجره الى المحذور المذكور • ومع احتمال فضلا عن استيقان حصوله يسقط في حقه كما يسقط

الاستحضار ويجزيه مجرد القصد بما لديه من الدافع لأداء الصلوة • والفرق بين العزمين المشار اليهما في كلامه - اعني عزم الخروج من الصلوة والعزم على فعل المنافي - هو ان ينوي في الاول رفع اليد عن صلوته واهمالها ، وينوي في الثاني ايقاع الحدث فيها ، فعند نيته الاولى قطع بطلانها ، وعند نيته الثانية جعل البطلان احوطيا وذلك حيث لم يبرز الى الخارج منويه ، ومع تحقق منويه في الخارج لا بحث في البطلان • وهكذا احتاط بطلانها عند ترده في نية البقاء عليها او الخروج عنها •

ولو علق رفع يده عن صلواته على طلوع الشمس او اعلى دخوله في الركعة الثانية لم ير به المصنف بأسا حيث يتلافى نية البقاء قبل تحقق وقوع ما علق عليه .

وقوله في س ٨ من ص ١٦٣ [كان البطلان والصحة متساويين الخ] فيه عدول عما سبق في س ٢ منها فانه قد حكم هناك ببطلان الصلوة حيث ينوي الندب ببعض افعالها الواجبة لكون الواقع لم يقصد ، والمقصود لم يقع ، وهنا ساوى بين احتمال صحتها وفسادها اولاً ، ثم استقرب الصحة ثانياً .

وما ذكره من الاستقراب هو مفاد القواعد الشرعية لأن النية لاتخرج الشيء عن وصفه الواقعي فالواجب باق على وجوبه وان نوى ندبه فحيث ما حصل ذلك الواجب الواقعي تحصل الصحة ولا يخرج عن وجوبه نية ندبه واما البطلان الذي افاده قبل فهو مفاد الدليل .

وقوله فيما يأتي [ولامتناع كون النية مخرجة للشيء عن حكمه الخ] لا يخلو من اجمال في المراد منه فانه ان اراد بالنية الموصوفة بما ذكره النية المتعلقة بمجموع العبادة ، او بعبادية خصوص جزء من اجزاء تلك العبادة اعم من ان يكون واجبا او مندوبا فلا اكاد استبين وجه الاول بعد ثبوت ارتباط الاعمال بالنيات .

وان اراد بها النية المتعلقة بوصف جزء من اجزاء تلك العبادة كالوجوب الثابت له في الواقع فانه او وصفه بالندب لم تكن هذه النية مخرجة له عن وجوبه الواقعي ، فوجهه ظاهر اذ لا يخرج الواجب عن وجوبه الواقعي وصفه بالندب كما لا يوجب وصف المندوب الواقعي بالوجوب وجوبه .

وكان عليه تعيين مراده من قوله [ولا تمتنع كون النية الخ] • وربما يجب بكفاية تعيين المورد في رفع الاجمال وتعيين المراد فيكون حينئذ تعليلا لما استقر به من الصحة بعد مكافأتها للمبطلان •

ثم على القول بوجود بسط اجزاء النية القصدية على اجزاء تكبيرة الاحرام اللفظية لو حصل لديه شك في اجزاء نيته قبل اكماله التكبيرة لزمته اعادة النية والتكبير فان ذكر بعد ما اعاد سبق الفعل الذي تعلق به الشك فقد احتاط المصنف ببطلان النية واستظهر صحتها •

والوجه في بطلانها حصول شبهه التكرار في الركن •

والوجه في استظهار الصحة انتفاء تلك المشابهة لكون الشك الحاصل اوجب له رفع اليد عن النية التي يحتمل سبقها والعدول عنها رافع لأثرها لو فرض تحققها قبل •

وقوله في س ١٩ منها [ولو نوى القضاء بظنه فاستبان بقاء الوقت الخ] ظاهر في كون استبانه الخطأ بعد خروج الوقت لعدم صحة الاكتفاء بالقضاء لو حصلت الاستبانه مع بقاء الوقت لامكان الاتيان بالعمل على طبق الواقع كما هو مصرح به في س ١٢ من ص ١١٢ •

والضمير في قوله في س ٤ من ص ١٦٤ [ولا يكتفي بها الا عند الضرورة الخ] عائد الى الاربع المرددة بين الظهر والعصر ، وحالة الضرورة فيما اذا خرج وقت كلتا الصلوتين وحصل علم بفساد احدهما لابعينه فانه يجزيه في هذا الحال ان يأتي باربع عما في ذمته فتكون مرددة بين كلتا الصلوتين وهذا هو الذي تقدم في س ١٢ من ص ١٦١ •

في بعض ما يتعلق بتكبيرة الاحرام

جاء في ص ١٦٥ س ٣ [او مد همزة الله اكبر او وصلها] امد همزة الجلالة مثل ما في قوله تعالى - الله اذن - ووصلها هو اسقاطها في الدرج والواجب اثباتها حين النطق بتكبيرة الاحرام ، فهي همزة قطع لا وصل ، وهكذا همزة - اكبر - لا يجوز اسقاطها كما لا يجوز مدها .

وكذا لا يجوز النطق بلفظ الجلالة بصورة الاستفهام كأن يقدم همزة الاستفهام على همزة الجلالة فينطق بلفظ الجلالة هكذا - أالله - فإنه مبطل . .

ومثله في الابطال قصد الجمع في لفظ - اكبر - وذلك ينشأ من اشباع فتحة الباء بحيث يتولد بعدها الف هكذا - أكبار - فان مثل هذه الصيغة تكون جمعا - لكبر - بفتحتين على وزن جبل وهو اسم للطليل وجمعه اكبار مثل اجبال نص على هذا اهل اللغة .

وجوز المحقق في (المعتبر) والعلامة في (المنتهى) اشباع فتحة الباء من - اكبر - منعا من انصراف اللفظ الى جمع - كبر - لتوقف الدلالة على القصد والارادة مع ورود الاشباع في اللغة .
وخصه صاحب (الحقائق) بضرورة الشعر عند اهل اللغة مع منعه من توقف دلالة المفرد على القصد .

واراد بالثاني في قوله [وجمع اكبر بالثاني] همزة - اكبر - واعتبرها ثانيا لاعتباره همزة الجلالة الألف هو الاول ومراده انه كما يكون قصد الاستفهام بأول النفي الجلالة مبطلا فكذلك قصد الجمع في - اكبر - بسبب جعل همزته همزة جمع - لكبر - يكون مبطلا ايضا ، فان الواجب جعل الهمزة

في - أكبر - همزة قطع لمفرد .

وقوله في س ١٦ منها [والاشارة بأصبعه وجوبا الخ] فيه ايضاح واجب الاخرس عند قصده تكبير الاحرام ، وانه يلزمه تحريك لسانه والاشارة بأصبعه ، لا يقال : انه سيأتي ان اشارة الاخرس في صلواته مبطله لها لقيامها مقام كلامه ، فكيف تلزمه الاشارة بأصبعه عند قصده تكبير الاحرام لأننا نقول : هذا غير مناف لما سيأتي لقيام هذه مقام كلامه العبادي ، وقيام كلامه الخارجى فإقتضاء اشارته بطلان صلواته دائر مدار قصده .

في بعض ما يتعلق بأحكام السجود

جاء في ص ١٨٢ س ٨ [الا ان السجود على ما يتقى منه اولى الخ] حيث يكون المقام مقام تقية ويحذر الانسان فيه على نفسه من سجوده على مثل التربة الحسينية او الخمرة الخصوصية المستعملة في صدر الاسلام ويتعذر اتصاله بالتراب والحجر كما في مسجد الرسول صلى الله عليه وآله فلو امكنه ان يخفي التربة ويسجد عليها ويرفعها معه ، ودار أمره بين هذا الصنيع او السجود على الفراش المنسوج من الصوف او القطن ، جاز له النحو الاول وجاز له السجود على النحو الثاني الذي يتقى منه بل جعله المصنف هو الاولى لكونه تكليفه الوقتي .

وكان على المصنف ان يجعله حتميا لا اولويا^(١) لما سبق منه في س ٤ من ص ٣٦ حيث قد جعل حكم التقية هناك تكليفه الثانوي ولم يشترط

(١) قد تأتي لفظة اولى للتعيين كما في قوله تعالى : والو الارحام بعضهم

اولى ببعض في كتاب الله . تدبر تعرف .

عدم المندوحة فيتعين العمل على مقتضاها ولو أمكنه التخلص منها كما في صورة إمكان رفعه مسجده معه .

ثم ان الصورة التي اُفتى فيها بإعادة الصلاة من حيث سجوده على ما لا يصح السجود عليه نسيانا خارجة عن مورد التقية .

واحتتمل في هذه الصورة جواز البناء على صحة الصلاة مع وجوب قضاء السجود بعد الفراغ منه .

وقوله [ولو كان عبثا الخ] جواب عما لعله يرد عليه في المقام من انه كيف يصح البناء على صلاة قد وقع فيها سجود غير صحيح لوضوح كونه من الاعبات المنهي عنها في الصلاة حيث اقتضائه افسادها ؟ فاجاب (ره) : ان فعل العبث في اثناء الصلاة لا يوجب بطلانها الا اذا كان ماحيا لصورتها لكثرتة ، ومثل هذا العبث لا يعد ماحيا للصلاة حيث قلته .

هذا ما يظهر من العبارة وافت خبير بما فيه ؛

فانه ان اراد من السجود الواقع منه نسيانا على ما لا يصح السجود عليه ؛ السجود في جميع ركعات الصلاة فابطاله لها واضح لفوات الركن الموجب للبطلان كيف اتفق فواته ، مع ان العبث المتعلق بالسجود اجتمع لا يعد فعلا قليلا .

اللهم الا ان نحمل السجود الواقع من المصلي على ما لا يصح السجود عليه نسيانا على سجدة واحدة من ركعة ، لكون ذلك من قبيل نسيان السجدة الواحدة فان نسيانها غير موجب لبطلان الصلوة مع وجوب قضائها بعدها والعبث اذ ذاك لا يكون كثيرا .

لا يقال : ان فوات السجدة الواحدة محقق لفوات الركن لما قد سبق

من حكم المصنف بكون السجدين معا ركنا ؟

لانا نقول : مجيء الصلحة في نسيانها بالنص لا بالقاعدة ، وحينئذ يتم ما ذكره والله اعلم .

وأراد بقوله في س ٤ من ص ١٨٣ [وربما استشكل بلزوم زيادة سجدة الخ] انه لو سجد فعرض له وجع قلبه على أحد جنبيه بغير اختياره ثم عاد للسجود لفوره لم يضره ذلك الانقلاب بل تكون موافاته لموضع السجود في الحالين سجدة واحدة فيبقى عليه الاتيان بالثانية ان لم يسبق حصولها . وقد يحصل لزوم زيادة سجدة في حالة عروض الوجع باعتبار عد موافاته لموضع السجود اولا سجدة وعند ما قلبه الوجع وعاد للسجود لزمه سجدة ثانية ان صدق اسمى السجود في الدفعة الاولى .

الا ان المصنف نفى هذا التوجيه باستقرايه الاول الذي هو اعتبار موافاته لموضع السجود في الحالين سجدة واحدة ووجه الاقربيه فيه مجيء انقلابه بغير اختياره مع عدم تطاول زمان الفصل .

على انه يلزم من عد حصول السجدين في هذا الحال الاكتفاء بهما عند حصول هذا العارض في السجدة الاولى . ولا قائل به والقاعدة تأباه لعدم القصد في الرفع الواجب مع وجوب تحققه ، والجلوس بين السجدين وقصد العود في الثانية ، وهذه الواجبات منتفية في حالة قلب الوجع له .

في بعض ما يتعلق ببحث التشهد والتسليم

جاء في ص ١٨٤ س ٧ [فكأن الوجوب فيها تخيري الخ] .
الضمير عائد الى الصيغة المشتبهة على جملة « وحده لاشريك له »

وكذا وصف العبودية لمحمد صلى الله عليه وآله فكأنه مخير بين هذه الصيغة وبين الصيغة الاخرى الخالية من « وحده لاشريك له » ومن « عبده » •
وليس معنى هذا ان تلك الفقرتين مستحبتان في التشهد ، فله ان يأتي بهما وان يتركهما بل هما واجبتان حيث يختار الصيغة المشتملة عليهما ، وبهذا يتضح وجوبهما التخييري •

وأراد [بالجلوس له] نية الجلوس بقصد التشهد فانه حالة عجزه عن أداء صلاته قائماً يجب عليه ان يؤديها جالسا لكنه ينوي بجلوسه في افعال القيام الجلوس البدلي وينوي بجلوسه عند اتيانه بافعال الجلوس الجلوس الاصلي - أي الاولي - وذكر العاري للتشيل ، ومثله العاجز عن القيام لمرضه •

وقوله [وكذلك الخائض] تمثيل لعكس من وجب عليه الجلوس لعدم القدرة على القيام فان من عجز عن الجلوس لا تيان افعال صلواته كخائض البحر اذا ضاق وقت صلواته ، او الماشي لعدة كالخائف ، ومثله من لا يقدر على الجلوس لمرض يمنعه منه ، فان امثال هؤلاء يؤدون صلاتهم في حالة القيام وفي افعالها الجلوسية ينوون بقيامهم الجلوس فيصير قيامهم في الجلوس بدلا عنه •

وأما القيام فيه في التقية فهو كمن صلى خلف من لا يقتدي به تقية ولم يتمكن من التشهد في حالة كونه مسبوقاً فان فرضه التشهد في قيامه •
والضهير في قوله في س ١ من ص ١٨٦ [والوجوب والدخول فيه قويان] عائد الى التسليم المنصرف بنحو الظهور والتبادر الى الصيغة الاخيرة منه •

والمصنف قوي وجوبها ودخولها بمعنى كونها جزءا من الصلاة الا في حالة سبقها بصيغة « السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين » فيتحقق خروجها من الصلاة لتحللها بالصيغة السابقة ، وحينئذ توصف الصيغة الاخيرة بالوجوب فقط بمعنى ان المصلي لا يزال امطلوبا بالاتيان بها ، وبالخروج بمعنى ان صلاته قد تمت قبل فعلها فوجوبها وخروجها من قبيل الإقامة عند موجبها فان الصلاة بدونها صحيحة وان اثم بتركها * وهكذا الصيغة الاخيرة *

ويتفرع على خروجها بحسب القاعدة صحة الصلاة لو وقع الحدث قبلها بعد انتهاء صيغة « السلام علينا » الخ الا اني لا استحضر فتوى الصحة للمصنف على وجه التصريح *

واراد بقوله في س ١٠ ص ١٩١ [ولا يجوز غيرها كالحصى ونحوه الخ] عدم جواز التسبح بغير ما ذكر من الآلة المصرح بها من التربة الحسينية او تربة الحمزة او الاصابع لما ورد في شأنها - انها مسؤلات - * وهذا مناقض لما سيأتي في س ١٧ من ص ١٩٩ لتجويزه هناك عد التسبح بالحصى *

في بعض ما يتعلق ببحث منفيات الصلوة

جاء في ص ١٩٢ س ٤ [ولا يجوز البناء على مامضى بعده الخ] الضمير عائد الى الحدث الواقع من المصلي في أثناء صلاته ، فلا يجوز له ان يبني على صحة فعل من الافعال التي أتى بها قبل وقوع الحدث بل تبطل صلاته بمجرد وقوع الحدث الا في بعض الصور المستثناة بالنص *

أحدها: المبطون الذي لا يجد فترة ينقطع فيها حديثه بحيث تسع فعل صلاته .
 ثانيها : التيمم لفقد الماء وقد عرض له الحدث في الاثناء فصادف
 حضور الماء بين يديه وكان تيممه عن الاصغر كما صرح به في س ٦ من ص ٨٦
 فالصلاة في هاتين الصورتين وشبههما يصح ماضى من أفعالها ويجب
 عليه الوضوء حيث لا يستلزم منافيا من فعل كثير أو استدبار ويتم ما بقي
 من أفعالها .

وقد تعرض له التقية فتمنعه من فعل الوضوء في الاثناء في صورة
 انتقاض تيممه بالحدث، فان شرع ابي حنيفة لا يجيز لمن دخل في الصلاة
 بتيمم فانتقض بحدث وصادف وجود الماء البناء على ماضى من صلاته مع
 الوضوء لما بقي بل يحتم عليه ان يتوضأ ويستقبل الصلاة من رأس كما
 صرح به المصنف في س ٣٣ من ص ٤٥ من (الفرحة) فالمكلف حينما تعارضه
 هذه التقية يجب عليه العمل بمقتضاها فيرفع اليد عما حصل من صلاته قبل
 الحدث، وقد صرح بمضمون هذا في س ١٠ من ص ١١٧ من (الفرحة) .
 لا يقال كيف لهم يؤثر عروض الحدث في ابطال ماضى من افعال صلاة
 التيمم مع تأثيره في ابطالها حيث تكون الصلاة بالوضوء ؟ .

لانا نقول مع قطع النظر عن النص ليس الحدث نفسه هو الناقض
 للتيمم في صورة مصادفة وجود الماء ، وانما الناقض هو وجود الماء ، فكأن
 الحدث لا أثر له في هذه الصورة . فافعال الصلاة الماضية لم يرفع حكم
 طهارتها الحدث ووجود الماء رفع حكم التيمم بالنسبة لما بقي من الافعال
 فاذا حل محلها صحت الافعال الباقية بالوضوء ، كما صحت الافعال
 الماضية بالتيمم .

نعم في صورة عروض الحدث في اثناء الصلاة من غير مصادفة حصول الماء يكون ناقضا للطهارة التيممية كالمائية فيبطل مامضى من افعال الصلاة كما هو واضح .

وقد احتاط في (الفرحة) باستيناف الصلاة في صورة انتقاض التيمم بالحدث مع وجود الماء فيتوضأ ويبنى على مامضى من افعالها بالتيمم وبعد اكمالها يستقبلها من رأس .

ثم قد تظهر من قوله في س ٢ ص ١٩٣ | وتعتمد الانحراف عن القبلة الخ [مخالفته لما مر في س ٣ من ص ١٢٠ حيث قد ذكر هناك عدم منافاة الانحراف اليسير وهنا ابطالها بالانحراف وان لم يبلغ حد اليمين والشمال ويمكن الجمع بين الموردين بحمل السابق على ما لا يكثر وحمل ما هنا على ماكثر ، فان انحراف عشر درجات — مثلا — اقل من انحراف ثمانين درجة وكلاهما دون اليمين والشمال . وكما يحصل البطلان بتعمد الانحراف يحصل ايضا بحصول الانحراف سهوا اذا انكشف الحال ووقت الصلاة باقيا حيث يكون الانحراف فاحشا .

وفيما لو كان الانكشاف بعد خروج الوقت لا بطلان وان بلغ حد اليمين او الاستدبار .

وقد صرح بهذا في س ١٢ من ص ٧٦ من (الفرحة) .

نعم ألحق هذه الفتوى باحوطية الاعادة كما في س ٢٣ من الصفحة المذكورة من (الفرحة) .

وأراد بالانين في قوله في س ٥ منها [وكذا من ان في صلاته الخ] الانين المركب من حرفين عند التلفظ به بقول — آه — فانه مبطل للصلاة حيث

يتعمد فعله لكونه في قوة الكلام على ما جاء في اللغة من انه اسم فعل
- اتوجع - كما ان - أف - اسم فعل - للتضجر - ودليله الخبر المروي
عن طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام ان عليا عليه السلام قال : (من
ان في صلاته فقد تكلم) .

وأما وجه اصالة الذكر فيه فقد قصد به التنبيه الى ما جاء في بعض
الاخبار من ان لفظه - آه - التي يقولها المريض اسم من اسماء الله تعالى
كما جاء فيه انه مخفف كلمة - يا الله - فأتنا اذا استبقينا من هذا المنادى
- الهاء والالف - الذي قبلها جاء في صورة - آه - وهو بهذين المعنيين
ذكر ، والنطق بالذكر في الصلاة لا يوجب لها ابطالا ، فدفع مثل هذا
الاعتراض بالاشارة الى اصله فكأنه قال : ليس الذكر المؤل كالذكر الصريح
فان الاين بهذا الاعتبار ذكر بالتأويل ، والذي لا يوجب البطلان هو الذكر
الصريح . هذا وقد نفى البأس عن التنحج والازين في فتواه اذا وقع بمجرد
صوت لا تتميز فيه الحروف كما في س ١ من ص ١١٩ من (الفرحة) .

وقوله في س ١ من ص ١٩٤ [حيث لم يستدبر القبلة الخ] ايضاح
للحالة التي يجب فيها الاستقبال في النافلة وذلك عند فعلها وهو في حالة
الاستقرار على الارض فان الواجب الاستقبال حينئذ ، فلو اضطر لشرب
الماء وهو متلبس بفعل الوتر وخشي طلوع فجر اليوم الذي يريد صومه
ان هو أتم وتره ، فانه يجوز له الشرب وهو في صلوته بشرط عدم استدباره
القبلة .

اما حيث يضطر لشرب الماء في مثل هذه الصورة وهو متلبس بفعل
النافلة حالة كونه على راحلته او في معبر سفره او في حالة مشيه فان شربه

للماء في هذه الاحوال الثلاثة غير مشروط بعدم استدبار القبلة ، بل يسوغ له الشرب وان ادى الى الاستدبار ، والفرق شرطية الاستقبال في حالة الاستقرار دون ماعداها مما لا يحصل فيه الاستقرار على الارض .

ثم يجب ان يعلم ان الصور التي احتوتها عبارة المصنف - على الارض او على الراحلة او مسافرا او ولو كان ماشيا - كلها تشترك في تسوية الشرب للموتر عند استلزامه الانحراف عن القبلة او عدم تسويغه له لا بقيد ارادة صيأه ذلك اليوم في كل صورة من الصور اذ ان منها ما لا يتصور صحة وقوع الصيام فيها كما في صورة كونه مسافرا ، فليس لذكر الصيام في عبارة الاصل خصوصية ، بمعنى انه انما جاز له الشرب لمكان ارادته الصوم فلو لم يرد له لم يجز له الشرب حتى مع عدم استلزامه الاستدبار في صورة استقراره على الارض لكون الشرب جائزا له اذا لم يؤد للاستدبار سواء اراد الصيام او لم يرد .

وأراد بقوله في س ١٣ منها [أو زيادة خامسة ولو سهوا الخ] ان زيادة الركعة على وجه التعمد مبطله للصلاة على كل حال .

أما زيادتها بنحو السهو والنسيان ففي حال يكون مبطلا - كالعمد - وذلك اذا لم يجلس على الرابعة ويأتي بالتشهد فأن هو جلس وتشهد فسهي وأتى بخامسة لم يتوجه البطلان لكونه قد اتم صلاته بتشهده ، وبحكم التشهد لو شك في حصوله وعدم حصوله فافه يحكم بحصوله اذا كان عروض الشك بعد تجاوز محله ، ويختص هذا الحكم بالرابعة ، اما الثانية اصالة كالصبح ، او بعارض السفر ، والثالثة فلا يجري فيها هذا الحكم . فلو زاد ثلاثة في الاولى ، او رابعة في الثانية بطلنا معا وان هو جلس على

الثانية والثالثة وتشهد ، وهذا وجه اطلاقه .
 نعم استثنى اتمام المسافر حيث يكون جاهلا بوجود القصر عليه ،
 فان صلاته تصح وان انكشف له الحال والوقت باق .
 وهكذا من علم بالحكم وانه يجب عليه التفصير في سفره فاتفق ان
 نسي الحكم فاتم صلاته فانها تصح ان لم ينتبه لحكمه الا بعد خروج الوقت
 ويجب عليه اعادتها ان اتبه والوقت باق .

وبهذا يتضح وجه الاطلاق في الجاهل في عبارته وان المراد به مايعم
 الوقت وخارجه . ويرشدنا الى تعلق الجهل المذكور في العبارة بالحكم
 ماسيأتي منه في س ١ من ص ٢٨١ وفي س ١ من ص ٣١٠ .

ولا يقال: كيف يمكن ان يكون الجاهل بالحكم اوسع حالا من العالم به الناسي
 له ؟ وهل ذلك الاهدم للقاعدة الشرعية ؟ ، اذ كلما غلب الله ، فالله اولى
 بالعدر ، وليس الجهل بالاحكام من غلبة الله ، وانما هو من غلبة الشيطان .
 لانا نقول النص دافع للاستغراب . وقد أفتى في (الفرحة) بمثل هذا
 كما في س ١٠ من ص ١٧٦ منها وان احتاط بالاعادة في الجاهل والناسي
 حيث ينكشف لهما الحال في الوقت وبالفضاء ايضا ان لم يتبين لهما الحال
 الا بعد خروجه عملا باطلاق رواية الحلبي التي ذكرها هناك عن الصادق (ع)
 وقوله في س ١٢ من ص ١٩٥ [لكن دليله اصولي بحت الخ] ظاهر
 في كون دليل هذا الحكم القاعدة الاصولية - اعني استلزام الامر بالشيء
 النهي عن ضده - ولا شك في ثبوت هذا الاستلزام ، الا ان الخلاف بينهم
 في تعيين الضد المنهني عنه - وهل هو الضد العام المتحقق بمطلق الترك ؟ او
 الضد الخاص ؟

فبناء على الاول يترتب على المخالفة الاثم دون فساد العبادة .
وعلى الثاني يترتب على المخالفة فساد العمل العبادي مع الاثم ، ومبنى
المشهور على الثاني فتفسد صلاة المطالب بالدين عند اتساع وقتها والقدرة
على ادائه لكونها من الاضداد الخاصة ، فينشأ من الامر باداء الدين نهي
عن فعلها . وهكذا سائر الفروع التي ساقها المصنف في سلك الصلاة .
ويظهر من كلامه البناء على الاول ، وعليه فلا تفسد صلاة المطالب
بالدين لعدم تعلق النهي بفعلها وانما تعلق بمجرد الترك المتحقق بدون فعل
الصلاة ، لكن ينافي هذا ما صرح به في س ٣٢ من ص ١٤٤ من (الفرحة) من
موافقة المشهور في تعلق النهي بالفساد الخاص ، بل وجاوزهم في التسوية
بين العبادات والمعاملات . اذ المشهور قد قصروه بالعبادات فقط .
وقوله في س ١٧ منها [فالبطلان قوي وان شرطنا تعيين العدو] الخ
يقيد انه لو نوى المتخير في الاماكن الاربعة عددا من قصر بان نوى ان يصلي
قصر او تماما فليس له العدول الى غير ما نوى الا ان يكون هناك موجب
وهو في موضعه سواء اشتراط التعيين من قصر ام تمام في مبدأ النية ام لم
يشترط بأن جوز ان يدخل الانسان في صلوة الظهر مثلا من دون تعيين
عدد ركعاتها ثم يعدل الى القصر عند امكانه بحيث لا يكون قد ركع للثالثة
فيكون المعنى انه لا يجوز العدول من دون موجب ان اشتراط تعيين العدد .
ومثاله ما ذكره بقوله [كما لو نوى المسافر الاقامة في اثنائها فانه
يتم] وهذا مثال للعدول الصحيح المشتغل على الموجب فهو عدول من
الناقص الى الكامل .
وان كان في مبدأ الصلوة بين العدد لحدوث نية العدول في الاثناء .

وفي العكس اختلفوا لانه عدول من الكامل الى الناقص كمن نوى الصلوة تامة لكونه ناو للاقامة او لكونها بعد انقضاء ايام التردد فبدى له في اثنائها العزم على السفر ، فان المفهوم من الشرط المأخوذ في تجويز العدول صحة عدول مثل هذا .

نعم يكون مثل هذا العدول غير صحيح حيث لا يكون في المقام موجب له كالعدول الى القصر لمجرد التخيير بعد نية التمام في مفتتح الصلوة، هذا وقد اشترط المصنف تعيين العدول في القصر والتمام في مواضع التخيير كما في س ١١ ص ١٦١ .

وبعبارة اخرى ولعلها تكون اجلى ان قوله [وان شرطنا تعيين العدد] يتعلق بشيء محذوف قد فهم من الشرط المأخوذ في العبارة عند قوله : [بغير موجب] وليس له ارتباط بالعبارة المصرح بها ، فكأنه قال : ان عدل عن القصر او الاتمام الى تمام او قصر فالبطالان قوي ، الا اذا كان في المقام موجب للعدول فانه يصح وان شرطنا تعيين العدد في مبدأ النية فالمنافاة الحاصلة بين العدد المنوي اولا والعدد المعدول اليه في الأثناء غير موجبة لأبطال الصلوة حيث يكون في المقام موجب للعدول كما في المثالين اللذين ذكرهما المصنف ، اعني العدول من القصر الى الاتمام حيث بدت له في اثناء الصلوة نية الاقامة ، وكذا المثال الثاني - اعني عدوله عن الاتمام الى القصر حيث بدى له في الأثناء العزم على السفر - فانه في المثال الاول ناو للقصر المستلزم لاثنتيئة الركعات ، وقد عدل الى التمام المستلزم لتربيع الركعات ، وفي المثال الثاني كان ناويا للاتمام فجاء عدوله الى القصر فحصل التخالف بين المنوي اولا والمعدول اليه في الأثناء غير ان هذا التخالف غير مضر لكون

موجب العدول فيه موجودا • نعم لو تجرد العدول في المثاليين المذكورين عن الموجب له كانا موضوع منع المصنف في صدر عبارته كما يختص المثال الثاني بكونه متعلق الاختلاف عند قوله «ويمكن اختصاص البطلان ان عدل الى الناقص لا الى الزائد» وبالجملة فعدول ناوي الاتمام الى القصر يكون موردا للجواز والمنع حيث لا يكون فيه موجب للعدول ، اما عند تحقق الموجب من تجدد نية السفر في اثناء الصلوة قبل مجاوزة محل العدول، فالعدول الى القصر صحيح ، فالمثالان المذكوران بما لهما من القبول ليسا موردين للجواز والمنع ، وحينما يتجردان من الموجب يكونا موردين للمنع بحسب صدر العبارة ، ويختص الثاني بكونه مورد المنع بحسب عجزها على مختاره •

وقوله في س ١ ص ١٩٦ « في محل العدول وليس فيه عدول الخ »
 ظاهر التهافت فان عدم كونه في محل العدول مناقض لكونه في محله ، وقد توجد في بعض النسخ الخطية كلمة « الوجوب » بدلا عن كلمة « العدول »
 الأولى وعلى هذه النسخة يمكن توجيه العبارة الى الوجه الصحيح ، وقبل ايضاح التوجيه يجب أن يعلم ان العدول من سورة الى اخرى سائغ ما لم يبلغ النصف من السورة المعدول عنها ، الا ان تكون السورة التي ابتداء بها - الجحد - او - التوحيد - فان هاتين السورتين لا يجوز العدول عنهما بمجرد الشروع فيهما الا الى الجمعيتين في فرض الجمعة وظهرها •
 وبهذا يعلم تحديد محل العدول من السورة وهو مادون نصفها اوثلثها على الخلاف فيما بينهم • وفي - الجحد - و - التوحيد - كذلك اذا كان للجمعيتين ، وفيما عدا التوحيد المذكور مطلقا كان او مشروطا لا يبقى محل

للعُدول ، اذا انضح هذا قلنا: ان المصلي قد يتلى بعارض يوجب عليه العُدول عن السورة التي بدأ بها من غلط أو نسيان وقد يكون هذا العارض وهو في محل العُدول، وقد يعرض له وهو في غير محله ، وعلى الاول الامر واضح وعلى الثاني يدور امر المصلي بين اتقاص السورة وهو مبطل لها ومستلزم لبطلان الصلوة على القول بوجوبها فيها ، وبين تصحيح الصلوة بالعدول الى سورة اخرى بدون ضائر .

ومثل هذا ما لو شرع في السورة المطولة ثم خاف ضيق الوقت عن اتمامها فانه يلزمه العُدول الى الأخرى - عند وجوب السورة عليه - وان تجاوز محل العُدول فظهر وجه قوله [فله العُدول الى غيرها حيث يكون في محل الوجوب وليس فيه عدول] اي حيث يكون في حال يوجب عليه العُدول وليس هو في محل جوازه .

هذا ما يمكنني تناوله في توجيه العبارة . وحيث اني لست على ثقة من نفسي ووجهت استرشادا عنها الى فضيلة العلامة الشيخ محمد امين زين الدين دامت بركاته ، فجاءت افادته بتصحيح ما في المطبوعة الجديدة بما نصه : « ولو نوى » المكلف « الصلوة بسورة معينة » بان قصد أن يقرأها بعد الفاتحة فلا تتعين عليه تلك السورة بمجرد نيتها بل له « العُدول الى » سورة « غيرها » يقرأها في صلوته ، وانما يجوز له العُدول عما نوى « حيث يكون في محل العُدول » بأن لا يكون قد تجاوز النصف من السورة وحيث يكون عمله « ليس فيه عدول » عما حدده الشارع وامر به بان لا تكون السورة التي قصدتها اولا مما تتعين عليه قرائتها كسورة الجمعة والمنافقين في صلوة الجمعة وصلوة الظهر يوم الجمعة بناء على وجوب قراءتها فيها ،

وبان لا تكون السورة التي قصدها اولاً وابتدأ بقراءتها هي سورة التوحيد او سورة الجحد فانه لا يجوز العدول عنهما بعد الشروع ولو بالبسملة لهما الا الى سورة الجمعة او سورة المنافقين في ليلة الجمعة ويومها « وكذا » الحكم في جواز العدول « لو نوى » قراءة السورة « المطولة » فعادل عنها الى سورة اصغر منها مع الشرائط المتقدمة وهو المراد من قوله « فخففها » *

ولعل المراد من قوله فخففها ان يكتفي بقراءة بعض السورة بعد ان نوى قراءة جميعها ؛ فان مبناه قدس سره على استحباب قراءة سورة كاملة بعد الحمد . وظاهر ذلك جواز قراءة بعض سورة ، واذا جاز له قراءة بعض سورة في الفريضة جاز له الاقتصار على بعض السورة بعد ان نوى قراءتها كاملة . ودخولها في مسألة العدول من جهة أنه نوى اولاً قراءة الجميع ، ثم عدل بنيته الى قراءة البعض) انتهى كلامه رفعت اعلامه *

الا اني اتوهم قيام الفقرة الاولى من عبارة المصنف بكامل ما اعطاه الفقرة الثانية فان جملة « حيث يكون في محل العدول » كما تعطي تسويغ العدول ان لم يبلغ النصف من مطلق السورة تعطي أيضاً منع من شرع في التوحيد والجحد عن العدول ، وتعطي أيضاً مصلي فريضة الجمعة وظهر يومها المانع عن قراءة ما عدا الجمعتين بناءً على وجوبهما في الجمعة وظهرها والشارع في التوحيد والجحد في غير محل العدول فلا يجوز له العدول عن شيء من المذكورات ، كما لا يجوز له العدول عن مطلق السورة بعد مجاوزة نصفها *

واذاصح استفادة هذه المعاني بكاملها من الفقرة الاولى من عبارة المصنف

بقيت الفقرة الثانية فارغة المعنى ، على ان هذه المعاني قد سبق ايضاحها في س ١١ من ص ١٦٨ ، وعندئذ يرشدنا التفكير الى احتمال التحريف في الفقرة الاولى من عبارة المصنف . وقد يتجه أبدالها بما نصه « حيث يكون في محل الوجوب وليس فيه عدول » على النحو الذي سبق بيانه .
وعند ما ابدت نظري القاصر في العبارة للشيخ الاجل أكد افادته السابقة بما نصه :

« هكذا تطابقت النسخ التي عثرت عليها من كتاب السداد » والتي قابلناها عند التصحيح ، وقد ارجعت العبارتين في جوابي المتقدم الى معنى واحد كما ذكرتم في الملاحظتكم أي ان يكون قوله « وليس فيه عدول » مؤكدا لقوله في العبارة الاولى « حيث يكون في محل العدول » ونظير هذا كثير من عباراته قدس سره ولاسيما وأن العبارة تشتمل على صناعة لفظية يرغب قدس سره في مثلها ويوردها كثيرا في مؤلفاته .

وعلى أي حال فهي وافية بالمراد وليس لنا ما يحملنا على وجوب التحريف فيها . واحتملتهم دام توفيقكم ان يكون اصل العبارة « حيث يكون في محل الوجوب وليس فيه عدول » اي حيث يكون العدول واجبا والغرض الذي اشرتم اليه يخالف مبنى الشيخ نفسه من استحباب اصل السورة ، فان معنى استحبابها أنها لا تجب ابتداءً ولا يجب اتمامها اذا شرع فيها الا حيث يدل عليه الدليل الخاص ، ولا يجب العدول عنها اذا غلط فيها اونسي اتمامها فلا يتم فرض وجوب العدول الا اذا كانت السورة واجبة .

نعم يجوز له العدول بناءً على الاستحباب ولكن الفرض كونه في

محل العدول لا في محل وجوب العدول • هذا ما يظهر لي من العبارة والله العالم وهو العاصم » انتهى كلامه سمي مقامه •
 وأراد - بالصناعة اللفظية - التي اشتملت عليها عبارة المصنف الجنس المحدود عند علماء البديع من المحسنات • وحقيقته ان يأتي اشخص بكلمتين متحدثين في الحروف ويريد بهما معنيين متغايرين ، فانه أتى بكلمة « العدول » مكررة وأراد من الاولى الجواز ، ومن الثانية عدم مجاوزة تحديد الشارع على ما تفضل بايضاحه الحجة الامين ، والجناس أمر شائع في الاساليب الادبية ، ومنه قول الشاعر •

ألم تر ان المرء طول حياته معنأ بأمر لايزال يعالجه

كدود كدود تقزينسج دائما فيهلك غماوسط ما هو ناسجه

ولعمري ان جواب العلامة مع متاتته في غاية من اللباقة ، ومع سلامته من النقص لامحيص عن الاخذ به • هذا ان تم ما نسبه الى المصنف من افتائه باستحباب السورة مطلقا ، والظاهر تقييده بالفرائض اليومية في غير المسبوق •

واما في المسبوق وسائر الفرائض الغير اليومية كالجمعة والكسوفين والعيدين والمنذورة وشبهها فالسورة فيها واجبة كما هو صريح فتواه في (الفرحة) في س ٣١ ص ٩٥ حيث قال ما نصه :

« ويستثنى من هذه القاعدة الفرائض الغير اليومية والمسبوق من المأمومين فيجب عليهم قراءة السورة تامة في كل ركعة ومع التمكن في المسبوق » •

وكذا صرح بهذا في (سداده) بالنسبة الى صلوة العيدين في س ١٧

من ص ٢٢١ وبالنسبة الى الصلوة المذكورة كما في س ٢ من ص ٢٣٤
وحينئذ لامناس من حمل العبارة على التحريف وان الاصل فيها [حيث
يكون في محل الوجوب وليس فيه عدول] لتشمل فتواه هذه الموارد ،
اذ مع سلامة العبارة من التحريف تبقى هذه الموارد مهمة عن الفتوى وهو
مستقيم في حق من له ادنى المام فكيف بمن هو في اسنى مقام واشد اهتمام
بايضاح احكام شريعة سيد الانام صلى الله عليه وآله *

هذا وقد ذكر الحجة الامين ان فرض وجوب العدول يتم مع فرض
وجوب السورة وقد ذكرنا وجوبها في الجملة ، وبقليل من التأمل يستنتج
مصادقة الامين على وجوب التحريف *

وأراد من الوجوب في قوله في س ٦ من ص ١٩٨ « والاقوى الوجوب
حينئذ الخ » وجوب التيمم ، والتنوين في الظرف بدل عن حذف المضاف
اليه الذي هو ضيق الوقت ، ولا يعارضه ماتقدم منه في س ١٨ من ص ٨٤
حيث نفى هناك كون ضيق الوقت من مسوغات التيمم لفرض الاخلال
باستعمال الطهارة المائية *

اما من لم يفرط في الوقت بالتسوية فضيق الوقت مسوغ لتيممه
كما في هذه الصورة ، ومثله من غلبه النوم فأنتبه قبل الشمس بمقدار لايسع
الوضوء ، فبقتضى مانعية الاخلال عن صحة التيمم اتجاه صحته في هذه
الصورة لاتفاء الاخلال فيها فيتيمم ليدرك الصلوة في الوقت *

وقوله في س ١٧ من ص ١٩٩ [وعدء التسبيح والاستغفار بهما الخ]
معاكس لما افاده في س ١٠ من ص ١٩١ لتصريحه هناك بعدم جواز التسبيح

بالحصى ، وهو ناش اما عن عدول في الفتوى ، او السهو عما سلف
والعمل على الاول محصل للاحتياط .

في بعض ما يتعلق بصلاة الجمعة

جاء في ص ٢٠١ س ١ [قد عرفت انها ركعتان بالاصالة الخ] الاستفادة
من هذه العبارة سبق بيان لعدد ركعات هذه الصلاة ، وان ثنائيتها قد علمت
مما تقدم ، والظاهر انه لم يتقدم بيان لعدد ركعاتها ، وان تقدم ذكر فرضيتها
في سلك عد الفرائض في س ٥ من ص ١٠٨ فالمعرفة بالتصريح لاحقة وان
سبقت بالملازمة .

وقوله في س ٣ من ص ٢٠٣ [والحرية واوبعضه الخ] مفيد لانعقادها
على ظاهره بعد انعتق منه جزء ويجب عليه السعي لها ، وسيأتي منه
ما ينافي هذا . (١)

وأفاد بقوله في س ١١ منها [او عروض مانع يسقط الوجوب الخ] ان هذه
الصلاة لا تنحصر بين قسمي الوجوب والحرمة لشبوت الوساطة بين القسمين
ففي حال تجب وجوبا عينيا ، وفي حال ثان تجب وجوبا تخييريا ، وفي حال
ثالث تكون محرمة الفعل . فالوجوب العيني عنده مشروط بوجود الفقيه
الجامع لشرائط الفتوى الصالح للنيابة عن امام العصر عليه السلام مع بلوغ

(١) لاتنافي فان تعبيره : ب « ولو ببعضه » ظاهر في أخراج المملوك
الخاص وعدم اعتبار الحرية المحضة كما هو قول في المسألة ، انظر القواعد
للعامة (ره) والشرايع للمحقق (ره) وشروحهما

العدد سبعة ، وعند عدم الفقيه المذكور ووجود المتجزى وهو المراهق للاجتهاد والقادر على استنباط الحكم الشرعي من أصوله الوضعية في بعض الموضوعات الشرعية يكون وجوبها وجوبا تخييريا فيتخير بينها وبين الظاهر فتتصرف حينئذ بجواز الفعل وجواز الترك ،

وهكذا تتصرف بالجواز لو بلغ العدد خمسة فقط حتى مع الفقيه الجامع . فنقصان العدد عن السبعة عارض اسقط وجوبها العيني ، كما ان فقد الفقيه الجامع عارض لسقوط الوجوب المذكور ، وفي حال عدم الفقيه وعدم المتجزى يحرم فعلها عند المصنف . فمصلحتها مع فقيهه او متجز غير مؤد لواجبه الشرعي لو كان من مقلدي المصنف ، فهو بحكم من ترك الظاهر عمدا في سائر ايامه . ومما يرتبط بما هنا اما اجاب به المصنف في المسألة السادسة والعشرين من الدهلكية حينما سئل عن امامها في وجوبها العيني والتخيري ، وعن حكم من صلاحها مع غير المعتبر بباعث الحياء اوجب المعاشرة ، حيث قال : « الجواب عن فروع هذه المسألة المعضلة في اوقات الغيبة والموقعة للعباد في الشبهة والريبة حيث قد رجعت العباد الى قفائهم بالخيبة فلا دائمة لهم سوى الموتى من أحد الجهتين الذين لايجوز تقليدهم (١) مع وجود الفقيه الجامع في الحالين ، فمصلي الجمعة في هذه الاعصار حيث لم يبلغ هذه المراتب والمقدار لايجب على العباد السعي الى جمعته ، وحيث يعتمد عليه ولو كان متجزيا ويوقع الجمعة خلفه فليحتظ معه بالجمع بين

(١) المنع من تقليد الاموات كان خيرته الا انه عدل عنه في آخر عمره

ويشهد له نقل ابنه الشيخ حسن عنه في بعض اجوبته .



الفرضين ليخرج عن العهدة ويسلم من الاشتباه والرين *
 واما ما سألت عنه في مصيرك فلا يجب السعي وان ابتليت بشيء من
 أمرك فأت بعد ذلك بفرض ظهرك *

وأما الطريق الموصل لمعرفة الفقيه المذكور في هذه الاعصار فهو
 الاشتهار والانتشار بين اهل هذا الزمان اذا كان في محل تختلف اليه العلماء
 الاعيان *

واما تنصيب السلطان وتصديره على الامثال والاقران فلا يجوز الركون
 اليه ولا الفتوى ولا القضاء ، ولا يقع معه العيدان كما سيجيء التنبيه على
 ذلك وفي ص ٢٠٦ ذكر شرائط الصحة وانها سبعة . وينبغي ان يعلم ان
 النسبة بين شرائط الوجوب وشرائط الصحة والعموم والخصوص المطلق ،
 اذ كل شرط ثبت كونه من شرائط الوجوب لامحالة ان يكون من شرائط
 الصحة وليس كل شرط للصحة يكون شرطاً للوجوب * فشروط الصحة
 السبعة قد تناولت اثنين من شرائط الوجوب ، وهما الاول والثاني ، فكما
 كانا شرطي وجوب كانا شرطي صحة وحصر شرائط الصحة في هذه السبعة
 انما هو بالنسبة الى الجمعة ، والا فشرائط الصحة بالنسبة الى الصلاة
 بعنوانها المطلق كثيرة ومنها الطهارة ، والوقت ، والساتر ، والمكان والقبلة
 وان قيد بعضها بحالة الاختيار *

وقوله في ص ٢ من ص ٢٠٧ [ومثلها المسافرين والعبد الخ] قد سبق
 ايضاحه في الاصل بالنسبة الى صحة فعل الجمعة من المرأة بل وجوب ذلك
 عليها حيث يتفق حضورها في محل اقامتها ، ولا يشد عنها من احكام الجمعة
 الاعتيادها من العدد فإنه لا يصح اعتبارها من العدد المجوز لفعل الجمعة

كالخمسة ، ولا من العدد الموجب لفعلها كالتسبعة وذكره المسافر والعبد والمماثلة بينهما وبين المرأة يجب حملها على وجوب الجمعة عليهما حيث يتفق حضورهما في محل اقامتها ، ولا يماثلان المرأة في عدم اعتبارها من العدد لثبوت انعقادها بالعبد والمسافر كما هو صريح العبارة التالية - وان عم صدرها الثلاثة ، واختص عجزها بالمسافر والعبد - لوقوع الاستثناء للأفراد الثلاثة - اعني الصبي والمجنون والمرأة - الا أن الصبي مستثنى من حكمي وجوبها وانعقادها ، فلا تجب عليه كما لاتعتقد به ، ومثله المجنون بل يزيد عليه بعدم صحتها منه .

وأما المرأة فهي مستثناة من خصوص الحكم الثاني وهو اعتبارها من العدد ، فان ذلك لا يصح بالنسبة اليها ، فلا يكمل بها عدد انعقادها وان وجبت عليها حيث يتفق حضورها مع حصول انعقادها بدونها .

وقوله في س ٢ من ص ٢٠٨ [ولو اعتق من العبد بعضه الخ] غير ظاهر الوجه . وكأن فيه نقصان جواب الشرط لعدم انسجامه في البيان الا ان يقدر له جواب ، كأن يقال فيه هكذا : [ولو اعتق من العبد بعضه فكالحجر] . الا ان هذا ممنوع الصحة بالقطع لعدم القائل بوجوب السعي لها على المبعوض .

ومن اجل عدم جلاء العبارة استرشدت من العلامة الشيخ محمد امين ايضا ملائمتها لما سلف في س ٣ من ص ٢٠٣ فتفضل بالافادة كتابيا بما نصه :

« الذي دلت عليه روايات الجمعة انها تسقط عن جماعة . ومن هذه الروايات ، صحيحة زرارة عن ابي جعفر (عليه السلام) : « فرض الله على

الناس من الجمعة الى الجمعة خمسا وثلاثين صلوة . منها صلوة واحدة فرضها الله عز وجل في جماعة وهي الجمعة ووضعها عن تسعة : الصغير والكبير والمجنون والمسافر والعبد والمرأة والمريض والاعمى ومن كان على راس فرسخين » هكذا وقع التعبير في الادلة . ومقتضى هذا التعبير ان تجعل شرائط وجوب الجمعة عدم الصغر وعدم الكبر ، وهكذا الى بقية التسعة ، وعلى حد تعبير فلاسفة الفقهاء ان تكون هذه العناوين التسعة المذكورة موانع للوجوب لا ان أعدامها او اضدادها شرائط له . ولكن الفقهاء ومنهم المصنف جروا في الاستفادة على اذواقهم العرفية ، فأستفادوا من الروايات ان اضدادها شرائط - فأنما سقط وجوب الجمعة عن الصغير لأن ضاده وهو البلوغ شرط وهكذا . وعلى هذا اذا وصلنا في التعداد الى العبد فأنما سقط الجمعة عنه لأن الحرية شرط في وجوبها . ومقتضى اطلاق الروايات ان الجمعة تسقط على من تلبس بالعبودية ولو ببعضه . واذن فالشرط في وجوب الجمعة هي الحرية الكاملة من العبودية ولو ببعضه ، وهذا هو مراد المصنف وان اوهمت العبارة الثانية خلافه فلا تخالف في المراد بين العبارتين » انتهى نص مفاده . ولاشك في متاتته واتجاهه .

وان كان الذي يظهر من قوله السابق في س ٣ من ص ٢٠٣ [والحرية ولو ببعضه] سوقه في شرائط الوجوب لا في شرائط موانعه . اللهم الا ان نجعل العبد المجرور بـ « من » هو المعطوف على المرأة وجاءت صفتة من « لو » الوصلية وما بعدها مقدمة عليه واقعة بين العاطف والمعطوف ، كما وقع المعطوف موقع ضميره الرابط بينه وبين وصفه ، وكان الاصل في العبارة [والعبد ولو انعتق منه بعضه] فهو معطوف على المرأة التي هي

من المستثنيات فيثبت للعبد ما ثبت لها من الحكم من عدم وجوب السعي للجمعة — •

اما وجوبها عليهما مع اتفاق حضورهما وانعقادها بالعبد كالمسافر فقد اختاره حسب تصريحه في س ١٠١ من ص ٢٠٨ • ومنه يفهم تضعيف قول المشهور للمحققين للعبد بالمرأة في عدم صحتها منها والعبد مثلها فلا تصح منه أيضا •

واما بالنسبة الى العبارة المتقدمة فيمكن ان تكون وصفا ل ضد المنطوق فان المنطوق به هو الحرية وضدها العبودية • فقوله [ولو ببعضه] راجع لما هو المقتضى من الحرية • وهذا غاية ما يمكن تصوره في تصحيح عبارة الاصل على ما هي عليه • ومن المحاولات لتصحيح عبارة [ولو انعتق من العبد بعضه] ان تجعل الجملة شرطية وجواب الشرط جملة [فلا تنعقد به] وقوله [وربما قيل ان العبد كالمراة] جملة قد افحمت بين الشرط وجوابه ، والتقدير حينئذ [وربما قيل ان العبد كالمراة حتى او انعتق منه بعضه فلا تنعقد به] وقد علم ان القول المشهور في المراة عدم صحة الجمعة منها ، فاذا ألحق بها العبد لم تصح منه الجمعة ، ومع عدم صحتها منه يتضح عدم انعقادها به • (١)

(١) والصحيح في توضيح مراد الماتن (قدّه) من عبارته في قسم شرائط الصحة من اوله الى آخره : ان المرثة والمسافر والعبد وان وضع الله عنهم الجمعة كما نطقت بذلك الروايات الا انهم لو تكلفوا الحضور صحت عنهم ووجب عليهم بمقتضى عموم ما ورد في الحث عليها واما

وأراد بقوله في س ٢ من ص ٢٠٩ [وان لم يجب عليه الحضور في الاصل الخ] ادخال الافراد الساقط عنهم وجوب السعي لمحل اقامة الجمعة فأنهم لو تكلفوا الحضور من تلقاء انفسهم واستجمعوا الشروط المسوغة للأمامة صحت امامتهم تبعاً لصحة انعقادها بهم حين انضمامهم .

ويتفرع على هذا ان الفرد من اولئك الافراد الساقط عنهم وجوب السعي لو صلى ظهره ثم حضر محل اقامة الجمعة استحب له ان يصلها على حد استحباب إعادة المنفرد فرضه بنحو النفل اماماً او مؤتماً بشرط توقف انعقادها على حضوره بأن تم عدد انعقادها بدونه .

اما لو كان هو مؤتماً للعدد الذي يحصل به انعقادها لم يجز له الدخول معهم لا اماماً ولا مؤتماً حيث ان الشرط اجتماع اربعة خامسهم الامام ، او ستة سابعهم الامام ، وكل منهم في الصورتين مطلوب باداء الفرض وليسوا كذلك اذا كان المنتقل احدهم ، وعند تمام العدد بدونه لامانع من صلواته

الاحتساب في العدد فيفروق بين هؤلاء بالنفي في المرثة والصبي والمجنون وبالاثبات في المسافر والعبد ولو كان محضاً ، لما حرر في كلمات جمع غير من الفقهاء من دعوى الاجماع والاتفاق ونفي الخلاف على ذلك (راجع مفتاح الكرامة الجزء الثاني من كتاب الصلاة ص ١٠٤ - ١٠٩) واما قوله : ولو اعتق من العبد بعضه ، فهو ناظر الى ما في الشرايع وغيره من ان من اعتق بعضه لاتجب عليه الجمعة ويريد بذلك دفع التنافي بين وضع الوجوب عن العبد البعض بالاصالة (على القول به كما هو مختار غيره) وبين جواز تكلف حضوره وصحة الجمعة عنه وانعقادها به ، وان شئت زيادة فائدة فراجع مصباح الفقيه، كتاب الصلاة ص ٤٥٣ الى ٤٥٥ للمحقق الهمداني (ره) .

معهم اماما او مؤتما فيكون في صورة امامته من باب اقتداء المفترض بالمنتقل ، وفي صورة ائتمامه بالعكس .
 وقوله في س ٨ منها [وتصح السابقة وان كانت الناحقة جمعة السلطان العادل الخ] واضح المفاد اذ لا ريب في ان صحة السابقة مشروطة باستجماعها شرائط الصحة بما يعتبر في زمن الحضور من الاذن الخاص او العام ، وبما يعتبر في زمن الغيبة عند المصنف من فقاهاة امامها واستجماعه لشرائط الفتوى او تجزيه . وحيث تجتمع شروط الصحة ويتفق سبقها على جمعة السلطان العادل تتخصص الاولى بالصحة دون جمعة السلطان العادل والمراد من السلطان العادل : ما يشمل امام الاصل الحاضر او من قام بولايتهم عن اذنه في حضوره او بالنيابة عنه في غيبته عند كونه مبسوط اليد .

وقد ذكر العلامة الشيخ يوسف في (رسالته الصلوتية الكبرى) عند ذكر هذه المسألة كلاما واضحا حيث قال ما هذا نصه :

« والشرط الرابع الوحده في فرسخ بمعنى عدم جواز اقامة جمعيتين في مسافة الفرسخ . فلو وقعتا صحت السابقة منهما ان كان ثمة سبق والا فان اقترتنا بطلتا معا واعادا جمعة ، اما بالاجتماع على جمعة واحدة او بالتباعد بمسافة الفرسخ ان بقى الوقت والا اعاد الظهر ، ومع جهل السبق والاقتران فهل يعيدان جمعة نظرا الى عموم الاوامر المقتضية للوجوب ؟ او يجب الجمع بين الفرضين لعدم حصول البراءة بدونه ؟ قولان :

اقربهما الاول واحوطهما الثاني ، ومع تحقق السبق وتعيينه ثم غرض الاستنباه فهل يعيدون ظهرا للعلم بوقوع جمعة صحيحة فلا تشرع جمعة

أخرى بعدها ولكن لما كانت مشتبهة وجب الظهر عليهما لعدم حصول يقين البراءة بدونه ؟ او يصلون جمعة مع سعة الوقت نظرا الى عموم الامر بها وعدم سقوطها بهذه الصلوة ؟ قولان : اولهما لا يخلو من قرب الا ان الاحوط الجمع بين الفرضين . والمسألة بجميع شقوقها خالية من النص فسلك سبيل الاحتياط فيها اسلم ، ولأن التعليقات في الطرفين لاتخلو من المناقشة » انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه .

واما قوله في س ١٠ منها [ولو اشتبهت السابقة باللاحقة الخ] فقد جاء عليه الايضاح من العلامة الشيخ محمد امين زين الدين بما نصه :

« قال تعمد الله برحمته » ولو « صليت جمعتان بينهما دون فرسخ وعلم بأن احدى الجمعتين سابقة على الاخرى ولكن « اشتبهت السابقة » منهما « باللاحقة » او علمت السابقة ثم نسيت « صلى الفريقان الظهر » فان كلا من الفريقين يعلم بتنجز التكليف بفريضة هذا اليوم عليه ويشك في حصول الامتثال بما أتى به ، فلا تبرأ ذمته الا باعادة الظهر . والجمعتان اللتان اقيمتا يعلم اجمالا بفساد احدهما لاعلى التعيين فلا يستيقن احد الفريقين ببراءة ذمته . واصالة عدم وقوع تلك الجمعة مثلا الى ما بعد زمان وقوع هذه الجمعة لا يثبت ان هذه الجمعة سابقة لتكون هي الصحيحة فان الاصول العملية لا تثبت اللوازم كما هو المحقق .

على انه معارض باصالة عدم وقوع هذه الجمعة ايضا الى ما بعد زمان وقوع تلك ، فان كلا الجمعتين حادث مسبوق بانعدم ، وكذا اصالة الصحة متعارضة فيهما فلا بد من اعادة الظهر .

« ولو جمع » الفريقان « بين » اعادة « الجمعة » للمرة « الثانية »

وبين صلوة « الظهر » بأن يعيد الفريقان الجمعة مجتمعين او متفرقين بينهما فرسخ ثم يصليان الظهر « لكان احوط » هكذا افاد (ره) .

ولكن اعادة الجمعة عليهما لا يخلو من اشكال لانهما يعلمان ان احدى الجمعيتين السابقتين صحيحة وان لم تعلم بالخصوص ، ومعنى ذلك انهما يعلمان بفساد هذه الجمعة الجديدة التي يصليانها فيما بعد الا ان يريد خروج الفريقين الى اوضاع يبعد عن موضع كل من الجمعيتين السابقتين بفرسخ فأكثر مع سعة الوقت ومع امام آخر ليس من الفريقين .

« ولو شك في السبق والمقارنة » بين الجمعيتين اللتين اوقعهما الفريقان فيما دون الفرسخ « فالاقوى » وجوب « اعادة جمعة خاصة » لانهما لا يعلمان ان احدى الجمعيتين كانت تامة الشروط فلعل كلتا الجمعيتين فاسدتان لتقارنهما ، ومن اجل ذلك كان عليهما اعادة الجمعة ليحوزا امتثال التكليف . وفيه أيضا انه من المحتمل سبق احدهما فتكون صحيحة ومعها لاموقع للجمعة الثانية ، فلا بد من صلوة الظهر أيضا مع اعادة الجمعة الا ان تكون صلوة الجمعة الجديدة تبعد بفرسخ او اكثر عن موضع الاولتين ومع امام آخر ليس من الفريقين كما تقدم ، فتكفي حينئذ عن اعادة الظهر معها ، لأن من صلى كذلك يعلم يقينا انه اتى بجمعة صحيحة اما الاولى واما الثانية .

وبعد ففي المسألة الاولى نظر منشأه ان العلم الاجمالي المذكور فيها غير صالح للتنجيز بحسب اقواعد فان العلم الاجمالي انما ينجز اذا تضمن تكليفا فعليا على الانسان في كل من اطرافه كمن علم بوقوع نجاسة في أحد الاثابين او بنجاسة احد الثوبين فان معنى ذلك ان الشخص مكلف بوجوب اجتناب كلا الاثابين لوجوب اجتناب النجاسة الموجودة في البين وبعدم صحة

الصلوة في كلا الشويين • وهكذا اذا علم بحرمة احد المرأتين عليه او بوجوب احد الفعلين اما الظهر او الجمعة الى سائر الامثلة التي تدخل في هذا السلك • اما اذا اختلف المكلف كأن علم اجمالا بوجوب تكليف منجز اما على زيد او على عمرو ففي تنجزه كلام واشكال فان كلا منهما لا يعلم بفعالية التكليف عليه اذ لعله انما توجه الى الشخص الآخر •

نعم اذا كان لذلك اثر فعلي على احد المكلفين امكن توجه التكليف عليه ، ومثاله المعروف علم رجلان بجنابة احدهما لاعلى التعيين ، فمقتضى ما تقدم عدم وجوب الغسل عليهما لأن كلا منهما يشك في توجه التكليف عليه ، ولكن هل لأحدهما ان يأتى بالآخر؟ مع ان المأموم يعلم تفضيلا بطلان صلواته تلك اما لعدم طهارته اذا كان هو المجنب ، واما لعدم قراءته اذا كان امامه هو المجنب ، فاذا علم الفريقان بطلان احدى الجمعيتين فأنتهما يعلمان بوجوب الاعادة على احد الفريقين ويكون التكليف بالنسبة الى كل واحد منهما مشكوكا اذ لعله انما توجه الى الفريقين الآخر ، وتحقيق المسألة لاتسعها هذه العجالة وانما اردت مجرد الاشارة • « انتهى • ايضا بحرفه •

وحيث توهمي عدم اتجاه «جيء وصف الجمعة مقرونا ب (أل)

التعريفية لما هو المتبادر من كون الموصوف انما هي الجمعة المعهود وجوبها في الذمة الغير المنتحقق وجودها بكلمتا الجمعيتين المحكوم بفسادهما وذلك يقتضى تجريد لفظ الثانية من (ال) فيكون اتجاه العبارة [ولو جمع بين الجمعة ثانيا والظهر الخ] وهكذا ينبغي الحاق (ال) بلفظ جمعة في قوله

في س ٢ من ص ٢١٠ « جمعة خاصة » •

والخلاصة اني اتوهم زيادة الالف واللام في لفظ « الثانية » كما اتوهم

نقصانها من لفظ « جمعة » وان صحت (ال) في لفظ « الثانية » بجعلها صفة لموصوف محذوف تقديره للمرة الثانية لهم يهتد لتصحيح جمعة خاصة مجردة من (ال) ولا اكاد اتصور استقامة العبارة الا بوجود (ال) في لفظ جمعة لتكون هكذا : [ولو شك في السبق والمقارنة فالاقوى اعادة الجمعة خاصة] اي بغير ظهر وهي الجمعة المعهود وجوبها في الذمة .

ثم ان المجيب دام ظله ساق بيان الايضاح الى ان قال (الا ان يريد خروج الفريقين) وفي ارتفاع المحذور في صورة الاستثناء تأمل ، فان كلا من أفراد الفريقين وان تباعدوا عن محل الجمعيتين المحقق فساد احدهما بأكثر من فرسخ وأموا اماما ليس من أفراد الفريقين لا يزالون يعلمون بصحة احدى الجمعيتين وتحقيقها لبراءة ذمة احد الفريقين ، فكيف رتبوا على انفسهم وجوب هذه الجمعة ؟

مع ان العلم الاجمالي بفساد احدى الجمعيتين لا يتضمن تكليفا فعليا على كل من الفريقين لاحتمال كل فريق منهما فساد جمعة الآخر .

وعلى كل فقد اضطرني توهمي لمعاودة الاستفهام راجيا منه زيادة الايضاح .

هذا ولا يخفى ان الصور التي استحضر تعلقها بالجمعيتين الواقعتين في اقل من فرسخ خمسة .

الاولى : اقترانهما وفيها بطلانها اتفاقا .

الثانية : تحقق سبق احدهما بالتعيين فتختص السابقة بالصحة ان كان كل من الامامين واجدا للأهلية والاصحح جمعة كان امامها واجدا لها وان تأخرت .

الثالثة : ان تعلم الجمعة السابقة من الجمعتين ثم ينسى تشخيصها •

الرابعة : ان يعلم بسبق احدى الجمعتين لابعينها •

وفي هاتين الصورتين قولان : احدهما : لشيخ الطائفة وهو وجوب اعادة جمعة مع اتساع الوقت لظهور عدم اقامة جمعة في المصر الذي قد وجب اقامتها فيه ، ولما كانت الصحة في احدى الجمعتين مشروطة بالعلم بسبق احدهما بالتعيين المفروض انتفاؤه فانفتت الصحة المستكشف بها الامتثال •

ثانيهما : للعلامة وهو وجوب فعل الظهر على اهل الجمعتين معاً لحصول العلم الاجمالي بتحقيق جمعة صحيحة بين الجمعتين فأعادة الصلوة جمعة لا تكاد تشرع •

الخامسة : ان يشتبه السبق والاقتران وفي هذه الصورة قولان :

احدهما : للشيخ وهو : وجوب اعادة جمعة مع سعة الوقت لاستيقان ثبوت الجمعة في الذمة ولم يعلم الخروج من عهدها بيقين لاحتمال اقتران كلتا الجمعتين الموجب لبطلانهما معاً والاشتغال اليقيني يستمدع الفراغ اليقيني فلا بد من اعادة جمعة للخروج عن عهدة التكليف بها •

ثانيهما : للعلامة وهو : وجوب الجمع بين اعادة جمعة مع فعل الظهر أخذاً بمجامع الاحتياط ، ولا بد من اجتماع الفريقين على جمعة واحدة او التباعد بين الجمعتين بفرسخ فصاعداً •

واستقراب المصنف (ره) في (الفرحة) قول الشيخ في الصور الثلاثة وهو وجوب اعادة الجمعة مع اتساع الوقت لها وكذا خيرة المحدث البحراني الشيخ يوسف (ره) الا انه ألحق الظهر بالجمعة احتياطاً ، كما جاءت فتوى

المصنف (ره) هنا بوجوب الظهر على الفريقين مع اشتباه السبق والاقتران بوجه القطع ، والجمع بين الجمعة والظهر على نحو الاحتياط * فأجاب المسئول السابق بما نصه :

« لاشبهة في ان الامر انما يتعلق بالطبيعة المعينة الحاكية عن الوجود الخارجي فهي التي يتعلق بها وتشتغل بها الذمة ، ولكن الامتثال انما يكون بالاتيان بالفرد الذي تنطبق عليه تلك الطبيعة وتحمل عليه بالحمل الشائع الصناعي * وبهذا الاعتبار توصف الطبيعة المعهودة بالاولى والثانية والثالثة بمعنى انها المتحققة في ضمن الفرد الاول او الثاني او الثالث وهكذا *

واسماء المخترعات الشرعية كالصلوة والصوم والحج لا تختص بالصحيح منها بل تعم الصحيح والفساد وان كان الامر لا يتعلق الا بما هو الصحيح ومنها الجمعة التي هي محل الكلام ، فهي لا تختص بحسب اصل وضع الكلمة بخصوص الصحيح بل تعم الفساد والصحيح كذلك ، وامن اجل ذلك كان ما يأتي به الفريقان في المسألة جمعة ثانية سواء اجعل لفظ الثانية وصفا للجمعة معرفا ب (ال) ام منكرأ ، منصوبا على الحال ، ام وصفا لموصوف محذوف وعلى ذلك فلا ضرورة لتنكير لفظ (الثانية) بعد ان امكن جعله وصفا للجمعة المعهودة وجوبها ولكن باعتبار وجودها في ضمن الفرد الثاني او في الاصح باعتبار تحققها في ضمن وجودها الثاني ، والفرد الاول وان كان فاسدا الا انه فرد حقيقي للطبيعة يتحقق في ضمنه مسماها وان لم يتحقق به الامتثال لفساده بل لاتصح كلمة « ثانيا » سواء انكرناها وجعلناها حالا ام وصفا لموصوف محذوف ، ام عرفناها ب (ال) وجعلناها وصفا للجمعة المعهودة *

أقول : لاتصح كلمة « ثانيا » الا بهذا الاعتبار • وعلى ذلك فيصح تنكير لفظ الجمعة في العبارة الثانية بهذا الاعتبار أيضا • فان انورد الثاني الذي يأتي به المكلف اعادة نكرة شائعة غير معينة أي بما هو فرد ويمكن انطباقه على خصوصيات كثيرة • واذا امكن تصحيح العبارة بهذا الطريق فلا موجب لنا بالحكم بتغليظها وخصوصا مع تطابق النسخ على العبارة ، على ما اتذكر والله العالم •

وامتشكلت في جوابي على المسألة على حكم العلامة المذكور بأعادة الجمعة على الفريقين بأن الفريقين يعلمان بصحة احدي الجمعيتين السابقتين ومعنى ذلك انهما يعلمان تفصيلا بفساد هذه الجمعة بالجديدة التي يصليانها فيما بعد •

ورفعت الاشكال بقولي : الا ان يريد خروج الفريقين الى موضع يبعد عن موضع كل من الجمعيتين السابقتين بفرسخ فأكثر مع سعة الوقت ومع امام آخر ليس من الفريقين •

ووجه قولي واضح فان الجمعة الثانية المشار اليها اذا كانت موجودة في تلك الحدود شمل الفريقين دليل وجوب السعي الى الجمعة لأن كلا منهما يشك في الخروج عن عهدة هذا التكليف بما فعل من الجمعة السابقة • والشغل اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني •

واذا كانت الجمعة المذكورة غير موجودة بالفعل واحتاج الفريقان الى اقامتها في تلك الحدود كان المرجع ادلة وجوب اقامة الجمعة مع اجتماع شرائطها •

ولا شبهة في اجتماع الشرائط لأن احد الفريقين يعلم بأنه لم يصل

الجمعة قطعاً ، فتصح الجمعة بحضوره فاذا حضر الفريقان علم بأجتماع الشرائط وصحت الجمعة . *

وقد انضح ان اقامة هذه الجمعة او السعي اليها اذا كانت موجودة انما انما هو لتناول الاطلاقات الدالة على الوجوب وليس من جهة العلم الاجمالي بفساد احدى الجمعيتين ولكن العلم الاجمالي بفساد احدى الجمعيتين يسبب الشك لكل من الفريقين بحصول البراءة لذمته من التكليف المعلوم . ولكن العلم بصحة احدى الجمعيتين وان لم يوجب لواحد من الفريقين علماً ببراءة الذمة ، الا انه يوجب لكل منهما الشك في بقاءه تحت عموم الخطاب اذ لعله هو الفريق الذي سبقت جمعته فكانت هي الصحيحة وحصل بها منه الامتثال وسقط بها عنه الخطاب . *

ولعل من اجل هذا التردد افتى الشيخ قدس سره بأن إعادة الجمعة احوط . *

ولكن الفتوى بعد لا تخلو من اشكال : وهو ان الفريقين اذا حضرا هذه الجمعة الجديدة واقيمت على الشرائط فقد حصل العلم لكل واحد من الفريقين ببراءة ذمته يقيناً ، اما بجمعته الماضية اذا كانت هي الصحيحة واما بهذه الجمعة الثانية ومعه فلا وجه لوجوب صلوة الظهر عليهما . *

وقد اسلفت في ضمن الاجوبة انظر في تنجيز مثل هذا العلم الاجمالي من جهة انه لا يحمل تكليفاً منجزاً على مكلف واحد . *

وعددتهم الصور المحتملة في الجمعيتين الواقعتين دون فرسخ وذكركم انها خمسة . والصور المحتملة قد تبلغ اكثر من ذلك في التعدد من حيث ان الشك في السبق قد يكون مع الشك في تاريخ وقوع كلتا الجمعيتين . وقد

يكون تاريخ احدهما معلوما بأن يعلم ان الجمعة المعينة قد وقعت في الآن المعين ولكن الشك في ان الجمعة الثانية هل وقعت في ذلك الآن او قبله او بعده وكذلك الشك في السبق والاقتران .

ومن الصور المحتملة ان يعلم بوقوع الجمعة المعينة في التاريخ المعين ، ويعلم بأن الثانية لم تسبق عليها . ولكن يشك في انها افتترت معها او تأخرت عنها .

والصور مختلفة الاحكام من حيث القواعد وشمول الاطلاقات والعمومات والتعرض لهذه الاقسام جميعها يطول فيه البحث على ان المشايخ قدس الله ارواحهم لم يتعرضوا لاحكام كثيرة منها .

فلنقتصر على الصور التي ذكرتموها . ومن الواضح ان محل الكلام في جميع الصور هو ما اذا تساوا الامامان في الاهلية ، او بعبارة اخرى جامعة ما اذا تساوت الجمعتان في اجتماع شرائط الصحة ، أما اذا علم بعدم اجتماع الشرائط في احدهما المعينة كانت الجمعة المستجمعة للشرائط هي الصحيحة وحدها في جميع الصور ولا شبهة في ذلك .

الصورة الاولى : ان يعلم بأقتران الجمعتين ولا ريب في بطلانهما معا لفقدانهما معا شرطا من شرائط الصحة .

الصورة الثانية : أن يعلم بسبق احدهما المعينة ولحق الثانية والسابقة وحدها هي الصحيحة ولا ريب في ذلك أيضا .

الصورة الثالثة : ان يعلم بسبق احدى الجمعتين المعينة على الاخرى ثم ينسى أن السابقة أيهما .

الصورة الرابعة : ان يعلم بسبق احدهما ويجهل تعيين السابقة منهما :

وظاهر فتوى الشيخ في (السداد) في كلتا الصورتين وجوب صلوة الظهر على الفريقين ، وأن الجمع بين صلوة جمعة ثانية وبين الظهر احوط كما هو .

وقد نقلتم عنه في كتاب (الفرحة) وجوب اعادة الجمعة مع اتساع الوقت .

ونقلتم عن شيخ الطائفة وجهها لهذه الفتوى وهو : ظهور عدم اقامة جمعة في مصر الذي قد وجب اقامتها فيه . ولما كانت الصحة في احدى الجمعتين مشروطة بالعلم بسبق احدهما بالتعيين المفروض انتفاؤه فأنتفت الصحة المحققة لفعل الواجب .

ولا يخفى على مثلكم ضعف هذا الوجه فان الفرض أن يعلم بسبق احدى الجمعتين وهذا يعين أن تلك الجمعة قد وقعت صحيحة تامة الشرائط . ومعنى ذلك انه قد وقعت في مصر جمعة صحيحة وان لم يعلم بها على التعيين ، والصحة في احدى الجمعتين ليست مشروطة بالعلم بسبق احدهما بالتعيين كما ذكره المستدل بل هي مشروطة بسبقها الواقعي وان لم يعلم بالتعيين .

نعم العلم به طريق الى معرفة تحقق الشرط في الجمعة المعينة . فاذا لم يعلم التعيين انتفى تعيين الجمعة الصحيحة منهما وانتفى علم كل واحد من الفريقين ببراءة ذمته من التكليف والفارق بين المعنيين أمر واضح .

ونقلتم عن العلامة وجوب الظهر على الفريقين معا ، لحصول العلم الاجمالي بتحقق جمعة صحيحة بين الجمعتين فاعادة الصلاة جمعة لا تكاد تشرع . ولا بد أن يكون مراده اعادة الصلاة جمعة في ضمن الفرسخ الذي

أقيمت فيه الجمعة ، أما إقامة جمعة تبعد عن ذلك بفرسخ فأكثر فلا وجه لمنعه مع اتساع الوقت واجتماع الشرائط . والى هذا ترجع الملاحظة التي وجهتها الى فتوى الشيخ فيما تقدم .

الصورة الخامسة : أن يشتبه السابق والاقتران بين الجمعيتين وظاهر فتوى الشيخ في (السداد) وجوب إعادة جمعة خاصة كما في العبارة المتقدمة وكما نقلتم ذلك عنه (ره) في (الفرحة) أيضا . ووجه وجوب الجمعة هو ما ذكرتموه في ماحوظتكم من قاعدة الشغل ولا يجب في هذه الصورة أن تقام هذه الجمعة على رأس فرسخ أو أكثر من موضع الجمعيتين السابقتين لعدم العلم بوجود جمعة صحيحة منهما حتى يجب البعد عنها بفرسخ ، أو على حد تعبير شيخ الطائفة الذي تقدم منكم نقله عنه - لظهور عدم إقامة جمعة في المصر - والله العالم .) انتهى كلامه رفعت أعلامه .

وفيما اكده أيضا السابق من تأويل عبارة المصنف خلاف المتبادر، إذ المتبادر من عبارات المفتين عند ذكرهم الصلاة ونحوها من سائر الموضوعات الشرعية ارادة الفرد الصحيح منها الحاكي لتحقق تلك الطبيعة التي تعلق بها التكليف في ضمنه لكونه هو الذي تتحقق بفعله براءة الذمة ، وان كان اللفظ بحسب وضعه صادقا على الاصح من الصحيح والفاسد .

ثم لارجع الى التعليق المأخوذ في (السداد) من (الفرحة) لننظر في بعض فقراته .

فمنها ما جاء في س ٦ من ص ٢٠٥ « والتشريق » والمراد منه صلاة العيد وكان اللفظة مأخوذة من شروق الشمس لأن ذلك اول وقت صلاة العيد كما قاله ابن الاثير في كتاب (النهاية) وبهذا المعنى روت العامة عن

علي عليه السلام « لاجمعة ولا تشريق الا في مصر جامع » وقد رويوا أيضا عن النبي صلى الله عليه وآله في الاضحية : « من ذبح قبل التشريق فليعد » — اي قبل صلاة العيد — وهذا المضمون ورد أيضا من طرقنا .

وقال في «الاساس» التشريق هو المضي الى موضع اقامة الجمعة لأجل اقامتها وهو مشدد الرأى وليس بين المهنيين بعدد لأن موضع اقامة صلاة العيد صالح لاقامة صلاة الجمعة ، فتكون تسمية صلاة العيد بالتشريق من باب تسمية الحال بأسم المحل .

وقوله في س ١٤ من ص ٢٠٩ [قول لايلتفت اليه] خبر [لأن] في س ١١ منها عند قوله [لأن القول بالوجوب الخ] .
وجملة قوله في س ١٤ منها [فان الوجوب عيني] جملة معترضة بين اسم أن وخبرها وهي مؤكدة لما مر منه في اول س ١١ وتقدير العبارة بعد حذف اسامي القائلين والمصادر والجمال الاعتراضية هكذا : [لأن القول بالوجوب التخييري قول لايلتفت اليه] .

وأراد بالوجوب في قوله في س ٥ من ص ٢١٢ [سقط الوجوب الخ] الوجوب التخييري ان كان العدد خمسة ، والتعيني ان بلغ العدد سبعة مع الفقيه الجامع .

وها هنا ملاحظة يحسن ذكرها : وهي أن الوجوب العيني لصلاة الجمعة المتوجه الى كل مكلف مشروط بأجتماع سبعة أحدهم الامام وبدون اجتماعهم ينتفى الوجوب عن كل فرد فحضور السبعة المقومة للجمعة حضور غير واجب فانه كما ينتفى الوجوب عن عدا السبعة عند عدم اجتماعهم ينتفى الوجوب عن كل فرد منهم ابتداءً ومعه لاوجوب للجمعة وهو خلاف فرض

المسألة •

ويمكن الجواب عن هذا الاشكال بأن الوجوب المتعلق بالعدد المحقق لانعقادها وجوب كفايي متوجه الى كل مكلف استجمع الشرائط بحيث يصح عقاب كل فرد من المكلفين عند عدم تحقق الامتثال بحضور سبعة منهم احدهم الامام وعند حضور العدد المذكور بنحو الوجوب الكفايي يتوجه الوجوب العيني الى كل من عداهم ممن هو في حدود الفرسخين ، فاذا انقض العدد المذكور أو بعضه سقط الوجوب العيني وعاد الوجوب الكفايي المحقق عدم امتثاله لتأثير الكل والله العالم •

ثم الظاهر من قوله في س ١٥ منها [وان جوزنا في المرأة امامة غيرها على الكراهة الخ] أن القائلين بجواز امامة المرأة كما هو المشهور في الفرائض اليومية قائلون بالكراهة فيها من حيث البرص والجذام •

وأما المصنف فقد قيد مورد صحة امامتها بصلاة الجنابة والنافلة على ما صرح به في س ١٨ من ص ٢٦١ والمشهور قد عرفت تعميمهم حتى في الفريضة مهما كانت •

وبالجملة فالبرص والجذام وان منعنا من امامة الرجل الا انهما ليسا مانعين من امامة المرأة وان كرهت امامتها معهما •

وكان الوجه في منعهما في الرجل دون الانثى ظهورهما في الاول وعدمه في الثاني ، اذ ربما يتشأم المؤمنون بما يشاهدوه في امامهم من برص او جذام وهذه المشاهدة لا تتأتى للمؤتمات بالمرأة لوجوب ستر جميع بدنهما حالة الصلاة فلا يحصل لهن ذلك التشأم •

وأراد بقوله في س ٢ من ص ٢١٣ [وكذا يشترط في النائب

ان يكون محرما بصلوة الجمعة الخ] عدم جواز استنابة من لم يكن متلبسا بصلاة الجمعة .

بل لابد في النائب ان يكون محرما بأحرام الامام وان لم يحضر الخطبتين فلو عرض للامام عارض يمنعه من اتمام الصلاة وأراد هو أو الماءومون استنابة شخص لم يكن متلبسا اذ ذلك بصلاة الجمعة ولا غيرها من الفرائض لم تجز استنابته حيث تكون في اثناء الصلاة لكونه مبتدئا بالتحريم في تلك الحال .

الا ان عبارته الواقعة في س ٦ منها دالة على جواز استنابة من سبق تلبسه بظهره حين لا اثر لانقضاء الجمعة ، فلو صادف انعقادها والبدأة بها فعرض لامامها ما يمنعه من اكمالها صح له وللمأمومين استنابة ذلك الفرد المشغول بظهره حين يكون صالحا للنيابة فيأتون معه جمعتهم ، فان اتفقا في الانتهاء بأن صادفت ثانيتهما رابعته سلم بهم وان اتفق تأخره عنهم سلموا حين انتهاء صلاتهم .

ويشكل الامر فيما اذا صادفت ثانيتهما رابعته فان اللازم لهم قراءة السورة وليست له بلازمة ان بقي على ظهره ، وان حالها جمعة وجب تقييد جواز استنابته بعدم مجاوزته لما مضى من افعال الجمعة ، فاذا استتيب للركعة الثانية منها يجب ان يكون هو في الثانية من ظهره ، وعند بلوغه الى الثالثة ظهره كيف يستتاب عن ثانية الجمعة مع اختلافهما في النظم ؟

ثم من البعيد (١) بدأة شخص بصلاة الظهر حين لا اثر للجمعة واتفاق

(١) لا بعد فيه اصلا خصوصا مع العمل بما ورد من قراءة الجمعة

والمناقضين في الظهر ، راجع مفاتيح الجنان ص ٤٨ .

اجتماع عددها وايقاع خطبتها واقامة الصلاة وعروض المانع لامامها في اثنائها عن اكمالها كل ذلك وصاحب الظهر لم يزل في ظهره ، فهل مثل هذا يقع «محل تصادق ؟» •

والتشيل بالمسافر لا يكاد يتجه وجهه بعدما علم مما سلف ^(١) في س ٢ من ص ٢٠٧ من وجوب الجمعة عليه حيث يتفق حضوره في محل اقامتها لأن الساقط عنه هو وجوب السعي لافعلها ، فكيف يصح له الاتيان بالظهر في محل اقيمت الجمعة فيه حيث تكون صحيحة بحسب اجتهاده او تقليده ؟ ومع عدم صحتها لديه • كيف تصح نيابته في اكمال مالم يعتقد صحته حين ابتدائه ؟

ويأتي هذا الكلام في — الهم — عند اتفاق حضوره والاعتذار له بعجزه عنها منقوض بصحة جلوسه فيما يعجز عنه • وكيف كان فصحة استنابة المتلبس بظهره قد قواها المصنف حيث لم يكن في عددمصليها من يصلح للنيابة •

نعم قد بنى هذه الصحة على القول بعدم اشتراط كون النائب من المأمومين المتصفين بفعلها قبل عروض المانع لإمامها عملا باطلاق رواية جميل ابن دراج المذكورة في س ١٧ من ص ٢٧٥ من صلاة الجماعة •

(١) ان قلنا بأن المراد من قوله : «صليا ظهرا هو الفراغ فقد قال : في ص ٢٠٩ س ٤ بجواز اقتداء المفترض لو أراد الاعادة قلا وان قلنا بأن مراده منه حال الاشتغال فلم يظهر منه فيما سلف الحكم بالواجب التعييني لمن تكلف الحضور كي يرمى بالاشتباه والقول بالوجوب التخيري كما في مصباح الفقيه (المصدر المتقدم) قريب وعلى ذلك فلا شيء يريب •

وفيما اذا عرض العارض بعد فرض الجمعة جاز الاستنابة مصلي الظهر ليأتى في صلاة العصر .

والامكان في قوله في س ١٠ منها [ويمكن الدخول عند سبق انعقادها بامام الاصل الخ] مخصوص بقول المانع من جواز الدخول فيها في زمن الغيبة فانه وان منع من صحتها في زمن الغيبة ولم يجز لأحد من المكلفين الدخول فيها الا أنه قائل بجواز الدخول فيها فيما لو بدأها امام الاصل فأنها جمعة يجب السعي لها ويتحتم فعلها على كل مخاطب بها ، فاذا فرض عروض عارض يمنع امام الاصل عن اكمالها يتعين استنابة من يكملها حتى بالنسبة لمن حرم فعلها على غير المعصوم ونائبه الخاص .

وأراد بشك المأموم في قوله في س ٢ من ص ٢١٥ [ولو شك المأموم حال تحريمه الخ] ما اذا كان مسبقا بركعة فانه اذا دخل مع الامام في ثانيته وشك عند تكبيره للاحرام في بقاء الامام على الركوع او انه رفع رأسه فانه لم يحرز ادراك الركعة مع الامام ، ومن اجل هذا وجب عليه اعادتها ظهرا .

والاشارة في قوله في س ١٦ منها [ولكن هذا الخ] الى من بعد عن محل اقامة الجمعة بفرسخين الى فرسخ فانه يتعين عليه السعي لها حيث لم تكن في بلده جمعة .

وهكذا يتعين عليه الحضور لو كان بين بلده ومحل اقامتها اقل من فرسخ بطريق اولى ، وبهذا البيان لا يكاد تبقى لقوله : [ومن نقص عن فرسخ تعين عليه الحضور] فائدة الا التأكيد ، وحيث يمكن اقامة جمعيتين بينهما اقل من فرسخ بسبب اختلاف الامامين في تعيين القبلة لفرض كل امام صحة

جمعته لاصابته جهة القبلة وفساد جمعة صاحب لغظه في تعيينها فانه لا يلزم مراعاة الفرسخ بين هاتين الجمعتين لكون شرطية ذلك معتبرة مع فرض صحتها معا والجمعتان المفروضتان في اقل من فرسخ احدهما باطلة من اول الامر لاختلافها القبلة .

وحيث كانت الفاسدة منهما في الواقع غير معلومة بالتشخيص تخير العامي الجاهل بالقبلة الواثق بكل من الاماءين في حضور أي الجمعتين شاء وبها يتادى تكليفه .

واما قوله في س ٥ من ص ٢١٦ [والممنوع بالزحام الخ] فقد حاول ايضاحه العلامة الشيخ محمد أمين زين الدين بما نصه .

(قال رفع الله درجته : « والممنوع بالزحام » في صلاة الجمعة « من سجود الركعة الاولى » مع الامام بعد ان ركع معه ولكنه لم يستطع ان يسجد معه حتى قام الامام للثانية وقام معه فاذا ركع الامام للثانية « فلا يركع » هذا المأموم معه « ثانيا » اي انه اذا ركع مع الامام حصل له ركوعان في ركعة واحدة ، فليس له ان يركع « فان تمكن من السجود خلف الامام » بأن لم يمنعه الزحام كما « نعه في المرة الاولى » سجد « مع الامام » ونوى « السجدين لركعته « الاولى » ولو اطلق « ولم يعين ان السجدين لأي الركعتين « انصرف » الامتثال « الى » الركعة « الاولى » ثم قام بعد فراغ الامام ليتيم ركعته الثانية كاملة كما يفعل المسبوق .

ثم قال (ره) « وان عمل » هذا المكلف « بالمروي » عن الامام الصادق عليه السلام « من اعادة السجدين » بعد سجوده مع الامام وقبل ان يقوم لركعته الثانية فتتم له قبل قيامه اربع سجود اثنتان مع الامام

واثنان بعدهما وقبل القيام .

وهاتان السجدةتان الاخيرتان يأتي بهما « بنية الثانية » .

وانما يعمل كذلك « ان لم ينوهما » اي السجدةين الاولتين اللتين سجدهما مع الامام « للركعة الاولى » ان عمل كذلك كما هو المزوي « كان احوط واوولى » وان اشتمل فعله على زيادة ركن وهو السجدةتان .

« ويغتفر هنا زيادة الركن » لدلالة النص الخاص ، كما تغتفر زيادته في بعض المسائل الاخرى في صلاة الجماعة « والاحوط » من ذلك « الاعادة » للصلاة بعد تمامها في هذه الصورة اعني « حيث » اتى بالسجدةين مع الامام « ولم يعينهما للاولى » .

والرواية التي اشار اليها المصنف (ره) هي رواية حفص بن غياث قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول في رجل ادرك الجمعة وقد ازدحم الناس وكبر مع الامام وركع ولم يقدر على السجود وقام الامام والناس في الركعة الثانية وقام هذا معهم فركع الامام ولم يقدر هذا على الركوع في الثانية من الزحام وقدر على السجود كيف يصنع ؟ فقال ابو عبد الله عليه السلام « اما الركعة الاولى فهي الى عند الركوع تامة فلما لم يسجد لها حتى دخل في الركعة الثانية لم يكن ذلك له فلما سجد في الثانية فان كان نوى هاتين السجدةين للركعة الاولى فقد تمت له الاولى فاذا سلم الامام قام فصلى ركعة ثم يسجد فيها ثم يتشهد ويسلم وان كان لم ينو السجدةين للركعة الاولى لم تجز عنه الاولى ولا الثانية وعليه ان يسجد سجدةين وينوي بهما للركعة الاولى وعليه بعد ذلك ركعة تامة يسجد فيها » .

وهي مذكورة في (الكافي) و (الفقيه) و (التهذيب) باختلاف يسير .

وهي المذكورة أيضا في (الوسائل)^(١) و (الحدائق) وكتب الفقيه المبسوطه * ومضمون الرواية كما ترى ان السجدين اللتين يسجدهما قبل القيام ينوي بهما الركعة الاولى لا الثانية كما في عبارة (السداد) *
والظاهر ان المصنف قد اعتمد في ذلك على ما نقله الشهيد في (البيان) فان في النسخة التي تحضرنى من (البيان) ان المروي بنية الثانية كما تدل على ذلك رواية حفص بن غياث *
وعلى اي حال فقد ردها جماعة من جهة ضعف الراوي وتقبلها آخرون *

وقد قال الشهيد في كتاب (الذكرى) — على ما نقله في (الوسائل) و (الحدائق) بأختلافهما : لا بأس بالعمل بهذه الرواية لاشتهارها بين الاصحاب وعدم وجودها ما ينافيها وزيادة السجود مغتفرة في المأموم كما لو سجد قبل امامه وهذا التخصيص يخرج الروايات الدالة على الابطال بزيادة السجود عن الدلالة *

واما ضعف الراوي فلا يضر مع الاشتهار على ان الشيخ قال في الفهرست : (٢) ان كتاب حفص معتمد عليه وصاحب الحدائق (ره) وان لم يحكم بضعف سندها الا انه احتمل في دلالتها احتمالا * يسقطها عن ظاهرها *

(١) الحديث الثاني من الباب ١٧ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها *
(٢) قال فيه ص ٨٦ الرقم ٢٤٣ حفص بن غياث القاضي عامي المذهب له كتاب معتمد * طبعة النجف عام ١٣٨٠ هـ وقال في العدة ص ٦٠ طبعة بمبيء عام ١٣١٢ هـ : ولأجل ما قلناه علمت الطائفة بما رواه حفص بن غياث الخ *

وحاصل هذا الاحتمال هو ان المراد من ذيل الرواية هكذا : وان كان لم ينو السجدين اللتين سجدهما مع الامام للركعة الاولى لم تجز عنه الاولى ولا اثنائية ، وقد كان حكمه ان يسجد سجدين وينوي بهما الركعة الاولى وعليه بعد ذلك ركعة تامة يسجد فيها ولما لم يفعل ذلك كانت صلاته باطلة .

فقوله (أن يسجد سجدين) اخبار عن حكمه الذي كان يجب عليه ان يمثله وتركه لا يبين لحكمه الذي يجب عليه بعد ان يسجد ولم ينو ان سجوده للركعة الاولى .

وعلى اي حال فهذا الاحتمال وان لم يكن ظاهرا الا انه يوجب التوقف في الرواية من حيث الدلالة وعلى ذلك فلا بد من الاعادة والله العالم) .
اتتهى بنصه .

وحيث كانت محاولة الايضاح بما مر غير متجهة في نظري عاودت العلامة المذكور مستشكلا على جوابه في نقاط .

احدها : ظهور الغلط في عبارة المصنف في قوله « بنية الثانية » والصواب ابدالها بـ « الاولى » طبق ما هو رواية حفص التي اوردها المجيب دامت بركاته . ويؤكد لنا مجيء لفظ « الثانية » بنحو الغلط نص فتواه في (الفرحة) حيث خصص السجود الثاني بنية الاولى .

فقال في س ٢ من ص ١٩٦ منها « وان ركع مع الامام ولم يتمكن من السجود حتى يسجد الامام الثانية يسجد معه بقصد الاولى كما هو شأن المسبوق في غيرها .

فان خالف وسجد مع الامام بقصد الثانية موافقا للامام لغى ما صنع

من السجود وسجد سجديتين آخرين بنية الاولى واكمل صلاته واغتفرت تلك الزيادة — اي سجوده المتقدم — فلا شيء عليه من بطلان صلاته للخبر وان ضعف طريقه اذ لامعارض وقد عدل به الشيخ *

ورده المشهور فحكموا بالبطلان لأن سجوده بقصد الثانية قبل اكمال الاولى يوجب ابطال الصلاة لقوات الائتمام من الاولى والثانية وطعنوا في الخبر بالضعف لكنك قد عزفت الجواب عنه « انتهى » * وهو صريح وكاشف عن وقوع التحريف في (سداد) بابدال لفظ الاولى بلفظ الثانية *

ثانيها : ان ما ذكره المجيب عن (بيان) الشهيد من ان الموجود فيه اعادة السجود بنية الثانية غير مستبعد غلظه أيضا ، بل قد يكون متيقنا حيث قد عزت نسخة (البيان) ذلك الى رواية حفص ولم توجد هذه النسبة فيها في شيء من كتب الاخبار ولا من كتب الفقه المبسوطه على ما تفضل به المجيب * على وانه قد تازمنا عند التزامنا بصحة نسخة (السداد) في قوله « بنية الثانية » لوازم لانكاد تتخلص منها ، وهي كثيرة * فمنها : تعذرية المأموم بسجديته للركعة الثانية مع نقصان سجود الركعة الاولى *

ومنها مجيء التعبير في فعل السجديتين بلفظ اعادتهما مع فرض عدم حصولهما سابقا فان ما لم يسبق حصوله لا تطلق عليه الاعادة ، والسجديتان لم يسبق لهما حصول بقصد الثانية قطعا فأتيانها بقصدتها ابتكار لا اعادة * ومنها : عدم تلائم اجتماع احوطية اعادة الصلاة اذا لم يعين السجديتين للركعة الاولى مع احوطية اعادة السجديتين بقصد الركعة الثانية كما هو صريح

العبارة * ومنها ومنها *

فمن هذه اللوازم وخلو كتب الحديث والفقه المقررة لرواية حفص باعادة السجود بقصد الاولى ، ونص عبارة فتوى المصنف في (الفرحة) قد يتجه الغلط في عبارة (السداد) وهي قوله [بنية الثانية] في ص ٧ من الصفحة المذكورة ، فيكون صوابها [بنية الاولى] وفاقا لفتواه في (الفرحة) وطبقا لما في كتب الحديث والفقه وتخلصا مما ذكرناه من الايرادات لكن كل هذه لاتجدي مع ما أنا فيه من القصور * فالرجاء من المولى اعادة النظر مع اعادة الافادة *

وبعد أيام عادت افادة المولى الكاشفة عن حقيقة قدسه وعلو مجده وظهور فضله ، فكثر الله لنا امثاله *

واليك فص افادته بحرفها :

(اما ملاحظتكم سددهم الله على عبارة (السداد) في مسألة المزاحم عن السجود في صلاة الجمعة فهي ملاحظة سديدة لامحيد عنها ، وارجو من الله سبحانه التوفيق للتنبيه عليها في الجزء الثاني من المطبوعة الجديدة واسأله لي ولكم التوفيق لما يحب والعصمة مما يكره انه ارحم الراحمين) *

ثم المستفاد من قوله في آخر ص ٢١٦ [ولا تحسب بركة ثم ينهم ظهرا الخ] ان المسبوق الذي دخل مع امام الجمعة في ثانيته قد يتقن بعد اكمال صلاته نسيان سجدة وشك في كونها من ركعة الاقتداء او من ركعة الانفراد ، فان حكمه ان يقضى السجدة التي نسيها ويسجد للسهو ولا يعتمد على كفاية الجمعة له لأن الركعة التي ادركها مع الامام يحتمل نقصانها
سجدة *

ولأجل هذا الاحتمال لا تحسب بركة لكون سجديتها معا ركنا عند المصنف وان حسبت بركة على القول بركنية مسمى السجود فينفوته ادراك الجمعة لعدم تيقنه ادراك الركعة الكاملة كما صرح بشرطية ادراكها في تحقق الجمعة في س ٣ من ص ٢٠٢ فيلزمه ان يتنها ظهرا بحيث يقوم ويأتي بثالثة ورابعة ويتشهد ويسلم .

وفي هذا التصوير تقع ملاحظات .

منها : أن يقال كيف لا يرجع لحفظ الامام في ركعة الاقتداء وبذلك يستبين سلامتها من نقصان السجدة فيحصل له اليقين بأدراك الركعة الكاملة؟ وجوابه : ان حفظ الامام لا يصار اليه الا في مقام الشك والمأموم قد ييقن النقصان ، والشك انما تعلق بسجله ولم يعرض له الا بعد الانفراد بل الاكمال فلا وجه لرجوعه الى الامام فيه .

ومنها : كيف يقضى السجدة ويأتي بالمرغمتين قبل اكمال الصلاة بالاثمان بالركعتين الاخيرتين كما هو مؤدي العبارة ومقتضى « ثم » الترتيبية ؟ وجوابه : ان تسليمه الواقع على رأس الركعتين الاولتين قد جاء بوجه مشروع لعدم اتبائه اذ ذاك لنسيان السجدة فأكمال صلاته بانيا على كونها جمعة بحسب نيته .

وافكشاف النقصان لديه بعد التسليم ألزمه بقضاء الناقص وبالسهولة فكان الفعلان من اجزاء الركعتين السابقتين ثم اكمل فريضة الظهر بالركعتين الاخيرتين ، كل ذلك والنص هو المتبع في صحته وجوازه لما هو المعتقد من ان المصنف لا يتجاوز النصوص في فتواه فلا يعارض باستبعاد القواعد . ومن ثم لم يصرح في العبارة بوجود سهو عليه عن تسليمه على ثانيته

مع اقتضاء القاءة ايجابه عند وقوعه في غير محله * وربما لا توجب القاءة سهوا لهذا التسليم لوقوعه في محله في حينه * وهذا ما امكن تناوله وارجو الله ان يفتح علينا من فضله مزيد ارشاد وهداية *

في بعض ما يتعلق بصلاة العيدين والآيات

جاء في ص ٢٢١ س ١٣ [اذ لا يشترط استدامة الجماعة كما في الجمعة الخ] أي كما لا يشترط في الجمعة ذلك فان كلا من هاتين الصلاتين الواجبتين لا يشترط في صحتهما استدامة الجماعة الى نهايتهما بل تصحان ولو مع ادراك الجماعة في ركعة منهما *

وأراد بقوله في س ٢ من ص ٢٢٢ [لوجوب حمل المطلق على المقيّد الخ] التنبيه على ان الاخبار في هذا المورد قد جاءت باطلاق وتقييد ، فالمطلقة تنفي الوجوب عن حضور الجمعة ، والمقيدة تصرح بوجوب حضور الجمعة على من حضر العيد ومع تساويهما في الرتبة يلزم تعارضهما فالأخذ بأحدهما مسقط للآخر *

وطريق الجمع بين الطائفتين حمل اخبار حضور الجمعة على القريب من محل اقامتها ، وحمل اخبار نفي حضورها على البعيد عنها *

مع ان اخبار حضور الجمعة منها ما هو مقيّد بالقرب ومنها ما هو دال على وجوب الحضور بنحو الاطلاق ، فيرد المطلق الى المقيّد فيحصل العمل بالاخبار الموجبة والاخبار النافية فالمقام من باب حمل المطلق على المقيّد والجمع بين المثبت والنافي *

وأراد بقوله في س ٢ من ص ٢٢٦ [ولو شرعيين الخ] ان خسوف

القمر وكسوف الشمس لا يكاد يشاهدان الا عن تقريرات المنجمين لتقييد امكان وقوع الخسوف القمري في ليالي البيض حتى خصوه بثلاث الليل الاول في الليلة الثالث عشرة ، وبثلاثة الثاني في الليلة الرابع عشرة ، وبثلاثة الاخير في الليلة الخامس عشرة .

كما ان امكان كسوف الشمس مخصوص بأيام المحاق .

اما الخسوف والكسوف الشرعيان فهما ما وقعا بنبأ من الشارع الاقدس من غير ما ان يقيد امكان وقوعهما بزمان خاص وان لم يقرهما المنجمون فحيث ما علم وقوعهما بخبر النبي او الامام المعصوم وجب مسيبيهما ولو في الاوقات استحالة وقوعهما عند المنجمين .

وقد ورد في بعض الاخبار انها سيقعان قبيل خروج صاحب الامر عليه السلام وانما من العلامات المتوقعة لخروجه . كما ورد انها وقعا «مجتمعين في سالف الزمن بغضب من الله على ما افادده المصنف في س ١٣ من ص ١٥٠ من (الفرحة) .

ووجه الاطلاق في قوله في س ٢ من ص ٢٢٧ [قضاها مطلقا الخ] تعميم حالة احتراق القرص كلا او بعضا ، وكذا لو ترك فعلها نسيانا فان عليه القضاء بغير اثم بخلاف الاول للزوم الاثم مع القضاء .

وأراد من قوله في س ١٦ منها [من غير استيناف الخ] أنه لو شرع في الصلاة الكسوف قبل دخول وقت الفريضة الحاضرة ثم دخل وقتها وتضيقت بحيث لا يمكنه اكمال الكسوف واداء الحاضرة فان عليه ان ينتقل الى فعل الحاضرة وبعد اكمالها يتم الكسوف من حيث قطعها ولا يستأنف ما مضى منها بل يبني على صحته ويلحقه بما بقي عليه من صلاة الكسوف .

وفي قوله في س ٤ من ص ٢٢٨ [ولا يجب على الحائض والنفساء القضاء الخ] حكم سبق ذكره في س ١٥ من ص ٥٢ وسيأتي نقضه في س ١ من ص ٢٩٦ وان القضاء لازم للحائض والنفساء حيث كان هو المستظهر من الدليل وفي ص ١٥٤ س ٨ من (الفرحة) جعله احوطاً كما أكده في س ١٥ من ص ١٦٥ منها .

وفي قوله في س ١٢ من ص ٢٢٨ [حيث تكون الاعادة مستحبة الخ] فرع يعسرني تصور وقوعه في صلاة الآيات حيث قد اوجب الاعادة على من فرغ من صلاته قبل الانجلاء .

فأنا لو فرضنا اتيان شخص بصلاته منفرداً وبعد اكمالها وجد اماماً يؤدي الصلاة وأراد الاقتداء به فلا يخلو الامام : اما ان يكون مؤدياً لصلاة الآيات لكونه في وقت الخسوف او قاضياً لها لخروج وقتها .
فمع الاول تجب الاعادة على من اداها منفرداً لبقاء الوقت الملزم له بالاعادة او التشاغل بالدعاء .

ومع الثاني فالاعادة غير مشروعة فضلاً عن كونها مستحبة لانيته بما هو مكلف به من قبل وليس كذلك في الصلاة اليومية فان من اداها منفرداً استحب له اعادتها في جماعة .

واما ما يتفرع على الخلاف في كون هذه الصلاة ركوعات او ركعات فأشياء منها قبولها الشك وعدمه فبناءً على انها ركعتان وركوعاتها زائدة تبطل بالشك فيها لكونها ثنائية وبناءً على انها ركعات وسجوداتها ناقصة تصح في بعض صور الشك .

في بعض ما يتعلق ببحث الصلاة المندورة

جاء في ص ٢٣٢ س ٨ [في وقتها المقدر شرعا لزم الخ] الوقت المقدر شرعا لصلاة الكسوفين هو ما بين الاخذ في الاحتراق الى نهاية الانجلاء على مختار المصنف ، والى الاخذ في الانجلاء على ما هو المشهور .
 فلو نذر المكلف فعل هاتين الصلاتين في الوقت الموقت لهما شرعا انعقد نذره ووجب عليه الوفاء به ويكون من باب نذر الواجب فيشمر التأكيد وتترتب الكفارة على الاخلال به وهي من ثمرات النذر .
 اما لزوم الاثم والقضاء لمتعمد الترك فهو من لوازم الوجوب الاصلي .
 فلو نذر المكلف فعل هاتين الصلاتين في الوقت الموقت لهما شرعا انعقد فعلهما من غير حدوث سببهما .

وأراد بقوله في س ١٥ منها [ان لم يتكرر الوقت الخ] ما اذا لم يتناول النذر تكرار الوقت بأن كان مقيدا بوقت كذا من يوم كذا من شهر كذا من عام كذا ، فان مثل هذا النذر قد أخذت فيه كمال المشخصات المانعة من تناوله وقتا ثانيا .

اما لو اطلق النذر من بعض الجهات كما لو نذر ايقاع فريضة معينة من فرائض يوم الجمعة في اول وقتها ولم يقيد الجمعة بما يشخصها من الشهر او السنة فإنه اذا لم يأت بالمنذور على وجهه في اول جمعة يمكنه ان يأتي به كذلك في بعض الجمع الاخر فلا يلزمه التكفير بل ينعقد نذر الفريضة بغير ضم خصوصية لها ويشمر تأكيد الوجوب وهو باعث ثان على فعلها .

وهذا ما أراد به بقوله [لانه لطف عن الاخلال بها] وهو نظير ما

اسلفناه في نذر صلاة الآيات فيترتب عليه ما ترتب على السابق .
 واما قوله في س ٤ من ص ٢٣٣ [ولا تجزي الواحدة بالاصالة الخ]
 فقد علق عليه مشرف الطبع دام توفيقه ما خلاصته حمل العبارة على ما نقله
 من (البيان) في حاشية الاصل أتطفل بذكر ما لعاه يمكن تناوله من نفس
 عبارة الاصل من غير لحاظ ما في كتاب (البيان) في مقام التبيان .
 فأقول : ان المكلف قد ينذر فعل عبادة كلفه بفعلها كما لو كان عليه
 فريضة الظهر (مثلا) فنذر أن يؤديها .

وقد ينذر فعل عبادة لا بلحاظ تكليفه بفعلها كما لو كان قد اداها فنذر
 فعلها في وقتها ثانيا .

فأنه في الصورة الاولى يتعلق نذره بفرضه فيتداخل الوجوبان فيجزيه
 اداء الفرض عن كلا الموجبين .

وفي الصورة الثانية يلزمه النذر بايجاب ما تعلق به ولا يتداخل مع
 ما هو مكلف به من الفريضة اليومية حتى لو كان النذر قبل فعل الفرض
 اليومي حيث لم يلاحظ الفرض اليومي في متعلق النذر فان النذر يقتضي
 واجبا مستقلا .

ومن هذا القبيل ناذر الحج فانه ان لاحظ في نذره حجة الاسلام كفت
 واحدة في تأدية الواجب الاسلامي والواجب הנذري .

وان نذر الحج ولم يلاحظ الحج المفروض عليه بالاسلام في متعلق
 النذر لزمته حجتان اولاهما لفرض الاسلام لسبق موجبها ، وثانيتها للوفاء
 بالنذر ولا يكفيه التداخل .

وحمل عبارة المصنف على هذا واضح فيكون لفظ [الواحدة] في

عبارة الاصل صفة لموصوف محذوف والتقدير [ولا تجزي] العبادة [الواحدة] في الواجبة [بالاصالة لو قلنا باجزاء] النذر عند [تداخل المنذور والواجب في الاصالة] *

وقوله في س ٨ منها [ووجوه اربعة الخ] الاحتمالات العقلية في المقام اربعة *

الاول : صحة النذر في مجموع ما تعلق به *

الثاني : فساده في الجميع *

الثالث : صحته في الركوع دون السجود *

الرابع : صحته في السجود دون الركوع وهو المتجه عند المصنف *

في بعض ما يتعلق بصلاة جعفر بن أبي طالب عليهما السلام

جاء في ص ٢٤٤ س ٧ [حتى عداها البعض الى الفرائض] وهذا أي قرن هذه الصلاة بالنوافل المرتبة مما هو متفق على جوازه وتحصل به الفضيلتان — أي فضيلة النافلة الراتبية وفضيلة صلاة جعفر — *

وبعض الفقهاء جواز اقترانها بالفريضة أيضا ، الا انه لايتأتى اقترانها بركعات المغرب أجمع لعدم مشروعية فعل ركعة منها بالاستقلال *

ويجوز تطبيقها على الرباعية بكاملها لمجيء مشروعيتها بتسليم واحد *

وان قرنها بمثل الصبح تعين فعلها بتسليمتين وجعل ركعتين منها خارج الفريضة الا أن يكون مؤديا وقاضيا لصبحين فيصح له تطبيقها على الادائية والقضائية *

ثم ان مجيزي الاقتران مطلقا او في خصوص النافلة المرتبة ان أوجبوا

في الركوع والسجود الاذكار الخاصة أي (سبحان ربي العظيم ، والاعلى)
 لزوم الاتيان بها مع تسيبجات تلك الصلوة .
 وقد علم من فتوى المصنف ايجابه الذكر الخاص في الركوع والسجود
 فيلزم من قرن صلاة جعفر بنوافله الاتيان بالذكر الخاص مع تسيبجاتها في
 ركوعه وسجوده .
 كما انه لو نذر فعل صلاة جعفر مستقلة او مقرونة بنافلة راتبه لزمته
 قراءة السورة فيها لوجوبها في الفرائض كما استقر به في س ٢ من ص
 ٢٣٢ على قول .

فيما يتعلق ببعض ابحاث صلاة الجماعة

جاء في ص ٢٥٤ س ١٣ [ويدرك الامام فيها بادراك الركوع الخ]
 قد تضمنت العبارة ثلاث حالات تتحقق في كل منها حصول الركعة للمقتدي:
 الاولى : ان تتحقق نية المقتدي وتكبيره للاحرام قبل تكبير امامه
 للركوع فيكبر له معه .

الثانية : ان يسبق تكبير الامام للركوع على تكبير المقتدي للاحرام
 لكنه قد شاهد وسمع تكبير الامام لركوعه .

الثالثة : ان يأتي المقتدي بعد تكبير الامام لركوعه بحيث لم يشاهده
 مكبرا فينوي ويكبر للاحرام وينتهي من تكبيرته والامام في قوس الركوع
 سواء فرغ من ذكر ركوعه الواجب ام بعد لم يفرغ ، فان ركعة الامام
 تدرك في الاحوال الثلاثة عند المصنف .

ومورد الخلاف فيما بينهم الحالة الاخيرة التي استظهرها المصنف من

دليل المسألة •

اما لو عرض له الشك حين تكبيرة الاحرام في بقاء الامام علي ركوعه
 فلم يحرز ادراك الركعة لعدم احراز تكبيرة الاحرام والامام في الركوع •
 وقوله في س ٩ من ص ٢٥٥ [في الثالثة ثلاثة تشهدات ، وفي الثانية
 تشهدان] واضح فيما اذا دخل معه في الركعة الاخيرة فإنه يتشهد متابعة
 له بعد ركعة واحدة من صلاته وبعد الثانية يأتي بما بعد ذلك وكذا بعد
 الثالثة •

[وفي الرابعة اربعة تشهدات] كما اذا دخل معه في ثانيته فإنه يتشهد
 معه متابعة بعد واحدة من صلاته ، ويتشهد اصالة بعد ثالثة الامام وهي
 ثانيته ، ويتشهد متابعة له بعد رابعة الامام وهي ثالثته ، ويتشهد اصالة بعد
 الرابعة وهي ركعة الانفراد •

وزيادة تشهداته غير ضارة - لكون التشهد بركة - على ما ورد في

الاخبار •

ثم بعد كمال صلاة الامام وانفراد المأموم يثبت له الخيار في ركعته
 الانفراديتين - (وهما الاخيرتان) بين ان يسبح أو يقرأ الفاتحة كما كان
 هذا حكمه لو كان منفردا من ابتداء أمره •

ولا فرق بين أن يكون قد قرأ الامام الفاتحة في أخيرته او سبح •
 ولعل في المقام قول بوجوب القراءة على المأموم في أخيرته الانفراديتين
 اذا كان امامه قد قرأ في أخيرته اللتين هما الاولتان للمسبوق ، لانه لو
 جاز له التسبيح في أخيرته الانفراديتين وكان مكتفيا بقراءة الامام لاوليته
 جاءت صلاته مجردة عن القراءة في مجموع ركعاتها ، ومن ثم لزمته القراءة

في اخيريته • والمصنف قد أشار الى عدم ارتضائه هذا القول حيث قال :
 [ويتخير بين التسييح والفاحة في أخيرتيه الخ] •
 والمراد من قوله في س ١٥ منها [أما لو دخل معه في الاخيرتين وجبت
 عليه القراءة الخ] أن المسبوق اذا دخل مع الامام في أخيرتيه تكون حالاته
 على ثلاث صور :

الاولى : أن يعلم بكون امامه قارئاً •

الثانية : أن يحرز كونه مسبحاً •

الثالثة : أن يخفى عليه أمر امامه •

وفي الحالات الثلاث يجب عليه أن يقرأ لنفسه بالحمد وسورة على
 نحو الوجوب حتى في السورة، لأن المسبوق مستثنى من نفي وجوبها في اليومية •
 كل هذا اذا امهل الامام المأموم بحيث امكنه اكمال الحمد والسورة
 قبل ركوع امامه •

فان عاجله الامام وركع قبل قراءته اقتصر المأموم على قراءة ما يدرك
 معه ركوع امامه •

فان أعجله حتى عن ادراك بعض القراءة سقط وجوبها عن المأموم
 وترجح ان يختار القراءة في ركعتيه الاخيرتين الا فراديتين لثلاثا تخلو صلاته
 بكاملها عن القراءة ، ولا ينافيه النفي السالف في التعليقة السابقة فان
 المتقدم نفي الوجوب •

والمعزي الى المصنف هنا هو الاستحباب ووجوب القراءة على المسبوق
 في اخيرتي امامه مستثنى من قاعدة حرمة القراءة خلف الامام المثبتة برواية
 (من قرأ خلف امام يأتيهم به بعث على غير فطرته) . - •

هذا مفاد كثير من النسخ المعتمدة وهو طبق فتواه في (الفرحة) كما اشار اليه المشرف الشريف في تعليقه الطبيعي .

وعنى بقوله : سيأتى من المصنف ، العبارة الواقعة في آخر س ١٧ من ص ٢٥٥ التي نصها [فالارجح له ترك القراءة والاكتفاء بقراءة الامام] فان مدلولها صريح في مرجوحية قراءة المؤمن المسبوق في أخيرتي امامه حيث يكون الامام قارئاً .

وظهور المخالفة في مفاد هذه العبارة لما سبق واضح كوضوح الفرق بين حرمة القراءة ومرجوحيتها . ومثلها العبارة الواقعة في آخر ص ٢٥٦ المصرح فيها بأحوطية ترك القراءة وهي أيضاً من العبارات التي أشار المعلق اليها بالمخالفة .

وقوله في س ٦ من ص ٢٥٦ [مع البعد الذي لايجوز الخ] ظاهر المراد ، وان كان في انسجام الكلام نوعاً محتمل .

وكان الانسب مجيؤه على المصنف التالي : [مع البعد الذي لايجوز ومع وجود الحائل ، ومع تقدم سفينة المؤمن على الامام ، وبدون ذلك الخ] . والمؤمن الى نفيه بأسم الاشارة هي القيود التي تضمنتها العبارة ، فإنه اذا انتفى البعد المخل والحائل المانع من رؤية الامام وتأخر سفينة الامام صحت الجماعة لجمعها الشرائط المصححة .

وهذا اذا كان حرف العطف قد استعمل في عطف مفرد على مفرد . وان جعل عاطفاً لجملة على جملة فنص العبارة صحيح . والمنفي بـ [لا] في الجملتين المعطوفتين مضمرة يفسره ذكره في الجملة الاولى وهو [تتأتى] فيكون المؤمن اليه بأسم الاشارة هو جميع الموانع الثلاثة في الجمل الثلاث .

وأراد بما تقدم في قوله في س ١٩ منها [وكذلك المسبوق اذا دخل في الاخيرتين كما تقدم الخ] ما امر في س ١٥ من ص ٢٥٥ وهو وجوب القراءة على المسبوق في أخيرتي امامه لكونهما أولتين له اذا كان الامام مسبوحاً أولاً يعلم بحاله .

وفي صورة كون الامام قارئاً جعل المصنف قراءة المأموم لنفسه أقوى على ما في بعض النسخ المعتمدة وموافقة لفتواه في (الفرحة) .
وقد ذكرنا مجيء بعض النسخ بما يخالف هذا حيث جاء نص عبارته فيها : [فالأرجح له ترك القراءة] فان هذه العبارة تفيد جواز قراءة المأموم على وجه المرجوحية حيث جعل تركها هو الأرجح .

أما عبارته التي هي موضوع هذا التعليق فقد يقال انها تفيد ارجحية القراءة في مطلق حالات المسبوق لمجيئها معطوفة على ما صرح باستحبابه فيحصل من مجموع العبارات اضطراب في فتوى المصنف لتصريحه

بوجوب قراءة المسبوق عند تسبيح امامه او جهله بحاله أولاً وتقويته وجوب القراءة وان كان الامام قارئاً على بعض النسخ ، وترجيح تركها في هذا الحال بموجب النسخ الاخر وأرجحية فعلها للمسبوق بمقتضى هذه العبارة وجوابه : أنه لا اضطراب في فتواه مع قطع النظر عن العبارة التي

تفرد بها بعض النسخ - اعني قوله [فالأرجح له ترك القراءة الخ] والتلأثم حاصل بين مورد تصريحه بوجوب القراءة المار في س ١٥ من ص ٢٥٥ وبين هذا المورد ، اذ لا يلزم من عطفها على المستحب كونها مستحبة بالمعنى الخاص المجامع لجواز الترك لتحقق معنى الرجحان فيما اتصف

بالوجوب .

غاية ما في المقام ان الزجاج ان جامع جواز الترك فهو مستحب بالمعنى الخاص ، وان لم يجامع جواز الترك فهو مستحب بالمعنى الاعم والرجحان هنا أريد منه معناه الاعم لا الاخص ، ووجود المشابهة في الجملة مصحح للعطف فلا يتناقض مع ما سبق من تصريحه بالوجوب .

نعم قوله في هذه العبارة [الا أن يكون الامام قارئاً فلاحوط له ترك القراءة الخ] مناقض لما هو الموجود في النسخ المطابقة لفتوى (الفرحة) وموافق لما في بعض النسخ الاخر ، وهذه العبارة عين العبارة المتقدمة الواقعة في س ١ من هذه الصفحة .

وبمقتضى تخالف النسخ يقع الاضطراب في حكم المسبوق العالم بكون امامه قارئاً لتحريم القراءة عليه في (الفرحة) وبعض نسخ (السداد) و لا يجابها عليه بمقتضى هذه العبارة لتصريحه بأحوطية ذلك وبكونه الارجح في العبارة المتقدمة السابقة عليها .

وأراد من الجواز في قوله في س ٥ من ص ٢٥٨ [وكذا في موضع جواز القراءة خلف المرضي كالمسبوق أوئهم يسمع ولا همهمة الخ] الجواز الشامل للمطلق والمقيد ، اي ما كان بالمعنى الاعم وبالمعنى الاخص فهو صادق على مالا يجامع الترك وعلى ما جامعه ليشمل كلا الفردين - اعني المسبوق والذي لم يسمع من قراءة امامه ولا همهمة - .

فان الاول تجب عليه القراءة وجوباً حتماً حيث يدخل مع الامام في اخيرته ويعلم بكونه مسبوقاً او يجهل حاله فان القراءة عليه في الصورتين واجبة .

اما الصورة الثالثة وهي علمه بكون امامه قارئاً فقد اوضحنا فيما

سلف اضطراب فتوى المصنف في هذه الصورة ففي (الفرحة)
وبعض نسخ هذا الكتاب جعل حكمه كالصورتين السابقتين ، وعلى
مفاد بعض النسخ الاخر صرح بأحوطية ترك القراءة وبارججيتها في عبارتين
واقعتين في طرفي ص ٢٥٦ •

فطريق السلامة للمحتاط اجتناب الدخول في أخيرتي الامام الملتزم
بالقراءة فيهما الا في الاخيرة عند تكبير الاحرام للركوع بحيث ينوي المسبوق
ويكبر للاحرام فيكبر الامام للركوع فان القراءة ساقطة عنه في هذه
الصورة مطلقا •

وأما الفرد الثاني من الفردين اللذين تضمنتهما عبارة المصنف فهو الذي
لم يسمع من قراءة امامه ولا هممة ولم يكن مسبوقا بشيء من ركعات
الصلاة فان القراءة كما تحرم عليه في الاولتين من غير فرق بين كون الصلاة
جهرية أو اخفائية اذا سمعها أو سمع هممة امامه فيها تستحب له في الركعتين
الاخيرتين اذا لم يسمع ولا هممة امامه •

فالجواز في حقه بمعناه الاخص لمجامعته جواز الترك •

فاذا اختار أن يقرأ لكونه الارجح له استحب له لو سبق امامه في
قراءته ان يبقي له آية ليقراها عند ركوع امامه كما يستحب ذلك للمسبوق •
فحمل الجواز في عبارة المصنف على ما يشمل العام والخاص متعين
ليندرج الفردان في العبارة •

وفي س ٧ منها بكراهة استنابة المسبوقين فقط ، فان من دخل مع
الامام في الثانية لاشك في كونه مسبوقا بالنسبة الى من قبله كما لا ريب
في كونه سابقا بالنسبة الى من دخل مع الامام في ثالثته • فمثل هذا المسبوق

تكره استنابته وان كان سابقا بالنسبة الى بعض المأمومين •
وكذا اذا لم يتصف بالسبق مطلقا بان كان آخر من دخل في صلاة
الامام ولكنه متى استناب المسبوق على مرجوحية أو مأ للسابقين عند كمال
صلاتهم بالتسليم ومضى في صلاته مع المسبوقين بالنسبة اليه •
فاذا تمت صلاته سلم ايذانا لهم بالافتراء عنه وان شاء تشاغل بالذكر
الى ان يتموا عدد ركعات صلاتهم فيصحبهم في التسليم •

وأراد بقوله في س ٩ من ص ٢٦٠ [ولو صلى خلف من شك في
صلاته الخ] ان المأموم لو صلى خلف امام وكان ذلك الامام شاكاً في صحة
صلاته وكان المأموم عالماً بشك الامام قبل الاقتداء به لم يجز له الاقتداء
بذلك الامام ووجب عليه اعادة صلاته مطلقاً • مثال ذلك : ما لو صلى الامام
الى جهة لم يقطع بكونها جهة القبلة مع امكانه من تحصيل العلم بها فان
اقتداء المأموم به في تلك الحال غير جائز وصلاته معه فاسدة وان انكشف
كون الجهة التي صلى اليها جهة القبلة •

وأراد من قوله في س ٣ من ص ٢٦١ [جاز للعامة الائتمام بها الخ]
ايضاح الحكم المتفرع على ما هو المعلوم من عدم وجوب ستر الرأس على
الامة في صلاتها وهو أنه لو تقدمت امة للإمامة في مورد جوازها لها ،
واتفق ان عتقها مولاها بمحض نساء جاز لهن الاقتداء بتلك الامة المكشوفة
الرأس وان تحررت في نفس الواقع ووجب عليها ستر رأسها في واقع الامر
الا أنها لم تعلم بأمر الواقع •

ووجوب ستر الرأس عليها شرط علمي لاشترط واقعي فلم يكن فوته
مخلاً بصحة صلاتها ، وصحة الاقتداء بها دائر مدار صحة صلاتها بأعتقادها

كما صرح به المصنف في س ١٣ من ص ٢٥٩ .
وهكذا الحال في الفروع الثلاثة انتالية لمكان جهالة الامام بنجاسة
ثوبه وبأنكشاف عورته ، وبغصبية الثوب اذ الكل من الشروط العلمية
الخاصة بالامام ، فصلاته باعتقاده صحيحة ، وهي المناط في صحة صلاة
المأموم . ويشكل الامر في قوله بعد :

[ولو علم في الاثناء الخ] الا ان يكون فيه عدول عن الفتوى السابق
وهو الظاهر من كلامه في (الفرحة) في س ١٤ من ص ١٩٩ منها .
اللهم الا ان تكون الصحة التي ائتمى بها اولا في الفروع الثلاثة مستنتجة
من القواعد ، والاستظهار عدمها مأخوذ من الدليل .

ولا يصح ان نجعل العلم الحاصل قبل الصلاة مقتضيا للصحة والعلم
الحاصل في الاثناء مقتضيا للفساد لوضوح ان العلم السابق اقوى أثرا في
المنع من العلم الحاصل في الاثناء كما جزم به في الموضع المشار اليه من
(الفرحة) .

اما توجيه سماحة الشيخ محمد أمين فقد جعل فاعل [علم] هو
الامام لا المأموم حيث قال في افادته الكتابية ما نصه :
(والمراد لو علم الامام نفسه بانكشاف عورته او بغصبية ثوبه في اثناء
صلاته فعلى المأموم حينئذ ان يفوي الانفراد ويبني على ما مضى ويستحب
الاستيناف اي بعد ان يتم الصلاة الاولى .

اما الامام نفسه فينزع الثوب المعصوب ان كان له ساتر غيره ولم
يوجب خلا ويستر العورة ثم يتم الصلاة والاحوط الاستيناف .
وعبارة المصنف لم تتضمن حكم الامام نفسه وانما بينت حكم المأموم

بعد علم الامام اي بعد انتقاض شرط صحة الصلاة .
ومن هذا تعرف العلة في استيناف الامام صلاته بعد الاتمام (انتهى بنصه ،
وفيه أولا : عدم اتجاه وجوب انفراد المأموم بمجرد علم امامه مع اتيانه
بما يلزمه من ازالة النجاسة او القاء المغصوب او ستر عورته .
فأنه اذا علم بالمنافي وتلافاه لا يبقى وجه يوجب الانفراد على المأموم .
ومع العلم بالمنافي وعدم التلافي لما يجب لاشك في بطلان صلاة الامام
وتتبعها صلاة المأموم .

على انه لا يكاد يتصور احاطة المأموم وهو في اثناء الصلاة بحصول
العلم لامامه بما لحق صلاته من النقص الا اذا شاهد المأموم تلافي الامام
لستر عورته ، او ازالة ما لحقه من النجاسة في ثوبه او بدنه ، او القاء
ثوبه المغصوب ، فعند هذا التلافي يتبين للمأموم حصول العلم لامامه ولكن
لا يبقى مقتضى لوجوب نية الانفراد كما تقدم .

على ان فرض حصول هذا العلم لا يتأتى لمن عدا الصف الاول .

وثانيا : ان عبارة المصنف في (الفرحة) في س ١٩ من ص ١٩٩

صريحة في اختصاص العلم الحاصل في الاثناء بالمأموم حيث قال :

« نعم لو علم به في الاثناء استمر على القدوة » فان القدوة من

واجبات المأموم فالحاصل له العلم في الاثناء هو من وجبت عليه القدوة .

واغلب الظن ان قوله [ولو علم في الاثناء] ناظر الى الفرع الاول -

اعني علم المأموم بنجاسة ثوب امامه - فان الظاهر منه حصوله قبل الدخول

في الصلاة للاحاقه بالعالمة بعق الامة وهو صريح في تحققه قبل الدخول في

الصلاة .

وليس بناظر لصورة انكشاف العورة ، او كون اللباس مغضوبا
 لظهور العلم للمأموم في هاتين الصورتين في اثناء الصلوة .
 ثم ان المصنف قد رجع الى تجويز المأموم في الاقتداء بأمام يعلم
 المأموم بنجاسة ثوبه قبل الدخول معه عند قوله في س ١٨ من ص ١٩٩ من
 (الفرحة) « وبالجملة فالاقتداء بأمام هذه صفة من جهة النجاسة الظاهرة
 بمقتضى علم المأموم دون الامام صحة الدخول والحمل على اقرب الاحتمالات
 المجوزة » انتهى .

ومما يرتبط بالمقام ما ذكره المحدث الشيخ يوسف البحراني (ره)
 (في صلواته الكبرى) تحت عنوان المسألة الخامسة واليك نصه في هذا التنبيه .

تنبيه

(الخامسة : في جواز الاقتداء بمن علم نجاسة ثوبه او بدنه قبل
 الدخول معه في الصلاة او علم بها بعد الدخول في اثناء الصلاة قولان :
 احدهما المنع نقله شيخنا العلامة ابو الحسن الشيخ سليمان البحراني
 قدس سره في (رسالته الصلواتية) عن المحقق الشيخ علي .

ونقل عن بعض المتأخرين الجواز ، وهو قدس سره تنظر في الجواز
 أولا ثم قال بعد نقل القول بالجواز : ولا يخلو من قوة . ولم يذكر دليلا
 في المقام تقيا ولا اثباتا .

والقولان المذكوران اظهرهما عندي الجواز لرواية محمد بن مسلم عن
 احدهما عليهما السلام قال : سألته عن الرجل يرى في ثوب اخيه دما وهو
 يصلي قال : « لا يؤذنه حتى ينصرف » . ورواية عبدالله بن بكير المروية

في كتاب (قرب الاسناد) قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اعار رجلا ثوبا (نجسا أ) يصلي فيه ؟ قال « لا يعلمه » ، قلت : فان اعلمه ؟ قال : « يعيد » *

وجه الاستدلال بهما لو امتنع الاقتداء بمن علم نجاسة ثوبه أو بدنه فينتبه البتة انما هو بطلان صلاته ، ولا يصح الاقتداء بصلاة باطلة وهو وان وافق لما ذكروه من ان المصلي في النجاسة جاهلا والمتوضي بماء نجس جهلا وان صحت صلاته بحسب الظاهر واسقطت القضاء الا انها باطلة واقعا كما صرح به شيخنا الشهيد الثاني في (شرح اللفية) الا انه مخالف لما ذكرناه من الاخبار *

اما لو تم ما ذكروه من بطلان صلاة الجاهل بالنجاسة واقعا فكيف يحسن من الامام المنع من الايدان ؟ والاخبار بها للمصلي في حالة صلاته كما في رواية محمد بن مسلم « وما بعدها » كما في رواية ابن بكير وهل هو بناء على ما ذكروه الا من قبيل التقرير على تلك الصلاة الباطلة ، ومن باب المعاونة على الباطل ولا ريب انه باطل ، وتحقيق المسئلة زيادة على ما ذكرنا قد اودعناه في كتابنا (الدرر النجفية) وفق الله لاتمامه * انتهى بحرفه * وقد تخيلت سهو الكاتب عن كلمة في رواية ابن بكير * نجسا وهمزة الاستفهام في يصلي فاثبتهما في السياق بين القوسين ، كما واتخيل وقوع كلمة (او قبلها) موقع كلمة وما بعدها في سياق نقاش الشيخ فاثبت مضمون الصحة بين قوسين الفاتنا للناظر *

والمراد من قول الشيخ في سياق الاستدلال (فينتبه البتة) اي فيعلم

قطعا *

وأوماً باسم الإشارة في قوله في س ٧ منها « لأن ذلك الخ » الى الشروط المتصيدة من العبارات السابقة التي هي ستر الرأس والعمرة وطهارة الثوب وابعثته .

والوجه في الاطلاق في س ١٤ منها التعميم لحالة وجود امام كامل الفصاحة او عدم وجوده . اما لو تقدم للامامة احد الافراد الممنوع من امامتهم كالتمتاز (١) أو الفأفأ (٢) او شبههما فاقتدى به شخصان أحدهما يماثله في الوصف المانع عن امامته والآخر كامل الفصاحة فالصلاة صحيحة بالنسبة الى الامام ومماثله وفسادة بالنسبة الى القاريء أي الفصيح في قراءته .

وقوله [لانه من خواصه] دفع لما يرد في المقام من ان النبي صلى الله عليه وآله قد ثبتت صلاته جالسا والمسلمون قائمون خلفه ، وقد قال « صلوا كما رأيتموني اصلي » والجواب : يكون هذا من خواصه صلى الله عليه وآله وسند الاعتراض مخصص بدليل التخصيص لقوله صلى الله عليه وآله « لا يؤمن احد بعدي جالسا » فالرواية قد أفادت الخصوصية وقيدت اطلاق سند الاعتراض .

والضمير في قوله في س ٩ من ص ٢٦٢ [لم تجز امامته الخ] عائد الى الأغلف ، والخنثان (زوال الغلف) شرط في صحة بعض العبادات به - كالطواف - وتاركه مع امكانه تارك لو اوجب ديني ويلزمه اتقاء عدالته وهو المانع من صحة امامته ولو كان المقتدي به اغلفا .

(١) تتمم في الكلام : عجل فيه ولم يفهمه فهو تتمم .

(٢) فأفأ الرجل : أكثر الفاء وتردد فيها في كلامه فهو فأفأ .

وقوله في س ٧ من ص ٢٦٣] وأما ماروي من ان الاقل رجلا وامرأة الخ [ايضاح لما قد ورد بيان في أقل عدد تنعقد به الجماعة باسلوبين :
احدهما ذكر الاثنين .

وثانيهما ذكر الرجل والمرأة ، والا سلوبان متوافقان من حيث العدد
اعني الاثنيين — ومتخالفان من حيث المعدود فان الرجل والمرأة أقل
من الرجلين .

وبهذا اللحاظ يظهر ان انعقاد الجماعة برجل وامرأة أقل من انعقادها
برجلين من حيث معنويتهما .

ووجه الاقلية ما ذكره المصنف من نقصان المرأة عن الرجل او لعدم
جواز انعقاد الجماعة في الفرائض بامامة المرأة . الا ترى ان الجماعة التي
تنعقد بالرجلين حالة امامة زيد يمكن انعقادها بهما حالة امامة عمرو ،
والجماعة التي تنعقد برجل وامرأة لا يمكن انعقادها بهما حالة امامة امرأة .
فظهر أقلية هذا العدد في المعنى واكثرية عدد الرجلين بالنسبة الى الرجل
والمرأة .

وقد ورد النص بلفظ الاثنيين الظاهر في الرجلين ولفظ الرجل والمرأة
كما في رقم ٤ — و ٥ — من ص ٢٤٦ من « من لا يحضره الفقيه »
الجزء ١ طبعة النجف عام ١٣٧٧ هـ .

وتظهر ثمرة الخلاف في قوله في س ١ من ص ٢٦٧] ولا تصح ويجب
عليه الخ [في صحة النية وعدمها ، فعلى مختاره لا يكفي بالنية المقصود
بها الاقتداء وان اتبعها بما يلزم المنفرد ، وعلى قول البعض تصح النية اذا
ألحقها بما يلزم المنفرد .

واشار الى معرفة المنع في قوله في س ١٤ منها [وقد عرفت ان الاقوى المنع الخ] لما تقدم في س ٨ من ص ٢٥٧ .

واراد بقوله [وكذا لو احرم امامه باخرى فنقل اليه الخ] أنه كما لايجوز الائتنام بمن كان منفردا ابتداءً لا يجوز الائتنام بامامة الذي انفرد عنه عند ا قضاء صلاته الأولى لكونه منفردا بالنسبة الى صلاة امامه الأخرى التي هي الصلاة الجديدة .

فلو صح لمن انقطع ائتمامه به حين استكماله صلاته اعادة نية الأتمام به فيما تبقى من صلاته لصدق عليه انه ائتم بمنفرد ابتداءً وهو عين ما صرح بمنعه في س ٨ من ص ٢٥٧ .

وجواز الاقتداء من مصلي الظهر بامام الجمعة في قوله في س ٤ من ص ٢٦٨ [ويجوز الاقتداء من مصلي الظهر بامام الجمعة الخ] مشروط باختلاف تكليفهما اجتهادا او تقليدا بحيث تكون الجمعة صحيحة بحسب تقليد مصليها او اجتهاده ، وغير صحيحة لدى المأموم بحسب تقليده او اجتهاده .

وبدون هذا لانكاد تتصور ثبوت مثل هذا الفرع . اذ مع اتفاقهما في التقليد او الاجتهاد تجب الجمعة على التابع ولو كان ممن يسقط عنه السعي لها .

ومع عدمه لاينافي صحة اقتداء التابع في الظهر عدم صحة الجمعة الامام لديه من الحيثية الخاصة بها اذ المناط في صحة الاقتداء صحة صلاة الامام بحسب زعمه تقليدا او اجتهادا كما تقدم في س ١٥ من ص ٢٥٩ .
وتعدد قنوت الجمعة لا يخل بنظم الصلاتين .

وقوله في س ٥ من ص ٢٦٩ [وان قيل بالاستمرار او قرأ لنفسه الخ] هو المشهور بالنسبة الى من تعمد سبق امامه فانه يستمر على اقتدائه به وينتظر التحاق الامام به وعليه الاثم حيث تعمد السبق .
وكما يجوز له البقاء على القدوة تجوز له نية الانفراد فيجب عليه أن يقرأ لنفسه لو سبقه في القيام ثم نوى الانفراد .
اما خيرة المصنف فهي بطلان الصلاة بمجرد تعمد السبق ولا تصححها نية الانفراد بعد تحقق سبقه لامامه .

والضمير في قوله [قد فارقه] عائذ الى المحل الذي تحقق سبق المأموم منه وهكذا الضمير في قوله الثاني اعني : [قد فارقه] عائذ الى المحل افتراقهما فانه حين اذ يتعمد ركوعه الاول تنفسخ القدوة لعدم جواز العود له وفي صورة امكان العود يغتفر الركوع الاول فلا تلزمه زيادة ركن . في الصلاة وذلك للنص لا للقاعدة .

وقوله في س ٦ من ص ٢٧٢ [الاقوى الاول الخ] المراد به هو البطلان وهذا قد تقدم في س ٤ من ص ٢٦٩ .

والوجه في اجزاء الصلاة في قوله في س ١٩ منها [فظهر عمرو بعد الصلاة اجزأت] هو ان تبين فسق امامها بعد الفراغ غير ضار ، لكون العدالة من الشروط العلمية وقد تحققت بحسب عمله وقت الشروع في الصلاة .

اما اذا تبين كون الامام غير المقصود في اثناء الصلاة فان عرفه بالفسق نوى الانفراد [وان كان عدلاً] بتبي الحكم على القول بجواز نقل المنفرد وعدمه وعلى المنع [من جواز نقل المنفرد حسبما تقدم في س ٤ من ص ٢٥٧

فهل يصح ما استصحبه المكلف من اقتدائه بزيد العدل ؟ اولا يصح هذا الاستصحاب ؟ *

والشرة من صحته صحة ما مضى من صلاته الى حين انكشاف الخطأ في الشخصية كما يترتب فسادها على فساد هذا الاستصحاب .
والمصنف قد قوي صحته فيلزم المكلف من حين انكشاف الخطأ الاستقلال باكمال صلاته بانيا على صحة ماضى منها حيث ثبت له باستصحابه اقتداء شرعي .

ولا يجوز له اتمام الصلاة مع عمرو العادل لانكشاف اقطاع ذلك الاقتداء بتبين الحال في الاثناء وكونه في الواقع منفردا عملا بما افتى به المصنف من منع نقل النية من الانفراد الى الاتمام .

واما مسألة جهل الأمة لعنتها فقد تقدم بيانه مع بيان جهالة الامام لنجاسة ثوبه في توضيح قوله : جاز للعامة الائتمام بها في ص ٢٦١ كما اوضحنا بيانه في محله وان ذلك لا يمنع من ائتمام العامة بعنق الأمة ونجاسة ثوب الامام .

الا ان المصنف ألحق ذلك بما لا يلائمه من ان المأموم اذا علم بنجاسة ثوب امامه وشبهها وجب عليه أن ينوي الانفراد بانيا على صحة ماضى من صلاته حسبما استظهره .

والملائم لصحة الاقتداء مع سبق العلم بالحال اولوية صحة الاستمرار على القدوة فيما لو حصل العلم للمأموم في أثناء الصلاة كما هو احد القولين في المسألة المبين دليلها فيما نقلناه هناك عن رسالة المحدث الشيخ يوسف البحراني (ره) .

وان ذكرنا هناك وجها لامكان رفع التناقض بين كلامي المصنف بحمل
الصحة على اقتضاء القاعدة الفقهية وحمل استظهاره نية الانفراد عند العلم
في الاثناء على مفاد الدليل الخارجي .

كما ان تقوية الجواز في العبارة التالية مستفاد من القاعدة الشرعية
وهو خاص بسبق حصول العلم على الاقتداء ولا يشمل صورة تجدد علم
المأموم بنجاسة ثوب امامه في أثناء الصلاة .

ثم قد يظهر الغلط على العبارة الواقعة في س ٦ من ص ٢٧٣ التي نصها:
[والفرق بين المسألتين بحيث يصح في الثانية دون الاولى الخ] بشهادة
كلامه في (الفرحة) س ٢٠ من ص ١٩٩ عند قوله « ولو علمت الحرة
بعق من تصلي اماما لها وهي مكشوفة الرأس للعبودية الظاهرة وعدم
الاطلاع منها على الحرية الموجبة لستر رأسها لم يبعد جواز الاقتداء بها
كما جزم به العلامة (ره) في (القواعد) مع توقعه في مسألة النجاسة وفيه
تحكم، وقد طالبه الشهيد الاول في (البيان) بالفرق فقال: انه ليس مذهبا
لان المانع في الاول اقوى » انتهى .

وصحة العبارة عند ابدال لفظ [الثانية] بالاولى ، وبالعكس ليطابق
بيانه في (الفرحة) ولا وجه لاحتمال وقوع الغلط فيها لمجيء كلامه التالي
فيها على نحو التفسير للصورتين - اعني الاولى والثانية - كما اوضح
فيها ارادته العلامة من لفظ [البعض] هنا .

واراد بقوله في س ٦ من ص ٢٧٥ [بل جاء في الجهرية ايضا الخ]

استحباب التسبيح في الصلاة الجهرية حيث لم يسمع قراءة الامام .
واراد بقوله [مطلقا] في س ٨ منها ما هو الاعم من قصد الوظيفة

وعدمها *

وفي توجيه قوله في س ٦ من ص ٢٧٦ [وكذا العكس بالعكس] خفاء
فان مفاد قوله [بالعكس] تخالف حكم الصورتين ، ومفاد قوله [وكذا]
توافق حكمهما وهو متناقض وغير مستبعد زيادة كلمة [بالعكس] الثانية
فتظهر صحة عبارة الاصل باسقاطها لنتجه توافق الصورتين في الحكم *
والصورتان اولهما نذر الائتنام وثانيتها نذر الامامة ، فكما لا تجزي
الامامة في الصورة الاولى لا يجزي الائتنام في الصورة الثانية والله العالم *
والوجه في اقربية البطلان في قوله في س ٧ من ص ٢٧٨ [فالاقرب
البطلان] هو كونهم في حكم الصف الواحد وان كانوا من ناحية اخرى ،
هذا مع ثبوت مشاهدتهم للامام او لمن يشاهده ، ومع انتفاء المشاهدة
تبطل صلاتهم للحيلولة *

في بعض ما يتعلق بمبحث الخلل الواقع في الصلاة

جاء في ص ٢٧٩ س ٨ [وقد مر بيانه] قد سبق ذكر هذا في س ٦

من ص ٢٦١ *

وقد يظهر من قيد الاطلاق في قوله في س ٧ من ص ٢٨٠ [وفي القيام
مطلقا] تعميم ما يتمحض للركنية كالقيام في تكبيرة الاحرام وما يتعقبه
الركوع * وما يتردد بين الشرطية والركنية كالقيام في النية لوقوع الخلاف
في شرطيتها او ركنتها ، وما يتمحض للوجوب المجرد عن الركنية كالقيام في
القراءة الواجبة وما بعد الركوع ، وما يتمحض في الاستحباب كالقيام في
القراءة المستحبة وفي القنوت *

الا انه لا يمكن حمله على ما يشمل جميع هذه الانواع لوضوح عدم اقتضاء زيادته البطلان في مواضع متعددة ، كما لو قنت في غير محل القنوت سهوا ، او ترك القنوت في محله فان زيادته وتقصانه في مثل هذا المورد غير مبطل قطعاً .

وكذا لو نسي القراءة الواجبة وركوع او قرأ عزيمة في الاثناء وانحط لسجودها ثم قام ليأتي بركوعه فانه يلزمه انقاص قيام واجب في الاولى وزيادة آخر مثله .

ولا يترتب على كل منهما بطلان الصلاة قطعاً فلا يتجه حمله على ما هو الظاهر منه .

وحمله على ما هو المتمحض في الركنية فقط غير متضح الافادة فيه بالخصوص لاستناد البطلان حينئذ لزيادة ما اشتمل عليه القيام من ركوع او تكبيرة احرام وهو معلوم بدون هذا التخصيص .

ويزداد جلاء المقام بما قاله العلامة المحدث الشيخ يوسف البحراني (ره) (في صلاتيه الكبرى) : « والبطلان بزيادة القيام غير تام مع جعل الركن مطلقة لجواز الزيادة في الجملة اتفاقاً .

ومع تخصيصه بما اشتمل على ركن او قارن الركوع فالابطال وعدمه يرجع الى ما اشتمل عليه او قارنه « انتهى كلامه .

وصريحه عدم الموافقة لاسناد البطلان لزيادة القيام بخصوصه بل بطلان الصلاة راجع الى زيادة الركن الذي يلزم من زيادة القيام المخصوص اغني القيام في تكبيرة الاحرام والقيام المنصل بالركوع اذ لا يتصور التفكيك بينه بهذه الخصوصية وبين تكبيرة الاحرام او الركوع .

وبغير هذه الخصوصية متفق على عدم الابطال بزيادته كما ذكرناه في تالي الغزبية .

كما صرح المصنف في س ٦ ص ١٥٦ بابطال ما تمحض منه في الركنية ، فلم يبق وجه للاطلاق الذي ذكره . الا ان نحمله على ما اذا استلزم زيادة ركن او لم يستلزم زيادته كمن شك في حصول الركوع منه وهو في حالة القيام فاتى بالركوع جريا على القاعدة المقررة ، وعند كونه في قوس الركوع ذكر سبق حصول الركوع منه قبل .

فان صلاته تبطل بزيادة ركنية القيام الذي قصد الركوع عنه سواء بني على تحقق الركوع بمجرد الانحناء أم على عدم تحققه الا به وبالرفع كما هو ثاني القولين فان ركنية القيام متحققة على كلا القولين . وفي هذه الصورة يمكن التفكيك بين ركنية القيام وعدم حصول الركوع على القول بتركبه من الانحناء والرفع .

لا يقال ان نفي التفكيك بينهما حتى في هذه الصورة لا يمكن اذ مع ذكر سبق الركوع لا يتصف القيام بالركنية لاشتراط تحقق ركنيته بحصول الركوع بعده ، ومن ذكر سبق ركوعه وهو في قوس الركوع أمكنه نفي ايجاد الركوع بانحطاطه الى الارض من غير رفع فلا يكون القيام الحاصل منه ركنا .

لأنا نقول : الشرط في تحقق ركنية القيام المتصل بالركوع قصد الركوع بعده والقصد حاصل بحصول الانحناء فتحصل ركنية القيام وان لم يحصل الركوع حيث لم ينمه بالرفع .

وهذا غاية ما يمكن في توجيه لفظة الاطلاق في كلام المصنف والله العالم .

وأراد بقوله في س ١٣ من ص ٢٨٢ [فلو كان سهو المأموم في ترك ما يسجد لأجله الخ] أنه لو حصل للمأموم نسيان سجدة واحدة أو تشهد، كان مثل هذا مما يوجب له سجدي السهو، وان نفى وجوب سجود السهو عند ترك القراءة وابعاضها وصفاتها •

وكذا سائر الاذكار في الركوع والسجود والطمأنينة الى تمام ما صرح به فلم يبق الا ما قلناه •

أما شيخ الطائفة (ره) فقد نفى عن المأموم وجوب سجدي السهو حيث ينكشف له حفظ امامه • والمصنف قد قوى وجوبه واوجب عليه سجدي السهو وان كان امامه حافظا لما زعم نسيانه •

وهو مبني على ما سيأتي بيانه منه : من ان حفظ الامام لا ينفع المأموم في مثل السجدة والتشهد ، بل يجب على المأموم الاتيان بهما اذا اعتقد نسيانهما وان حفظ الامام الاتيان بهما • فاذا وجب عليه قضاؤهما وجبت عليه سجدي السهو لهما •

ونفي شيخ الطائفة وجوبهما على المأموم مترتب على استناده الى حفظ امامه • وعلى مختار المصنف لا يصير المأموم الى حفظ امامه الا في ضبط ركعات صلاته وبعض اجزاء الركعات كالركوعات لاجميع اجزاء الركعة • وخيرة الشيخ عبدالله اعتبار حفظ كل من الامام والمأموم على الآخر بنحو الاطلاق كما صرح به في س ٣ من ص ١٧ من اجوبته الملحقه بـ (المنية) • هذا حيث يكون المورد مورد شك •

أما لو ترك المأموم ركنا ودخل في ركن آخر فلم يفده حفظ امامه وبالعكس ، بل تبطل صلاة كل منهما حيث يترك ركنا سابقا ويتلبس بركن لاحق •

مثلا : لو غفل المأموم عن السجود ودخل مع الامام في الركوع الذي بعده بطلت صلاة المأموم ، ولو ترك الامام السجود واتى بركوع ركعة لاحقة بطلت صلاته وان كان المأموم حافظا على فعل اركان الصلاة .

ونفي افادة الحفظ في قوله في س ١٧ منها [ولا يفيد الحفظ الخ] مستند الى حمله السهو الوارد في الادلة على الشك في مثل صحيح حفص ابن البخري عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « ليس على الامام سهو ولا على من خلف الامام سهو » . (١)

ومثل صحيح علي بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام قال : سألته عن الرجل يصلي خلف الامام لا يدري كم صلى ، هل عليه سهو ؟ قال : « لا » (٢) .

وفي خبر يونس عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « ليس على الامام سهو اذا حفظ عليه من خلفه سهوه باتفاق (بايقان) منهم ، وليس على من خلف الامام سهو اذا لم يسه الامام » الحديث (٣) . وقد أخذ الشيخ الطوسي (ره) وجماعة باطلاق هذه الادلة فحكموا بعدم وجوب سجديتي السهو على المأموم اذا تخيل له عروض موجبة منه وكان الامام حافظا .

وحمل المصنف السهو في هذه الادلة على الشك - كما ذكرنا - فلا حكم لشك الامام اذا كان المأموم حافظا وبالعكس .

أما السهو بمعنى النسيان فيجب على كل منهما ان يأتي بحكمه من

(١ و ٢ و ٣) الوسائل الباب ٢٤ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة

من كتاب الصلاة .

سجود سهو أو قضاء أو غيرهما وان كان الآخر حافظا * والادلة المذكورة ليست ناظرة اليه .

وقد اشار الى هذا في (الفرحة) ص ١٢٩ س ٢٨ الى اوائل ص ١٣٠ .
وفي ص ١٣١ س ١٥ الخ

وهو خيرة العلامة (ره) وفيه الاحتياط وان كان خلاف المشهور وقد دل عليه خبر منهال القصاب (١) .

وأراد بقوله في س ١ من ص ٢٨٤ [وآخر التشهدين ما لم يحدث الخ] أن من اتم سجوده الاخير وجلس فصادفه نسيان التشهد وشرع في التسليم بقصد والتفات وبعد كمال تسليمه ذكر عدم تشهده ، فان عليه أن يتبع تسليمه بالتشهد ان لم يتخلل الحدث بين التسليم والتشهد ، وفيما لو احدث بينهما وجبت عليه الطهارة ثم الاتيان بالتشهد والسهو وصلاته في الحالين صحيحة غير محتاجة الى تسليم بعد التشهد في صورتين .

المراد من البعض الذي نسب اليه التوهم هو ابن ادريس الحلبي فإنه ذهب الى بطلان الصلاة لو وقع الحدث بعد التسليم المقدم على التشهد المنسي .

وتقريبه هو ما ذكره المصنف توجيها لمقالة المنسوب الى التوهم من أن التسليم قد وقع لغوا للأتيان به قبل التشهد فلا يعتد به ، وعند عروض الحدث بعده يكون واقعا في خلال الصلاة فتبطل لوقوع الحدث في اثنائها .
والمصنف قد رفع هذا التقريب بقوله [لانه تحليل الصلوة حيث يقع] أي ان التسليم محقق للخروج من الصلاة سواء وقع قبل التشهد

لنسيانه التشهد أم بعده كما هي الحالة الطبيعية ولا فرق في تقديم التسليم بين كونه مقصودا به الخروج من الصلاة او غير مقصود به ذلك لعدم وجوب نية الخروج به كما افاده في س ٨ من ص ١٨٦ .

نعم لو تعمد تقديم السلام على التشهد بطلت الصلاة لاخلاله بالترتيب

الواجب عمدا .

ثم قد يقوى في النفس وقوع الغلط في عبارة الاصل عند قوله في س ٢ من الصفحة المذكورة [بنية مستأنفة] فان صوابها على ما يظهر [بطهارة مستأنفة] لأن نية القضاء في الاتيان بالتشهد واجبة في الحالتين اعني حالة عدم تخلل الحدث بينه وبين التسليم وحالة تطله وهي غير نية ادائه فاستيناف النية حاصل في الصورتين والله العالم .

وعلى توجيه سماحة العلامة الشيخ محمد امين تسلم العبارة من التعليل حيث قال : « فان احدث » او فعل ما يبطل الصلاة بعد التسليم لم يمكن الحاق التشهد كجزء متصل بالصلاة بل « اتى به » اي بذلك التشهد « بنية مستأنفة » وطهارة جديدة واستقبال وسائر ما يعتبر في الصلاة كقضاء التشهد الاول لوفاته « واتبعه بسجود السهو » انتهى .

وكلامه مشعر بأن فعل التشهد الغير المسبوق بالحدث لا يحتاج الى نية

القضاء وان تأخر عن التسليم المخرج من الصلاة .

ولا اكاد استوضح وجهه فأنه مع اعتبار الخروج من الصلاة بالتسليم يقع فعل التشهد خارجها ، واي جزء فعل خارجها وجبت له بنية القضاء وهي نية مستأنفة .

اللهم الا ان تخصص نية القضاء بحالة خروج وقت الصلوة والاتيان

بالجزء المنسبي ما دام الوقت باقياً وان اتصف بالقضاء من حيث فوات محله
الترتيبى لا يزال مؤدياً ما دام وقت تلك العبادة باقياً كما يفهم هذا مما
سيأتي في س ٦ من ص ٢٩١ وبهذا تتجه صحة عبارة الاصل .

أما كلامه في (الفرحة) في ص ١١٥ س ٥ الى س ٢٤ فلم يتناول
الا مسألة الاتيان بالتشهد بعد الحدث ، وفهنا نية القضاء في فعل التشهد
الغير المسبوق بالحدث أخذاً من القاعدة العامة .

والظاهر من قوله في س ١٤ منها [ولا فرق بين زيادة النفل وتقصه]
لحوقه لما نسبه لغيره عند قوله [ولكل زيادة وتقيصة عند جماعة] فان
القائمين بذلك لا يفرقون بين زيادة النفل وتقصانه ، فتمت حصل زيادة فعل
المستحب سهوا كالقنوت في غير محله ألزموا فاعله بالسهو ومثله لو نقص
الفعل المستحب كنسيان القنوت في مورده .

وقد افصح المصنف عن خيرته ، وان السهو لا يجب لغير ما خصصه

بالذكر .

ويحتمل ان يكون المراد من العبارة الاخبار عن نظرية اولئك الموجبين

للسهو لكل زيادة وتقيصة بأنه : لافرق عندهم بين الفريضة والنافلة .

فكل ما لزم من شك وسهو في الفريضة يلزم مثله في النافلة زيادة

كان ذلك او تقصانا كما صرح به في س ٨ من ص ١٣٣ من (فرحته)

حيث جعله مشهوراً بين المتأخرين على ما حكاه فيها عن الشهيد في (الدروس)

من أن حكم الشك والسهو في الفريضة ثابت في النافلة .

وسياتي تصريحه بمختاره من عدم لحوق الشك والسهو للنافلة في

س ٥ من ص ٢٩٠ من موضوع التعليق .

والوجه في الاطلاق في قوله في س ١٦ منها [وهما بعد سلامه مطلقا]
تعميم لما اذا كان سجود السهو لنقص او زيادة ، وفيه تلميح بوجود قائل
يسبقهما على التسليم ان كاتتا عن نقص والا فهما بعد السلام فنفي التفصيل
بالاطلاق .

وقوله في س ١٢ من ص ٢٨٥ [والسجدة المنسية] مخالف لما قد سبق في
س ٨ ص ٢٨٤ من وجوب سجود السهو للسجدة المنسية .

ويجوز ان يكون فيه هنا عدولا عما سبق .

وفي س ١٤ من ص ١٢٤ من (الفرحة) جعل فعله احتياطيا واحوط
منه اعادة الصلاة معه .

واما قوله في آخر ص ٢٨٦ [اوفي اصل الركوع وقد انتصب الخ]
فقد وافي تعليقا من المشرف على تصحيح الأصل ، وقد استظهر زيادة قوله
[وقد انتصب] وصحة العبارة عنده ان تجيء هكذا [وفي اصل الركوع
وقد هوى للسجود] لان من شك في اصل الركوع وقد انتصب يلزمه
الاتيان بالركوع حسب افادته . واكد صحة استفادته بما نوه به من كون
هذا الحكم اتفاقيا .

وفي صحة هذا التعليق نظر ، لانه لا يتم الا بناء على كون الركوع
مكونا من الانحاء والرفع .

اما على القول بتحقيقه بمجرد الانحاء كما هو خيرة المصنف الحاكي
عنها فتواه في س ١٤ من ص ١٧٥ من موضوع التعليق وس ٢٩ من ص ١٠٥
من (الفرحة) فلا يكون الشك في اصل الركوع لمن قد انتصب شكاً في
المحل ليلزمه الاتيان به حسبما سبق ايضاحه في القاعدة الثانية س ٧ من
ص ٢٨٦ لأن المنساق فهمه من قوله [وقد انتصب] ان الانتصاب حاصل

بعد رفع من هوي وعند الانتصاب عرض الشك في تحقق الركوع في الانحناء السابق على الانتصاب وعدم تحققه .

ومقتضى ما افاده في القاعدة الثانية عدم الالتفات لهذا الشك لعروضه بعد مجاوزة محل المشكوك فيه بالدخول في واجب بعده الذي هو الانتصاب الحاصل بعد الرفع .

نعم على القول بكون الرفع من الركوع مكتملا لركنيته يكون عروض الشك في محل المشكوك فيه فيلزمه الاتيان به .

واما ما نسيه الى (الفرحة) فغير مسلم استفادة المدعي منه .
واليك نص ما فيها : « ولهذا لو شك فيه بعد الانتصاب والرفع لم يلتفت على الاصح » (١) وقال ايضا بفصل ما : ولو عرض له شك فيه بعد الانتصاب الذي هو القرينة على حصوله فلا شيء عليه كما اشرنا اليه فيما سبق وسيجيء دليله .

ما لو شك فيه وهو قائم وام يتقدمه انتصاب من اسفل الى علو فالاصل عدمه فيجب عليه ان ياتي به لان محله باق ، والاكثر لا يفرقون بين الحالين لان المحل عندهم باق كائنا ما كان والحق ما قلناه » (٢) .

واما دليل الحكم الذي وعد بجيئه فهو ما قاله في س ٩ من ص ١٢٦ منها : « ومثله مالوشك فيه بعد الانتصاب فانه لا يلتفت على الاقرب لصحيح فضيل بن يسار قال : قلت لابي عبد الله عليه السلام استتم قائما فلا ادري ركعت ام لا ؟ قال : « بلى قد ركعت فامض في صلاتك فانما ذلك من

(١) الفرحة ص ١٠٥ س ٢٩ .

(٢) نفس المصدر س ٣٥ .

الشیطان » (١) .

فأی ریب بعد هذه التصريحات في النص والفتوى .
اللهم الا ان يتمسك المعلق بما جاء في اول مبحث الشك في س ٢٥ من
ص ١٢٥ من (الفرحة) عند قوله : « او في الركوع وقد هوى للسجود
او سجد » فان العبارة وان دلت بمدلولها المطابق على ان الشك في الركوع
بعد هويه للسجود لا يلتفت لشكه مفهمة بمدلولها التضمني على اعتبار
الشك الحاصل قبل الهوي .

الا انه يرد عليه عدم جواز الاخذ بمثل هذه الدلالة في مقام اثبات
فتوى لتكليف شرعي مع مصادمتها بالتصريحات الاخر الموضحة لتامية
الركوع بمجرد الانحاء .

وبهذا البيان تظهر صحة عبارة الاصل وان قوله « وقد اقتصب »
تفريع على تحقق الركنية بمجرد الانحاء .

وقوله « او قد هوى » تفريع على تحقق الركنية بالانحاء والرفع
معا كما يفهم ذلك من رسالة الصلواتية الكبرى للشيخ المحدث البحراني
الشيخ يوسف (ره) في مبحث الركوع .

ونسب القول بذلك - اي تحقق الركنية بالانحاء والرفع - الى شيخ
الطائفة (ره) في (خلافة) .

ومع شهرة الاختلاف في ماهية الركوع يتعاضد الاستغراب من ادعاء
المعلق كون المورد اتفاقيا .

واشار بالخلاف والاشكال في قوله في س ١٦ من ص ٢٩٠] ولو ذكر

(١) الوسائل ٣/١٣ من ابواب الركوع في كتاب الصلاة .

في اثنائه فموضع خلاف واشكال الخ] الى ما ذكره (بالنسبة لمن ذكره
في اثناء فعله الاحتياط نقصان صلاته) من الاقوال التي من جملتها :
وجوب اعادة الصلاة لظهور وقوع تكبيرة احرام الاحتياط في اثناء
الصلاة وهي زيادة موجبة لابطالها ، كما لو كان شكه بين الاثنتين والثلاث
والاربع .

فانه اذا ابتنى على الاربع وتلبس بفعل ركعتي الاحتياط قائماً وفي
اثناهما انكشف له تسليمه على تشهد الاول .
فان صلاة الاحتياط وان طبقت لما هو الناقص من صلاته .
الا انها اوجبت وقوع تكبيرة الاحرام في اثناء الصلاة فتبطل من هذه
الحيثية لاقتضاء ذلك زيادة ركن .

وكذا لو قدم فعل ركعتي الاحتياط جالسا وتبين له ما سبق .
فان الصلاة تبطل لما تقدم و لاختلال نظمها حيث فعل من جلوس ما حقه
ان يفعل من قيام .

ومع ذلك لم يطابق لما هو الناقص في الصورة المذكورة .
نعم تحصل المطابقة لو تبين نقصان صلاته ركعة فقط بكون الركعتين
من جلوس قائمتين مقام الركعة من قيام لكن هذا فيه اختلال النظم ولزوم
زيادة الركن بتكبيرة الاحرام .

ومن الاقوال : احتمال الصحة مع مطابقة الاحتياط لما تبين نقصه
كما في الصورتين لاغتفار زيادة تكبيرة الاحرام المتخللة للاتيان بهما بامر
شرعي .

واحتمال عدمها مع عدم المطابقة كما لو قدم احتياط الجلوس في الصورة
الاولى او احتياط القيام في الصورة الثانية .

ومختار المصنف اتمام الصلاة بما في يده من الاحتياط مع اكمال صلاة الاحتياط وان زادت على ما هو الناقص من الصلاة لدخوله في ذلك بامر شرعي .

وليس هو مكلفا بما هو في نفس الامر وان انكشف له الخلاف بعد التلبس بما امر به .

وهو موافق لما جزم به في (الفرحة) في س ١٧ من ص ١٣٢ .
الا انه استقر به في (سداه) .

وقواه في (فرحته) وفيه اعتضاد القاعدة بالدليل .
وفيما لو احدث بين الصلاة وتلبسه بالاحتياط يلزمه اعادة الصلاة لظهور وقوع الحدث في اثنائها .

وكذا لو احدث قبل فعل الاجزاء المنسية فان عليه ان يتطهر اولاً ثم يأتي بها بنية الاداء مادام وقت الصلاة باقياً ، وبنية القضاء اذا خرج وقتها كما هو مصرح به في س ٦ من ص ٢٩١ .

وهكذا ينوي القضاء بفعل الاحتياط لو خرج وقت الصلاة قبل فعله .
وحيث قد سبقت منا اشارة في مفتتح البيان للتشويق في ايراد جملة من احكام السهو والشك وما الى ذلك على طبق ما فهمه من مختار المصنف .
وكان هذا المقام أنسب بذلك نستمد من الله التوفيق في المقصود .

كما انني أشير الى مختار المحدث الشيخ يوسف البحراني والشيخ عبد الله الستري في مورد التخالف بالرمز لهما بقاء وعين (ف) (ع)
مبتغياً تعميم النفع .

وارتأيت ان اجعل ما سيأتي بنحو السؤال والجواب رامزا لهما

ب (س) و (ج) ليسهل تحصيل المطاوب ، ومن الله ارجو التوفيق •
 (س ١) ما حقيقة الشك الذي يترتب عليه حكم الفساد او الصحة في
 العبادة ؟ •

(ج ١) الشك عبارة عن حصول التردد في نفس الشخص بين فعل
 كذا او عدم فعله •

فان ترجح في نفسه احد الاخيرين صار اليه ، وخرج به عن حكم
 الشك لما اتضح من ان شكه المذكور انما كان شكاً بدوياً •
 وفيما توازنا طرفا الشك بحيث صار احتمال صدور الفعل منه كاحتمال
 عدم صدوره بلا تفاوت تحقق لديه الشك الذي قد يفسد العبادة وقد
 لا يفسدها •

وتكليفه ان يعمل على ما يقتضيه حكم ذلك الشك الذي سيعلم في
 الاسئلة التالية ان شاء الله تعالى •

وينبغي ان يعلم ان الظن كالشك بالنسبة الى الأولتين ، فحصوله
 فيهما كعدم حصوله ، الا عند (ع) فالعمل على الظن جائز عنده ولو
 في الأولتين •

(س ٢) هل الاثر في الشك المذكور مختص بعروضه في عدد الركعات
 فحسب ؟

أو يسري اثره في اجزاء الركعة الواحدة ؟
 (ج ٢) الشك الذي ذكرناه ساري المفعول في عدد ركعات الصلاة
 وفي اجزاء الركعة الواحدة •

(س ٣) ما حكم الشك حينما يعرض في افعال الركعة ؟

(ج ٣) عروض الشك المذكور في فعل من افعال الركعة كتكبيرة الاحرام او القراءة او الركوع او ذكره ، او القيام بعده ، او السجدين معا او احدهما او ذكرهما ، اما ان يكون عروضه والمصلي في ذلك الفعل الذي شك في الاتيان به ، او في فعل بعده .

ففي الأول : يجب عليه الاتيان به ، فيكبر للاحرام لو شك فيه وهو بعد لم يدخل في القراءة .

ويقراً لو شك فيها وهو بعد لم يدخل في الركوع ، كما يركع لو شك في الركوع وهو بعد لم يدخل في السجود .

ويسجد لو شك في الاتيان به وهو بعد لم يدخل في واجب بعده . وفي الثاني : اعني شكه في الشيء بعد تجاوز محله ، لا يلتفت الى

شكه بل يبني على انه كبر للاحرام لو شك فيه وهو يقرأ . ويجزم بحصول القراءة منه لو شك فيها وهو في الركوع .

ويقطع بحصول الركوع لو شك فيه وهو في السجود . ويعتقد بحصول السجود منه لو شك في حصوله بعد ان تليس بواجب

بعده . وبهذا التفصيل اتضح حال الشك وحكمه في افعال الركعة الواحدة .

(س ٤) من شك في فعل وهو في محله فاتي به ثم ذكر بعد انه قد اتى به اولاً فما حكمه ؟

(ج ٤) هذا الفعل الذي اتفق تكرر حصوله : اما ان يكون من الواجبات الغير الركنية ، او يكون من الواجبات الركنية .

فاذا كان من غير الاركان فالصلاة مع زيادته صحيحة ، وعلى المصلي

بعد الفراغ من صلاته ان يسجد سجدي السهو عن الزيادة .
 واما اذا كان الفعل المفروض تكرر ركنا فالصلاة باطلة لتحقق زيادة
 الركن فيها الا في تكبيرة الاحرام فانه اذا اتى بها من حيث كونه
 شاكا في الاثيان بها اولا فقد عدل عن حكم الاولى بشكك ، فكأنه نوى
 ابطالها وقصد عقد صلاته بالتكبير المجدد فلا يتحقق عنده زيادة ركن مبطل
 وهو واضح .

(س ٥) من شك في فعل سابق فبنى على انه اتى به لعروض الشك
 له فيه وهو في غير محله ثم ذكر بعد انه لم يأت بما بنى على اتيانه به
 قطعاً ، فما حكمه ؟ .

(ج ٥) حكمه ان يستمر في صلاته ان تلبس بركن مستقل قبل ذكر
 نسيان ذلك الفعل المفروض لانه ليس ركنا ، وبعد الفراغ من الصلاة يقضي
 ذلك الجزء المنسي ان كان تشهدا او سجدة واحدة ، ويسجد للسهو عن
 نسيان ذلك الجزء ولم يجب له القضاء كالقراءة .

اما اذا كان الجزء الذي ذكر نسيانه من الاركان ولم يذكر الا بعد
 دخوله في ركن ، فان الصلاة في هذا الحال باطلة لتحقق نقصانها ركنا ان
 استمر فيها او زيادتها ركنا ان عاد لتلافيه .

وظني ان المقام جلي واضح غني عن التمثيل .

(س ٦) من شك في حصول الركوع منه عندما اتصل بالارض بقصد
 السجود فعاد منتصباً وهوى للركوع ، وفي اثناء ركوعه ذكر سبق الركوع
 منه اولا ، فما حكمه ؟

(ج ٦) حكمه عند المصنف بطلان صلاته فيرفع اليد عنها ويستأنفها

من رأس *
 اما (ف) فقد افتى بوجوب ارسال نفسه من ركوعه من غير رفع ،
 واطمام صلاته ثم اعادتها بعد *

وبعضهم افتى بالصحة مع الارسال من غير اعادة كما هو المعروف عن
 ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني (ره) *

(س ٧) من سها عن فعل واجب عليه في ركعته فما حكمه ؟
 (ج ٧) ان ذكر نسيانه قبل دخوله في ركن ، وجب عليه العود للاتيان
 به ، وان لم يذكره الا بعد الدخول في ركن استمر في صلاته وقضى ذلك
 الفعل المنسي بعد الفراغ ان كان من الافعال التي تقضي ، وسجد للسهو
 عن فوت محله ، حتى ولو كان مما لا يقضي *

وان كان المنسي ركنا ولم يتذكر نسيانه الا بعد الدخول في ركن
 آخر فقد بطلت صلاته لنقصان الركن *

(س ٨) بما تتم ركعة المصلي ؟
 (ج ٨) تتم بالرفع من السجود الثاني عند المصنف ، وعند (ف)
 و (ع) بكمال ذكرها وهو المشهور *

وتظهر الفائدة لو شك بعد تمام ذكرها وقبل الرفع منها ، فان الشك
 في جميع الصور لاتجه له صحة عند الاول حين عروضة قبل الرفع ، وعند
 من عداه قد تتجه له الصحة في كثير من الصور *

(س ٩) ما حكم من شك بين الاولى والثانية ، او بينها وبين الثالثة
 او بينها وبين الرابعة ، او بينها وبين ما زاد على الرابعة من خامسة وسادسة
 فصاعدا ، او بين الاثنتين مع واحد مما ذكر من الصور قبل رفع الرأس من

الثانية بعد اكمال ذكرها ؟

(ج ٩) الصلاة فاسدة بالنسبة الى الشك في الاولى مع جميع ما ذكر

من الصور اتفاقا .

وبالنسبة الى الشك بين الثانية مع ما ذكر من الصور كذلك عند المصنف .

وعند (ف) و (ع) تتجه الصحة في كل صورة امكن تصحيح الصلاة

مع البناء على عددها الاكثر .

وذلك اذا لم يتعلق بالخامسة فما فوقها .

ولو انقلب هذا الشك الى الظن لم تتجه معه الصحة الا عند (ع)

كما سبق التنبيه عليه .

(س ١٠) هل يمكن تصحيح الصلاة الثلاثية كالمغرب عند ما يعرض

فيها الشك ؟

(ج ١٠) ان تساوا طرفا الشك بحيث كان احتمال الزيادة كأ احتمال

عدمها لم يمكن تصحيحها بل يكون ذلك الشك مفسدا لها .

وان ترجح احد الجانبين لزم البناء على الارجح ، فان اقتضى زيادة

ركعة عن عدد الصلاة المؤداة او ركن بطلت مطلقا .

وان اقتضى ترجيح أحد الطرفين زيادة فعل غير ركن كالقيام مع قراءة

او بدونها وجب الرجوع عن ذلك الفعل .

ووجب سجود السهو ان اوجبت زيادته ذلك .

(س ١١) ما حكم من شك بين الاثنتين والثلاث في الصلاة الرباعية

بعد تمام الثانية ؟ .

(ج ١١) حكمه ان يبني على الثلاث ويكمل صلاته برابعة وبعده فراغه

من التسليم يفعل ركعة احتياطاً من قيام او ركعتين من جلوس على مرجوحية فيهما ، ثم يعيد الصلاة وجوباً ، الا عند (ف) فأعادتها مستحبة ، كما عيّن الاحتياط بركعة من قيام فقط .

(س ١٢) ما حكم من شك بين الاثنتين والثلاث والاربع بعد تمام الركعة الثانية ؟ .

(ج ١٢) حكمه البناء على الاربع واكمال صلاته وبعد التسليم منها يصلي ركعتي احتياط من قيام مع ركعتي احتياط من جلوس وصلاته صحيحة باتفاق عام وله ان يبدل ركعتي القيام بواحدة عند المصنف وعند (ف) .

(س ١٣) ما حكم من شك بين الاثنتين والاربع بعد تمام الاولتين ؟
(ج ١٣) الحكم هو البناء على الاربع ويكمل صلاته ، وبعد الفراغ يأتي بركعتي احتياط من قيام ، وبعد الاحتياط يعيد صلاته وجوباً عند المصنف فقط وهو خلاف المشهور .

(س ١٤) ما حكم من شك بين الثلاث والاربع ؟
(ج ١٤) حكمه عند المصنف التخيير بين البناء على الثلاث والاثنتين برابعة من غير حاجة الى احتياط ، وبين البناء على الاربع مع اتيانه بركعتي احتياط من جلوس ، او واحدة من قيام .

و (ف) و (ع) على الشك الثاني من التخيير ، وهو المشهور .
(س ١٥) ما حكم من شك بين الاربع والخمس ؟
(ج ١٥) حكمه عند المصنف البناء على الاربع ، بمعنى جعل الركعة التي بيده رابعة سواء أعرض له الشك في حالة قيام ام ركوع ام سجود ام بعد رفعه من السجود .

ففي جميع الحالات يبنى على انها الرابعة وعليه سجود السهو بعد تسليمه لتعلق شكه بالخامسة .

وهذا خيرة (ف) و (ع) عند عروض هذا الشك بعد تمام الركعة المشكوك فيها وقبل التلبس بشيء من افعال الاخرى .

وفيما لو عرض حالة القيام يردانه الى الشك بين الثالث والاربع ويوجبان له عمله المتقدم من البناء على الاربع وفعل الاحتياط المتقدم ، ويزيدان هنا ايجاب السهو لزيادة القيام الذي وجب هدمه . وينفرد (ع) بأيجاب سهو ثان عن تعلق الشك بالخامسة وعند عروضه حالة الركوع الى ما قبل اتمام السجدة الثانية جزم (ف) ببطان الصلاة .

واستدرك على البطان بأحوطية جعلها رابعة ، ثم اعادة الصلاة ووافقته (ع) في هذا من غير ان يجزم بصحة او بطلان .

(س ١٦) من شك بين الاثنتين والخمس بعد تمام الثانية فما حكمه ؟

(ج ١٦) حكمه بمقتضى القواعد الشرعية ان يرد هذا الشك الى ما بين الاثنتين والاربع ويعطيه حكمه المقرر هناك ، وهو الاتيان بركعتي احتياط من قيام ويزيد هنا سجدي السهو لتعلق شكه بالخامسة ثم يعيد الصلاة ، وهو المستفاد من اطلاقات المصنف وغيره من الفقهاء ، الا ان (ع) افتى ببطان الصلاة في هذه الصورة .

(س ١٧) من شك بين الاثنتين والاربع والخمس ، او بين الاثنتين

والثالث والاربع والخمس بعد اتمام الركعتين في صورتين فما حكمه ؟

(ج ١٧) حكمه ان يبنى على الاربع في كل من الصورتين ويلغى الخامسة ، وبعد الفراغ يأتي بالاحتياط المقرر في الصورة السابقة ، الذي

هو ركعتان من قيام مع سجدي السهو ، ثم يعيد الصلوة في الصورة الاولى .
 اما الصورة الثانية فليس عليه فيها الا الاحتياط المذكور مع احتياط
 بركعتين من جلوس ، والصلوة صحيحة وهو مقتضى القواعد الشرعية والمستفاد
 من اطلاقات الفقهاء ، ومنهم (ع) في هاتين الصورتين وان افتى بأحوطية
 اعادة الصلاة فيهما .

(س ١٨) من شك بين الثلاث والخمس فما حكمه ؟

(ج ١٨) حكمه عند المصنف ان يبني على الاربع مع الغاء الخامسة
 والاحتياط بعد الفراغ بركعة قائما او بركعتين جالسا وسجود السهو ثم
 اعادة الصلاة .

والقاعدة عن اقتضاء ذلك قاصرة .

ولا شك في كونه مفاد نص لدى المفتى .

واما (ع) فقد افتى ببطان الصلاة من رأس في هذه الصورة .

هذه نبذة تتعلق باحكام الشك ما لم تتحقق له الكثرة .

(س ١٩) ما تعريف كثير الشك بما يوضح حقيقته ؟

(ج ١٩) ذكر الفقهاء لكثير الشك تعريفا ماخوذا من العرف وهو « من

لم تسلم له ثلاث فرائض متوالية فصاعدا ، او من عرض له الشك في
 الفريضة الواحدة ثلاث مرات فصاعدا » فان من كان كذلك حكم عليه بأنه
 كثير الشك ، ويلزمه البناء على تحقق كل ما يقتضي صحة صلاته ، فان
 اقتضى ذلك وقوع الفعل بنى على وقوعه منه ، وان اقتضى ذلك عدم وقوعه
 بنى على عدم وقوعه منه .

واما ما يتعلق بالسهو فكما يلي :

(س ٢٠) . ما حكم من زاد ركعة في صلاته نسيانا من حيث صحتها وفسادها ؟ *

(ج ٢٠) ان كانت الصلاة رباعية ، وقد جلس على الرابعة ، متشهدا أو بقدره وان لم يأت به فصلاته صحيحة وليس عليه الا ان يسلم ان سبق تشهده أو يأتي به مع التسليم ان جلس بقدره ثم يأتي بالسهو عن الزيادة وان لم تكن رباعية بطلت وان تشهد على آخرها او جلس بقدره والفارق هو النص * وفيما لو سها فزاد قياما وذكر قبل الركوع وجب عليه هدمه واتمام الصلاة كيفما كانت ، ثم يسجد للسهو عن زيادة القيام *

(س ٢١) ما حكم من سها عن ركعة من صلاته ؟

(ج ٢١) يأتي بما نقصه ويسجد للسهو سجدين لتسليمه في غير محله واربع سجود ان زاد تشهدا مع تسليمه ، كل هذا اذا لم يفعل ما يبطل الصلاة من المنافيات كالحدث والاستدبار ، ومع فعله يستقبلها * ولو فعل ما يبطلها حيث يتعمده سهوا كالكلام والالتفات الى محض اليمين والشمال استوجها صحتها مع ايجاب السهو عليه عما فعله ناسيا *

(س ٢٢) ما حكم من شك فيما بيده من القيام هل هو عن ركوع الركعة الثالثة ؟ او عن سجود الركعة الرابعة ؟

(ج ٢٢) المتجه بطلان الصلاة في هذا الشك بمقتضى القاعدة للزوم احد محذورين كل واحد منهما موجب للبطلان *

وايضاح ذلك : انه ان بنى على كون قيامه عن ركوع الثالثة واكملها بسجودها احتتمل كون ذلك السجود في ركعة خامسة لاحتمال كون قيامه المشكوك فيه عن سجود الرابعة وايجابه البطلان من حيث تغيير هيئة الصلاة

وزيادة ركن السجود • ومع البناء على كون قيامه عن سجود الرابعة فيه احتمال نقصان سجود ثالثة ونقصان الركن مبطل كزيادته •
نعم لو انعكس شكه بان قال : لا ادري هل قيامي عن سجود الثالثة او عن ركوع الرابعة ، امكن توجيه صحة الصلاة لتعلق الشك بحصول ركوع الرابعة وعدمه •

وحيث كان في المحل يلزمه الاتيان بالمشكوك فيه فان ذكر بعد ما اتى به سبق حصوله منه بطلت صلاته •

ولا يأتي النقاش المتعلق بأخر ص ٢٨٦ من موضوع التعليق لكون الانتصاب هناك مقطوعا باختصاصه بالركعة المشكوك في ركوعها • وهو هنا مردد بينها وبين القيام عن سابقتها •

ولم اقف على فتوى للمشائخ في هاتين الصورتين ، وما ذكرته هو مقتضى القواعد الشرعية •

(س ٢٣) ما نوع صلاة الاحتياط المترتبة على بعض الشكوك ؟
(ج ٢٣) قرر الفقهاء انها صلاة مستقلة وهي جابرة لما يفرض نقصه من عدد ركعات الفريضة ، ولو لم يكن في الصلاة نقص في الواقع كانت نافلة وشرائطها كشرائط الفريضة طهارة ، وقبلة ، ولباسا ، ومكانا وافعالا ، وقراءة ما خلا السورة والقنوت فلا يشرعان فيها •

وتجبيء في القيام ركعة وركعتين وفي الجلوس اثنتين فقط ، ومع وجوبهما القطعي او احتياطهما الاجتهادي لا تبرأ الذمة بغير فعلهما •

(س ٢٤) لو احدث من وجب عليه فعل الاحتياط قبل فعله فما حكم الصلاة السالفة من الصحة وعدمها ؟ •

(ج ٢٤) المصنف أفتى بصحة الصلاة السابقة ، وعلى المحدث ان يجدد الطهارة ويأتي بصلاة الاحتياط وهو المشهور . واستقرب هذا الحكم (ف) . كما استظهره (ع) مع افتائهما باعادة الصلاة السابقة بنحو الاحتياط عند (ف) وعلى وجه القطع عند (ع) .

(س ٢٥) من علم بنقصان صلاته وهو في اثناء فعل الاحتياط فما حكمه ؟ .

(ج ٢٥) قد اختلف الفقهاء في هذا الفرع والخروج من خلافهم يقتضي اتمام الاحتياط واعادة الصلاة وبذلك يستحصل على استيقان براءة الذمة .

(س ٢٦) من علم بنقص صلاته بعد فراغه من صلاة الاحتياط فما حكمه ؟

(ج ٢٦) صلاته صحيحة بالاتفاق .

(س ٢٧) لو اوقع صلاة اجنبية بين ذات الاحتياط فما حكمه ؟

(ج ٢٧) قد استشكل بعضهم في صحتها . والسلامة في اعادتها بعد فعل الاحتياط .

(س ٢٨) ما كيفية سجود السهو ؟ وما يجب فيه ؟ ولأي شيء يجب ؟ وفي أي شيء يستحب ؟

(ج ٢٨) اما كيفيته فهو ان يمس الارض بمساجده السبعة كسجوده في حالة الصلاة .

واما ما يجب فيه : فالنية ، والطهارة مطلقا ، والستر والمكان ، والقبلة والغورية .

وينبغي ايقاع نيته عند مقارنة الجبهة لمسجده . معينا فيها السبب

الموجب ان تعددت الاسباب وهي عبارة عن تصوره في نفسه معنى الجملة التالية :

أسجد سجدي السهو عما نسيتَه من زيادة فعل كذا او نقصان فعل كذا لوجوبهما ، ان كان ذلك الفعل الزائد او الناقص من الافعال الواجب فعلها أو تركها في الصلاة •

او لندبهما ان كان من الافعال المستحبة كالقنوت واشباهه •

وبعد تصور هذه المعاني او قصدها مقرونة باقربة الى الله تعالى يضع جبهته على ما يصح السجود عليه ويأتي بالذكر الواجب وصورته كما يلي :
بسم الله وبالله وصلى الله على محمد وآل محمد • او بسم الله وبالله السلام عليك ايها النبي ورحمة الله وبركاته •

ثم يرفع رأسه ويستوي جالسا مطمئنا ، ثم يعود للسجدة الثانية آتيا بذكرها ، ثم يرفع كالأولى ثم يأتي بتشهد خفيف صورته الاحتياطية :
اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له ، واشهد ان محمدا عبده ورسوله ، اللهم صل على محمد وآل محمد ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، السلام عليكم ورحمة الله وبركاته •

وليس فيه تكبيرة احرام ولا تكبيرة للرفع منه على فتوى المصنف ، الا اذا كان فاعله الامام فيستحب له فيه تكبيرة الاحرام فقط •

اما (ع) فقد قال : - ينبغي - له التكبير للاحرام والرفع ولم يقيده

بالامام •

ولم يتعرض (ف) لاثباته ولا نفيه •

وأما ما يجب له سجود السهو فالذي يحضر ببالي موارد عشرة :

- ١ — نسيان التشهد .
 - ٢ — السجدة الواحدة ان تلبس بركن مستقبل كما يجب قضاء كل من هذين الجزئين قبل فعل السهو لهما .
 - ٣ — زيادة التشهد .
 - ٤ — زيادة السجدة الواحدة .
 - ٥ — القيام في موضع الجلوس .
 - ٦ — الجلوس في موضع القيام .
 - ٧ — الكلام بحرفين مفهين فصاعداً .
 - ٨ — السلام في غير محله .
 - ٩ — عند الشك بالزيادة او النقصان .
 - ١٠ — انقاص الفاتحة او زيادتها كلا او بعضا كل ذلك فيما اذا حدث نسيانا ومع العمد تبطل الصلوة اتفاقا .
- وأما ما يستحب له : فهو نقصان الجزء المستحب او زيادته كالقنوت وشبهه ومن ذلك القراءة المستحبة كالسورة في الفريضة على فتوى المصنف .
- (س ٢٩) ما معنى قول المتشعبة لاشك في شك ولا سهو في سهو ؟
- (ج ٢٩) يجوز ان يكون مرادهم من ذلك ان الصلاة التي اوجبها الشك كصلاة الاحتياط ، وكأعادة الفريضة ، لاشك فيها . بمعنى انه لو شك في فعل من أفعالهما او في ركعة من ركعاتهما لا يلتفت لشيء من ذلك حتى مع عدم اتصافه بكثير الشك .
- ومثله ما لو شك في سهو كأن يشك في انه هل سجد واحدة من سجدي السهو او سجد الاثنتين ، فالوجه انه لا يلتفت لذلك بل يبني على صحة عمله

بأتفاق بينهم .

ويجوز ان يكون غرضهم غير ذلك من المعاني التي لاتخفى على المتأمل والله اعلم بحقائق احكامه .

وأراد بقوله في س ٨ من ص ٢٩١ [ويترتب على الفائتة السابقة الخ] انه لو ظهر سبق صلاة على الصلاة التي وجب لها الاحتياط وجب تقديم فعل تلك الصلاة التي ظهر سبقها على فعل الاحتياط الواجب للصلاة اللاحقة في واقع الامر .

وهذا حيث يتبين السبق في « محل لا يمكن فيه العدول لما هو السابق سواء اكانت ذات الاحتياط مؤداة ام مقضية كما لو اتفق التلبس بها في حين نسيان صلاة هي اسبق منها ولم يذكرها الا بعد فوات محل العدول او بعد الخروج منها بالتسليم فحيث يترتب على ما أتاه احتياط يجب تأخيره الى ما بعد فعل « ما كان حقه السبق في الواقع .

وقد تنظر المصنف في اطلاق الفوات .

ويسكن اعتبار الفرق توجيهها لتنظره بأن يقال : ان تقديم الاحتياط متجه لعدم التقصير في فواتها بخلاف ما تعدد فواتها فلا يتجه تقديمها على فعل الاحتياط لتقصيره وكونه مستحقا للتأنيب .

كما يمكن ان يقال بإختصاص هذه التفرقة بما اذا كانت ذات الاحتياط مأتيا بها في غير وقتها او فيه مع حصول الاتساع في وقت الفضيلة .

ومع تضيقه لا يأتي هذا البحث فلا يترتب فعل احتياطها على فعل السابقة عليها بل حقه ان يقدم على فعل السابقة لوقوع المؤداة في وقتها المختص بها فلا تراحمها غيرها .

ونبه بقوله في س ١٩ منها [بقبول المغرب للشك والاحتياط] على مختار الصدوق ومن تبعه كما صرح به في آخر ص ١٢٦ من (الفرحة) حيث جوز البناء على الثلاث وعليه الاحتياط .

في بعض ما يتعلق بمبحث القضاء

جاء في ص ٢٩٤ س ٩ [ويجب على الفور مطلقا الخ] الوجه في الاطلاق التعميم لما يشمل الفائتة المتحدة والمتعددة ، وما كان من يوم الذكر او من غيره وما كان فواته عن تعمد او نسيان ، او جهل او نوم . فان خيرته تقديم الفائتة من أي يوم وبأي سبب كان الفوات على فعل الحاضرة مادام الوقت الفضيلي متسعا .

ولازمه بطلان الحاضرة لو قدم فعلها على فعل القضاء في تلك الحال ، بل لعل الاحوط التزام الترتيب بتقديم القضاء على الاداء حتى مع خروج الوقت الفضيلي الى ان يتضيق الوقت الاجزائي للخروج من خلاف من اوجب ذلك .

والاقوال في هذه المسألة على ما افاده في ص ١٦٦ من (الفرحة) سبعة .

أولها : خيرته المتقدمة .

ثانيها : خيرة الصدوقين : وهو التخيير بين تقديم الفائتة او الحاضرة

والحاضرة اولى .

ثالثها : خيرة العلامة : وهو تقديم الفائتة حيث يذكرها في يوم فواتها .

رابعها : تقديم الفائتة بنوم او نسيان دون ما اذا كان الفوات بتعمد

او جهل .

خامسها : استحباب تقديم الفائتة على الحاضرة ، وهو عكس خيرة الصدوقين •

وسادسها : خيرة المحقق : وهو تقديم الفائتة المتحددة دون المتعددة • وهذا بعينه هو المختار لسيد المدارك • فأقوال المسألة ستة •

وغير بعيد ان يكون لفظ السبعة غلطا في (الفرحة) •

أما الموجود في (صلاتية) المحدث الشيخ يوسف البحراني الكبرى فخمسة حيث لم يتعرض للمقول بتقديم ما كأن فواتها بنوم او نسيان ولعله • لندور القائل به ، ومختاره كمختار المصنف •

وقد سبق ايجاب المصنف الترتيب في القضاء في ص ٥ من ص ١١٤ • وأراد بالترديد في قوله في ص ٢٠ منها [ولو جهل العين صلى الرباعية مرددة الخ] التردد في نيته بين الظهر والعصر والعشاء ، وهكذا يأتي بالنية المرددة في الثنائية اذا تكررت بأن كان مسافرا لانطباقها على اربع صلوات • هذا حسب اختياره هنا •

اما في (الفرحة) فقد فرق بين المسألتين بالترديد في الرباعية وبايجاب فعل الاربع الثنائيات للمسافر اذا اشتبهت الفائتة بينها كما صرح به في ص ١ من ص ١٦٨ منها •

وأراد من العكس في قوله في ص ٨ من ص ٢٩٥ [اما العكس ففيه اشكال الخ] اقتداء المعين بالمردد ، ووجه الاشكال فوات ما أوجبه من وجوب الجزم في النية فان المردد غير جازم فلا يأثم الجازم بالمردد على قولهم . وفيه انه اجتهاد في مقابلة النص والنص وارد بذلك فلاستبعاد بعيد وغريب •

وقوله في س ٣ من ص ٢٩٦] ولا يجوز التنفل لمن في ذمته فريضة او نافلة الخ [مفيد لتعلق كل من النوعين بالذمة .
 ولا اكاد افهم وجه تعلق النافلة بذمة المكلف الا اذا نذرت ومعه تكون فريضة . وقد جاءت هذه الفتوى في (الفرحة) بمنع من في ذمته فريضة من التنفل قبل فعلها ، ولم تتضمن تعلق النافلة بالذمة كما هنا .
 وعند مقارنة هذه العبارة بما في (الفرحة) لتبين زيادة قوله [او نافلة] اذ لا وجه لتعلقها بالذمة الا مع نذرها - كما قلنا - وحينئذ تدرج تحت الفريضة فلا تفتقر للمذكر .

وربما يوجه صحة نص العبارة على استبعاد بحمل تعلق النافلة بالذمة على التعلق الاستجابي ، وعندئذ تقصر على الرتبة لكونها متميزة بالاستحباب الخاص .

والوجه في المنع من تنفل مشغول الذمة بفريضة واضح لاقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده سواء أريد به العام ام الخاص للزوم الاثم في الاول والفساد في الثاني .

الا ان المنع من جواز التنفل لمن في ذمته نافلة لا يكاد يتضح لجواز تركها رأسا .

الا ان يقال ان المنع المذكور مشروط بتعلق قصده بفعلها ولو في خارج وقتها ، بتقريب كون الامر الاستجابي المتعلق بادائها وقضائها مقتض للنهي الاستجابي عن أضدادها ، والنافلة الغير الرتبة من أضدادها فلا يحسن فعلها الا بعد الاثان بالراتبة .

ومن أدلة المنع من تقديم النافلة على الفريضة في وقتها زيادة

على القاعدة الاصولية حديث زرارة الواقع في س ٣٠ من ص ١٦٨ (١) من (الفرحة) وكيف كان فخبرته المنع من فعل النافلة في وقت الفريضة قبل فعلها ، وخيرة المشهور الكراهة .

وقد استثنى من المنع ما اذا فاته كل من الفريضة والنافلة فإنه يجوز له قضاء النافلة قبل قضاء الفريضة استنادا الى أمر النبي صلى الله عليه وآله في حديث زرارة الواقع في س ٣٣ من الصفحة المذكورة من (الفرحة) لا الى فعله صلى الله عليه وآله لكون النافلة فريضة في حقه .

وهكذا يجوز تقديم النافلة لمن ينتظر فعل فريضة في جماعة .

وكان عليه تقييد النافلة المنهي عن فعلها بما اذا خرج وقتها الموقت لها لتخرج نوافل الظهرين والمغرب ، فان اطلاق العبارة شامل لها مع كونها غير مرادة قطعا .

الا أنه اتكل على وضوحه وكون خروجه من قاعدة النهي بالدليل الخاص . ولا يمكن تخصيص المنهي عنه بغير المرتب لمنعه من قضاء المرتب قبل اداء الفرض كما قد سبق ذكر هذه المسألة في س ١٥ من ص ١١٣ من موضوع التعليق .

وقوله في س ٥ من ص ٢٩٨ [وعلى هذا جعلها من الاصل الخ] اي

(١) الوسائل ٣ / ٢ من أبواب قضاء الصلوات من كتاب الصلاة ولزارة صحاح خمسة في هذا الموضوع وان أردت الاطلاع على خصوصياتها والمناقشات الواردة على دلالتها فالتفت الى شرحنا على العروة الوثقى (تجد ما يرضيك ويعجبك) عند الكلام في شرح المسألة ١٦ من مسائل فصل في اوقات الرواتب وفقنا الله سبحانه لطبعه انشاء الله .

على ما افتى به بعض الفقهاء ، من الحاق سائر العبادات بالحج حين لم يوص بها يتجه جعل أجره الصلاة كالمال الذي يخرج لأجل الحج من غير فرق بين ايضائه به وتعيين مال له وبين عدم ايضائه به ، فيجب أخراجه من الاصل على كلا التقديرين .

وهذه هي فتوى المصنف النهائية ، ويعززها ما نقله عنه تلميذه المختصر (لشرح المفاتيح) حيث قال فيه « والحق عند شيخنا ان العبادات المالية والبدنية من الاصل مع الوصية وعدمها » فما سبق ذكره منه في س ٣ من أخراج المال الموصى به في شأن العبادات البدنية من الثلث يجب حمله على مجرد ابداء رأي علمي لاعملي ، والا لتنافى مع رأيه النهائي .

وما يخيل في بادىء النظر من نقصان المسند في العبارة غير ثابت فان قوله [من الاصل] س ٢ هو خبر المبتدأ الذي هو « جعلها » بمعنى - محلها - وهو على حد قولنا : الصوم في النهار ، والزكاة في الانعام .

في بعض ما يتعلق بمبحث القصر والاتمام

جاء في ص ٢٩٩ س ١٣ [وفي المشهور في الفتوى اربعة آلاف ذراع] مشهور الفقهاء منهم صاحب (الحدائق) قد روا الميل بأربعة آلاف ذراع ومستندهم في ذلك تنصيب اهل اللغة ليس الا كما أفاده في س ١٢ من ص ١٣٨ من (فرحته) .

ويتفرع على خلافهم في تقدير الميل الاختلاف في قدر المسافة فهي على فتواه اربعة وثمانون الف ذراع وعلى المشهور ستة وتسعون الف ذراع . وقوله في س ٧ من ص ٣٠٠ [ولا يشترط الرجوع ليومه او ليلته]

فيه تنبيه على الخلاف في هذه المسألة فان الاقوال فيها ستة وقد ذكرها

مجملة في س ٢٢ من ص ١٧١ من « فرحته » *

وفصلها المحدث الشيخ يوسف البحراني (ره) في (صلاتيته) وعبارة
المصنف هنا دالة على اربعة منها ومختاره التقصير مطلقا * وفيما لو قصد
الاربعة ولم ينو الرجوع في يومه ولا في ليلته ولا في ضمن العشرة كما
هو مفاد اطلاقه تخير بين القصر والاتمام في ذهابه مع افضلية الاتمام به *
واوضح بقوله في س ١٤ منها [ولو كان لبلاد طريقان الخ] لزوم
القصر في بعض الصور وانتفاءه في بعضها الآخر * كما لو فرض بلوغ
احد الطريقين المسافة بالتلفيق او بالامتداد فانه اذا سلكها وقصد الرجوع
بها في ضمن العشرة وكانت محصلة للمسافة التلفيقية لزمه القصر الى ان
يرجع *

ولو كانت امتدادية فحكمه كذلك وان لم يقصد الرجوع *

وفي صورة سلوكه الطريق التي لا تبلغ المسافة لا بالتلفيق ولا بالامتداد

لا يقصر في زمن ذهابه ولبثه *

اما رجوعه فان اقتضى مسافة امتدادية قصر فيه خاصة والا فلا *

وفي صورة نقصان طريق الذهاب عن الاربعة وزيادة طريق العود على

الاربعة بمقدار ما نقص من الاولى اختلفوا :

فالمشهور على الاتمام لنقصان طريق ذهابه عن المسافة التلفيقية وان

نوى العود في الطريق الزائدة بمقدار ما نقص من الاولى ، لأن التقصد

الثاني مستقل في نفسه فكل من القصدين لا يؤدي الى مسافة باستقلاله *

والمصنف اكتفى يضم ما زاد على الاربعة لما نقص عنها لجعله له من صور

التلفيق رابطا بين قصد الذهاب والاياب ، كما صرح به في س ١٠ من ص ١٧٠ من (الفرحة) *

وان عبر فيه بلفظ الاحتياط ، فان احتياط المفتي واجب العمل على المقلد .
والخلاصة ان الخلاف واقع في صورة التلفيق ، فخير المشهور ثبوته في الاربعة فصاعدا وعدم ثبوته فيما نقص عن الاربعة مع ما زاد عليها *
وخيرة المصنف ثبوت التلفيق بما ادى الى الثمانية فصاعدا وان كان في أحد الطريقتين ثلاثة وفي الطريق الآخر خمسة فان التلفيق فيه حاصل اذا ارتبط الذهاب بالاياب بأن كان العود مقصودا من ابتداء الامر في ضمن العشرة *

والضمير في قوله في س ١٩ منها [فينقطع سفره الخ] عائد الى التريد المستوفي لثلاثين يوما ، فان مرور هذه المدة على حالة التردد يكون من قواطع السفر فيلزمه الاتمام فيما زاد على ثلثين يوما ولو فريضة واحدة *
فلو جزم على السفر في آخر نهار اليوم الحادي والثلاثين لزمه الاتمام في الظهر والعصر من ذلك اليوم *

ويكون بخروجه في منتهى يومه منشئا لسفرة جديدة يترتب عليه فيها كلما يترتب على المسافر من قصد المسافة وتوقف قصره وافتاره على مجاوزة محل الترخيص ، وهكذا بقية شروط المسافر *

وقوله [ولو كان التوقع في محل رؤية الجدران الخ] لا يكاد يظهر له اتجاه عند ابقائه على ما هو عليه لأنه من باب تحصيل شيء حاصل فان من كان في محل رؤية الجدران وسمع الاذان يكون فرضه الاتمام ، وان كان عازما على السفر فضلا عن ان يكون مترددا فلا وجه لتخصيص العبادة

بالمتردد بل ولا وجه لقيد التوقع فيها *
والتدبر يستدعي الحكم بوقوع سقط فيها وهو كلمة (عدم) وحق
العبارة ان تكون هكذا : [ولو كان التوقع في محل عدم رؤية الجدران]
فان المتوقع لرفقة علق جزمه على السفر بجزمهم وهو في محل لا يرى فيه
اهل جدران بلده ولا يسمع فيه اذانه حكمه الاتمام في صلاته كما كان واجبه
التقصير فيها في هذا المحل لو لم يكن متوقعا للرفقة *

ويؤكد ما ادى اليه التدبر مفاد الجملة المعطوفة عليه اعني قوله [فان
جزم بدونها قصر] فان مقتضاها على فرض صحة ما هو الموجود في الاصل
فاسد ، اذ لا فائول بوجود التقصير على من جزم بالسفر وهو في محل رؤية
اهل البيوت وسماع الاذان وانما يلزمه التقصير عندما يجزم على السفر بدون
الرفقة حين كونه مجاوز ليكون (مجاوزا) المحل الترخص *

فلا مناص من الالتزام بوجود السقط في العبارة الاولى لينتج لها
وجه وليصح مؤدى العبارة المعطوفة كما هو جلي بين *

وقوله في س ١٢ من ص ٣٠١ [قوي كما تقدم] تأكيد لما سبق في
س ١ من ص ١٨٦ من تقويته لجزئية السلام من الصلاة بشرط ان
لا يسبقه بصيغة (السلام علينا الخ) فان هو قدم هذه الصيغة على وجه
الاستحباب لم تكن الصيغة الواجبة جزءاً من الصلاة ، فلو نوى المقام قبل
شروعه في الصيغة الواجبة ولم يكن قدم عليها الصيغة المستحبة اتجه له
اتمام صلاته بركعتين *

وفي صورة تقديم الصيغة المستحبة لانتج هذا لتمامية الصلاة بالخروج
منها وهو على نية القصر *

وأراد ينفي قيام الصوم مقام الصلاة نفي الأثر المترتب لاتمام الصلاة

بنية الاقامة عن الصيام لو فرض حصوله بنية الاقامة فان اللازم من اتمام الصلاة بالنية المذكورة البقاء على اتمامها مع كسر الاقامة الى ان يخرج مسافرا *

وليس الامر في الصيام كذلك فان من نوى المقام عشراً وصام يوماً بنية الاقامة ثم عدل عنها يلزمه الافطار مهما بقي في ذلك المحل المعدول عن الاقامة فيه *

واللازم المترتب على اتمام الصلاة بنية الاقامة مترتب على الحكم لا على الفعل ، فلو نوى المقام عشراً في محل وفات وقت صلاة رباعية من غير ما ان يصلبها لتعمد او نسيان ثم عدل عن الاقامة واراد البقاء في ذلك المحل اقل من عشرة ايام فانه يقضي صلاته الزائفة بنية اقامته رباعية ولو في ايام بقائه على القصر التفاتاً الى انه لو صلى ما فاتته في وقتها لصلاحها تماماً ، فالتمام مترتب على حكم الصلاة وان لم تقع منه بالفعل *

وهكذا لو كان المانع من فعل الصلاة الاولى عارضاً شرعياً كالحيض *

وقوله في س ١٧ من ص ٣٠٢ [ولا تدخل في حد الكثرة الخ] دفع لما لعله يقال من ان المواطن المتحقق فيها ملك السكنى بالشروط المعتبرة فيه اذا تعددت بحيث زادت على اثنين وكان بين كل واحد والآخر مسافة شرعية صدق على سكنها انه كثير السفر ولزمه التمام فيما بين كل وطنين لكثرة سفره كما يلزمه التمام عند وصوله الى كل منها لا تقطاع سفره بوصول ملكه *

فبين ان السفرات المتعددة في حكم السفرة الواحدة اذا كان جميعها منوياً بنية واحدة في الابتداء *

هذا مع أنه لا يرى لاكثرية السفر اثرا في الاتمام بذاته الا ان يكون ملابسا لاحد العناوين المنصوصة بحيث يتحقق العنوان الخاص مثل كونه مكاريا او كرياً .

والاول مقيد بمن كانت له دواب يكرها .

والثاني - مقصور على من يكري نفسه للاسفار ، فعند صدق الاسم وحصول الكثرة يثبت الاتمام في حقه .

ومن هذه الفتوى يستنتج ان العمال الذين يعملون في الشركات اذا وقعت المسافة بين مساكنهم ومحل عملهم لايجوز لهم الاتمام في الصلاة ولا الصيام لاقتفاء كثرة السفر عنهم لكون سفرائهم مهما كثرت منوية بنية واحدة حاصلة في يوم ظفره بالموافقة على قبوله في الشركة ، ولعدم ملابتهم شيئا من العناوين المنصوصة ، فانه لو كان ثمة عنوان يندرجون تحته لكان ذلك هو عنوان الكري .

وقد قيده المصنف بمن يكري نفسه في الاسفار كما في س ٣ من ص ٣٠٥ .

وهؤلاء انما يتخذون السفر صلة العمل ألا ترى انه لو قربوا مساكنهم من محل العمل ، او قرب العمل من مساكنهم لم يلتفتوا للسفر ولم يطلبوه . فظهر انه ليس هو المقصود اولا وبالذات بل ثانيا وبالعرض فأين هم من عنوان الكري كما هو بين جلي ؟

والضمير المجرور في قوله في س ٣ من ص ٣٠٣ [والمتنزه به الخ] عائد الى الصيد .

والفرق بين اللهو بالصيد والتنزه به كون الاول متخذاً للعب المشغل

عن اداء الواجبات ، وكون الثاني متخذا للنزهة وان لم يشغله عن اداء واجباته .

ولو سافر للنزهة بغير الصيد فقد استشكل المصنف في تحقق المعصية به وعدم تحققها .

واستقرب الحاقه به الا انه لا يوافق ما قرره من عدم اشتراط ارجحية السفر في جواز الذاتي .

ولو سافر طلبا للتصيد البري او البحري فان كانت غايته من تصيده تحصيل ما ينفقه في قوته وقوت عياله او في صدقاته واجبة كانت او مستحبة ففرضه القصر في صلاته وصومه كما هو شأن البحارين الذين يمتنون الصيد . ويوضحه كلام المصنف في (اوامعه) « واذا كان صيده مما يعود على عياله فعليه التقصير في الصلاة والصوم لقول النبي (ص) الكاد على عياله كالمجاهد في سبيل الله » .

وجميع من لدينا من محترفي صيد البحر انما يتخذونه لتقويم اود حياتهم وحفظ انظمة معاشهم فان المقصود من اصطيادهم انما هو قوتهم وقوت عوائلهم وصدقاتهم .

ودعوى اختصاص الحكم بمن يأكل ما اصطاده بعد انضاجه او بمن يتصدق به صيدا فضيحة .

كيف وهم في غاية من الافتقار الى سد خالاتهم وتجهيزا شبكتهم ، ولا يمكنهم ذلك الا بالاستعانة عليه باكل بعض الصيد ويبيع بعضه الآخر ليصرفوه الى ما يفتقرون له في مطعم ومشرب ومسكن وصدقة وما الى ذلك . ولو اقتصروا على اكل بعضه والتصدق ببعضه الآخر لكان الصيادون

من احق عباد الله بالصدقات بل المجاعة تسرع الى ابادتهم قبل تحصيلهم أي
صدقة يسدون بها جوعتهم ، فينبغي التدبير في المقام ♦

اما اذا كانت غايته من تصيده الاتجار به بحيث كان مستغن عن اتخاذه
حرفة معاشية ، وانما ارتكبه ابتغاء المتجربة به فعليه الافطار في صيامه حتماً
وأما صلاته فالخلاف واقع في قصرها واتمامها والقول بالانتماء فيها خيرة
شيخ الطائفة والصدوقين ، واستظهر المصنف ذلك من دليله الشرعي ♦

وفي س ٢ من ص ١٧٥ من (الفرحة) جعله رخصة لا عزيمة - أي
جائز للمتجر بالصيد ان يتم في صلاته وان يقصر - ♦
واما الخبران اللذان ذكرهما فهما :

مرسل محمد بن عمران القمي المذكور في س ٣٢ من ص ١٧٤ من
(الفرحة) ♦

وخبر الفقه الرضوي حسبما نوه عنه فيها ايضاً ، كما ذكر في المسألة
قولين آخرين ♦

والخلاصة ان الاتجار من المفاهيم العرفية فيتعين الرجوع في مؤداه الى
اهل العرف لا للشارع ♦

ثم لو رجع العاصي عن معصيته في اثناء طريقه اعتبر مبدأ المسافة من
محل رجوعه عن المعصية ، كما افاده في س ١٠ منها ، ولو عاد الى المعصية
رجع الى حكم الاتمام ♦

ولم تعتبر المسافة الكائنة بين محل المعصية ثانياً الى نهاية مقصده
فان الاتمام متعين عليه بنية المعصية الثانية وان كان بين محلها ونهاية المقصد
مسافة فانها انما توجب القصر لغير العاصي كما هو نص كلامه في س ١١ منها ♦

وفيما إذا كان السفر مباحا ونوى في اثنائه فعل المعصية انقطع سفره
بنية المعصية ولزمه التمام وان لم تكن المعصية هي الباعث للسفر ولا
الغاية منه .

ولا منافاة بين كلامه المفيد لهذا الحكم وبين قوله في س ١٥ منها
[الا ان يعصي الله في اثنائه الخ] لان تلك المعصية عارضة في الاثناء بغير نية
فعلها ، وهذه المعصية يظهر سبق نيتها على فعلها ، ومن هذه الحيثية انقطع
السفر بمجرد النية ولم ينقطع بفعل المعصية العرضية التي لم يسبق قصد
فعلها على ارتكابها بل كان القصد والفعل متقارنين .

وظاهر كلامه في س ١٨ من ص ١٧٤ من (الفرحة) انقطاع السفر
حتى بالمعصية العرضية .

وهو على ظاهره مشكل لعدم سلامة جل اسفار العباد عن المعاصي
العرضية كالغيبة والنميمة وشبههما .

وفي قوله في س ١٢ من ص ٣٠٤ [وبالجملة كل ما كان السفر معصية
الخ] ايضاح لتنوع سفر المكلف فانه قد يكون السفر معصية في نفسه
وغايته واجبة او راجحة او مباحة .

كما يستلزم السفر ترك الصلاة لعدم تأتيها في المركب كأمثال الطائرة
المستهلك سيرها مجموع وقت الاداء او لعدم اجتماعها لشرائط الصحة .
وقد تكون المعصية في غاية السفر لافي نفس السير كمن سافر لجلب
الخير او لشربه او لفعل ما اشبهه كالزنى مثلا .

وقد تكون المعصية فيهما معا كالساعي في اضرار المسلم .
وقد تكون المعصية من العوارض وهي ما يحصل فعلها في اثناء السفر

كمن سافر لغاية مباحة او راجحة او واجبة وفي اثناء سفره نوى فعل المعصية من غير ما ان تكون هي الباعثة على ذلك السفر .
وفي هذه الاقسام يجب الاتمام .

واما من اتفقت له المعصية من غير ان يكون قاصدا لفعلها كالغيبية وشبهها فقد عرفت استثناء المصنف قاطعية امثال ذلك وان تناولها اطلاق كلامه في (الفرحة) .

واراد بالصحيحين في قوله في س ١٥ من ص ٣٠٥ [للصحيحين]
الخبرين المرويين في (التهذيب) و (الاستبصار) وقد ذكرهما في (الفرحة)
س ٥ من ص ١٧٤ منها .

واراد بتقوية تواري المسافر عن جدران بلده في قوله في س ١٧ منها
[والاقوى ان يتواري هو عن جدران بلده الخ] خفاؤه عن اهل الجدران
ففي المقام حذف مضاف على حد قوله تعالى (واسأل القرية) الآية .

وأراد بقوله في س ٥ من ص ٣٠٦ [وكذا لو فاتت كان قضاءؤها
كذلك في المشهور الخ] ايضا موافقته لرأي المشهور : في قضاء فائتة المسافر
الذي حضره الوقت قبل سفره فسافر والوقت باق .

والذي حضره الوقت وهو في سفره فانقطع سفره والوقت باق .
فان في هاتين الصورتين اذا تحقق فوت الصلاة وجب قضاءؤها على نهج
ادائها على مختاره .

فيقضيها الاول مقصورة .

والثاني تامة لانهما لو اديها في آخر وقتها لكانت في الصورة الاولى
مقصورة ، وفي الثانية تامة ، فخيرة المشهور في الصلاة المقضية كخيرته في

* الصلاة المؤداة *

وخيرته في المقضية في الصورتين المذكورتين معاكس للمشهور حيث اعتبر في ذلك وقت الوجوب فيقضيها تامة في الصورة الاولى ، ومقصورة في الثانية عملا بخبر اسماعيل بن جابر المذكور في س ٢٩ من ص ١٧٦ من (الفرحة) وخبر العيص بن القاسم المذكور في س ٣٢ من الصفحة المذكورة . وقوله في س ٢ من ص ٣٠٧ [سيما في الكوفة الخ] فيه تنبيه على ايجاب صاحب (الاحياء) له *

والضمير المجرور في قوله في س ٨ منها [ففيه وجهان الخ] عائد الى حكم قضاء الصلاة الفائتة فيمن حضره الوقت في موطن التخيير ثم خرج منها ووقت الاداء بعد باق واتفق عدم فعله الصلاة لعصيان او نسيان *

ففي حكم قضاء هذه الصلاة اعتباران قد رتبنا على حكم الحاضر اول الوقت بتنزيل محل التخيير منزلة الحضور فانه بهذا اللحاظ يتجه قضاؤها تامة حيث صح اداؤها تامة لشرف البقعة *

وهو الذي بنى عليه اختياره في قضاء فائتة الحاضر في اول الوقت ثم يسافر والوقت باق وتفوته الصلاة *

ثم رجح قضاءها مقصورة لمجيء تماميتها بعارض شرف البقعة فهو رخصة وجواز ، لا تحتم وايجاب *

وعلل لما رجحه بالعبارة التالية التي فصها بحسب الموجود في الاصل [ولاعبرة هنا الخ] وهي غلط بين لعدم انسجامها في التعليل وصوابها بحسب التدبر [والعبرة هنا الخ] اي في حكم القضاء لكون الشخص الذي فاتته اداء الصلاة مسافرا ، والمسافر يقضي ما فاتته مثل ماوجب عليه لنص « اقض

ما فات، كما فات « وقد وجبت عليه الصلاة مقصورة فيقضيها كذلك .
 بل يمكن بناء تعيين القصر على مسألة حضور المسافر بعد دخول الوقت
 فان مثل هذا اذا لم يؤد الصلاة في وقتها مقصورة قبل حضوره ، او تامة
 بعد حضوره فاذا لم يؤدها بأحد النجوين وفاتته لزمه قضاؤها مقصورة عملا
 بفتواه المصرح بها في س ٥ من ص ٣٠٦ وهو خيرة المشهور ايضا .
 وقوله في س ١١ من ص ٣٠٨ [الا اذا قصر عن اتمام الفرضين الخ]
 كلام واضح المفاد الى نهايته وان اشكل تطبيقه باطلاقه على القواعد الشرعية
 لعدم ملائمته لما سبق من فتاواه التي منها تصريحه في س ٥ من ص ١٠٩
 باشتراك الوقتين الى ان يبقى قدر العصر تامة او مقصورة .
 ومنها ما جاء في س ٧ من ص ١١٢ عند قوله [ولو ادرك خمسا في
 الظهرين الخ] .

ومنها ما في س ٩ من ص ١١٣ [وكل من ادرك ركعة من الوقت فهو
 مؤد] فان مقتضى اطلاق هذه الفتاوى المذكورة ثبوت التخيير للمكلف بين
 القصر والاتمام في موطن التخيير ما وسع الوقت خمس ركعات لامكان فعله
 الظهر تامة في اربع من الخمس ، وفعل العصر كذلك بادراك ركعة من الوقت
 عملا بمدلول (من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله) ليطابق
 ما صرح به في ص ١١٤ و ص ١١٣ .

الا ان العبارة التالية الواقعة في نهاية البحث قد خصصت التخيير باي
 الصلاتين شاء حين بقاء الست ومفهومها ينفي ثبوت التخيير فيهما معا .
 وكذا مفاد العبارة التالية لها وهي قوله : [ومع الخمس الخ] ايجاب
 تقصير الصلاتين معا عند بقاء خمس ركعات من آخر الوقت والقاعدة تأباه

عند النظر لاطلاق فتاواه السابقة لاقتضائها ثبوت التخيير في قصر الصلاتين واطمامهما بادراك ركعة من وقت الثانية كما بيناه *

ويمكن التوجيه بتخصيص مفاد هذه العبارات بحالة اذ لايجوز تعمد ايقاع جزء من الصلاة خارجا عن الوقت الموقت لها اختيارا *

وعند اتساع الوقت لفعل سبع ركعات فقط يصدق عليه انه يقصر عن اتمام الفرضين اذ لو اتمهما في هذا الحال لأوقع ركعة من العصر خارج الوقت وتعمد مثل هذا غير جائز فوجب قصرهما معا *

وانت خبير بما فيه *

ولذا عدل عنه في العبارة المتعقبة اعني قوله [ولو بقي مقدار الست الخ] فانها صريحة في تجويزه اتمام احدي الصلاتين مع قصر الاخرى التفاتا الى انطباق الست على مجموع اجزاء الصلاتين حيث تقصر احدهما فلا يخرج شيء من اجزائهما عن الوقت *

وفي صورة بقاء الخمس يتحتهم قصرهما معا اذ مع اتمام الاولى يلزم خروج ثلاث ركعات عن الوقت في الثانية ومع قصرها يلزم خروج ركعة واحدة من الثانية عن وقتها ، وذلك غير جائز اختيارا *

وتجوز فعل الظهرين اداء في خمس وتحصيل الاداء بأدراك ركعة من آخر الوقت مخصوص بحالة الضرورة لا الاختيار *

فتاوى المصنف المتقدمة ليست على اطلاقها بل هي مخصوصة بحال الاضطرار ومفاد عبارته هنا ناظرة لحالة الاختيار *

ونبه بقوله في س ٤ من ص ٣٠٩ [حتى عند الصدوق] على ماذهب

اليه الصدوقان من تحريم اتمام المتم بالقصر وعكسه *

كما افاده في س ٢٤ من ص ١٩٠ من (الفرحة) الا انها اجاز الصورة الثانية لورود النص فيها بالخصوص ، والا فمقتضى تخالف حكم الامام والمأموم عدم جواز اقتداء المقصر بالمتهم وعكسه .

والمشهور الكراهة بما يقرب من الحرمة عند المصنف في الصورة الثانية .
واراد بالمتهم في قوله في س ٣ من ص ٣١٠ [اما لو قصر المتهم الخ]
من وجب عليه التمام في صلاته لكونه حاضرا او بحكمه ، او لكون صلاته لا يشرع قصرها كفرض المغرب .

وبمقتضى هذا الظهور وفتواه في تصحيح المغرب المقصور من الجاهل بالحكم او الساهي له لافارق في وقوع القصر في المغرب بين كون فاعله حاضرا او مسافرا .

الا ان دليل الحكم بالصحة يفهم منه ان صحة المغرب المقصور مخصوص بما يحصل في السفر لاني الحضر ان بني في المسألة الاصولية على قصر الوارد بالمورد .

وحينئذ فلا يمكن التمسك بهذه الفتوى في تصحيح مغرب وقع فيه القصر من جاهل او ساه وهو في الحضر او بحكمه لورود الصحيح المذكور في س ٢٣ من ص ١٧٦ من (الفرحة) في امرأة وقع منها قصر المغرب وهي في سفر فالحكم مقيد بمورده على المبني المذكور .

واما على مبني ان المورد لا يخص الوارد فالدليل مقتضى للصحة مطلقا .
والجزم في تعميم المصنف وتخصيصه منوط باحراز خيرته في المسألة الاصولية .

ثم الظاهر من فتواه بصحة المغرب المقصور التسوية بين بقاء الوقت

• وخروجه عند تبين الحال لمقصره .

ويظهر منه في (الفرحة) الميل لايجاب اعادة المغرب المقصور لو تبين لفاعله الحكم والوقت باق ، بل احتاط فيها بالاعادة في كل ما قصر مما حقه ان يفعل تاما ولو مع خروج الوقت وهو الذي قطع به المشهور .

• ثم لا يخفى ان كثيرا ما يدور في كلام الفقهاء ذكر السهو والنسيان . وقد فرقوا بينهما بكون السهو عبارة عن زوال المعنى عن الذكر وبقائه مرتسما في الحافظة بحيث يكون كالشيء المخفي . والنسيان زواله عن القوتين الذاكرة والحافظة .

واراد بالمعنى العرفي في قوله في س ١٢ من ص ٣١٠ [والمعنى العرفي لا اللغوي الخ] ما لم يخرج الى مسافة شرعية اخرى ، فان العرف الشرعي لا يعد الاتزاح عن البلد الى دون المسافة خروجا شرعيا ، وان عد بحسب المعنى اللغوي خروجا وان لم يبلغ المسافة .

فلازم الخروج اللغوي ان لا يتعد عن محلها الى حد يخفى عليه اذ ان ذلك المحل اوتخفى رؤيته لاهالي ذلك المحل .

• والمشهور فهموا من معنى الاقامة ما لزمها عدم الخروج اللغوي فممنعوا المقيم عن مجاوزة محل الترخص مدة الاقامة .

والمصنف لما فهم منها المعنى الشرعي منع عن بلوغ المسافة الجديدة وجعل خروجه الى مادون اربعة فراسخ غير مضر باقامته وان نوى عدم العود الى محلها في ضمن العشرة .

وقوله في س ٤ من ص ٣١١ [والاحوط القضاء تماما الخ] مبني على ان حكمه حين الجهالة بالمسافة الاتمام .

وحيث وقع منه القصر لم يجزه مافعل ، وان انكشف له حصول المسافة حين فعله الصلاة فان كان الوقت باقيا حين الانكشاف المذكور اعاد صلاته قصرا لعدم كفاية قصره الاول لوقوعه منه على غير علم بوجوده .
وان لم ينكشف له الامر الا بعد خروج وقت الصلاة وجب عليه ان يعيد صلاته تامة نظرا الى وجوب التمام عليه في الاداء لمكان جهالته بحصول المسافة المفروض حصولها في الواقع وقت فعله الصلاة لان حكمه الظاهري هو الاتمام .

ومن وجب عليه الاتمام فقصر جهلا لزمه القضاء تماما كما هو خيرة المشهور في مطلق ما قصر مما حقه الاتمام ، وخيرة المصنف فيما عدا المغرب مطلقا او للمسافر والتمام الناشيء عن اقامة العشرة .
بل قد عرفت احتياطه في القضاء في الكل على ما صرح به في ص ١٧٦ من (الفرحة) .

واستقرا به الاجزاء في العبارة التالية عند وقوع السلام بنحو العمد ظاهر وجهه ، فان المسافر النايي للتمام سهوا لا يمكن ان يتعمد السلام على ركعته الثانية الا عند اتبائه لوجوب نية القصر عليه اولا وهو شرط فيه .
واما عند وقوع السلام سهوا فوجه الصحة هو مطابقته لما هو المطلوب .
وربما يستشكل فيه لعدم قصده القصر وقد ذكر في المسألة المتقدمة وجوب الاعادة على من قصر مع عدم علمه بوجود القصر .

ويمكن دفعه باكتفاء المصنف بمجرد العلم بوجود القصر وان لم يقصده والنسيان مسبق بالعلم فلا يضر عزوبه عن باله حين التلبس في الصلاة اذا وقعت مطابقة للمطلوب الواقعي بخلاف من لم يسبق له علم بوجود القصر

عليه فان حكمه استصحاب يقينه السابق الذي هو الاتمام .
 واما من ظن بلوغ المسافة فوقع صلاته تامة ثم تبين له قصور المسافة
 فحكمه اعادة الصلاة قصرًا في الوقت وقضائها في خارجه لكونه متعبدا بظنه
 وقد انى بها على خلافه .

والمطابقة الواقعية غير كافية لبناء الامر على الظاهر كما صرح به في س ٧
 من الصفحة المذكورة .

وفيما اذا وقع الاتمام بغير ظن المسافة وانكشف حصول المسافة وقت
 فعله الاتمام فاتمامه صحيح ولا تلزمه الاعادة لا في الوقت ولا في خارجه .

• وهو المراد بالاطلاق لكونه مستصحبًا لحكم الاتمام .

واراد بالراتبة المقصورة في قوله في س ١١ منها [وراتبة المقصورة الخ]
 بعض النوافل التي صرح بمشروعية فعلها اجمع في مواطن التخيير فانه اذا
 اختار اتمام الفرائض فالنوافل تابعة لها بلا كلام .

وفيما لو اختار القصر في الفرائض فنوافلها سائغة الفعل فلا مانع من
 فعل نوافل الظهرين ومثالهما نافلة العشاء في مواطن التخيير مطلقًا .

(تذييب)

قد اوضح المصنف طاب ثراه وجوب الصيام واتمام الصلاة على كل
 من المستثنيات المنصوصة بعناوينها الخاصة التي من جعلتها المكاري والكري
 الى آخرها الوارد في اخبار اهل العصمة عليهم السلام لانطباق كثرة السفر
 على كل واحد منهما .

فكل واحد من هؤلاء يلزمه التمام في الصلاة والصيام ما صدقت ملابسته

لذلك العنوان .

وما عدا هؤلاء من كل مسافر او من هو بحكمه يلزمه افطار الصيام

واقصر الصلاة .

ومن مجموع افاداته نستنتج ان كل من يمتنن عملا يبعد عن مسكنه

المتملك له بما له من الشروط المعتبرة في قاطعيته للسفر او عن محل اقامته

بقدر المسافة الشرعية امتدادية او تلفيقية يلزمه ما لزم المسافر كعمال الشركات

لعدم اندراجهم تحت شيء من تلك العناوين المنصوصة اذ لو كان بالنسبة

اليهم اندراج في شيء من تلك العناوين لكان ذلك هو المكاري او الكري .

وبتقييد المصنف للاول بمن يكري دوابه وشبهها ينتفي اندراجهم فيه

كما ينتفي دخولهم في الثاني لتقييد المصنف له بمن يكري نفسه للاسفار أي

للعمل في السفر .

ولا أرى منهم من ينازع في نفي الاول عن نفسه والثاني مثله حيث انه

من الممكن التفكيك بين نفيهم السفر عن انفسهم مع استبقائهم العمل ، وذلك

فيما اذا نواوا المقام في محله كما قد ثبتت لهم هذه الحالة من قبل .

وبهذا اسفر وجه الحقيقة اي ظهر ان سفرهم انما كان لقصد العمل ،

وليس عملهم لقصد السفر .

والفرق بين الامرين في غاية الظهور ، فان من يسافر للعمل غير من

يعمل للسفر .

وحيث لم يسعهم اخراج انفسهم من القسم الاول انتفى كون السفر

عملا لهم والا استحقوا الاجرة او بعضها على قطع الطريق فيما اذا لم يتسنى

لهم العمل من ناحية تخصصهم ، كما اذا فرطوا في الوقت الموقت .

على ان جميع العمال منهم من يستلزم المسافة ومنهم من لا يستلزمها ،
وعند تطبيق الكري على الاول خاصة يخرج الثاني وهو تفريق من غير فارق .
ومع عدم شموله لكليهما كما هو الحق يتضح ماقلناه من عدم صدق
اسم الكري على اي فرد من العمال .

مضافا الى انتفاء الكثرة الشرعية عند المصنف من سفرات العمال اليومية
في جميع سنوات عملهم لاشتراطه تعدد النية لكل سفرة باستقلال ، لقوله
في خلال الشرط الرابع س ١٧ من ص ٣٠٢ [ولا تدخل في حد الكثرة تلك
السفريات وان زادت على منزلين اذا كان السفر منويا على الاتصال ابتداءً] .
والقطع حاصل بان جميع سفرات العمال منوية على الاتصال بنية واحدة
من اول الامر فهي غير متعددة بنحو الابتكار في كل يوم .

فالذين يقلدون المصنف تقليدا شرعيا لا يسوغ لهم قطع المسافة مع صيام
شرعي تكليفي في مقام الاختيار ، كما لا يصح منهم اتمام الصلاة لوجوب
القصر عليهم .

وما يتشبه به في المقام من عود العمال الى بلدانهم قبل الزوال فلا
يفوتهم الصوم وان خرجوا بنية السفر الموجب للافطار ، لأن العائد من سفره
قبل الزوال اذا لم يتناول شيئا يجب عليه الصوم فلم يكن سفرهم مفوتا
لصيامهم غير نافع على مذهب المصنف لامور :

منها حرمة السفر على مختاره فيما عدا ما استثني مالم تنقض غرة الشهر
وهي عنده ثلاثة وعشرون يوما .

ومنها عدم جواز تأخير نية صوم شهر رمضان الى ما بعد الفجر اختيارا .
ومنها عدم تحقق انقطاع السفر في كل يوم لدى كل عامل لاشتراطه

ملك السكنى وهو منتف عن من هو في عيلولة ابيه كما هو شأن الأغلّب ، بل الملك المشترك بحكم عدمه ، وبهذا يكون العامل طيلة شهر رمضان في سفرة واحدة .

نعم قد يصح صوم من تحقق له ملك السكنى بالاختصاص في ايام التعتيل كأيام الجمعة مثلا ، فيفوز بايام يسيرة من شهره .

ثم لا يفوتنا الفات انظار العمال الى ان المستنتج من فتاوى المصنف حكمهم السالف فيترتب عليهم حكم عقابي وليس مبرءاً لذمتهم من تكليفهم الشرعي وهو وجوب الصوم واتمام الصلاة عليهم في اسفارهم التي قد نهوا عنها من حيث كون سفرهم معصية للشارع ، وكل عاص في سفره يلزمه الصيام والاتمام في الصلاة وهو من العقوبة التعجيلية .

وكذلك ينبغي ان يعلم ان جواز العدول عن تقليد من صح تقليده يحتاج الى مبرر شرعي .

وقد املت هذه الافادات مستنتجة من فتاوى المصنف في (سداده) و (فرحته) راجيا من كل أحد نقل عنه غير ما افاده في هذين الكتابين التنويه بمصدره لاني في غاية قصور من الطاقة البشرية وكثير افتقار الى الاسترشاد من اهل الهداية والارشاد فمرحبا بناصر في الدين ينتشلي من هوة الجهل وغواية العمى فان مثل هذا غاية البر والتقوى المأمور بالتعاون عليهما .



في بعض ما يتعلق بمبحث صلاة الخوف

وحيث كانت هذه الصلاة غير مأنوسة في أذهان العوام ارتأيت أن أذكرها
بمالها من الأقسام حسبما أسترشده من اختيارات المصنف .
ثم اعقبه بتوضيح ما يحتاج الى الايضاح من عباراته لدى العوام فنقول
وبالله الثقة :

دليل مشروعية هذه الصلاة من الكتاب المجيد قوله تعالى : « واذا ضربتم
في الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتهم ان يفتنكم
الذين كفروا (١) ان الكافرين كانوا لكم عدوا مبينا واذا كنت فيهم فأقمت
لهم الصلاة . » الآية .

فقد دل عجز الآية الكريمة على ايجاب صلاة الخوف باتفاق الامامية،
كما دل صدرها على قصر صلاة المسافر باتفاق المفسرين من الناحية المذكورة
بتقدير حرف العطف فيها اي (وان خفتهم ان يفتنكم الخ) .

ويقابلة ما ذهب اليه العامة من ان القصر لا يتحتم في الصلاة الا باجتماع
الشرطين ، اعني الضرب في الارض مع خوف العدو فالشرط الاول مقيد
بالشرط الثاني فكلما ثبت القيد والمقيد وجب القصر كما يقتضيه ظاهر الآية
والظهور المذكور مصروف بالصحيح المفسر للآية لدى الامامية . واقسام هذه

(١) السورة ٤ الآية ١٠٢ ، وان أردت كشف الغطاء عما ذكره الشارح
هنا فراجع تفسير مجمع البيان تصنيف الشيخ الطبرسي (ره) المجلد الثالث
ص ١٠١ طبعة ايران عام ١٣٧٣ هـ وان شئت فائدة ثانية فانظر الى ص ٧٢١
من كتاب مصباح الفقيه (شرح شرايع الاسلام)

• الصلاة متعددة

فمنها صلاة ذات الرقاع وهي اولها ايجادا حيث ان النبي (ص) قد فعلها في السنة الخامسة لما غزا غطفان ، اعني القبيلة المتنسلة من غطفان بن

سعد بن قيس

• وجاء في تسميتها بهذا الاسم وجوه

منها : انهم لفوا الخرق على ارجلهم حذرا من نبضها - أي تحريك

عروقها -

ومنها : اختلاف ألوان الأرض التي التقوا فيها بحمرة وبياض وسواد

او أنه اسم للجبل الذي التقوا عنده بالقرب من المدينة المختلف بالألوان

المذكورة كالرقاع

• ومنها : ترقيع راياتهم

• ومنها : انه اسم شجرة بذلك الموضع

هذا وكيف كان فمشروعية هذه الصلاة مشروطة بأربعة أمور :

الأول : ان يكون العدو قويا ويخشون هجومه عليهم

الثاني : ان يكون العدو في غير جهة القبلة ، او فيها وهناك حائل يمنع

من رؤيته لو هجم

الثالث : إمكان الافتراق شطرين ، بمعنى ان تكون لكل من الشطرين

قوة على مدافعة العدو

الرابع : ان لا يكونوا في حاجة الى اكثر من فرقتين

فاذا اجتمعت هذه الشروط الأربعة شرعت هذه الصلاة • وليست من

خصائصه (ص) كما ادعاه بعض العامة بل هو وغيره فيها سواء

ومنها (صلاة عسفان) وعسفان اسم موضع يبعد عن مكة بمرحلتين الى نحو المدينة ، ولعل هذه الصلاة فعلت فيه فسميت باسمه .
وشروطها ثلاثة :

الاول : ان يكون العدو في جهة القبلة ولاحائل يمنع من رؤيته .

الثاني : ظن هجومه .

الثالث : امكان افتراق المسلمين في فرقتين بحيث تكفي كل فرق لحراسة الأخرى . فاذا اجتمعت هذه الشروط جاز فعلها جماعة .

ومنها : (اي ومن انواع صلاة الخوف) صلاة بطن النخل .

وبطن نخل اسم موضع بين مكة والطائف ، فلعل هذه الصلاة فعلت في ذلك الموضع فسميت باسمه .

ويظهر من المصنف عدم اقراره بهذه الصلاة ، ووجهه عدم ظفره بنص يرضيه في مشروعيتها .

كما ان في المقام وجها اعتباريا وهو توقف صحتها على الاعادة الاستجابية للصلاة ، فيتوقف حصول الواجب وهي صلاة الفرقة الثانية على حصول المستحب ، اعني اعادة الامام لصلاته ومقدمة الواجب واجبة .

وفيه ان المتوقف على المستحب حصول الجماعة وهي مستحبة لا واجبة فالمتوقف على المستحب مستحب ، ولاضير فيه فالوجه ما ذكرناه اولاً .

وهذه الانواع المذكورة تختص بفعلها في جماعة وتقديرها من حيث كميته لا كيفيتها .

ومنها : (اي ومن انواع صلاة الخوف) صلاة المسابقة او المسابقة وتسمى أيضا صلاة المطاردة والاختلاف في الاسم باعتبار الشدة والضعف

في تلاحم القتال .
وكيف، كان فهذه الصلاة يدخلها قصر الكمية والكيفية وتكون
جماعة وفرادي ، وتتحقق حضرا وسفرا .
كما تتنوع كيفيتها الى ايماء للركوع والسجود مع اجراء بقية الافعال
من قراءة واذكار على اللسان .
والى مجرد تكبير بجعل كل تكبيرة قائمة مكان ركعة بمالها من قراءة
وافعال واذكار .
والى تسيحات ، بجعل كل تسيحة كبرى قائمة مقام ركعة على نحو
ما ذكر ، كما فعل ذلك يوم صفين علي (ع) .
وكيفية جميع أنواع صلاة الخوف مفصلة في كلام المصنف .
وأما ما يتعلق بأيضاح بعض عبارات الكتاب فكما يلي :
قوله في س ٣ من ص ٢١٤ [لكن يشترط ان لا يكون الخوف في معصية
الخ] هذا شرط لايجب الخوف لقصر الصلاة فان الخوف الموجب لقصرها
يعتبر عروضة في سفر سائغ ، فلو عرض في سفر معصية لم يوجب قصرا
لصلاة ذلك العاصي بسفره .
وايجابه لقصر الصلاة عام لجميع المسافرين حتى الافراد التي لا يترتب
عليهم قصر كالمكاري ومن شاكله . فان الخائف لايلزمه التمام الا ان يكون
عاصيا بسفره ، فصلاة التمام مختص استثناءؤها ولزومها في حالة الخوف
بالعاصي ليس الا .
وأراد بقوله في س ١٠ منها [وربما جاء في حالات الخوف تقصير آخر

الخ [بيان مجيء اخبار دالة على تقصير في الثنائية المقصورة بحيث ترد الى ركعة واحدة عند اشتداد الخوف .

ومن تلك الاخبار صحيح حريز و زرارة عن ابي عبد الله عليه السلام وهما مذكوران في س ٢ من ص ١٧٩ من (الفرحة) .

وقد تأول بعض العلماء هذين الخبرين وأمثالهما بالتقصير المشهور ، بمعنى عود كل ركعتين من الرباعية الى ركعة واحدة فينتج انقلاب الاربع الى اثنتين .

وهذا هو التقصير المشهور المسبب عن قطع المسافة او عن الخوف . وفهم آخرون منهما قصر الركعتين المتبقيتين من قصر الرباعية بردهما الى

ركعة واحدة حالة شدة الخوف فتكون صلاة الخائف اذ ذاك على نهج ما هو المذهب النادر في صلاة عسفان وليست هي تلك فان تلك مقيدة بالجماعة

وهذه مطلقة ممكنة الوقوع جماعة وفرادي .

وعبارة المصنف هذه لا تثبت اختياره لهذه الصلاة المتكرر قصرها لاعادته ذكرها في س ١٠ من ص ٢١٥ بقوله [وقد سمعت فيما سبق ما اختاره

البعض من القدماء] ولم يظهر له جزم بأختيارها وان اشعر انكاره على البعض الآخر المقيدين جوازها بحالة المصادفة للحرب والتهيؤ للقتال بميله الى ثبوتها

لا بنحو التقييد الذي نفاه .

وأراد من القدماء المثبتين لهذه الصلاة المتكرر قصرها ابن الجنيد (محمد ابن احمد ابو علي الكاتب) الاسكافي . وكلامه في (الفرحة) صريح في اختيارها

حيث قال في س ٢٨ من ص ١٨٠ منها « ولا بأس بالعمل بها » .

والى هذا المورد أستند صاحب (منية الراغبين) حيث قال في س ٧ من

ص ١٠٦ (قال شيخنا (ره) ولا بأس به) وربما يرشدنا استناد هذا الحجة الى (الفرقة) في نقل فتوى شيخه الى انها متأخرة بحسب التأليف عن (السداد) .
 وقوله في س ١٣ من ص ٣١٣ [فتحصل المخالفة في ستة الخ] توضيح
 لمخالفة الجماعة المنعقدة لصلاة (ذات الرقاع) مع الجماعة المنعقدة لمطلق
 الصلاة من وجوه ستة على المشهور ، وعلى مختاره فالمخالفة الحتمية بينهما
 في اربعة :

• الاول : وجوب تخفيف الامام للركعة الاولى .

الثاني : أطالته الركعة الثانية ليتمكن الفرقة الاولى اكمال صلاتهم ويمكن

الثانية الالتحاق به في قيامه .

الثالث : انتظاره الفرقة الثانية .

الرابع : أنفراد الفرقة الاولى بعد قيام الامام للثانية .

وأما الخامس : اعنى ائتمام القائم بالقاعد فمبني على بقاء القدوة
 للفرقة الثانية في ركعتهم الثانية ، لكون واجب الامام الجلوس بعد ثانيته ،
 وواجب الفرقة الثانية القيام لفعل ركعتهم الثانية . وعند بقاء القدوة
 في هذا الحال يكون القائم مقتديا بالجالس ، وقد علم عدم جوازه الا في حقه
 صلى الله عليه وآله .

ومن أجازه غيره في هذه الصورة فبدليل خاص ولا دليل لدى المصنف .
 ولعل تخصيص بعض العامة جواز هذه الصلاة به (ص) التفاتا لهذه
 العيشية . وكذا انتظاره للتسليم معهم فقد صرح باستحبابه خلافا للمشهور
 وهو السادس عندهم والوجه في تقوية صحة الصلاة عند ادراك الفرقة الثانية
 للامام في الركوع ما سبق من استظهاره ذلك في منتهى ص ٢٥٤ .

ومع التحاقهم به حال قراءته ، فاما ان تكون الصلاة جهرية او اخفائية وكيف كان فالقراءة عليهم محرمة اذا سمعوا ولو همهمة الامام .

وان لم يسمعوا الهمهمة فقد سبق استحباب القراءة للمأموم في س ١٩ من ص ٢٥٦ . الا ان هذه القراءة الاستجابية مع عدم سماع الهمهمة ساقط استحبابها هنا فلا تستحب لهم بحال .

وقوله في س ٩ من ص ٣١٤ [لوجوب القراءة عليهم الخ] تعليل لسقوط القدوة حين فعلهم الركعة الثانية وسقوطها مستفاد من حديث « من قرأ خلف امام يأتهم به بعث على غير فطرته » فلو كانت القدوة باقية لحرمت عليهم القراءة . وبوجوبها يعلم انفساخ القدوة فلا تغفل عن سقوط هذا الشرط وان ادراج المصنف اياه في العداد فمبنائي ، لعدم تحقق اقتداء القائم بالقاعد .

وجواز أنتظاره لهم ليسلم بهم قد علم كونه مستجبا على مختاره فلم تبق المخالفة بين الجماعة في هذه الصلاة والجماعة في غيرها الا من اربعة اوجه .
وقوله [ولا حكم لسهو المأمومين حال القدوة الخ] مبني على ثبوت القدوة التي قد وجه سقوطها بوجوب القراءة عليهم في الثانية ، فانه على تقدير بقائها لو عرض لهم الشك بين الاولى والثانية لا يلتفتون لشكهم عند حفظ امامهم كما سبق في س ٥ من ص ٢٨٦ وان خص الحفظ بعدد الركعات .
وأراد بقوله في س ٩ من ص ٣١٥ [وقد اسندها الاسكافي الى الرواية النبوية الخ] ان ابن الجنيدي نسب هذه الكيفية في صلاة عسفان الى ما ورد عن النبي (ص) وقد استضعفها المصنف .

وليس هذا هو التقصير الذي نسبه الى المذكور المشار اليه بـ « البعض من القدماء » لكونه قائلا به على وجه القطع فلا يلائم منه نسبه الى الرواية

لأشعاره بتبريذه *
وكما ثبت له القول بهذا التقصير ثبت له القول بالتقصير في مطلق
الرباعية سواء فعلت في جماعة أم فرادى فانها تفعل ركعة واحدة وتقوم
مقام الركعتين *

والمصنف وافقه في رد الركعتين الثابتين للمسافر الى ركعة واحدة في
الرباعيات ، وخالفه في اثبات الكيفية الثانية لصلاة عسنان * كما انه لم يقيد
الركعة الواحدة باشتداد الخوف بل جعلها قصرا لمطلقه في حضر كان او في
سفر ، فاذا حصل سفر بلا خوف عادت الرباعية الى ثنائية *
واذا جامع السفر الخوف جاز عود ثنائية السفر من الرباعيات الى ركعة
واحدة سواء اشتد الخوف ام لم يشتد *

ثم مع اشتداده ينتقلون الى صلاة المطاردة جماعة او فرادى ، ومع
الجماعة يسقط اعتبار تقدم الامام على مأموه ، كما يسقط اعتبار القبلة عند
تعذرهما *

ويأتي في هذه الصلاة قصر الكيفية بمراتبه حسب المقتضيات الوقتية ، فيبدأ
بالايماء في الركوع والسجود عند تعذر فعلهما بالمألوف *
ومنتهى قصر الكيفية ابدال الركعة بمالها من الاجزاء بتكبيره واحدة
او تسبيحة *

وقوله في س ٦ من ص ٣١٦ [نعم يجب التكبير للاحرام اولا والتشهد
والتسليم ثانياً الخ] مخالف لما في (الفرحة) حيث استشكل فيها ما اوجبه
هنا ، ونسب ايجابه فيها الى العلامة ، واستظهر من الاخبار نفيه كما في س
١٦ من ص ١٨٠ منها *

ثم الخائف لو لم يؤد ما وجب عليه من الصلوات حتى أمن لزمه ان
يقضى صلواته الفائتة بكامل أفعالها الاختيارية ، ولا يسوغ له ان يقضيها

باعتبار حالة وقت وجوبها *

فلو فرض وجوب الاداء عليه بقصر في كفيئتها جزئيا كفعل الركوع او السجود بالايماء ، او كليا كفعل الركعة بكاملها بتكبيرة او تسبيحة فلم يؤد حتى فاتت وجب عليه ان يقضيها تامة الافعال وان كانت مقصورة ، فان القصر حكم اختياري بالنسبة الى الكمية واضطراري بالنسبة الى الهيئة ، وما اوجه الاضطرار يسقط بحصول الاختيار *

ونظير هذا من اضطر الى اسقاط الاقامة والسورة لأدراك ركعة من صلاة الصبح قبل الشمس فانه يتعين عليه ذلك ، فلو لم يؤد حتى طلعت الشمس وجب عليه القضاء بكامل الافعال الواجبة *

وقوله في س ١١ منها [وجميع اسباب الخوف متساوية الخ] ظاهر في التناقض مع ما تقدم في س ٧ من ص ٣١٢ لتخصيصه قصر الكمية بالخوف من العدو الانساني وكلامه هنا مفيد للتعميم في قصر الكمية * وفي س ٣٢ من ص ١٧٨ من (الفرحة) خص قصر الكمية بالخوف من العدو الانساني وجعله الاصح * وفي س ٣٢ من ص ١٨٠ منها صرح بأن الغريق لا يقصر في الكمية ، وكذا عبارته هنا الواقعة في س ١ من ص ٣١٧ اعني قوله : [والمتوحد والغريق الخ] تناقض موضوع التعليق لنفيه فيها تقصير الكمية للغريق مع اذراجه تحت قوله : [وجميع اسباب الخوف متساوية الخ] فتلاؤم العبارات الثلاث يحتاج الى توجيه *

وربما يوجه باحتمال وجود سقط ، فيكون الاصل هكذا : « وجميع اسباب الخوف متساوية في قصر الكمية والكيفية عند جماعة » وحينئذ تتلائم عباراته اجمع وتتوافق فتواه في كتابيه والله العالم *

فيما يتعلق بخاتمة الصلاة

جاء في ص ٣١٩ س ١٤ [ولو كان خلف امام لا يسجد للتقية اوماً ثم قضى بعد السجود] الذي يظهر منه ان الامام لو منعه التقية من السجود لسماع الغزيمة لزم المأموم الایاء لسجودها وبعد فراغه من الصلاة يقضي السجود الذي اوماً له .

وفي هذا المقاد اولاً : ان هذا الحكم معلوم من السطر السابق .

وثانياً : ان الجماعة لا تشرع في انوافل التي هي محل جواز قراءة العزائم

فكيف تتصور مانعية التقية عن السجود ؟ .

ويمكن توجيه المقام بكون الجماعة في نافلة كان اصلها الفرض مثل

صلاة العيدين اذا لم تستجمع شرائط الوجوب فان الجماعة جائزة في النفل

اذا كان اصله الفرض كما يمكن فرض الجماعة في - صلاة الاستسقاء - فانها

جائزة فيها على خلاف القاعدة . والحكم حينئذ لسماع الغزيمة او مستمعها

او قاريها هو السجود الفوري ، فلو منعه التقية منه اوماً اليه وقضاه بعد .

وقوله في س ٢ من ص ٣٢٠ [واحتمال كونه كالسامع في الاستحباب

غير مسموع] فيه عدول عما افتي به في س ٢ من ص ٣١٨ حيث استظهر

الوجوب على السامع هناك .



فيما يتعلق ببعض مباحث الزكاة

جاء في ص ٣٢٤ س ١٤ [ولا دور الخ] الدور مسألة من مسائل فن المنطق الذي هو مقدمة علم الكلام (١) ، وقد قرر علماء فنه بطلان الدور .
 وحده الدور : هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه اما بمرتبة فهو دور مصرح او بمرتبتين وما فوق فهو دور مضمهر وهنا تعريف آخر للدور وهو توقف الشيء على نفسه .

ووجه بطلان الدور هو لزوم كون الشيء موجودا قبل وجوده وهو محال ومستلزم المحال محال مثله .

اذا اتضح هذا تبين ان الدور غير وارد في المقام لأن قبول الزكاة وان توقف على قبول الصلاة الا ان قبول الصلاة متوقف على اداء الزكاة وهو غير قبولها ، فان احد الامرين وان توقف على صاحبه الا ان المتوقف عليه من الجانبين مختلف . والشرط في الدور اتحاده وليس بين الاداء والقبول تلازم بل النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق فافهم .

واراد بالتزلزل في قوله في س ٨ من ص ٣٢٦ [لتزلزله الخ] ان تصرف العبد غير قار اذ لمولاه الآذان له في التصرف الرجوع عن اذنه ، فالعبد بجميع اقسامه

(١) بل هو اهم من ذلك فانه لتحصيل العلوم النظرية انظر الى شرح الرسالة الشمسية وغيره من كتب الفن عند الكلام في وجه الحاجة الى صناعة المنطق .

لازكاة عليه .

وقوله في س ٩ منها [مدخول الخ] رد على من قال بتعلق الزكاة في غلات
الطفل ومواشييه استحبابا كما عليه صاحب (الشرائع) او وجوبا كما عليه غيره
وبعدم تعلقها في غلات المجنون ومواشييه كما عليه صاحب (الشرائع) ايضا
بنحو الاطلاق .

والمصنف قد جعل التفرقة بين الطفل والمجنون تحكما لعدم وجود الفارق
بينهما لاشتراكهما في سقوط التكليف فلا زكاة على كل منهما لاستحبابا ولا
وجوبا عنده .

واراد بقوله في س ١ من ص ٣٢٧ [نعم لو اقرضه وشرطها على المقرض
وجبت الخ] انه لو تم الحول على مال في يد مالكة ولزمه اخراج زكاته فساءله
شخص الاقتراض لذلك المال فالزكاة وان لزمته المالك الا انها تسقط عنه لو
اشترط على المقرض (بالبناء للمجهول) (١) اخراجها اذا قبل الشرط .

وفيما لو وهب المالك المال لآخر بعد كمال حوله فقبل المتهب ولم يقبض
فعلى المشهور وجوب الزكاة على المتهب .

وعلى ما اختاره المصنف من توقف لزوم الهبة على القبض فهي على الواهب
ماله يقبضه المتهب .

وفي صورة الايحاء بالمال تثبت ملكيته للموصى له ثبوتا متزلزلا وبالمرتبة
يستقر الملك فان كان المال مما يعتبر فيه مرور الحول عليه كالتنقد اعتبر الحول

(١) والمألوف : المقترض راجع اللغة الصغرى (علم الصرف)

وتعابير الفقهاء .

بعد موت الموصي فلا تجب على الموصى له زكاته الا بعد سنة كاملة من موت مالكة الاول .

وأراد بقوله في س ٧ منها [وملتقط النصاب لا يخاطب الخ] انه لو التقت انسان نقدا من ذهب او فضة مساوٍ لنصاب من نصب الزكاة فان الحكم اللازم للملتقطه التعريف عليه سنة كاملة وبعد انقضائها وعدم الظفر بصاحبه حكمه ان يتصدق به عنه .

فلو فرض كون الملتقط ممن يجوز له أخذ الصدقة واحتسبه لنفسه ملكه شرعا ، فاذا استقر في يده مطروحا الى كمال سنة اخرى خوطب بزكاته . وفيما لو جعل هذا المال بعد تملكه له صدقة او أضحية على نحو الوجوب كأن نذر او عاهد او حلف ان يتصدق به او ان يجعله أضحية خرج عن ملكه وانقضى عنه وجوب زكاته وان تم له حول بعد تملكه .

ولا فرق بين مقارنة النذر لجعل أحد النوعين ، كأن ينذر التصديق به او الاضحية به في عرض واحد ، وعدم مقارنته لنوع خاص كأن ينذر أخراجه عن ملكه ثم بعد النذر يختار التصديق به او التضحية به .

وليست المسألة خاصة بالنقد بل تجري فيه وفي كل عين زكوية فرض التقاطها وبلوغها النصاب وتخصيصها النقد للتشيل .

وقوله في س ١١ منها [ومن كون الملك تاما] معطوف على قوله في السطر المتقدم [من كون المالك معيناً مشخصاً] وفيه احتراز عن الملك الذي لا يقدر على التصرف فيه كالدين والرهن والدفين المنسي والموقوف على البطون .

وقوله في س ١٢ منها [والموانع] مبتدأ وخبره [ثلاثة] فتمت ارتفعت الامور الثلاثة التالي ذكرها وجبت الزكاة في الملك الذي ارتفعت عنه .

و اول تلك الثلاثة [الشرع] وما نعيته من حيث حبسه ليد مالكة عن التصرف فيه في غير ما وقف عليه فكل مال ثبتت ولاية الشرع عليه كالوقف لم تتعلق به الزكاة لعدم تامة تصرف مالكة فيه فاذا كان النصاب من الانعام موقوفاً لم تتعلق به الزكاة كالأبل والبقر والغنم .

وأما تناجه فتابع له ان اشترط الواقف دخوله في الوقف والا فهو ملك تام للموقوف عليه فتتعلق به الزكاة .

ومثل الوقف المال الذي نذر صاحبه ان يتصدق به سواء اطلق نذره أم علقه على حصول أمر آخر فلا تتعلق به الزكاة وان مر عليه حول وهو في يده لعدم قدرته على التصرف فيه .

وفي صورة تعلق النذر بنكرة يكون المنذور به في الذمة وتتعلق الزكاة بما ملكه من الاعيان الخارجية وان جمعت وصف المنذور به .
مثلاً : لو ملك اربعين شاة قائمة بالتشخيص في الخارج فنذر التصديق بها ، لم تتعلق بها زكاة .

ولو نذر التصديق باربعين شاة لابملاحظة عين الشياة القائمة لديه ، لم تسقط زكاتها عند استجماعها لشرايطها لرجوع المنذور به الى شيء في ذمته .
وليس هذا اتفاقاً بل هو أحد القولين في المسألة ، وقد قواه المصنف .
والقول الآخر تعلق النذر بالاعيان القائمة اذا جمعت وصف المنذور به .

وقوله في س ١٩ منها [والرهن الا مع قدرته الخ] معطوف على قوله فيما سبق [وكذا منذور الصدقة به] فحقه الرفع ، هذا ان لم يقدر

على فكه من المرتهن ولو ببيعه ودفع مال الرهن من ثمنه •
ومع القدرة على ذلك تتعلق به الزكاة على ما قواه ، لأن في ترك
فكه حينئذ هرب عن اداء حق الله تعالى ، وكلامه مشعر بوجود قائل بعدم
تعلق الزكاة به حتى مع القدرة على بيعه ووجهه عدم استيلاء يد المالك
عليه ابتداءً •

ومثل الرهن الهدي في حج القران بعد تعيينه بأشعاره او تقليده بل
حتى بعد سوقه وان لم يشعر •
ومثله أيضا مال المفلس ، ولا يتحقق التفليس الا بعد رفع الديان
أمره للحاكم الشرعي •

كما لا يتحقق الحجر الا بعد حكم الحاكم الشرعي عليه بالفلس فيحجر
عليه التصرف في أمواله لیسدد بها الحاكم الشرعي ديون المفلس •
وهكذا حال الدين وان كان المديون مليا ، الا اذا عين المديون اعيانا
لوفاء دينه ومكن دائنه من استلامها فانه يحسب على الدائن زكاتها لأن في
اعراضه عن استلامها مع تعيينها والتمكن منها هرب عن اداء الزكاة •
هذا فيما اذا كان الدين من نوع الحيوان - اعني وجوب تعيين المدين
الأعيان التي يفي بها دينه •

وفي صورة كون الدين من الذهب او الفضة لا يشترط تخصيصه بعين
خارجية في تحقق الزكاة على من هو له ، وانما يشترط فيه ايسار المدين
وبذله لصاحبه •

وأراد بقوله في س ٣ من ص ٣٣٨ [لأن الحيوان في الذمة لا يعقل فيه
السوم الخ] ان الحيوان المتعلق بذمة الشخص ليس له عين خارجية بالتشخيص

وإذا لم يكن كذلك ؛ لم يتحقق اتصافه بالسائمة والشرط في تعلق الزكاة بالحيوان صدق هذا الوصف عليه .

وهكذا تسقط الزكاة عن الاعيان المبعة اذا لم يقبضها مشتريها لاشتراط البايح تأخير القبض ، ومثلها اثمن لو اشترط المشتري عدم تسليمه للبائع على نحو التعجيل فان الزكاة لاتتعلق بكلا الامرين ، بل لايعتبر ابتداء الحول في كل من المبيع والاثمن الا بعد التسليم والتسلم .

وقوله في س ٨ منها [وذو الخيار للتأخير الخ] مبتدأ قد اعطي

حكم المضاف اليه تجوزا ، لأن المانعية وعدمها مظنتها المضاف اليه .

وتقدير الكلام ان الخيار المشترط غير مانع من تعلق الزكاة بالمبيع لأن ملكية المشتري للعين الزكوية قد ثبتت بمجرد العقد وان توقف استقرارها على انقضاء زمن الخيار .

والمعنى المقصود بعبارة اوضح : انه ليس من موانع ثبوت الزكاة في العين الزكوية كونها مبيعة بخيار لبائعها فثبتت الزكاة فيها على مشتريها ولو في زمن الخيار المشترط .

وكذا بعد انقضاء زمن الخيار اذا كان متمكنا من اداء ثمنها عند طلب بائعها .

ولا يثبت تمكنه من اداء ثمنها لو اضطر الى بيعها ليؤدي به الثمن الذي اشتراها به بل تنتهي عنه الزكاة اذا افتقر الى بيعها في اداء ثمنها .

فالضمير المجرور بفي في عبارته عائد الى زمن الخيار ، وكذا الضمير المضاف اليه الطرف اعني كلمة « بعد » عائد اليه أيضا .

وهذا القول هو المشهور بين أهل العلم ، وهو مبني على تملك العين

المبيعة بمجرد العقد وان توقف استقرار الملك على انقضاء زمن الخيار .
 اما على القول بتوقف الملك على انقضاء زمن الخيار الذي هو خلاف
 المشهور فلا يتجه وجوب الزكاة على المشتري الا بعد حول من انقضاء زمن
 الخيار بالنسبة لما يشترط الحول في زكاته .

ثم الظاهر من قوله في س ١٠ منها [ولو اشترى بخيار للبائع اولهما
 الخ] اعادة البحث في المسألة بنفسها لاستدراك ايضاح مبدأ الحول ولييان
 تنوع الخيار بين خيار لازم بأصل العقد وبين خيار لا يثبت الا باشتراطه ،
 فاللازم بأصل العقد هو خيار الحيوان المحدود بثلاثة أيام وقد خصص
 بالمشتري الا على مذهب المرتضى فقد اثبت للبائع أيضا .

اما خيار الشرط فلا يثبت الا باشتراطه لمشرطه سواء أكان البائع أم
 المشتري ام هما معا ، ويحد بالزمن المعين .

وكيف كان فمبدأ الحول المشترط للزكاة ساعة العقد ، فاذا فرض طول
 زمن خيار الشرط بأكثر من حول تعين اخراج الزكاة في زمن الخيار .
 ومع نقصان خيار الشرط عن حول يكون اخراج الزكاة بعد انقضاء زمن
 الخيار ، وهو المراد بقول المصنف في العبارة السابقة [فيه ولا بعده] هذا
 وقد نقل ان الشهيد عدّ في (بيانه) ان خيار البائع من الامور التي
 ظن انها مانعة عن الزكاة .

كما استشكل غيره في تحقق الفرق بين منذور الصدقة بعينه نذرا
 مشروطا بما يحتمل الحصول فضلا عما يقطع بحصوله وبين المبيع في ايام
 الخيار بل جعل التفرقة بينهما تحكما لعدم القدرة على التصرف في كل من
 الامرين .

وقوله في س ١٢ منها [وفي الغنيمة] متعلق بما تقدم ، وتقديره :
وتتفي الزكاة في الغنيمة فلا تتعلق بها الا بعد افرازها وقبض كل ذي حق
حقه سواء أكان القبض موجبا لاستقرار الملك (بناءً على تحقق ملك الغنيمة
بمجرد الاستيلاء عليها) ام كان مؤسسا للملك (بناءً على عدم تحقق ملكها
للمسلمين بمجرد الاستيلاء عليها) .

والمخلص مما تقدم ان الامور التسعة (اعني الوقف ومنذور الصدقة
والرهن وهدي حج القران والمفلس والدين والمبيع الغير المقبوض والثلث
الغير المستلم والغنيمة) موارد لما نعية الشرع الذي هو اول الموانع الثلاثة
الموجبة لانتفاء الزكاة لعدم تامة تصرف صاحبها فيها لما نعية الشرع من ذلك .
اما الامر الثاني من الموانع الثلاثة عن وجوب الزكاة فهو ما نبه عليه
بقوله في س ١٥ منها [الثاني : القهر الخ] .

ومن مصاديقه المغصوب ، والمسروق والمبيوع اذا امتنع بائعه عن تسليمه
لابطريق شرعي ، والمجحود - أي المنكر - .

والفرق بينه وبين ما قبله اظهار التجبر بالامتناع في الاول دون الثاني ،
هذا حيث لم يمكن صاحب المال اثبات ماله وتسلمه بيينة يقيمها على من
هو في يده ، او يمين يحلفها على تخليصه بحيث لم تقبل منه اليمين .

وأما مع امكانه من اثباته واستلامه بأحد النحويين فتجب عليه زكاته وان
لم يسع في تخليصه لأن ترك ذلك جاء من قبله .

وإذا صانع الظالم صاحب الحق برد بعضه عليه وجبت زكاة البعض
المقبوض .

وفي صورة ظن المالك امكان المصانعة للظالم بأن ظن انه لو قال له :

خذ بعض حقي واعطني البعض الآخر لقبول ، لاتجب عليه الزكاة بمجرد ظن
الامكان .

ولو قدر على استخلاص حقه بالاستعانة بظالم كحاكم غير شرعي فتركه ،
لم تجب عليه الزكاة .

وعند إمكان استخلاص الحق بالاستعانة بعدل استترب المصنف وجوب
الزكاة عليه وان ترك لكونه من الاسباب التي شرعها الله لرد المظالم وواجب
عليه ذلك فهو بمنزلة الوكيل الامين من طرف المالك بل الولي ومن طرف
الغاصب والمالك فقدرته بمنزلة قدرة المالك .

بخلاف الظالم الذي ليس التوسل به الا من حيث الاضطرار فهو من
قبيل التسبب الي التمكن بخلاف الاول .

وأراد بقوله في س ٨ من ص ٣٣٩ [اذا فضل النصاب الخ] انه اذا
حصلت زيادة بقدره بعد مؤونة السنة وكان ذلك القدر الفاضل غير معلوم
الزيادة عن الحاجة عند توظيف النفقة او جاءت زيادته من ناحية الاقتصاد
والتدبير ، فالزكاة تتعلق به عند حضور المالك .

وقد جعل دليل الوجوب المعتبرين الصحيحين (١) ولم يصرح هنا بهما .
الا انه ذكر في (لوامعه) في نفس هذه المسألة صحيحة اسحاق بن عمار عن
أبي الحسن الماضي عليه السلام وخبر سماعة (٢) وموثوقة ابي بصير ومرسلة

(١) لا يخفى استدراك قيد المعتبرين .

(٢) ليس منه أثر ولا خبر وانما الوارد في المقام موثقة اسحاق بن عمار
ومرسل ابن أبي عمير وخبر ابي بصير ، راجع الوسائل ١ و ٢ و ٣ / ١٧ من
ابواب زكاة الذهب والفضة ولا رابع وفي سند الاخير اسماعيل بن مرار
وذكر سيدنا الاستاد دام ظله في كتاب الرجال : ان في وثاقة الرجل خلفا

ابن ابي عمير *

ومتن الاولي قال: قلت له رجل خلف عند اهله نفقة ألفين لستينين عليها
زكاة؟ قال: « ان كان شاهدا فعليه زكاة ، وان كان غائبا فليس عليه زكاة » *
ومتن الثانية ، والثالثة : الرجل يخلف لأهله نفقة ثلاثة آلاف درهم
نفقة سنتين عليه زكاة؟ قال: « ان كان شاهدا فعليه زكاة وان كان غائبا
فليس فيها شيء » *

ومتن الرابعة : في رجل وضع لعيله ألف درهم نفقة فحال عليها الحول
قال: « ان كان مقيما زكاة وان كان غائبا لم يزك » *

والضمير في قوله في س ١٣ منها [وهي سبعة الخ] عائد الى الامور
التي يظن مانعيتها من وجوب الزكاة ، وقد اعتبر المشهور مانعيتها ، والمصنف
لم يعتبرها في جميع السبعة * وأولها [الكفر] فانه مانع عن قبول الزكاة على
المشهور لاشتراط القرية في تأديتها وهي متعذرة من الكافر فالزكاة عليه واجبة
ولا يصح تأديتها منه لمانعية كفره عن التقرب *

والضمير المنفصل في قوله في س ١٦ منها [نعم هو شرط في الضمان

ذهب بعضهم الى ذلك لأجل ان محمد بن الحسن بن الوليد قال : كتب يونس
ابن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلها صحيحة معتمد عليها الا ما ينفرد به
محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس ولم يروه غيره فانه لا يعتمد عليه ولا يفتى
به ذكره الشيخ (يعني الشيخ الطوسي ره في الفهرست) في ترجمة يونس
الرقم (٨١٠) اقول : قد تقدم (اي في ترجمة ابراهيم بن حمويه) ان
تصحیح القدماء لرواية لا يدل على وثاقة الراوي ولا حسنه انتهى فتحصل ان
اسماعيل بن مرار غير ثابت الوثاقة والنتيجة عدم اعتبار خبره في سنده *

الخ [عائد الى الاسلام ، والمراد ان المشهور قد جعلوا الاسلام شرطاً في تحقق وجوب ضمان الزكاة حيث تتلف مع التفريط في حفظها .
 وأراد بقوله في س ١٧ منها] ويستأنف الحول لو ائتم قبل اسلامه
 الخ [ان الكافر لو ائتم حول ماله الزكوي قبل ان يسلم ، كما لو ترك نقداً مطروحاً قدر النصاب الشرعي مدة عشرة اشهر ثم نقله الى معاملة ثم اعاده الى التجميد كحالته السابقة اعتبر في وجوب الزكاة عليه مرور حول كامل وهو على تجميده ولم يكن للتجميد السابق أثر لأن الحول الماضي لم يكمل للتصرف فيه بالنقل الى المعاملة وباتلامه سقط اعتباره .

ثم ان المسلم لو ارتد عن اسلامه فاما ان يكون فظرياً بأن ولد على فطرة الاسلام بين ابوين مسلمين او كان احدهما مسلماً واما ان يكون ملياً بأن ولد بين ابوين على غير ملة الاسلام ثم هدى عند تكليفه الى الاسلام فإن مثل هذا لو ارتد الى الكفر يكون ارتداده ملياً لرجوعه الى ملة الكفر - ملة ابويه - او ملة اخرى تشبهها .

فان كان فظرياً انقطع حول ماله الزكوي بمجرد ارتداده لخروج المال عن ملكه ووجوب قتله .

وان كان الارتداد عن ملة فلا ينقطع الحول لعدم خروج ماله عن ملكه من حيث عدم جواز قتله بمجرد ارتداده الاول للزوم استتابته اولاً .

وحجر الحاكم الشرعي عليه عن التصرف في ماله لم يكن رافعاً لتملكه بمجرد ، فعدم تمامية تصرفه في ملكه في مثل هذه الصورة لا تسقط عنه الزكاة لمجيئها بسوء اختياره كيف ؟ وفي امكانه رفع هذا الحجر برجوعه الى الاسلام فيعود الى الحالة السابقة .

• ووجه الاطلاق في ارتداد المرأة التسوية بين الفطرية والملية .
 ثم ان الحكم المذكور للملي مشروط بعدم التحاقه بدار الحرب ،
 وعند الالتحاق بالخلاف فيه واقع ، فقول بتحتهم قتله •
 والمشهور على بقاء حكمه السابق - اعني وجوب استتابته - وعلى
 القول الاول ينقطع الحول لانتفاء ملكيته لامواله •
 واراد من نية الساعي نية النياية عن المالك حين اخراج الزكاة من ماله
 وحين دفعها لمستحقيها ، وجاعل النياية للساعي هو الحاكم الشرعي فانه لما
 حجر على المرتد الملي عن التصرف في ماله كان وليه في اخراج الحقوق الشرعية
 منها ، ويكفي المالك ذلك لو رجع الى الاسلام لان المانع من قبول الزكاة
 عند المشهور كفره المعاند للتقرب ، وحيث كان الاخراج بأمر الحاكم الشرعي
 لم يفت قصد التقرب الذي هو شرط القبول •
 هذا كله بناء على ما هو المشهور •

واما على مبنى المصنف من عدم تكليف الكفار بالفروع ^(١) فالبحت في
 المسألة المتقدمة ساقط عنده الى ان يتحقق منهم الاسلام الذي هو اعم من
 الايمان، وقد فهم من الاخبار الواردة في ذم تارك الزكاة اختصاصها بالمخالفين
 المقرين بالوحدانية لله والرسالة لمحمد صلى الله عليه وآله غير المقرين بآله
 الطاهرين عليهم السلام فهم المشركون في نظره المعنيون بالذم في آخر الآية
 الخامسة والسادسة من سورة (حم السجدة) •

(١) تكليف الكفار بالاحكام الفرعية معركة الآراء بين المسلمين ذهب
 الامامية باجمعهم الا شاذا الى ذلك ولارباطها بالفقه من حيث الحكم الشرعي
 تكلم فيها الفقهاء والمحدثون وان اردت توضيح ذلك وما هو الحق في المقام
 فراجع طهارة مصباح الفقيه ص ٢٢٧ الى ٢٣٠ •

اثنائي من الامور السبعة « الدين » وليس هو مانعا من وجوب الزكاة عند المصنف حتى لو انحصر الايفاء فيه كما لو ملك شخص مئتي درهم وحال عليها الحول في يده وكان مطلوبا بقدرها فان عليه زكاتها وان نقص قدرها عن وفاء الديان *

وقد نسب الى شيخ الطائفة احتمال وجوب الزكاة على الدائن والمدين واحتمال سقوطها عنهما معا *

والوجه في وجوبها عليهما بالنسبة الى المدين فلصدق كونه مالكا وقد حال على ملكه وهو في يده *

واما بالنسبة الى الدائن فلمرور الحول على ماله وهو في يد مدينه مع فرض قدرته على استلامه منه فجاء تركه باختياره *

واما الوجه في سقوطها عنهما فلصدق كون ما في يد المدين مال غيره، وبالنسبة الى الديان فلعدم مرور الحول على مال في يده *

وقد استبعد المصنف هذا واستدل بسعترية منصور بن حازم مستظهرا منها عدم جواز الجمع بين الزكاتين لكفاية وجوب احدهما *

واراد بقوله في س ٦ من ص ٣٣١ [لسبق تعلقها الخ] ان مخاطبة المالك بأداء الزكاة ثابتة قبل أن يخاطب بوفاء الدين وانما تنجز الدين عليه

بموته كما هي القاعدة في تنجز كل مؤجل بالموت وان لم يتم اجله المقرر * وبهذا اتضح كون حق الله تعالى أحق بالوفاء من حق الآدميين * وفي صورة تلف

العين الزكوية ينتقل حق الله الى الذمة كالدين ، وعند قصور التركة عن وفائهما معا تراعى النسبة بينهما في وفائهما *

والضمير المثني في قوله في س ١٢ منها [واولى منهما الخ] عائد الى

تطرق الانقساخ وعروض الانقسام المقترن بالواو الحالية لوقوعه مبتدأ
لا معطوفا على الانقساخ المجرور بالاضافة اليه .

والمراد ان وجوب الزكاة على الزوجة في مهرها المعين امر ثابت بل هو
اولى بعدم المانعية عن وجوب الزكاة من المبيع الذي يكون محتملا لعروض
فسخه واولى من الاستيجار المنقسم على سنتين مع اشتراط خيار الفسخ فيه .
فاو عقد شخص بامرأة وسلمها صداقها ومضى على ذلك حول وبعد
كماله طلقها لزمها زكاة صداقها اجمع ، وان وقع طلاقها قبل الدخول بها
واسترجع منها نصف المسمى .

وفي صورة ماله اخرجت زكاة صداقها قبل طلاقها ثم طلقت استرجع
منها نصف ما بقي وقيمة نصف المخرج .

واراد بقوله في س ١٧ منها [وتضمن للساعي الخ] انها لو ارجعت
نصف الصداق لمطلقها بعد كمال الحول كان المقبوض حقا للقابض ووجب
عليها اخراج زكاة نصيبها من العين الزكوية كما ان عليها ان تضمن زكاة مادفعته
للمطلق بان تعطي الساعي في استلام الزكاة قدر ما وجب في زكاة مادفعته
لمطلقها .

ومع فلسها وعجزها عن الضمان يحق لجابي الزكاة أن يرجع على المطلق
فيأخذ من عين ما استلمه زكاته لأن ما في يده عين مال الفقراء وللزوج الرجوع
عليها فيما غرمه .

وتتحقق قبلية التمكن في قوله في س ٢ من ص ٣٣٢ [ولو طلقها قبل
تمكنها من الاخراج الخ] فيما اذا وقع طلاقها قبل ظفرها بمن يصح دفع
الزكاة اليه واستلم نصف المهر بكماله فانها في هذه الصورة لاتسقط عنها

زكاة ما استلمه المطلق وان لم تكن مفرطة في تأجيل الاخراج لعدم موجودتها للفقير حيث مرور الحول على ما ملكته شرعا فزكاته عليها باقية لاسترجاعها عوضه وهو بضعها الذي قد تحرر بعد تملكه .

وبهذا تظهر الأولوية التي ذكرها في وجوب الزكاة عليها من الفردين السابقين .

وهذا بخلاف ما اذا تلف بعض النصاب من يدها قبل تيسر حصول المستحق فانها لاتضمن زكاة التالف لعدم تفریطها ولعدم اعتياضها شيئا عن التالف .

وهذه الصور من مصاديق الامر الثالث اعني « تزول الملك » الذي يظن مانعيته .

وقد اوضح المصنف عدم المانعية فيه .

واراد بالسفه في س ٥ منها [الرابع : السفه وهو غير مانع الخ] التبذير بوضع الاشياء في غير محالها ، وهو موجب لتسلط الحاكم الشرعي في الضرب على يد صاحبه عن التصرف بالاستقلال فيؤدي فريضة الزكاة التي هي مالية صرفة بنظر الحاكم الشرعي كما يؤدي الفريضة المالية والبدنية مثل الحج كذلك ويستقل في اداء الفرائض البدنية المحضة كالصلاة والصيام .

وخامس الامور السبعة [المرض] .

وسادسها [اشتراط زكاة المال على غير صاحبه] وفيه صورتان :

الاولى : ان يقترض زيد من عمرو مالا ، ويشترط زيد على عمرو ان يؤدي زكاة ما اقترضه منه فيما اذا حال عليه الحول وهو في يد مقترضه .

والثانية : لو باع زيد من عمرو عينا واستلم ثمنها واشترط المشتري على

بأنه ان يؤدي زكاة ذلك الثمن لسنة او اكثر فيما اذا حال عليه الحول وهو مطروح في يده أي في يد زيد الذي هو البائع .
 وقع الخلاف بينهم في هذه المسألة ، فقيل بصحة الشرط وكفاية زكاة المقرض لو تبرع بها مطلقا ، وقيل : باشتراط اذن المقرض وعليه الشهيد نظرا الى انها عبادة ولا تصح النيابة فيها الا باذن المكلف ، وقيل بعدم صحة الشرط رأسا .

واختار المصنف الاول استنادا الى صحيح منصور بن حازم (المروفي في الوسائل) (١) المقدم ذكره في س ١٩ من ص ٣٣٠ ، فيكون سقوطها عن المقرض من باب التفضل والا فبحسب الاصل التكليف توجه اليه .
 وما يستغرب من لزوم اخراجه زكاة مال غيره مدفوع بان المبلغ المأخوذ قرضا قد تعلق بذمته ، والنقد الذي تعلقت به الزكاة هو ماله المطروح في يده مدة حول كامل وليس هو عين مال مقرضه والا لكان امانة .
 واما اتجاه لزومها للمقرض فلأن تأخير استعادة ماله كان باختياره محاولة منه للفرار من زكاته فنلزمه الزكاة لمحاولته .

واما في صورة البيع فاشتراط الزكاة على البائع تلزم من حيث اشتراطها في ضمن عقد لازم .

وسابع الامور [عدم التمكن من اداها الى الفقراء او الحاكم] لعدم وجودهما فلا يكون ذلك مستقلا لوجوبها عن المكلف وان اسقط عنه ضمانها لو تلفت في حالة عدم التمكن من حصول اهلها ان جاء التلف بغير تفريط .
 والعلس في قوله في س ٥ من ص ٣٣٤ [واما العلس الخ] بالتحريك

(١) الحديث ٢ من الباب ٧ من ابواب من تجب عليه الزكاة ومن

نوع من الحنطة يكون حبتان في قشر وهو طعام أهل صنعاء قاله الجوهري وقال غيره هو ضرب من الحنطة يكون في القشر منه حبتان وقد تكون واحدة وثلاث وقال بعضهم هو حبة سوداء تؤكل في الجذب ، وقيل هو مثل البر إلا أنه عسر الاستنقاء وقيل هو العدس قاله في المص (مجمع البحرين) *
 واما [اسلت] بالضم فالسكون ضرب من الشعير لا قشر فيه كأنه الحنطة تكون في الحجاز (مجمع البحرين) *

قوله في س ٨ من ص ٣٣٥ [والكلام في هذا الشرط كالكلام في السوم] *

وقد تقدم في س ٣ من ص ٣٢٨ اعتبار اتصاف الحيوان الزكوي بكونه سائمة *

وهكذا يعتبر اتصافه بعدم كونه من العوامل ، والمحکم في ثبوت هذين الوصفين هو العرف *

والظاهر ترتب الحكم على عنوان السائمة لأعلى السوم في طول الحول كيف وهو ينام ويشرب ولا سوم في مثل هذين الحالين مثلاً ، بل قد يعرض له ما يوجب اعلافه وقتاً ما ولا يخرج بذلك عن عنوان السائمة *

نعم يعتبر تلبسه بالملوكية طيلة الحول دون السوم لأن صدق المشتق لا يشترط فيه قيام المبدأ بالفعل ، فهو حقيقة في الأعم أي فأرق المبدأ عن الذات أولم يفارقه *

الا ترى ان الغنم اذا سأمت الى حد يصدق عليها عرفاً أنها سائمة ثم عرض لها ما يوجب اعلافها وقتاً ما فانها يصدق عليها انها سائمة قد اعلفت ولا يصدق عليها انها معانوفة بالاطلاق *

وأراد بالسخال في قوله في س ٥ من ص ٣٣٦ [ولا يبنى حول الإمهات

على حول السخال عندنا الخ [جمع سخلة ، وهي لغة يقال على أولاد الغنم ساعة تضعه من الضأن والمعز سواء ذكرا كان أو انثى .

وقيل جمعه سخل بفتح السين وضم الخاء ، ولا يزال اسمه كذلك مادام يرضع اللبن ، ثم يقال للذكر والانثى بهمة بفتح الباء والجمع بهم بضمها .
أما في الزكاة فالمراد منها حيث تطلق اولاد جميع الانعام الزكوية على نحو التغليب ، والوجه في تخصيصها بالذكر رفع تخيل تبعيتها لامهاتها فليست هي من قبيل ما ورد في باب التذكية من كون ذكاة الجنين ذكاة امه .
فان الزكاة تتعلق بنماء العين الزكوية كما تعلقت بأصلها .

ثم المقصود من العبارة نفي ابطال حول الامهات بحماه على حول السخال بمعنى : انه لو ملك نصابا من احد نصب الانعام الثلاثة الآتي بيانها ، وفي أثناء الحول انتج النصاب المملوك نتاجا يساوي عند ضمه لامهاته نصابا آخر فانه لا يبطل حكم النصاب الاول كي ترفع اليد عما مضى من حوله بل يلزم جعل حول جديد للجميع فانه يلزم من تجويز ذلك بناء حول الامهات على حول السخال وهو ممنوع لدى الامامية .

والواجب بالاجماع الالتزام بحول الامهات وافراد السخال بحول جديد ان تم لهم باستقلالهم نصاب ، غير انه وقع الخلاف بينهم في مبدأ حول السخال على ثلاثة أقوال :

فالمشهور اعتبروا بدأته بيوم النتاج .
والآخرون اعتبروا بدأته بيوم الرعي لتحقق السوم به .
واقول الثالث التفصيل بين ارتضاعها من سائمة او معلوفة ، فالاول على الأول ، والثاني على الثاني وهذا القول منقول عن الشهيد في (البيان)

وخبرة المصنف من هذه الاقوال هو الاول كما صرح به في (لوامعه) ايضا وهو المشهور *

واراد بالجذع في قوله في س ١٠ من ص ٣٣٦] اما جذعا من الضأن الخ [ما قلع مقدم الاسنان وهو بفتح الجيم والذال ، وجمعه جذعات * ويتحقق في الابل بالدخول في السنة الخامسة ، وفي البقر والمعز بالدخول في الثانية * وقيل بتحقيقه في المعز لسنته *

اما في الضان ففي تحقيق جذعه اقوال خمسة سنة ، ستة اشهر ، سبعة ثمانية ، عشرة ، واختار المصنف الثالث من هذه الاقوال *
وأما - الشبي من المعز - فقد فسر المصنف بمادخل في السنة الثانية وفسر في اللغة بما دخل في السادسة ان كان من ذوات الخف او في الثالثة ان كان من ذوات الظلف والحافر ، وبناءً عليه فثنى المعز مادخل في الثالثة كما صرح به س ٣ من ص ١٥١ (من كتاب الحجج) وصرح بكون الجذع هو ابن ستة اشهر * وسمي الشبي ثنيا لقلعه ثنانيا اضراسه *

واراد من بنت المخاض في قوله في س ١٣ منها [وفيها بنت مخاض الخ] ما كان لامها قابلية الحمل سواء اكانت حاملا أم لا كما فسرنا بقوله : [وامها ماخض] أي ماخض أو ان حملها وان لم تحمل بالفعل *

واما (ابن اللبون) فهو ماتمت له سنتان ودخل في الثالثة وسمي بهذا لكون امه قد اتجت بعد اتجائه فصار لها لبن *
وجمع اللبون مفتوحة اللام لبن بضمها وسكون الباء ، ويجوز ضمها للاتباع *

واراد من صحيح زرارة في قوله في س ١٧ منها [لمفهوم صحيح زرارة]

ما روي في (الفقيه) بما يحكيه نص صحيحة لث المرادي باختلاف يسير في آخرها حيث قال في صحيحة لث (فاذا زاد واحدة) وفي صحيحة زرارة (وان زادت واحدة) . واليك صورة صحيحة لث نقلها عن (اللوامع) عن أبي عبدالله عليه السلام قال : سألته عن الزكاة قال : « ليس فيما دون الخمس من الابل شيء فاذا كانت خمسا ففيها شاة الى عشر فاذا كانت عشرة ففيها شاتان الى خمس عشرة فاذا كانت خمس عشرة ففيها ثلاث من الغنم الى عشرين ، فاذا كانت عشرين ففيها اربع من الغنم الى خمس وعشرين فاذا كانت خمسا وعشرين ففيها خمس من الغنم فان (فاذا) زادت واحدة ففيها ابنة مخاض الى خمس وثلاثين فان لم يكن ابنة مخاض فابن لبون ذكر فاذا زادت واحدة على خمس وثلاثين ففيها ابنة لبون اثني الى خمس واربعين فاذا زادت واحدة ففيها حقة الى ستين ، فاذا زادت واحدة ففيها جذعة الى خمس وسبعين ، فاذا زادت واحدة ففيها بنتا لبون الى تسعين ، فاذا زادت واحدة ففيها حقتان الى عشرين ومائة فاذا كثرت الابل ففي كل خمسين حقة » الحديث (١) .

واما نص الرواية التي استدلل بها القديمان ، وهما ابن ابي عقيل ، وابن الجنيد الاسكافي على ايجاب بنت المخاض في خمس وعشرين فكما يلي : « في كل خمس شاة الى أن تبلغ خمسا وعشرين فاذا بلغت ذلك ففيها ابنة مخاض » الى آخر الرواية (٢) .

وقد عرفت حمل المصنف اياها على التقية او على اسقاط بعض فقراتها ، وهي مذكورة في (اللوامع) بكاملها .

(١) و (٢) الوسائل ٢ و ٦ / ٣ من ابواب زكاة الانعام .

وقوله في س ٩ من ص ٣٣٧ [استقر الوجوب ابدا الخ] ايضاح لمورد
انتفاء العفو حيث قد علم ان نصب الابل اثنا عشر نصابا ، وان للاول واثنائي
والثالث والرابع والخامس منها خمسة خمسة ، ثم النصاب السادس ست
وعشرون ثم السابع ست وثلاثون ، واثامن ست واربعون ، والتاسع احدى
وستون ، والعاشر ست وسبعون .

واما احدى وثمانون فهو غير مشهور بين اهل العلم لضعف دليله .
والنصاب الحادي عشر احدى وتسعون ، وما زاد على كل نصاب الى
ما دون ما بعده يعتبر عفو فلا تتعلق به الزكاة .

واما النصاب اثنائي عشر فهو مائة وحدى وعشرون ووجوب الزكاة اذا
بلغ العدد هذا المقدار فلما فوّه ثابت باستمرار ، بمعنى انتفاء العفو عن كل
ما انطبق عليه احد النصابين الكلبيين ، اعني الخمسين والاربعين الا انه
يراعى اكثر النصابين استيعابا للعين الزكوية فيتعين الاخراج بنصاب الاربعين
في الكمية البالغة مائة وحدى وعشرون فيلزم اخراج ثلاث بنات لبون .
وعندئذ يبقى واحد من العين الزكوية وهو الزائد على المائة والعشرين
ولامناس من تعلق العفو به .

ولا يجوز العد بنصاب الخمسين في الكمية المذكورة لاقتضاء ذلك بقاء

احدى وعشرين .

والظاهر من قوله في س ١٢ منها [وهو بالخيار في ذلك الخ] ان صاحب
المال مختار في عد ماله بنصاب الخمسين او بنصاب الاربعين وهو لا يلا ثم مع
ما سبق من قوله في س ١٠ منها [ثبت ان في كل مائة وعشرين ثلاث بنات لبون]
اذ مع اختياره العد بنصاب الخمسين يحصل في المائة حقتان ويدخل الزائد

تحت العفو .
 فيجب حمل عبارة التخيير على ما اذا تساوى النصابان في استيعاب العين الزكوية كما لو كانت الكمية مائتين فان كلا من النصابين مستوعبا لهما .
 فالاعتبار بنصاب الخمسين يوجب اخراج اربع حقق ، والاعتبار بنصاب الاربعين يوجب اخراج خمس بنات لبون فيتخير المالك في مثل هذه الكمية بين النصابين .

كما يجوز له الاخذ بهما مجتمعين في مثل كمية مائة واربعين ومائة وثلاثين .

ويتعين عليه الاخذ بنصاب الخمسين في مثل مائة وخمسين .
 وكل مالم يستوعبه احد النصابين يسمى شبقا بالتحريك أي عفو الا ان الواحدة الزائدة على المائة والعشرين شرط في تحقق النصاب الثاني عشر وان لم تتعلق بها زكاة .

فيترتب على ذلك ، انه لو ملك المائة والعشرين فقط لم تتعلق الزكاة الا باحدى وتسعين الذي هو النصاب الحادي عشر .

والظاهر من قوله في س ١٤ منها [ولولف ما بين النصابين الخ] ان المالك لو قاس الاعيان الزكوية بكل من النصابين الكلبيين فلم يستوعباها عد المتخلف عن الاندراج تحت كل من النصابين تالفا باعتبار ذهاب حق الفقراء منه .

كما لو فرضنا بلوغ الكمية مائتان وتسع وعشرون فان الاخذ بالنصابين معا يوجب بقاء تسع وكذلك لو كانت الكمية مائتين وتسع عشر فلا محالة من تلف تسع .

وعلى هذا القياس في كل كمية لا يستوعبها النصابان لابد من حصول تلف بما لا يزيد على التسع وان نقص عنها في بعض الصور *
وكيف كان فالتخلف عن الاندراج تحت النصابين لا يتسقط عليه الوجوب ، أي لا يلزم فيه شيء بنسبته *
ويظهر منه منافاته لما سبق عند قوله [استقر الوجوب ابدأ] الا ان تحمل العبارة السابقة على الأغلب *
وما ذكرناه من مراعاة استيعاب النصابين للعين الزكوية هو القول المشهور *

ويقابله القول بتخير المالك في الاخذ بكل من النصابين وان لم يستوعب المختار منهما تمام افراد العين الزكوية فيجوز له الاخذ بنصاب الخمسين في مثل مائة واحدى وعشرين ، كما يجوز له الاخذ بنصاب الاربعين في مثل مائة وخمسين *

ويظهر من عبارة المصنف اختياره لهذا القول لقوله في س ١٣ منها [لاطلاق الاخبار] *

وما لعله يقال من ان جواز هذا يقتضي اضاءة حق الفقراء مردود بالنص وهو لا يعارض بالاجتهاد *

على ان الحقنة أرقى من بنت لبون سنا وقيمة فحقتان لا تقصران عن ثلاث بنات لبون بالنسبة الى السن والقيمة *

وعلى ما يظهر من اختياره لهذا القول يجب حمل قوله [ثبت ان في كل مائة وعشرين ثلاث بنات لبون] على التمثيل لاعلى لزوم الاخذ بنصاب الاربعين فلا يجب كون المخرج ثلاث بنات لبون بالخصوص بل كما يجوز ذلك يجوز كون المخرج حقتين في العدد المذكور *

ومن الذاهبين لهذا القول الشهيد في (فوائد القواعد) بل حكى عنه انه نسبه الى ظاهر الاصحاب ، وتبعه في اختياره سبطه في (المدارك) وكذا بعض من تأخر عنه كصاحب (الحدائق) و (الرياض) .

واراد بالتقسيط في قوله في س ١٦ منها [بغير تفريط قسط الخ] توزيع ما يجب اخراجه بين التالف والسليم .

وتوضيح ذلك ان ما تتعلق به الزكاة يسمى فريضة ، فلو فرض ان شخصا ملك من الاعيان الزكوية قدر واحد من النصب واستكملت شرائط تعلق الزكاة به ، ثم عرض التلف على بعض افراد النصاب المملوك .
فلا يخلو عروض التلف اما ان يكون بسبب تفريط من المالك ، او لا بتفريط منه .

وعلى كلا الحالين يترتب عليه حكم الامانة المستودعة فانها لو تلفت كلا او بعضا بتفريط من المستودع لزمه ضمانها ومع عدم التفريط لا يضمن التالف .
وهكذا الحال فيما يفرض تلفه من النصاب فان كان بتفريط منه فعليه ضمان حق الفقراء بكامله ، وان عرض التلف بغير تفريطه فلا يضمن ، بل يقسط المخرج فيسقط منه عن المالك ما يخص التالف ، ويلزمه دفع ما يخص السليم للفقراء .

وقد فسر المصنف عبارته هذه بالعبارة التالية الواقعة في س ١٧ منها عند قوله [ولو هلك من ستة وعشرين خمسة الخ] الا ان الواجب ان تقرن « بالفاء » عوض « الواو » لتفرعها على ما تقدم .

وملخصها انه قد علم ان في ست وعشرين من الابل بنت مخاض ، فاذا فرضنا عروض التلف على خمس ابل من النصاب المذكور فمقتضى تقسيط

ما وجب اخراجه على النصاب الكامل سقوط خمسة اجزاء من ستة وعشرين جزءاً من بنت مخاض عن المالك .

وقوله في س ٢ من ص ٣٣٨ [ويجوز اخراج القيمة عن اواجب الخ] مبني على تعلق الزكاة بالعين الخارجية كما هو المشهور وهو أحد القولين في المسألة وعلى القول بتعلقها بالذمة كما هو منقول عن ابن حمزة يكون المخرج هو الواجب نفسه لاقيمته .

وقوله في س ٤ منها [فيأخذ مع الاعلى من المستحق الخ] أي يأخذ المالك مع دفعه الاعلى من الواجب عليه لاستلام الزكاة سواء آكان وليها الشرعي ام مستحقها الذي هو الفقير شاتين او عشرين درهما في مقابلة الزيادة التي دفعها .

وهكذا يدفع مالك النصاب الى الفقير الشاتين او العشرين درهما في صورة دفعه الادنى من الواجب عليه ، فما يأخذه من الحاكم الشرعي او الفقير في قبالة ما دفعه من الزيادة ، وما يعطيه في مقابلة نقص ما دفعه عن الزكاة . ولا فرق في مساواة المدفوع عن الزكاة القيمة السوقية او نقصانها عنها . وفي صورة زيادة علو ما يدفعه مالك النصاب عن الدرجة المقررة شرعا التي هي السنة الواحدة زيادة ونقصا : المشهور انه لا يجب على المالك الا دفع قيمة ما هو الواجب عليه المفروض فقده لعينه وذلك بحسب القيمة السوقية . وقد يتضاعف الجبر مع تضاعف الدرجة بقياس ما لم يذكر في الاخبار على ما ذكر فيها ، فمن وجبت عليه ابنة مخاض وليس لديه الاحقة دفعها واسترد اربع شياة او اربعين درهما ، والقولان يختصان بالابل فقط .

وأراد بالصحاح والمرض في قوله في س ١٣ منها [في الصحاح والمرض

الخ] ما اذا كانت النصب من الصحاح وكانت الاعيان المخرجة من المراض *
وهكذا لا يجوز الجبر بالشاة المريضة في صورة دفع الادنى في السن مما
وجب عليه وجاز له جبره بشاتين او بعشرين درهما ، فان الشاة المريضة في
الجبر غير مجزية وان كان النصاب الذي تعلقت به الزكاة جميع افراده مرضى
الا في صورة تمامية قيمة الشاة المريضة لقيمة الشاة الصحيحة .

والبخاتي في قوله في س ٣ من ص ٣٣٩] والبخاتي وهي الابل الخراسانية
الخ] غير مصروف لكونه جمع جمع مفرد بختى ، والاشى بختية ،
ونسبته الى خراسان باعتبار كونها عجمية لابملاحظة البلد الموضوع عليها
هذا العام فهي على حد قولنا (فارسية) اني هي النسبة العرفية .

والمسوغ لارادة مطلق بلدان العجم من خراسان وجود المشابهة في اللغة
المغايرة للغة العربية ، فجميع ابل العالم اما عراب او بخاتي .

والوجه في التسمية بالتببع واتبعة في قوله في س ٣ من ص ٣٤٠
« تببع او تبعة الخ » تبعيته لامة ، او لكون قرنه تابعا لاذنه .

• ووجه التردد في اجزاء المسن عن التببع كونه قياسيا .
وتصور أن الواجب اذا تأدى بالاقل تأدى بالاكتر غير مجد لسكونه
قياسيا .

وأراد بما فوق المسنة ، ما دخل في السنة الرابعة فصاعدا ، فاذا وجبت
المسنة وهي التي دخلت في الثالثة وأراد دفع ما دخلت في الرابعة عنها لزمه
اعتبارها قيمة .

• والوجه في استشكله كون اعتبار الاجزاء قياسيا .
والوقص هو ما لم تتعلق به الزكاة ، الا ان الفقهاء اصطالحوا على تسميته

شنتقا في الابل؛ ووقصا في البقر، وعفوا في الغنم، ومعنى الكل هو ما لا تتعلق
الزكاة به .

وقوله في س ٦ من ص ٣٤٢ [وفيه خلاف مشهور الخ] تنبيه على خلاف
الصدوقين فيما اتفق عليه من غيرهما من كون النصاب الاول للغنم اربعين .
والثاني مائة واحدى وعشرين .
والثالث مائتين وواحدة .
والرابع ثلاثمائة وواحدة .

والمخرج في الاول شاة ، وفي الثاني اثنتان ، وفي الثالث ثلاث وفي الرابع
ثلاث او اربع ، على الاختلاف في ان النصاب الرابع هل هو النصاب الكلي
وليس فوجه نصاب ، او أن هناك نصابا خامسا وهو الاربعمئة وهو النصاب الكلي .
فأطبق العامة على الاول ، ووافقهم عليه من الامامية المفيد ، والمرضى ،
والصدوق ، والحسن بن أبي عقيل ، وسلار بن عبد العزيز ، وابن حمزة ،
وابن ادريس الحلبي ، وذهب الباقر من الامامية الى القول الثاني وهو
المشهور .

ويتفرع على هذا الخلاف تساوي النصاب الرابع والخامس في المخرج
عند المشهور ، وتساوي النصاب الثالث والرابع فيه عند من جعل الرابع هو
النصاب الكلي لتعين اربع شياة في ثلاثمئة وواحدة ، وفي اربعمئة ، وتعين
ثلاث شياة في مائتين وواحدة وفي ثلاثمئة وواحدة .

وهذا ما أراده المصنف بقوله في س ١٠ منها [وعلى القول بسقوط
الاعتبار] أي على القول بكون النصاب الرابع هو النصاب الكلي ونفي اعتبار
وجود نصاب بعده .

ومعنى قوله في س ١١ منها [لكن المحل متغاير والضمان تابع الخ] هو ان محل وجوب الشياة الثلاث في النصاب الثالث مغاير لمحل وجوبها في النصاب الرابع وهو واضح لتعلقها في الثالث بمائتين وواحدة ، وفي الرابع بثلاثمائة وواحدة ، وفي الخامس باربعمئة .

وعلى تغاير المحل يختلف ضمان ما وجب ضمانه فيما لو تلف شيء بغير تفريط كما لو تلف من النصاب الرابع اي المائتين والواحدة عشر ، او من النصاب البالغ ثلاثمئة وواحدة ، او من النصاب البالغ اربعمئة فانه يضمن للفقراء ثلاثمئة وتسعين جزء من اربع شياة بالنسبة الى النصاب الخامس .
وثلاثمئة وتسعين من اربع شياة بالنسبة الى النصاب الرابع على المشهور .
ومائتين وتسعين جزء من ثلاث شياة بالنسبة اليه على القول بكونه النصاب الكلي .

ومائتين وتسعين جزء من ثلاث شياة بالنسبة الى النصاب الثالث .
ونبه المصنف بعبارة هذه على دفع الاشكال الذي أورده المحقق في هذا المقام .

وايضاحه هو انه اذا كان يجب في اربعمئة ما يجب في ثلاثمئة وواحدة فأى فائدة في جعلهما نصابين .
وينسحب أيضا بعينه في المائتين والواحدة ، والثلاثمئة والواحدة على القول الآخر .

فدفعه بتفاوت الضمان كما يدفع بتفاوت محل الوجوب أيضا فان محله في الاربعمئة مجموعها ، وفي الثلاثمئة والواحدة الى ما دون الاربع المئة الثلاثمئة والواحدة خاصة .

وهكذا الكلام يأتي في النصاب الثالث والرابع على القول الآخر •
ثم لا يخفى ان المعلق قد أفاد نقصان كلمة - عن - في قوله في س ٨
من ص ٣٤٤ [ولا يكفي الكيل ولو نقص الوزن الخ] •
والظاهر زيادة واو العطف فقط •

والوسق عبارة عن حمل البعير ، ونصاب الزكاة قد ضبط بضبط تحقيقي
وهو الوزن المذكور ، وضبط تقريبي للتسهيل وهو الكيل بالوسق والصاع
المصطلحين في مصادر الاسلام • فعند توافق المعيارين يتحقق النصاب •
وكذا عند تحقق النصاب بالكيل دون الوزن كما يتفق ذلك في الشعير
لخفته فان ملأ وسق شعيرا اقل وزنا منه حنطة • فالمعروف عند جاهلهم عدم
وجوب الزكاة •

ونقل عن العلامة في (التذكرة) وصاحب (الجواهر) الاكتفاء بالكيل
لأن الاوساق مكيلة وانما نقلت للوزن لتضبط وتحفظ (١) فالأخذ بكل
منهما محقق للنصاب •

والضهير في قوله في س ٤ من ص ٣٤٥ [ولو اشتراها قبل بدو الصلاح
وصدق الاسم الخ] عائدا الى الثمرة التي هي من أحد الغلات الاربع ، وبدو
الصلاح هو عبارة عن انعقاد الحب ، وصدق الاسم عبارة عن بلوغ الغاية

(١) قال : في الجواهر (ج ١٥ ص ٢١٢) قال : في التذكرة - النصاب
يعتبر بالكيل لأن الاوساق مكيلة وانما نقلت للوزن لتضبط وتحفظ وحينئذ
فان لم يكن المنجى الاعتبار بالكيل خاصة فلا محيص عن القول بكفايته لو
حصل ، وافق الوزن اولا ويكون النصاب حينئذ ما بلغ بأحدهما وما نقص
عنهما معا ليس بنصاب الخ •

وصحة اطلاق الشعير والحنطة عليه . ووقت وجوب الزكاة في المشهور عند بدو الصلاح ولدى المصنف عند صدق الاسم كما في س ٣ من ص ٣٤٤ وهو كما أوضحناه في الحنطة والشعير .

اما الزبيب والتمر فبدو صلاحه بصيرورته احصرها وبسرا ، وصدق الاسم فيه ببلوغه الى العنب والتسر .

بل قوى المصنف ما اختاره الاسكافي من صيرورة العنب زيبيا .
وقد ذكرنا تعلق الزكاة عند المشهور بدو الصلاح في الجميع وبصدق الاسم عند المصنف في الكل مع اتفاقهم على انه لازكاة الا بعد التصفية وهو موهم لسقوط فائدة الاختلاف في وقت تعلق الزكاة .

الا ان الوهم مدفوع بترتب ثمره الخلاف فيما لو تصرف المالك بعد بدو الصلاح وقبل البلوغ الى حد التسمية فانه لايجوز التصرف عند المشهور الا بعد الخرص وضمان الزكاة .

وعلى القول الآخر لامانع من التصرف اذ لاوجوب للزكاة في هذا الحال . وكذا تظهر الفائدة فيما لو نقلها الى غيره في الحالين .

فعلى المشهور يجب الزكاة على الناقل لتحقق بدو الصلاح وهي في ملكه .

وعلى القول الآخر انما تتعلق بمن بلغت صدق الاسم وهي في ملكه .

وفي صورة ما اذا اشتراها بشرط قطعها قبل بدو الصلاح او قبل صدق

الاسم عليها ثم اتفق مع البائع على ابقائها ، فان الزكاة في هذه الصورة تلزم البائع .

وفيما اذا لم يتفقا على الابقاء فالزكاة لازمة للمشتري حيث يبقئها الى

وقت تعلق الزكاة بها سواء اطالبه البائع بالقطع حسب الشرط المقرر بينهما

أم اهل مطالبته ♦

واتفاء الزكاة عن البائع في صورة مطالبته بقطعها واضح وكذا في صورة اهماله لكفاية شرطه السابق عن مطالبة المشتري بقطعها ♦

نعم في صورة أن يطلب المشتري القسط ويمنعه البائع تتعلق الزكاة بالمانع لكونه هو المسبب ♦

وفي تعبير المصنف بنسبة المطالبة لأحدهما تسامح اذ لا تلزم الزكاة على المشتري اذا كان هو المطالب ♦

وأراد بما تقدم في قوله في س ١٣ منها [كما تقدم] س ١٣ من ص ٣٣ ♦
وقوله بعد [فموضع خلاف كما سمعت الخ] تنبيه لما مر قريبا في س ٣ من ص ٣٤ ♦

الا ان قوله بعد [والاقوى تقديم الزكاة الخ] لا يتلائم مع اختياره لتشخيص وقت تعلقها لما عرفته من ان ذلك عند صدق الاسم ♦
ومفروض الصورة المذكورة تحقق موت مالك الغلة بعد بدو الصلاح وقبل صدق الاسم ، فالزكاة يتحقق تعلقها بالعين على مذهب المشهور ولا يثبت تعلقها بها على مختاره ♦

فلا يكاد يظهر وجه لقوله [لسبق التعلق] الا على مذهب المشهور ♦
والقولان في قوله في س ١٦ منها [قولان الخ] : احدهما وجوب الزكاة على الوارث ووجهه تحقق ملكه لها قبل وقت تعلق الزكاة بها ♦
والمصروف في دين مورثه انما هو ثمنها لا عينها فيصدق عليه ملكه لعين زكوية مستجمعة لشرائط وجوب الزكاة ♦

وثانيهما : ائتفاء الزكاة عنه فيها ♦

وهو الذي اختاره المصنف ووجهه استيعاب الدين لها اي لثمنها فلم يتحقق ملك الوارث لها بنحو الاستقرار والتمول .

وانما ملكها ملكا متزلزلا ليتوصل به الى بيعها واداء دين مورثه بثمانها .
ولذا صرح ان الوارث اذا ضمن الدين يملكها ملكا مستقرا بحيث يسوغ له ان يفى الدين المضمون من غير جهة هذه الغلة .
وحينئذ تجب عليه زكاتها لاستقرار تملكه لها .

وفسرت مفردات قوله في س ٢ من ص ٣٤٦ [بالآلات والنواضح والدوالي] بأن الآلات كل وعاء حمل به الماء لسقي الزرع .

وان النواضح : جمع ومفردها ناضح وهو البعير الذي يجز الماء بالدلو وان عم اطلاقه على كل بعير باعتبار صلوحه لأن يكون ناضحا .

وان الدوالي : جمع دالية ، والدالية جذع طويل يركب تركيب مداق الارز وفي رأسه مغرفة كبيرة يسقى بها قاله في (المغرب) .

وقال في (المصباح) قريبا من ذلك بما ينطبق على ما يسمى في العرف (بالرافة) .

وأراد بالتقابل في قوله في س ٤ منها [ولو تقابل العدد والزمان فالحكم مشكل الخ] كثرة استعمال أحد النوعين بالعدد وكثرة استعمال النوع الآخر بحسب الزمان .

كما لو سقي سيجا دفعة واحدة قدر ساعتين من الزمان وسقى بالنواضح مثلا دفعتان لا يزيد مجموعهما على ساعتين .

فهنا يشكل ترجيح الاخذ بأحد النوعين على النوع الآخر .

والوجه ان ينظر الى أغلبهما نفعاً فيؤخذ به .

وأراد بالتهامية في س ٧ منها الارض المنسوبة الى تهامة بكسر التاء ،
التي اولها ذات عرق من قبل نجد الى مكة الى ما وراءها بمرحلتين او اكثر .
والنجدية الارض المرتفعة المنسوبة الى نجد قيل وهي ما بين العذيب الى

ذات عرق الى اليمامة الى جبلي طي والى وجرة •

ونجد علم لبلدة من بلدان العرب •

وبموجب هذا الضبط تخرج المدينة المنورة من حدود تهامة ونجد وتكون

من الغور •

والمراد ان ازروع التهامية والنجدية لا تكون ثمارها متلاحقة بنحو التواصل ،

فان النجدية لا يبين طلعا الا بعد قطع ثمرة التهامية •

ومع ذلك فقد اثبت المصنف ضم النجدية للتهامية وجعلهما لسنة واحدة

فان نقص ثمر التهامية عن النصاب أكمل بثمر النجدية •

بل ترقى فجعل ثمرة النجدية ملحقة بثمر التهامية لنفس العام وان

اطلعت التهامية مرة ثانية •

وذهب شيخ (المبسوط) وابن حمزة (الوسيلة) الى عدم ضم ثمرة

التهامية الثانية للنجدية وللتهامية الاولى ، بل يكونان في حكم السنتين •

وانما تضم النجدية الى التهامية بشرط عدم اثمار التهامية مرة ثانية •

والمشهور ما عليه المصنف من ان ثمرة التهامية مرة ثانية تضم الى النجدية

والى ثمرة التهامية في المرة الاولى ويكون الجميع لسنة واحدة •

والفرق بين مفاد هذه العبارة وما قبلها حصول تواصل الثمار في العبارة

الاولى ووجود الفصل بين اثمار التهامية والنجدية في الثانية •

وحكم الكل واحد على ما يستفاد من كلام المصنف •

وقوله في س ١٠ منها [ويشترط الاستداد في الحب الخ] هو القول الثاني وهو خيرته خلافا للمشهور *

وقوله في س ٧ من ص ٣٤٧ [ويجوز دفع الواجب على رؤوس الاشجار الخ] غير مناف لما قد علم من ان وقت تعلق الزكاة بالثمرتين على مختاره هو عند صدق الاسم على التمر والزبيب ، وان وقت وجوب اخراج الزكاة بعد التصفية بالاتفاق لكونه من باب الجواز لا اللزوم وان كانت الثمار في الشجر والنخيل قبل قطعها * كل ذلك بعد خرص الثمرة *

ولا يجوز التصرف في شيء منه بالأكل ونحوه الا بعد ضمان حق الفقراء بموجب ما اقتضاه الخرص الزببي والتمرى وهو المحقق لتعلق السلامة بالثمرة وبه يستقر الوجوب في الزكاة *

الا انه لو عرض لها ما يتلفها من آفة سماوية كالجراد ونحوه او من الارض كاكل الانعام لها ، او من ظالم كما لو سرقها سارق بقطعها من الشجر والنخل ، سقط الضمان المتعلق بحق الفقراء *

وأراد بقوله في س ١٣ منها [وكذا بعد التضمين مالم يكن مفردا الخ] ان المالك للثمرة عند تعلق الزكاة بها يكون بالنسبة لحق الفقير على أحد انحاء ثلاثة : امين ، او ضامن ، او متضمن *

فبالنحو الاول لا يجوز له التصرف في شيء من الثمرة قبل القسمة لثبوت الاشتراك فيها بنحو الاشاعة *

وعلى النحو الثاني اعني ضمان حق الفقير في ذمته يجوز له التصرف ولا يسقط عنه ما ضمنه في ذمته للفقير الا بتلف الثمرة من آفة سماوية او ارضية ، او تعدي ظالم قبل تصفيتها *

وعلى النحو الثالث : وهو ما اذا تضمن حق الفقير بقدر معين من عين الثمرة ، لا يلزمه تأديته له اذا ايفت الثمرة او عدى عليها ظالم .
 أما لو اتلفت من حيث تفريط مالکها كما لو اهملها عن المحافظة حتى تساقطت واتلفت فان اداء حق الفقير لازم له لأستناد تلفها الى تفريطه .
 وهكذا الحال اذا صفاها واخر دفع حق الفقير مع امكانه فعارضها التلف فأنه مفرط وعليه الضمان .

وأراد بقوله في س ١٥ منها [ويقدم قول المالك في قدر الواجب وفي النقص المحتمل الخ] انه اذا قال المالك بقطع قدر للتخفيف قبل قوله ، وصار واجبا .

وهكذا اذا قال ان عدم القطع يوجب نقصا للثمرة في العام المقبل قبل قوله ولا يتوقف قبول قوله على اقامته بينة على مدعاه ، كما لا تلزمه اليمين على ذلك .

لا يقال ان العبارة السابقة دالة على جواز التخفيف دون وجوبه ، وهذه تصرح بالوجوب .

لأنا نقول : أريد من الجواز في العبارة السابقة معناه الاعم الشامل للوجوب ، اذ النسبة بين الجواز والوجوب العموم والخصوص المطلق لتحقق الجواز في ضمن كل واجب دون العكس وهذا جار عند مغايرة مالك الثمر لمالك الاصل .

أما عند اتحاد المالك فلا يأتي هذا الاشكال .

وأراد بقوله في س ٦ من ص ٣٤٨ [ولو نقص كثيرا فعلم كونه خطأ أيضا الخ] انه لو نقص حاصل الغلة عن الخرص المقدر نقصانا كثيرا فعلم

بسببه كون الخرص خطأً لم يلزم من وجبت عليه الزكاة أخراجها بالنسبة لما نقص حيث يكون حق الفقراء في يده بنحو الامانة لوجوب قبول قول الامين .

أما اذا كان حق الفقراء مضمونا في ذمته بعد الخرص بمال معين او كان قد تضمنه بقدر معين من الغلة الى ما بعد تصفيتها فلم ينقص الحق المضمون في الذمة كان او في العين .

كما انه لو زاد الحاصل عن الخرص كثيرا وكان حق الفقراء مضمونا ذمة او عينا لم يزد عن قدره يوم ضمن ، ولو كان مؤتمنا دخلته الزيادة كما تدخله النقيصة .

ثم انه قد وقع الخلاف في صحة اعتبار الخرص ، فالمصنف على صحة اعتباره مطلقا .

ومعناه عنده انه لو وقع في زمن العنب والبسر يلاحظ بأعتبار مآله زيبا وتمرا .

وقد حكى في (لوامعه) عن صاحب (الحدائق) صحة اعتباره على القول المشهور بالخصوص ، كما يظهر منه نفي اعتباره عند المحقق مطلقا بانبا على ان دليله الذي هو رواية ارسال النبي (ص) عبدالله بن رواحة خارصا للنخل حين يطيب من روايات العامة . (١)

ودليله عند المصنف صحيحنا سعد بن سعد الاشعري المروية اولهما عن أبي الحسن عليه السلام في حديث قلت : وهل على العنب زكاة ؟ او

انما تجب عليه اذا صيره زيبيا ؟ قال : (نعم اذا اخرصه اخرج زكاته) (١)
 وثانيتها عن ابي الحسن الرضا (ع) (في حديث) قال : سألت عن
 الزكاة في الحنطة والشعير والتمر والزبيب متى تجب على صاحبها ؟ قال :
 (اذا ما صرم واذا ما خرص) . (٢) .

وأورد بعضهم على القول بتعلق الوجوب بصدق الاسم على الزبيب
 والتمر انه لافائدة في الخرص وقت بدو الصلاح بأعقاد العنب
 واصفرار الثمر واحمراره ، اذ لاحق للفقير يومئذ ولا منع للمالك عن
 التصرف مالم يتحقق صدق الاسم .

وربما يجاب بأن الخرص في ذلك الوقت بأعتبار ماله الى الزبيب والتمر
 فيصح للمالك بسببه التصرف فيما صدق عليه الاسم بالتدرج ، ولولا الخرص
 في ذلك الوقت لم يصح له التصرف في شيء من الثمر المتدرج في صدق
 الاسم .

ومن ذلك يلزم الحرج على ان انظار الخرص الى استكمال صدق الاسم
 على جميع الثمر مؤد الى تلف المتقدم منه في صدق الاسم ولو من طريق
 اسقاط الريخ له .

ويعلم من قوله في س ١٤ منها [في الارض الخراجية الخ] ان الارض
 على أقسام :

(١) الوسائل ١/ ٢٠١/ ١٢ من ابواب زكاة الغلات وفي نسخة الكافي) باب
 أقل ما يجب فيه الزكاة من الحرث (فهل بدل وهل ، كما ان المورد الثاني
 من الوسائل فيه اختلاف ما .

(٢) الكافي ج ١ باب اوقات الزكاة .

فمنها : ما لا يتعلق بها الخراج كالارض التي اسلم أهلها طوعا .

ومنها بحريننا .

وأما الارض التي فتحت قهرا فيتعلق بها الخراج ويقال لها الارض الخراجية ومنها ارض العراق . واذا شك في خراجية ارض وعدمها فان علم ضرب خراج عليها من الحاكم الشرعي فهي خراجية .

والاخبار الواردة بسقوط الزكاة مع اخذ الخراج محمولة على ما اذا بقيت الارض في ايدي الكفار بمصالحة من الحاكم الشرعي عند امتناعهم عن الاسلام وانقيادهم الى دفع الجزية وموافقة الحاكم الشرعي لهم على ذلك . فانه في هذا الحال يلزمهم اداء خراج الارض التي ملكها المسلمون بالفتح . ولا يجب عليهم اداء زكاة على مختار المصنف لكونهم غير مكلفين بالفروع . وعلى المشهور لا تقبل منهم الزكاة وان وجبت عليهم لعدم تأتي القرية منهم .

وبهذا الايضاح يتبين الغلط في العبارة بوقوع « التاء » في الفعل المضارع المنصوب موقع « الياء » وفاعل الفعل الذي هو [يكون] ضمير عائد الى الخراج ، وعلى ما هو المرسوم في الاصل يكون فاعل الفعل المذكور ضميرا عائدا الى الارض وهو غير واضح الاتجاه للزوم زيادة كلمة [عليها] لفراغها عن معنى صحيح .

وايضا قوله في س ١٦ منها [ثم رد الخ] لا اكاد استوضح معنى لحرف العطف الذي هو [ثم] .

وأقرب الظن انه غلط ، وصالح العبارة والمعنى ابدال « ثم » بـ « اما اذا » .

والمعنى حينئذ ان الحاكم الشرعي اذا فتح بلد الكفار ولم يتقادوا

للاسلام وصالحهم على الارض بضريبة معينة واقروهم فيها .

ففي صورة اختيارهم دفع الجزية مع بقائهم على دينهم فالوجه ما بيناه سابقا ثم اذا بدى لهم بعد ان يسلموا فإنه يلزمهم اداء الخراج ودفع الزكاة .
 أما وجوب الزكاة عليهم فلتحقق اسلامهم بعد ، وترتب احكام المسلمين عليهم .
 وأما وجوب دفع الخراج فليسبق ملك المسلمين لارضهم قيل اسلامهم .
 وهذا بخلاف ما اذا ضرب الحاكم الشرعي على ارضهم المملوكة بأيديهم خراجا كما في صورة عدم غزوهم ، فان ارضهم لا يملكها المسلمون الا حيث يفتحونها عنوة .

وفيما اذا تقدم الكفار للنبي (ص) وطلبوا منه الكف عنهم وفرض ضريبة على ارضهم وجزية على رقابهم فانه متى اجابهم لذلك لم تنزل الارض ملكا لهم ، فلو اتقادوا بعد للدخول في الاسلام سقط الخراج عن ارضهم لكونه في مقابلة أجره للمسلمين ولم يملكوها ليستوجبوا الاجرة عليها وتلزمهم الزكاة من حيث اسلامهم اللاحق .

والفرق بين الصورتين واضح ، فان خراج الارض الذي لا يسقط أجره في الصورة الاولى والخراج الذي يسقط في الصورة الثانية بحكم الجزية .
 وأراد بالعامل في قوله في س ٢ من ص ٣٤٩ [في حصة العامل الخ] المستأجر كما لو اتفق مع شخص على ان يقوم عليها ويصفي حاصلها بحصة معينة منها فعند بلوغ حصته النصاب تلزمه الزكاة فيها .

وفيما اذا زرع الناظر ارضا موقوفة على المسلمين ببذر هو من اموال المسجد ، او ابر النخيل الموقوفة على المسلمين من مال المسجد لاتعلق الزكاة بحاصلها لعدم تشخيص مالكما .

والمقصود من [ابرها] لقحها بالتنبيت وما شاكلة من الاصلاحات ،

يقال ابرت النخل اي لقتته ، وهو من باب ضرب والاسم منه الاباربالكسر
واذا اريد به المبالغة قيل ابرته تأييراً * (١)

واما وجوب اخراج الاجرة على الارض المغصوبة ففيما اذا رجع الغاصب
عن غصبه فان عليه اجرة زمن الغصب ، كما ان عليه زكاة ما زرعه فيها *
ولا يخفى ان كلمة الحارس في قوله في س ٥ منها [ويستثنى الخارص
ما يترك للحارس الخ] قد استوجه المشرف لطبع السداد وقوع التحريف فيها
وان المتجه ابدالها بالمارة ، (٢) وفي (مجمع البحرين) ما يشهد بصحتها حيث
قال في كلمة - عفر - « في حديث الزكاة تترك معافارة وام جعرور للمارين
او للحارس والطيور » ومعافارة وام جعرور نوعان من اردى النخيل ثمرًا *
وقيل : ام جعرور ضرب من نخل يسمى - الدقل - يحمل رطبا عظيم
النوى لاخير فيه ويقال : ادقل النخل اذا تردى ثمره *

وقوله في س ٨ منها [جاز قطعها بلا ضمان الخ] فرع قد تقدم في س

١٤ من ص ٣٤٧ *

والجواز بمعناه الاخص بالنسبة الى مالك الاصول وبمعنى المنع من
الترك بالنسبة الى مالك الثمر حيث لم يكن هو مالك الاصل ، فان القطع
للتخفيف عليه واجب لدفع الضرر عن مال الغير ولا يلزم بسبب القطع ضمان
للقراء وان تضرروا حيث يكون المقطوع مسببا لنقصان النصاب ، فان الزكاة

(١) التأبير تلقيح النخل واصلاحه على ما هو معروف مشهور بين غراس

النخيل يق ابرت النخلة أبراً من باب ضرب وقتل لقتته والاسم منه ابار
بالكسر وابرته تأييراً مبالغة وتكثير (مجمع البحرين) *

(٢) كما مر في س ١ من ص ٣٤٨ *

وان فاتتهم من عام لم تقتمهم من الاعوام القادمة .
 وقوله في س ٥ من ص ٣٥٠ [الا اذا كان بعد الحول الخ] استثناء
 من مورد سقوط الزكاة فانها وان ضربت حليا بعد كمال حولها لا تسقط زكاتها
 ولو ضرب الحلي من ذهب وفضة بالامتزاج بعد كمال الحول للنقد اخرجت
 الزكاة من كل واحد بحسابه حيث يبلغ كل من النقدين النصاب والا اخرجت
 من البالغ منهما .

واراد بميزان الماء في قوله في س ٧ منها [ولا يكفي ميزان الماء الخ]
 ما نقله المشرف للطبع عن (بيان) الشهيد . وفي زكاة الشيخ محمد حسين
 القزويني قدس سره نحو ما في (البيان) باختلاف يسير واليك نصه :
 « وكيفيته ان يوضع قدر من الذهب الخالص في ماء ويعلم على الموضع الذي
 يرتفع اليه الماء ، ثم يخرج ويوضع مثله من الفضة الخالصة ويعلم على
 موضع الارتفاع أيضا .

وتكون هذه العلامة فوق الاولى لأن اجزاء الذهب اشد كثافة .
 ثم يوضع فيه المخلوط وينظر الى ارتفاع الماء هل هو الى علامة الذهب
 أقرب او الى علامة الفضة .

وان علم المالك بزيادة أحدهما على الآخر ولم يمكن التمييز ففي (جواهر
 الاستناد) اخرج ما يجب في الاكثر مرتين .
 فلو كان قدر أحد النقدين ستمائة والآخر اربعمائة الا انه لا يشخصهما
 أخرج زكاته ستمائة ذهبا وستمائة فضة .

ويجزى ستمائة من الاكثر قيمة واربعمائة من الاقل كما هو واضح .
 واراد بالمغشوشة في قوله في س ٣ من ص ٣٥١ [أخرج من جملة

المغشوشة الخ] ما لو فرض امتزاج الفضة بالمعدن الذي هو - الألومنيوم -
على النصف ، والذهب بالنحاس كذلك .

فالنصاب الاول في الاول لا يتحقق الا ببلوغ الدراهم اربعمائة .
وفي الثاني لا يتحقق نصابه الاول الا ببلوغ الدنانير اربعين على المشهور
وشمازين على القول الآخر .

وإذا كان المخرج من المغشوش بلغ في الدراهم عشرة ففي الدنانير دينار
على المشهور ، وديناران على القول الآخر ، كما يخرج عن الخالص من النقد
بحسابه .

ثم ان تميز الغش أخذ بمقتضى ما علم ، وان لم يتميز لم يمكن اتوصل
لمعرفة قدره الا بالسبك وهو حله باذابته ، وحينئذ يعلم قدر ما فيه من الغش .
ويظهر من قوله في س ٤ منها [ولو جهل قدر النصاب الخ] منافاته لما
سبق اعني اتوصل لمعرفة الغش بالسبك ، فان اللازم لجهالة قدر الغش الشك
في بلوغ العين الزكوية للنصاب .

ومقتضى فتواه بسقوط وجوب الزكاة من حيث عدم احراز النصاب عدم
وجوب السبك لتمييز قدر الغش .

كما أن لازم وجوب السبك عدم سقوط وجوب الزكاة مع جهالة
النصاب من حيث امتزاجه بالغش .

فكل من العبارتين تتناقض مع الاخرى من حيث ملزومها .

وأراد بما تقدم في قوله في س ١ من ص ٣٥٣ [كما تقدم الخ] ما مر
في س ٤ من ص ٣٣٣ من ان المالك للعين الزكوية التي حال عليها الحول
لومات بعد كماله لم تسقط الزكاة بموته سواء كان متمكنا من اداها أم لا .

اما اذا مات في اثناء الحول وكان الحول من شرائط وجوبها فاما ان يرثه مكلف او غير مكلف .

ومع تكليف الوارث وبلوغ حصته انصاب يستأنف حولا جديدا ، ولا يبني على حول مورثه .

ومع عدم تكليفه بها لعدم بلوغ حصته انصاب او لجنونه او لصغره لا وجوب .

وهو المقصود من قوله في س ٤ منها [سقطت الزكاة] ولا يخفى ما في عبارته من التسامح ، فان سقوط الواجب مشعر بسبق تعلقه ولا تعلق للزكاة بالنسبة الى من لم يكلف بها حتى تسقط .

وربما يخض اتجاه هذا البيان بالنسبة الى من نقصت حصته عن النصاب . اما المجنون والقاصر فالزكاة متعلقة بهما وان سقط وجوب ادائها عنهما لفقدهما شرط مطلق التكليف اعني العقل والبلوغ ، فلا تسامح في عبارته بالنسبة اليهما لكونهما من قبيل الكافر على مذهب المشهور . والضمير في قوله في س ٤ من ص ٣٥٤ [فلو رده بعد الحول صح الخ] عائد الى العين الزكوية .

والتقدير - ولو رد المشتري العين الزكوية بعد كمال حول من تاريخ شرائها صح حول الزكاة ان كان المشتري ضمن زكاة العين . وهذا لا يتصور الا اذا بلغ الخيار المشترط للمشتري سنة فما فوقها . وأما ضمان المشتري للزكاة فيتحقق بعدم اشتراطه على البائع تحمل زكاة العين المبيعة مدة الخيار .

وفيما اذا تبين المشتري فساد البيع ، كما لو ظهر للمعين المبيعة مالك غير بائعها لم تلزمه الزكاة لعدم دخولها في ملكه .

واما البائع فاما ان يعلم بفساد بيعه او لا يعلم وباتتقاء علمه بالفساد ينتفي عنه وجوب زكاة العين أيضا .

ومع علمه بالفساد بنحو لايزيل ملكه عن العين تلزمه الزكاة لعدم استرجاعه العين مع بقائها على ملكه .

والوجه في القطع بصحة البيع في قوله في س ٤ من ص ٣٥٥ [فيصح البيع قطعا الخ] انتفاء حق الفقير في العين المبيعة بكل من نحوي الاشتراك والاستيثاق .

لا يقال اذا كان الامر كذلك فما معنى توقف لزوم البيع على تأدية المالك؟ وكيف يتبع الساعي المشتري فيما لم يكن للفقير فيه حق اشتراكي ولا رهنى؟ لأنا نقول : حق الفقير متعلق بذمة المالك أولا وبالذات ، فان أدى ما في ذمته فذلك والاجاز للساعي ان يأخذه من العين مقاصة .

وحيث قد يسوغ للمشتري رد العين على اليافع لتبعض الصفقة لكونها من قبيل المشتركة ؟

أو يبطل البيع لكون العين كمرهونة لايجوز التصرف فيها الا بعد اداء ماهي مرتهنة فيه او بعد ضمانه من مال آخر فالتسلط على العين يكون ثانيا وبالعرض ؟

ومن حيث هذا الايراد ومنافاته لتعلقها بالذمة اتجه القول بتعلقها بالعين لدى المشهور كما اتجه كون ذلك بنحو الاشتراك لدى المصنف .

وأراد بقوله في س ١ من ص ٣٥٦ [على المشهور فتوى ورواية الخ]

ان القول بالاستحباب هو مشهور جمهور أهل العلم ومدلول اكثر الاخبار .
 ويقابله القول بوجوب الزكاة في مال التجارة على مختار الصدوق .
 وأما تعريف مال التجارة فهو كما ذكره بقوله في نفس السطر منها
 [وهو المال المملوك الخ] كما لو اشترى العبد مثلاً بقصد التكسب ببيعه
 بعد استقراره في ملكه فان التعريف منطبق عليه لكونه مالاً مملوكاً بعقد
 معاوضة بقصد التكسب به بعد تملكه .

أما اذا ملك العبد بقصد استخدامه لم يكن مال تجارة .
 وكذا لو ملكه بالتوريث ، او بأرث الجناية ، كما اذا جنى عبد زيد
 على عمرو فطالب عمرو زيدا في جناية عبده وكانت العين المجنى عليها قد
 نقصت قيمتها عن يوم صحتها بما يساوي قيمة العبد الجناني ، فدفعه مولاه
 لعمرو في مقابلة نقص العين المجنى عليها ، فان عمرو يملك العبد بأرث الجناية
 ولا يكون من أفراد مال التجارة لو فرض تعلق الزكاة به .
 وهكذا الحال في كل ما يملك بغير عقد معاوضة بشرطه السابق ،
 كالمملوك بالاحتطاب او بالاصطياد او بالانتهاب والوقف فان ما كان من نحو
 الاولين كان مملوكاً بغير عقد .

وما كان من نحو الاخيرين وان ملك بالعقد الا انه خال من المعاوضة .
 وهكذا الحال في ما يحصل تملكه بالتبعية لعقد المعاوضة ، كما في
 صورة فسخ خيار المبيع فانه في ملك بايعه الاول بمجرد الفسخ فلا يصدق
 عليه التملك بعقد معاوضة وان نوى الاتجار به حالة الفسخ .

وبعبارة أخرى ان الملك للمفسوخ مبيعه لا يكون مملوكاً بعقد معاوضة
 اذا استرجعه صاحب الخيار لعدم عداهم الخيارات من اعيان المعاوضات

وهكذا الحال في بقية الفروع التي استقصاها المصنف، فان التملك بجميع الانحاء المذكورة لا يعد من مال التجارة .

ولو نوى الاتجار بمال ولم يشتر به عيناً لم يعد ذلك الملك مال تجارة حتى يحقق له وجوداً فعلياً بشرائه به شيئاً بالقصد المذكور .

ونظيره عدم كفاية نية السوم في باب الانعام من دون اسامتها بالفعل . ثم ان المشرف لطبع السداد ذكر تحريفاً في عبارة المصنف وهي قوله في س ٤ منها [لانه] واستصوب ابدالها بكلمة - كما - وهو ظاهر الاتجاه لكون الموجود في الاصل يعطي التشثيل وليس السياق من الباب بل انما هو من باب التنظير ، فاتضح ان الصواب (بحسب سياق العبارة) كلمة (كما) مكان (لانه) هذا (١) .

ثم ان الفرق بين مال التجارة المستحب تزكيته ، وبين نقدي الذهب والفضة الواجب تزكيتها عند اجتماع الشرائط المعتمدة واضح لاشتراط التجديد للنقدين مدة الحول في وجوبها واشتراط النقل للتجارة مدة الحول في استحبابها .

ومع ذلك فمال التجارة اوسع نطاقاً من النقدين لتحققهما بهما وبغيرهما

(١) ويؤكد ذلك ما في المعتبر ص ٢٧٢ حيث قال : فرع - قال

الشيخ لو نوى بمال القنية التجارة لم يدر في حول التجارة بالنية وبه قال الشافعي وابو حنيفة ومالك لان التجارة عمل فلا يصير كذلك بالنية كما لو نوى سوم المعاملة ولم يسمها وقال اسحق يدور في الحول بالنية وبه رواية عن احمد . . . الى ان قال : وهذا عندي قوي لان التجارة هو ان يطلب به زيادة على رأس ماله وينوي به البيع كذلك الخ .

من سائر الاعراض .

واراد بقوله في س ٥ من ص ٣٥٧ [ويعتبر في تعلق الزكاة الخ] ان من الشرائط المعتبرة في ثبوت الزكاة في مال التجارة تحقق النصاب من احد التقدين طول الحول .

بمعنى ان لا ينقص ما في يده من النقد او العرض عن قدر نصاب احد التقدين في ايام الحول .

فان بدأ الحول وفي يده قدر ذلك ثم في اثنايه نقص ما في يده عن احد النصابين انقطع الحول للمال الزكوي ، ومتى عاد ما في يده الى قدر النصاب بدأ حولا جديدا ، فان استمر الى آخره من غير نقص تعلقت به الزكاة من هذه الحيشة .

واراد بالتقدين في قوله في س ١١ منها [فان تساوى التقدان الخ] الغالب وغير الغالب ، فان العرض اذا قوم بالنقد الغالب وكانت قيمته بالنقد الآخر مساوية للغالب ، واتفق باوغ احد التقدين النصاب دون الآخر تعلقت به الزكاة ترجيحا لجانب النقد الذي تحقق في ضمنه النصاب .

مثال ذلك : ما اذا كان مال التجارة تمرا او قوم بالروبية الهندية - حيث تكون هي الغالبة في بلده - فبلغ خمسين روبية وكان يساوي بالريال السعودي خمسين ريالا الا ان نصاب الزكاة الذي هو مائتا درهم يتحقق في ضمن خمسين ريالا .

ولا يتحقق في ضمن خمسين روبية عند فرض نقصان وزنها عن وزن الريال فانه يترجح الاخذ بالريال وان كان خلاف الغالب لتحقق النصاب في ضمنه مع ما فيه من مراعاة جانب الفقير .

وعند تحقق النصاب في كلا النقيدين يتخير في التقويم بما شاء منهما •
 وفيما لو اشترى العرض التجاري بذهب وفضة كعشرين ديناراً مع
 مئتي درهم •

وفرض مساواة الدينائير المذكورة اربعمائة درهم فانه يلزم تقسيط
 العرض على حسب النقد من الدراهم التي هي ستمائة ، فيكون المخرج منها
 خمسة عشر درهما لاعلى حسب المدفوع من الثمن ليكون المخرج نصف
 دينار وخمسة دراهم ، وان فرض شراء نصفه بعشرين ديناراً ونصفه الآخر
 بمائتي درهم •

والضمير في قوله في س ٢ من ص ٣٥٨ [والا ضمها الخ] عائداً الى
 السلعة وتقديره والا تكون السلعة الاولى نصاباً لم يزكها لفقدانها شرطية
 النصاب وينتظر بها بلوغ النصاب ، وعند تحققه يضمها الى ما تتعلق به
 الزكاة من اموال التجارة •

واراد من زكاة العين في قوله في س ٤ منها [ولا تراحم زكاة التجارة
 زكاة العين الخ] الواجبة لان المال لا يزكى بنحو الوجوب في الحول الواحد
 من وجهين كما هو نص الخبر ، وان استحب اجتماعهما على عين واحدة
 كما هو واضح في الانعام بالنسبة الى من استعمل التجارة بها •

كما لو كان لشخص نصب من الانعام وقصد الاتجار بها وسأمت طيلة
 الحول ، واستجمعت شرائط الزكاتين فان اخراج زكاتها بعنوان كونها مال
 تجارة مستحب ولا يعني عن اخراج زكاتها بعنوان كونها اعياناً زكوية •

ولامانع من اجتماع الزكاتين عند ارادته الجمع بين الواجب والمستحب •
 نعم في صورة تخصص كل زكاة بحول على حدة وتقدم حول المندوبة

يكون اخراج زكاة مال التجارة مستقفا للزكاة الواجبة لمجيء التغيير في الاعيان الزكوية قبل كمال حول الزكاة الواجبة .

هذا كله اذا كانت اعيان مال التجارة سائمة طول حول التجارة .
 اما اذا كانت معلوفة في بعض حول التجارة ثم اسأمتها واخرج زكاتها عند انتهاء حولها المبدوء باول زمن اعلافتها وبقيت في السوم الى ان تم لها حول من مبدأ سومها فان اخراج زكاتها باعتبار كونها اعيانا زكوية يكون مستحبا كاستحباب زكاتها بعنوان كونها مال تجارة .
 ووجهه وقوع التصرف فيها في خلال حولها باعتبار كونها اعيانا زكوية ولو باعتبار اخراج قيمة زكاة التجارة فيها .

والمخلص ان المصنف لا يختار ثبوت زكاة مال التجارة لابنحو الاستحباب كما هو المشهور ، ولا بنحو الوجوب - كما هو اختيار الصدوق - كما صرح به عند قوله في س ٩ منها [والظاهر عندي ماقدمته لك فيما سبق من انتفاء الحكمين] اي حكم الاستحباب وحكم الوجوب .
 واثار بقوله : فيما سبق الى ما ذكره في اول البحث حيث نسبه الى المشهور فتوى ورواية ، واستقرب في زكاة مال التجارة كونها بدعة .

واراد بالقراض في قوله في س ١٤ منها [ويستحب في مال القراض الخ] المضاربة لكونه هي في لغة الحجاز فهما بمعنى واحد ، والمطلوب اثبات استحباب اخراج زكاة النوع المذكور .

وحقيقة المضاربة : ان يدفع الانسان الى غيره مالا ليعمل به بحصة من ربحه لكن يشترط بلوغ النصاب بالنسبة الى ربح العامل ، فلو بلغ مجموع الربح نصابا لم يلزم العامل شيء لقوات شرعية اتحاد المالك .

ويجوز للمالك اخراج الزكاة حتى بالنسبة الى حق العامل ولا يجوز للعامل ذلك حتى لو تحول المال الى ذهب او فضة بعد كونه متاعاً *

وهو المراد من قوله في س ١ من ص ٣٥٩ [انقضاء المال] *
وتظهر زيادة - لا - في قوله في س ٤ منها [والنفل لا يضر الخ]
ليتم التعليل المساق لنفي تأكد اخراج زكاة التجارة *

ويؤكد ما ذكرناه من الظهور مفاد ما اشار اليه من خبر الجعفریات الذي نصه : عن امير المؤمنين عليه السلام من كان له مال وعليه مال فليحسب ماله وما عليه فان كان له فضل مائتي درهم فليعط خمسة (١) فانه دال بمفهومه على نفي الزكاة عند استيعاب دينه لما في يده ، وهو موجب للجزم بزيادة « لا » في العبارة *

ويزداد الامر وضوحا بعبارة القزويني في (زكاته) حيث قال مانصه « نعم يمكن ان يقال لا يتأكد اخراج زكاة التجارة للمديون لانه نقل يضر بالفرض » (٢) *

ويفسر العتيق في قوله في س ٦ من ص ٣٦٠ [ففي العتيق ديناران الخ]
بنجائب الخيل من الطرفين *

ويفهم من اللغة اختصاص لفظ العتيق بالفحل ، وقد نقيت عنه الزكاة

(١) المستدرک الوسائل للمحدث النوري ١ / ٨ من ابواب من تجب عليه الزكاة *

(٢) وفي الجواهر ج ١٥ ص ٢٨٩ ما يقرب ذلك حيث قال : ولعله على ذلك يحمل ما عن التذكرة من انه يمكن ان يقال لا يتأكد اخراج زكاة مال التجارة للمديون مع المضايقة لانه نقل يضر بالفرض الخ *

وخصت بالاناث ، ويقال للواحدة منها عتيقة .
والبرذون بكسر الهمزة وفتح الذال المعجمة خلافه ، وهو التركي
من الخيل .

واشار بقوله في س ١٣ من ص ٣٦٢ [ويعطى صاحب الكثير كسبعمأة
الخ] الى ما جاء في الاخبار من انه اذا كان للشخص مال وقد جعله رأس
مال يتجر به فامر دائر بين ان يستنتج منه ما يكفيه لمؤنة السنة له ولعياله
الواجبي النفقة عليه ، او ما ينقص عن ذلك .

فعلى الاول يتحقق غناؤه ولايجل له الاخذ من الزكاة .
وعلى الثاني لايتحقق له الغنى بل يصدق عليه الفقر ، وحينئذ يجوز له
الاخذ من الزكاة بما يكمل به مؤنة سنته .

ومن تلك الاخبار ما اوردها في (لوامعه) وهي كما يلي :
في الموثق عن سماعة عن ابي عبد الله عليه السلام قال : « قد تحل
الزكاة لصاحب السبعمأة وتحرم على صاحب الخمسين درهما » فقلت له :
وكيف يكون هذا ؟ قال : « اذا كان صاحب السبعمأة له عيال كثير فلو
قسمها بينهم لم تكفه فليعف عنها نفسه وليأخذها لعياله ، واما صاحب
الخمسين فانه يحرم عليه اذا كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب
منها ما يكفيه انشاء الله » (١) .

وفي موثقه الآخر قال : « وقد تحل الزكاة لصاحب السبعمأة من الدراهم
وتحرم على صاحب الخمسين درهما » فقلت له كيف يكون هذا فقال :

(١) الوسائل ٢ / ١٢ من ابواب المستحقين للزكاة .

« اذا كان صاحب السبعمئة له عيال كثيرة فلو قسمها بينهم لم تكفه فليعف عنها نفسه وليأخذها لعياله ، واما صاحب الخمسين فانها تحرم عليه اذا كان وحده وهو محترف يعمل بها وهو يصيب فيها ما يكفيه ان شاء الله » (١) .
وفي خبر محمد بن مسلم او غيره المروية في (العلل) عن ابي عبد الله عليه السلام قال : « تحل الزكاة لمن له سبعمئة درهم اذا لم يكن له حرفة ويخرج زكاتها منها ويشترى منها بالبعض قوتا لعياله ويعطي البقية اصحابه ولا تحل الزكاة لمن له خمسون درهما وله حرفة يقوت بها عياله » (٢) .
وفي صحيح معاوية بن وهب كما في (الكافي) حيث قال : سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل يكون له ثلاثمئة درهم واربعمئة درهم وله عيال وهو يحترف فلا يصيب نفقته فيها ، ايكب فيأكلها ولا يأخذ الزكاة ؟ أو يأخذ الزكاة ؟ قال : « لا ، بل ينظر الى فضلها فيقوت بها نفسه ومن وسعه ذلك من عياله ويأخذ البقية من الزكاة ويتصرف بهذه لا ينفقها » (٣) .
الى غير ذلك من الاخبار التي اوردها في الكتاب المذكور مصدرة بالموثق لدى المشهور المروي عن ابي بصير وهو من الصحيح عنده ، وهو كما يلي :

قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول : (يأخذ الزكاة صاحب السبعمئة اذا لم يجد غيره) قلت : فان صاحب السبعمئة تجب عليه الزكاة قال : « زكاته صدقة على عياله ولا يأخذها الا ان يكون اذا اعتمد على

(١) التهذيب ج ٤ ص ٤٨ الحديث ١٢٧ باب اصناف اهل الزكاة .

(٢) الوسائل ٦ / ٨ من ابواب المستحقين للزكاة .

(٣) الوسائل ١ / ١٢ من ابواب المستحقين للزكاة .

السبعمأة انفذها في اقل من سنة فهذا يأخذها ، ولا تحل الزكاة لمن كان محترفا وعنده ما تجب فيه الزكاة ان يأخذ الزكاة » (١) .

وقوله في عجزه [ولا تحل الزكاة لمن كان محترفا الخ] يريد به انه من استفضل من حرفته عن مؤنته السنوية فضلا تجب عليه الزكاة فيه لأن من احترف في السبعمأة ولم يف له نماؤها بمؤنته .
فان الاول يحرم عليه اخذ الزكاة بخلاف الثاني فلا يكون المحترف باطلاقه قسما ممن تجب عليه الزكاة .

اذ مع اتجاره بالسبعمأة وعدم كفاية ربحه لحاجته لا يكون ممن تجب عليه الزكاة ، لفقده التجميد في النقد .

وفهم من اختلاف المقدار في هذه الاخبار وغيرها ان الكثرة والقللة امران نسيان ، وان ذكر الكمية جاء بنحو التمثيل لا التشخيص فرب مقدار يتصف بالقللة بالنسبة الى من كثرت مؤنته لكثرة عياله كما يتصف بالكثرة بالنسبة الى من قلت مؤنته لقلّة عياله .

وحينئذ فالمناط في جواز اخذ الزكاة وعدم جوازه كون الكمية التي بيده غير وافية له بمؤنته السنوية لو أكب على صرفها وكونها قد أعدت رأس مال للاحتراف بها .

وعند تحقق هذين الامرين يسوغ له ان يأخذ من الزكاة ما يكمل به ربحه لمؤنة سنته من غير ان يأكل من رأس ماله شيئا .

أما اذا كان النقد الذي بيده كاف لمؤنة سنته لو اعتمد على صرفه فلم يجوز له أن يأخذ من الزكاة شيئا وان جعله رأس مال يتجربه ونقص ربحه

(١) الوسائل ١ / ٨ من ابواب المستحقين للزكاة .

عن كفاية مؤنته .

فان مثل هذا لو اعتمد على صرف ربحه لمؤنته فلم يكفه اكمله من

رأس ماله .

والفرق بين المقامين عدم صدق الغنى بمعنييه عليه في الاول وصدقه

عليه بالفعل في الثاني .

أما الفقير المالك لعقار يعجز تناجه وحاصله عن مؤنته فانه يسوغ له

أن يأخذ من الزكاة ما يكمل به مؤنته وان فرض مساواة العقار لمبلغ يفي له

بالمؤنة او يزيد حتى مع الاستغناء عنها في محل السكنى كلا او بعضاً .

والاصل في ذلك الاخبار .

وقد أورد المصنف جملة منها في (لوامعه) .

ومن بعضها : ماجاء في (الكافي) عن القمي عن أبيه عن اسماعيل بن

عبد العزيز عن ابيه قال : دخلت أنا وابو بصير على ابي عبد الله (ع) فقال

له ابو بصير : ان لنا صديقا وهو رجل صدوق يدين الله بما ندين به . فقال :

من هذا يا أبا محمد الذي تذكبه ؟ فقال : العباس بن الوليد بن صبيح فقال

رحم الله الوليد بن صبيح ماله يا أبا محمد ؟ قال : جعلت فداك له دار تسوي

اربعة آلاف درهم وله جارية وله غلام يستقي على الجمل كل يوم ما بين

الدرهمين الى الاربعة سوى علف الجمل ، وله عيال ، أله ان يأخذ من

الزكاة ؟ قال : « نعم » قلت وله هذه العروض فقال : « يا أبا محمد فتأمرني

ان أمره ببيع داره وهي عزه ومستقط رأسه او ببيع خادمه الذي يقيه الحر

والبرد ويصون وجهه ووجه عياله ، أو أمره الى بيع غلامه وجماله وهي معيشته

وقوته ، بل يأخذ الزكاة وهي له حلال ، ولا يبيع داره ولا غلامه ولا جملة» (١) .
 وبمضمون هذا الخبر أخبار آخر .
 وكان المناط فيه عدم أعداد الدار مالا كما هو مصرح به في غيره فيصدق
 على صاحبها انه لامال له يفي بمؤنته .

ووجه القوة في قوله س ٢ من ص ٣٦٣ [والاقوى ان له أخذها الخ]
 كون نفقته المضمونة هي ما يتأدى بها الواجب لا ما يحصل بها التمتع في المطعم
 والمشرب ، ولا التجميل في الملبس والمسكن .
 وهي بهذين العنوانين سائغة فهو فقير بالنسبة اليهما فتحل له الزكاة
 للتوصل بها لذلك .

والظاهر ان في قوله في س ١٧ منها [لمنح النبي (ص) الفضل بن
 العباس والمطلب الخ] سقط لكلمة [بني عبد] والاصل : - وبني عبد المطلب -
 لأننا لانكاد نعرف في عهد الرسول (ص) من قرابته من يسمى المطلب .
 ويشهد لما قلناه ما أورده المصنف في (لوامعه) من صحيحة العيص بن
 القاسم المروية في (التهذيب) عن أبي عبد الله (ع) قال : ان اناسا من بني
 هاشم أتوا رسول الله (ص) فسألوه ان يستعلمهم على صدقات المواشي وقالوا :
 يكون لنا هذا السهم الذي جعله الله عز وجل للعامة عليها فنحن اولى به .
 فقال رسول الله (ص) : (يا بني عبد المطلب (هاشم) ان الصدقة لا تحل
 لي ولا لكم ، ولكني قد وعدت الشفاعة) ، (الى ان قال) : اتروني مؤثرا

(١) الكافي ج ١ ص ١٥٩ باب من تحل له ان يأخذ الزكاة ومن لا تحل
 له ومن له المال القليل من كتاب الزكاة ، ولا يخفى ان الخبر ضعيف باسماعيل
 فانه له يوثق .

عليكم غيركم . (١)

فجاز ان يكون الفضل بن العباس بن عبد المطلب ممن سأل رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك فمنعه شخصيا . ثم عمم المنع لنوع بني عبدالمطلب . وأورد هذه الرواية صاحب (الوسائل) كما أورد عن أبي جعفر وابي عبدالله (ع) انهما قالا : قال رسول الله (ص) : ان الصدقة اوساخ ايدي الناس ، وان الله قد حرم عليّ منها ومن غيرها ما قد حرمه ، وان الصدقة لاتحل لبني عبد المطلب . الحديث (٢) .

وأراد بالآن في قوله في س ١١ من ص ٣٦٤ [واما الآن فلا مؤلفة الخ] زمن الغيبة وليس لغير الامام حق في التأليف . وقد عرفت ما علقه المشرف عن (بيان) الشهيد في تفسير المؤلف .

وكلام المصنف في (لوامعه) لايشعر بشيء من ذلك حيث صرح بكون المؤلف قلوبهم عند المشهور هم الكفار المستمالون للجهاد .

وعند الاسكافي هم المنافقون .

وعند الشيخ والمفيد انهم مسلمون ضعفت بصائرهم ونفى اعتبار هذه الاقوال واستظهر من الاخبار كونهم مسلمين قد أقروا بالاسلام ودخلوا فيه لكنه لم يستقر في قلوبهم ولم يثبت ثبوتا راسخا . فأمر الله نبيه (ص) ان يتألفهم بالمال لكي تقوى عزائمهم وتشتد قلوبهم على الدين .

وقوله في س ٧ من ص ٣٦٥ [ولاتنقل تركته الى الوارث الخ] هو أحد القوانين في المسألة .

(١) و (٢) الوسائل الحديث ١ و ٣ من الباب ٢٩ من ابواب المستحقين

للزكاة .

والقول الآخر تعلق الدين بتركة الميت .

وعلى كلا القولين لا مانع من قضاء دينه من الزكاة لاقتضاء عموم دليل الجواز شمول من قصرت تركته عن الدين ولمن لم تقصر لعدم اشتراط الفقر . وعلى خيرة المصنف فالامر واضح لأن التركة اذا انتقلت الى وارثه صدق عليه العجز وان لزم الوارث اداء الدين ، وعند اتلاف الوارث التركة يكون قضاء الدين من الزكاة مورد اتفاق على كلا القولين .

والمراد من قوله في س ٦ من ص ٣٦٦ [هذا اذا ضاق بها ذرعا الخ] ما اذا خاف تلف صدقته مثل ثلث الهدي فيما لو طلب لها مستحقا فلم يحصل من ساغ له دفعها اليه فحينئذ يدفعها الى من لا يعرف منه نصب العداء لآل محمد (ص) .

وأما حيث لا يخشى عليها اتلاف فان الواجب عليه حفظها حتى يحصل مؤمنا ، كما يجب عليه الايضاء بها عند ظن الموت . هذا بالنسبة الى الصدقة الواجبة .

أما الزكاة المستحقة فلا يشترط الايمان فيمن تدفع اليه . نعم يشترط ان لا يكون ناصبا فيسوغ دفعها لمخالف غير ناصب حتى مع السعة .

وأما ما ذكرناه من صدقة الهدي فقد عرفت ان الواجب فيه تطلب المؤمن . ومع تعذره يسوغ دفعها لمخالف غير ناصب ، وعند فرض تعذره أيضا يسقط الوجوب .

(١) و (٢) الوسائل الحديث ١ و ٣ من الباب ٢٩ من ابواب المستحقين

للزكاة .

نعم عند التهاون بطلب المؤمن - كما هو المشاهد بين الحجاج - لا تبرأ ذمته باهمالها رأساً ، بل يلزمه تعويضها للمستحق .

والمراد من قوله في ص ١٦ منها [حيث يتصفون بموجبه الخ] كون من تدفع له الزكاة متصفاً بالاستحقاق بأن لا يكون من واجبي النفقة على الدافع لثبوت الغنى في حقه بوجوب نفقته على المعيل ، الا اذا كان للتوسعة بما يخرج عن حد الواجب فيجوز دفع الزكاة اليهم من معيّلهم بعنوان احتياجهم للتوسعة ، او عند ملابتهم لبعض عناوين المستحقين . كما لو كانوا من الغارمين ، او من ابناء السبيل ، او من اهل سبيل الله . ويتحقق الاول بكونهم مدينين .

والثاني بانقطاع السفر بهم وعدم امكان استدانتهم ما يوصلهم لبلدانهم . والثالث بما اذا اراد صرفه في الاعمال المستحبة او الواجبة كزيارة او حج ، فان المعيل لا يجب عليه قضاء ديوبهم ، ولا اعطاؤهم ما يوصلهم لبلدهم ولا ما يتوصلون به لحج او زيارة .

ويجوز ان يدفع لهم من زكاته ما يتوصلون به الى الامور المذكورة . ووجه القوة في قوله في ص ٤ من ص ٣٦٧ [وفي بني المطلب اخي هاشم خلاف والاقوى عدم دخولهم الخ] كون الاخبار الموهمة لدخولهم في بني هاشم المرؤبي اولها عن النبي (ص) بما نصه « انا وبنو المطلب لم نفرق في جاهلية ولا اسلام ونحن وهم شيء واحد » .

وثانيها ما رواه زرارة عن ابي عبد الله (ع) (في حديث) قال : « انه لو كان العدل ما احتاج هاشمي ولا مطلبي الى صدقة ان الله جعل لهم في كتابه ما كان فيه سعتهم ثم قال : ان الرجل اذا لم يجد شيئاً حلت له الميتة

والصدقة لاتحل لاحد منهم الا ان لايجد شيئاً ويكون ممن تحل له الميتة» (١) .
 وثالثها : ما جاء في (النزاع والتخاصم بين بني امية وبني هاشم) للمقريزي
 عن سعيد بن المسيب ان جبير بن مطعم اخبره فقال : أتيت انا وعثمان الى
 النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقلنا : اعطيت بني المطلب من
 خمس خبير وتركتنا ونحن وهم بمنزلة واحدة منك ؟

فقال : (انما بنو هاشم وبنو المطلب شيء واحد) .

مؤولاً فيها المطلبي بالمنتسب الى عبد المطلب ، كما يقال في النسبة الى
 عبد مناف منافي .

وحينئذ فلا مغايرة في العطف لكونه عطف تفسير كما في قوله تعالى :
 (لاترى فيها عوجاً ولا امثاً) .

ونسب المصنف في (لوامعه) هذا التوجيه لجدده لامه الشيخ سليمان
 حيث قال ما نصه :

(والا ظهر في الجواب ما ذكره جدي لامي في تعليقاته على (التهذيب)
 وهو ان يكون المراد بالمطلبي في الخبر من ينسب الى عبد المطلب فان
 النسبة الى مثله قد تكون بالنسبة الى الجزء الثاني حذراً من الالتباس .
 كما قالوا منافي في عبد مناف .

وقد صرح بذلك سيويوه كما نقله عنه نجم الائمة الاستربادي في
 (شرح الحاجبية) واختاره .

ونقل عن المبرد انه قال : ان كان المضاف يعرف بالمضاف اليه فالقياس
 حذف الاول .

(١) الوسائل : الباب ٣٣ من ابواب المستحقين للزكاة .

وعلى هذا يقوى ما ذكرناه من الاحتمال لاذ من المعلوم ان ما نحن فيه من ذلك القبيل كما اعترف به نجم الائمة .

وعلى هذا فلا يكون في الخبر دلالة على مذهب المفيد والاسكافي ولا يلزم على هذا عطف الشيء على مرادفه او ما شاكله لأن لا بأس به ، فان العطف التفسيري شائع كما قال تعالى : (لا ترى فيها عوجا ولا امنا) . ومعلوم ان هاشم لم يعقب الا من عبد المطلب كما هو مصرح به في كتب الاصحاب وغيرهم .

ففائدة العطف التنبيه على هذا المعنى والتقرير له . انتهى بنصه .
وأما المفيد والاسكافي فقد أخذوا بطواهر هذه الاخبار فحرموا الزكاة المفروضة على ابناء المطلب اخي هاشم ، واحلالهم الخمس .
والمشهور على تحريمه عليهم وابعادة الزكاة لهم ومنهم المصنف .
وأما الجواب الذي يفهم من عبارة المصنف في (لوامعه) عدم استظهاره له فهو ما اجاب به المحقق في (معتبره) من ضعف ما احتج به المفيد والاسكافي وانه غير صالح لتخصيصات عموم القرآن .
واستحسن هذا سيد (الممدارك) .

ووجه الاطلاق في قوله في س ٦ من ص ٣٦٨ [مطلقا] التعميم لما يشمل الغنى والفقر لصادق عود زكاته اليه لكون عبده من جملة املاكه .
وهو باطلاقة مناف لما سبق في س ١٤ من ص ٣٦٦ حيث جوز دفع الزكاة لمن وجبت نفقته عليه للتوسعة عليهم والعبد من جملتهم .
والظاهر من قوله في س ٩ منها [ويجوز الدفع للغارم في اصلاح ذات البين الخ] انه لو استدان شخص مالا لأجل ان يصلح به ذات بين جماعة من

اخوانه المؤمنين •

وذلك : فيما لو وقع تشاجر بين طرفين من المؤمنين ناشئا عن مطالبة احدهما الآخر بحق له عليه ولم يصطلحا على الوفاء ولا على شيء آخر ، فحصل من المؤمنين من تصدى لاصلاحهم باستدانتهم مالا ليدفعه في حسم نزاعهم •

فانه يجوز قضاء ذلك الدين من الزكاة المفروضة حتى مع غناء المستدين وقدرته على وفاء دينه من ماله •

وكان المورد فيه نص خاص في الجواز لعدم مساعدة القواعد الشرعية على ذلك الا ان النص مقدم عليها •

والمشار اليه بذلك في قوله في س ٦ من ص ٣٧٠ [وبدون ذلك يضمن الخ] هو عزل النافع فيضمن الزكاة وان تسلمها منه الجائر مالم تكن معزولة مع فقد مستحقيها فالضمان متحقق في صورتين :

الاولى : عند عدم عزلها •

والثانية : عند عزلها مع وجود مستحقيها لعدم نفع هذا العزل في دفع الضمان لمنعها عن مستحقيها ولا يجوز للساعي ان يتصرف في عين الزكاة مع غير المالك الذي تؤخذ منه الا للضرورة بالنحو المذكور •

أما تصرفه فيها مع المالك الذي يأخذها منه فانه جائز حتى مع عدم الضرورة ولكن بعد عزل المالك لها ومقاسمة الفقراء بتعيين حقهم •

وهو من باب عطف التفسير فان الساعي يجوز له ان يخير المالك في شرائها ودفع ثمنها او أخذ عينها منه •

وقد جرى المصنف في هذا على الاصل في تخير المالك في جواز ابدال

- عين الزكاة بعين أخرى ثمننا عنها كما مر بيانه .
- وبهذا الايضاح يتبين أمر الاستثنائين في عبارته .
- وقوله في س ١ من ص ٣٧١ [فيضمن ويأثم] .
- أما الضمان فيتفرع على اضاءة العين بتركه صيانتها بابدالها بغيرها عند اقتضاء الضرورة لذلك .
- وأما الاثم فيتفرع على تأخره عن المبادرة .
- وربما يحصل له الاثم من غير ضمان كما لو تأخر عن المبادرة في ابدالها مع وجود المقتضي له مع عدم تحقق ضياع للعين .
- ويمكن ان يقال بتلازمهما اذ مع تحقق عدم ضياعها لا يتصور وجود المقتضي للمبادرة في ابدالها .
- اذ مع فرض وجوده يلزمه تلف العين مع صدق التأخر وحينئذ فالتلازم بينهما ثابت .
- وفي قوله في س ١٣ من ص ٣٧٣ [ولا يخلو من شيء الخ] التفتت الى تردده في المخرج عنه .
- والترديد المذكور في الصورة الاولى - اعني من له مال في الغيبة - ترديد في المخرج عنه .
- ومن صورتين يظهر الوجه في عدم اجزاء الصورة الوسطى لمجيء التردد فيها في المخرج وفي المخرج عنه .
- وقد فسر المشرف العين في قوله في س ١ من ص ٣٧٤ [مع بقاء عينه وتلفها] بعين الزكاة المدفوعة .
- وهو مناف لما سبق في س ٣ من ص ٣٧٣ لقوله [بشرط بقاء العين]

أي ان النية لاتصح الا مع بقاء عين المدفوع .
وقد عرفت تصحيح المشرف للنية حتى مع تلف عين المدفوع ، ومع
تفسيرنا العين المفروض بقاؤها او تلفها بعين مال زكوي قائم او تالف بتفريط
يتلائم مع ما سبق حيث أن المال اذا تم تعلق الزكاة به وجب اخراجها وان
تلف بتفريط المالك في حفظه .

ويمكن توجيه تفسير المعلق لصحة النية حالة وجود عين المخرج عن
المال المستصحب وجوده .

ولم يثبت شرطية وجود عين المخرج عند تحويل النية المحكوم بصحتها .
فيحصل الفرق بين المقامين لاشتراط صحة النية بوجود عين المخرج
وعدم اشتراط صحة احوالها بوجود عينه .

وفي صورة مالو اتفق فقد عين المال الذي قد استصحب وجوده ولم
ينكشف له فقده فالزكاة التي أخرجها عنه لاستصحابه وجوده لم تنفعه عن
المال الآخر .

كما نفعته في صورة احوالها بعد انكشاف فقد المال الذي أخرجت عنه
لأن الشارع لم يضمن حفظها لمالكها الا باحوالها لها ، والاحالة في صورة
عدم انكشاف فقد المال منتفية .

هذا ما يستفاد من قوله [لعدم كونها مضمونة] .
وهو دفع لما لعله يتوهم في المقام من ان المالك قد اخرج زكاة مال
استصحب وجوده فان كان الواقع على طبق استصحابه فذاك والا انصرف
المخرج عن ماله الآخر .

وربما يوجه نفي ضمان الزكاة الى المالك لا الى الشارع باعتبار ان

تعلقها بالعين ينفي كون المخرج زكاة في الواقع لانتفاء وجود ماهي منه في الخارج .

بخلاف ما اذا بني على تعلقها بالذمة فانه يكون المخرج زكاة واقعية حتى مع فرض انتفاء العين الزكوية من الخارج .

وبهذا الاعتبار قد تكون مضمونة للمالك فتتصرف مع انتفاء وجود ما هي عنه الى مال آخر محقق الوجود .

وقوله في س ٣ منها [لرجاء وصوله الخ] تعليق للدفع لانه تفسير لعدم التمكن منه فهي جملة معترضة .

والوجه في عدم اجزاء ما دفعه واضح لأن من شروط وجوب الزكاة القدرة على التصرف في المال كما صرح به في س ٥ من ص ٣٢٩ .

ولا يكون المدفوع زكاة مستحبة بمعنى الصدقة المطلقة الا اذا قصد به التقرب المطلق .

وهو المقصود من قوله [الا اذا نوى النفل والاستحباب] فلاستثناء منقطع عن معنى الجملة المصرح بها .

واذا عاد المال الذي دفع زكاته برجاء وصوله لزم اخراج الزكاة منه لعدم اجزاء ما دفعه اولاً كما بينا .

وقوله في س ٧ منها [لاستصحاب الحياة الخ] توجيه لعدم الاجزاء . فان قيل ما الفرق بين هذه الصورة وبين الصورة المارة في س ١٢ من

ص ٣٧٣ حيث يصح في السابقة كون المخرج زكاة ولا يصح في هذه ؟ قلنا : الفارق مؤدى الاستصحاب ، وهو مع بقاء ماله في الاولى وبقاء

مورثه في الثانية .

ومقتضاه ثبوت المال له في الاولى دون الثانية وان انكشف موت مورثه لتأديته زكاة ماله يملكه بحكم الاستصحاب .
 ووجه الاحتياط في قوله في س ٤ من ص ٣٧٥] والاحوط ان لا يدفعها الا على سبيل القرض الخ] واضح ، لأن في تعجيلها بعنوان الزكاة الحكم على المستقبل بعدم انتفاض شرائط وجوبها وهو غير مقدر لديه .
 فطريق السلامة اخراجها بنية القرض فاذا حضر وقت اخراجها احتسبها زكاة ، وهذا مختار المشهور .

والضمير الاول في قوله في س ٤ من ص ٣٧٦] ومع عجزه عن استرجاعها لتلفها يضمن الخ] عائد الى المقرض الذي هو الفقير .
 فان المالك اذا لم تتم له شروط وجوب الزكاة واتفق ان عجلها للفقير بعنوان القرض جاز له استرجاعها من الفقير لعدم استقرار وجوبها عليه ، فلو عجز الفقير عن ردها لمالكها لزمه ضمانها اذا علم بعدم اتصافها بالزكاة .
 ومن هذا الايضاح يتبين ان نسبة الاسترجاع الى الفقير غلط لكونه من باب الاستفعال ، والمسترجع انما هو المالك ، والفقير مرجع فحق العبارة ان تجيء] ومع عجزه عن ارجاعها] بسبب تلفها يلزمه ضمانها لمالكها . ولا اكاد استبين وجها لاعادة [ولو تلفت العين فهي مضمونة] لفهم هذا المعنى من السابق فالجملة بالزيادة اشبه (١) .

(١) ولعله ليس باعادة بل انه أراد بقونه هذا بيان حكم فرض آخر في مقابل حكم العين الموجودة المذكور في س ٣ وهو فرض تغيير الشرائط مع كون العين تالفة قبله ومعنى قوله: (ومع عجزه الخ) هو أن المالك لو لم يقدر على استرجاع العين لتلفها يكون التالف مضمونا على الفقير تأمل تعرف .

ويبنى حكم الضمان للعين على ان التغيير الذي حصل بسببه سقوط وجوب الزكاة عن المالك هل هو كاشف عن عدم ملك الفقير للعين التي قبضها فهي بحكم الامانة عنده ؟

او انه يجعلها كالقرض الذي يقترضه شخص من آخر ؟
فعلى الاول يتعين على الفقير رد العين التالفة بمثلها ان كانت مثلية ،
وبقيمتها ان كانت قيمة .

واذا كان التغيير يكشف عن كون العين بحكم القرض فالمسألة تبنى أيضا على ان القرض هل يملك بالقبض او بالتصرف فيه .

واختار المصنف ملكه بالقبض فيلزم الضمان لملكه بسعره يوم قبضه .
ومن قال انما يملك بالتصرف يجب ضمان قيمته يوم تصرف فيه .
وهذا مفاد قوله في س ٨ منها [وعلى توقف الملك على التصرف يوم
التصرف] فيوم التصرف خير مبتدأ محذوف يفسره السابق .

وتقديره : (فالقيمة يوم التصرف) .

واما قوله : [ولو عابت نزل ارشها] فالمراد بها عين الزكاة .
فانه لو اتفق عروض عيب فيها بعد عزل المالك لها وتأخير دفعها مع وجود مستحقها فانه ينزل من تلك العين الواجب دفعها بمقدار ما نقص من ثمنها بسبب العيب العارض لها .

ويلزم المالك جبرها بدفع قيمة النقص مع العين للمستحق .
ونظير هذا او اشترى زيد سلعة من عمرو فعارضها عيب بعد الشراء
وقبل القبض فانه يلزم البائع ان يدفع للمشتري العين المبيعة مع قيمة ما نقصه
العيب العارض لها المعبر عنه بالارش .

- فمالك الزكاة يكون ضامنا للنقص •
- كما يكون ضامنا للأصل •
- كل ذلك اذا كان مفرطا •
- اما اذا عرض في عين الزكاة بعد عزلها عيب اوجب تقصها ولم يكن مفرطا في تأخيرها لا يلزمه ارش الناقص •
- كما لا يلزمه ضمان الاصل لو تلف بغير تفريط اذ هو امين •
- ولا أهتدي لتوجيه العبارة بجعل العين التي قبضها الفقير بنحو الزكاة المعجلة فبان انتفاء وجوبها بحصول التغيير في شرائط الوجوب ، مضمونة النقص عليه •
- لأن العين مع قيامها في يد الفقير يلزمه ردها لصاحبها ، ومهما اصابها من عارض لم يلزم الفقير من ذلك شيء لكونها على ملك غيره •
- ومع تلفها فاللازم عليه قيمتها يوم التلف او يوم القبض او يوم التصرف •
- ويمكن تصور لزوم ارش عيب العين على الفقير في صورة وجود العين بيده مع البناء على أن تغيير شرط من شرائط الوجوب يجعل العين كالقرض لما عرفت من مبنى المصنف على ملك القرض بالقبض •
- وحينئذ فلو عرض للعين عيب بعد قبض الفقير لها مع قيام اصلها فانه اذا انكشف عدم وجوب احتسابها زكاة على مالها جاز له استرجاعها من الفقير واسترجاع ارش العيب منه أيضا للحقوق العيب لها وهي على ملك الفقير في هذه الصورة •
- لا يقال ان العين اذا ثبت دخولها في ملك الفقير لم يتعين عليه ردها لمخرجها وان انتفى وجوب ادائها عنه •

- وانما المتعين رد قيمتها بموجب ثمنها يوم قبضها كما افاده المصنف .
- لأنا نقول : هذا الحكم مختص بحالة تلفها .
- وأما مع قيامها فالواجب ارجاعها بنفسها .
- ولا ينافيه ملك الفقير لها لكونه ملكا متزلزلا ولا يستقر الا بتمامية شروط وجوب اداء الزكاة على المالك ومع العدم ينتفي ملك الفقير للعين المقبوضة .
- نظير انتفاء ملك الزوجة لكامل مهرها اذا فارقتها زوجها قبل الدخول بموت او طلاق .
- والثمرة المترتبة على ملك الفقير للعين وعدم ملكه لها تظهر في عروض العيب لها - كما قلنا - .
- وتظهر أيضا عند حصول النتائج منها فانه للفقير .
- كما عليه ارش نقصها عند انكشاف عدم استحقاقه لها .
- وكذا تظهر مع فقدها فان اللازم على الفقير اداء قيمتها بما تساويه يوم قبضها مع تحقق ملكه لها .
- وبما تساويه يوم تلفها مع عدم ملكه لها وقد تفاوتت القيمتان .
- ولعل ارادة التوجيه الثاني من عبارة المصنف اولى من التوجيه الاول لكونه انسب بسياق كلامه .
- اذ السابق بيان حكم ما يلزم الفقير مع فقد العين ويناسبه كون اللاحق بيان حكم ما يلزم الفقير مع عيب العين وهي في يده .
- وفاعل الفعل في قوله في س ١٨ منها [ولو اتجر بالزكاة قبل العزل الخ] ضمير يعود الى الدافع .

- كما عاد اليه الضمير السابق المضاف اليه الضمان .
- والمقصود ان مالك العين الزكوية لو انتجر بتلك العين بعد تحقق الزكاة فيها وقبل عزلها ضمن الزكاة المعبر عنها بـ « ذلك » .
- ولفظ « المالك » لا تقتصر اليه العبارة فهو بالزيادة اشبه .
- والربح الحاصل من الاتجار يوزع على المالك والفقراء ولا بد من النسبة في التوزيع ، فلو ربح اربعين درهما في الاتجار بمائتي درهم فحق الفقراء ستة دراهم : خمسة عين الزكاة ، والسادسة نماؤها .
- وقوله [ان كان مختلطا بمال المالك] قد فهم مفاده من قوله سابقا « قبل العزل » فلا تقتصر العبارة اليه .

في بعض ما يتعلق ببحث زكاة الفطرة

- جاء في ص ٣٧٨ س ٧ « ولا على من تجل له الزكاة المالية الخ » قد علم جواز الزكاة المالية لكل من لم يملك مؤنة سنته بالفعل او بالقوة سواء كان ملك مؤنة بعض السنة ام لم يكن يملك منها شيئا .
- فالصورة المشار اليها وسابقتها من باب واحد .
- ولا تغاير بينهما الا بوجودان مؤنة بعض السنة في الاولى وعدم وجدان شيء منها في الثانية على ما يظهر .
- وقد علم عدم اقتضاء ذلك للمغايرة .
- وأشار باليعض في قوله في س ١٣ منها [البعض من علمائنا الخ] الى شيخ الطائفة القائل في (خلافه) بتحقيق الغنى الموجب للفطرة لمن ملك عين نصاب احد التقدين او قيمته .

اما ابن ادريس الحلبي (زه) فقد اعتبر في (سرايره) ملك عين النصاب دون قيمته وادعى الاجماع عليه .
والاسكافي اعتبر ملك صاع زائدا على مؤنة يومه .
وقد اختار المصنف ما عليه المشهور من اشتراط ملكه لقوت سنته فعلا او قوة .
نعم اختلفوا في ان ما يجب اخراجه للفطرة هل يعتبر زيادته على مؤنة السنة اولا ؟

فالمشهور على الاول ، والا صدق عليه الفقر عند اخراجه من المؤنة .
والمصنف على الثاني ، وقبله الشهيد الثاني استنادا الى اطلاق رواية يونس بن عمار على ما في (المقنعة) قال : سمعت ابا عبد الله (ع) يقول :
« تحرم الزكاة على من عنده قوت السنة ، وتجب الفطرة على من عنده قوت السنة » (١) .

وأراد بقوله في س ١٤ منها [ان فضل معه ما يصرفه فيها الخ] الغني بالقوة فانه يعتبر زيادة ما يخرج للفطرة عن حاجته لا الغني بالفعل لما قد تقدم من عدم اعتبار المصنف زيادة ما يخرج للفطرة عن مؤنة السنة .
وأراد بقوله في س ٣ من ص ٣٨٠ [وجهان الخ] ان في المقام قولين :
١ - سقوط الفطرة ٢٠ - عدمه .

فعلى القول بانتقال التركة الى الديان ابتداءً تسقط فطرة العبد لموت مالكة قبل وقت وجوب الفطرة .

(١) الوسائل : كتاب الزكاة ، الحديث ١١ من الباب ٢ من ابواب

زكاة الفطرة .

وعلى القول بانتقال التركة الى الورثة أولاً وعليهم وفاء دين مورثهم
تجب فطرة العبد عليهم ، اذ المفروض وقوع بيعه بعد الهلال فهو عند الهلال
ملك الورثة فيلزمهم اخراج الفطرة عنه .

وتقوية المصنف كون التركة في حكم مال الميت ، وان اديان يتعلق حقه
بها ابتداءً ، وما فضل عن دينه يعود الى الورثة ، مناف لما يستفاد من كلامه
في س ٧ من ص ٣٦٥ حيث ان ظاهره انتقال تركة الميت لورثته ابتداءً .

وأراد بالاول والثاني في قوله في س ٨ منها [فعلى الاول الاول ، وعلى
الثاني الثاني الخ] انه على البناء الاول من كون القبول ناقلاً تجب فطرة العبد
على الورثة لموافاة الهلال وهو في ملكهم .

وعلى البناء الثاني من كون القبول كاشفاً عن سبق ملك الموصى له بمجرد
وصية الموصى تكون فطرة العبد على الموصى له لتحقق ملكيته له وقت الهلال .
وأما انتفاء وجوب فطرة العبد عن كل من الورثة والموصى له فقد بين
المصنف وجهه .

والوجه في اتجاه التوجيه الذي ذكره بقوله في س ١٠ منها [وله وجه
وجه الخ] ما قواه في المسألة السابقة من بقاء العبد المبيع في دينه على حكم
تركته فكذلك العبد الموصى به يكون باقياً على حكم تركته .

وأما الوجهان الذان ذكرهما في وجوب فطرة العبد الموهوب :

فأحدهما هو وجوبها على ورثة الموهوب له .

وثانيهما : وجوبها على الواهب نفسه .

والوجهان المذكوران مبنيان على بطلان الهبة بموت الموهوب له قبل

القبض وعدم بطلانها •

فعلى فرض بطلانها بموت الموهوب له قبل قبضه الموهوب فالفطرة على الواهب لتحقق موت الموهوب له قبل قبضه الهبة •
وعلى فرض صحة الهبة حتى مع عدم قبض الموهوب فالفطرة على الورثة وهذا مبني أيضا على ان القبض في الهبة هل هو شرط في انعقادها او هو شرط في لزومها فقط ؟
فعلى تقدير شرطيته في الانعقاد تكون الهبة باطلة لتحقق موت الموهوب له قبل القبض •

وعلى تقدير اشتراط القبض في الزوم تكون الهبة مع عدم القبض صحيحة جائزة الفسخ ، لفقد القبض الذي هو الشرط في لزومها •
وخيرة المصنف كون القبض شرطا في انعقادها فهي بدونه فاسدة ، ففطرة العبد يتحقق وجوبها على الواهب في الصورة المذكورة •
وأراد بالخلاف في قوله في س ١٩ منها [واختاره في الخلاف الخ] كتاب الخلاف لشيخ الطائفة •

ومنه يعلم فاعل الفعل وانه صاحبه ، وانه أفتى فيه ان مشتري الحيوان لا يملكه الا بعد انقضاء ايام الخيار الثلاثة •
وهو مختار المصنف لقوله [ولهذا لو تلف كان من ماله] فالمشتري لا يلزمه الالتزام بحيوان اشتراه الا بعد انقضاء خياره ، ففطرة العبد اذا هل شوال في ايام خياره على بائعه لاعلى مشتريه •

وهو صريح رواية علي بن رئاب التي أوردها المصنف في خيار الحيوان •
ومثل خيار الحيوان خيار الشرط لو اشترطه المشتري لنفسه او البائع او كان مشترطا لهما معا ، فانه لو صادف هلال شوال قبل انقضائه تكون فطرة

العبد على بئعه .

والفرق بين الخيارين تقييد الاول بالايام الثلاثة .

وتقييد الثاني بالايام المشترطة .

وتظهر الثمرة فيما زاد على الايام الثلاثة لثبوت خيار الشرط فيها دون

خيار الحيوان .

والمراد من قوله في س ٢ من ص ٣٨١ [معضوبا او مقعدا عتق الخ]

كون العبد زمنا فانه يقال لمن لاحراك فيه معضوبا التفاتا الى ان الزمان قد

أعضبه . والاقعاد في الرجل العرج او الزمانة .

وكيف كان فالاقعاد من الاسباب المقتضية لعتق العبد كما يقتضي ذلك

العمى والجذام فعند تصافه بشيء مما ذكر يعتق وتسقط فطرته ونفقته عن مولاه

اللازمتان من حيث ملكيته فان بقي على العيلولة لزم فطرته من ناحية اعالته .

واما العضب في الانعام فمكسورة القرن من الداخل ، او مشقوقة

الاذن ، او قصيرة اليد . وقيل سميت ناقة النبي (ص) بالعضباء لنجابتها

لا لشق اذنها .

وقوله في س ٥ منها [فلا تسقط عن المولى وان كانت لاتصح منه الخ]

غير متجه على مذهبه لفيه تكليف الكفار بالفروع .

نعم ينتجه ما ذكره على مذهب المشهور لبنائهم على تكليف الكافر وان لم

تصح اعماله لعدم حصول التقرب منه فيلزم مولاه بيعه من مسلم .

واما بناء على القول بانعتاق العبد بمجرد اسلامه فلا تلزم مولاه فطرته

لانه لم يكن عبدا حين وجبت عليه الفطرة لنفي اثبات السبيل لكافر على

مسلم بنص الكتاب *

ونفي الاختصاص في قوله في س ١١ منها [لم يختص بفطرته الخ] لما قد سبق من سقوط الفطرة عن كل من الموليين من حيث الاشتراك في العبد وعدم استقلال كل من السيدين بملك الرأس الكامل وان اختص بملك منافعه اجمع في الوقت المعين له *

وضمير التثنية في قوله في س ١٦ منها [وجب عليهما الخ] عائد الى الزوجة الحرة ومالك الامة *

فان الزوج اذا اتفق على زوجته الحرة وزوجته الامة وكان فقيرا فلا فطرة عليه لفقره *

ولا على الحرة لعدم اتفاقها على نفسها *

ولا على مالك الامة لعدم اتفاق سيدها عليها *

والفطرة تابعة للنفقة وقد علم عدم الوجوب على المنفق لفقره *

واراد بالاستثناء في قوله في س ١٩ منها [الامع الحمل الخ] ايضاح حكم المطلقة الحبلى وانها تستحق النفقة وان كانت بائنا ، وان اختلفوا في ان النفقة هل هي لها بسبب حملها او هي للحمل نفسه لتغذيته من أمه مادام في بطنها ؟

وكيف كان فخيرة المصنف ثبوت فطرتها على مطلقها *

وبعضهم فصل في المقام فاثبت الفطرة على المطلق ان كان الاتفاق على الحامل اولا وبالذات ونفاها حيث يكون الاتفاق على الحمل ابتداءً وتناول الام له لاجل التوصل به الى تغذية الحمل اذ لا فطرة له حين كونه حملا *

ويمتد زمان هذا الاتفاق حتى تلد فان قامت بارضاعه مجاناً او عادته لايه انقطعت *

- وكذا لو ارضعته باجرة فليس لها الا اجرة الرضاع .
- والضيافة في قوله في س ٢ من ص ٣٨٢] واما الضيافة الموجبة للفطرة
- فمختلف في قدرها الى ستة اقوال الخ [مصدر ضيف مشددا .
- وضيف مصدر ضاف من باب باع .
- ويتحقق بنزول شخص على آخر بدعوة اولابها .
- وصدق تحققه موكول الى العرف .
- والظاهر انه لا يعد الجار ضيفا على جاره اذا جلس على طعامه ولو بدعوة
- وسيم اذا كانت متكررة كما هو مستعمل في التعازي الاسبوعية .
- وعند تحقق مصداق الضيافة (الذي هو موضوع وجوب فطرة الضيف على
- مضيفه) للعلماء اقوال سبعة :
- احدها : صدق العيلولة عرفا من غير تقييدها بقدر معلوم .
- ثانيها : ضيافة الشهر بكامله . وعليه صاحب (المختلف) واختار
- المصنف كلا من القولين فايهما تحقق وجبت له الفطرة على المضيف .
- ثالثها : نصف الشهر الاخير ، وعليه المفيد في (المقنعة) .
- رابعها : العشر الاواخر ونسبه محقق (المعتبر) وعلامة (التذكرة) الى
- جمع من العلماء .
- خامسها : آخر ليلتين من الشهر ، وعليه ابن ادريس في (سرائره)
- واستوجهه العلامة في (مختلفه) .
- سادسها : آخر ليلة منه ، وعليه العلامة في (المنتهى) و (التذكرة) (١) .
- وسابعها : آخر جزء بحيث يهل شوال وهو في الضيافة وان لم تتم له
- (١) وهو الذي جعله في الاصل أحوط أيضا وعلى ذلك فالمراد بالفاضل
- فيه هو العلامة (قدّه) كما هو المصطلح في الكتب الفقهية .

ليلة كاملة ، وهو منقول عن المولى الاردبيلي في (شرح الارشاد) واشترط
اكل الضيف عند المضيف .

أما محقق (المعتبر) فقد نقل هذا القول عن جماعة من غير اشتراطهم
اكل الضيف ، وارتضاه في (معتبره) كما جعله المصنف هو « الاحوط »
أيضا وهو احتياط استجبائي لسبقه بفتواه القطعي .

وضمير التشية في قولها س ٦ منها [فالاحوط وجوبها عليهما الخ] عائد
الى الضيف ومضيفه ، ويظهر من هذا الاحتياط الوجوب .

والقائل بالوجوب القطعي ابن ادريس .

وقد صرح المصنف في (لوامعه) باستضعاف هذا القول .

وأوماً الى استضعافه له في (سداده) بقوله في س ٧ منها [اجزأ في
الاصح] فان كفاية اخراج المضيف الفقير بنحو الاستحباب عن ضيفه الغني
مشعر بكفاية اخراج المضيف الغني عن ضيفه بطريق اولي .

وقوله في س ١٠ من ص ٣٨٥ [مما يقتات به غالبا الخ] تعيين لعين
الفطرة المخرجة حيث اختلف فيما يجب أخراجه فيها بنحو الاصاله .

فالصدوقان محمد بن علي بن الحسين بن بابويه ووالده ، والحسن بن

أبي عقيل العماني حصروها في الغلات الاربع .

وابو الصلاح الحلبي وابن الجنيد والمفيد وابن ادريس ومحقق (المعتبر)
وعلامه (المنتهي) والشهيد الاول ومشهور المتأخرين أضافوا الى الغلات
الاربع ما غلب التقوت به .

وهو خيرة المصنف ، بل جوزها حتى في اليقظ واللين للأعراب ،
فأصولها على مختاره سبعة وما عداها انما تخرج منه بنحو القيمة ، فحينئذ

يصح أخراجها بالنسبة الى أهل البحرين من الارز لكونه من اغلب ما يقتاتون به مع تخصيصه التمر بالافضلية كما يستفاد من الخبر المقسم للامصار .

في بعض ما يتعلق بمباحث الخمس (١)

جا في ص ٣٨٨ س ٤ [غنائم دار الحرب الخ] .
هذا واحد من الاشياء السبعة التي يتعلق بها الخمس ، وهو بالاعتبار الخاص .

والمراد من دار الحرب الكفار الذين لم تثبت لهم ذمة عند المسلمين ، فكل ما أخذ منهم بأمر الامام (ع) من حيوان صامت او ناطق ففيه الخمس .
وكذا سائر الاموال المنقولة وغير المنقولة كالدور والعقارات من الزرع والنخيل فان الخمس ثابت في الجميع .

وقد نفى المصنف في (لوامعه) تعلق الخمس بغير المنقول ، واثبت رجوعه الى المسلمين عامة ان أخذ بالسيف ومع اسلام صاحبه يكون ملكا له .
وقد اختلفوا في اشتراط النصاب فيما يتعلق به الخمس من الغنيمة .
فاشترط المفيد بلوغه عشرين دينارا كنصاب الذهب .

واختار المصنف عدم اشتراط كمية خاصة فيتعلق الخمس بالقليل والكثير

(١) في مجمع البحرين : الخمس بضمين ، واسكان الثاني لغة ، اسم

لحق يجب في المال يستحقه بنو هاشم انتهى .
والأحسن منه ما في الجواهر من انه حق مالي فرضه الله مالك الملك على عباده في مال مخصوص له ولبنو هاشم عوض اكرامه اياهم بمنع الصدقة والاوزاخ عنهم الخ .

• مما غنم

وقبل اخراج الخمس من الغنيمة يخرج منها ما يصطفيه النبي (ص)
والامام (ع) لنفسه ، فانه لايتعلق به خمس •

ومن ذلك - صفية بنت حي بن أخطب - فان النبي (ص) قد
اصطفاها لنفسه واخرجت من غنيمة الحصن يوم خيبر •

وقوله في س ٧ من ص ٣٨٩] وشرطها بلوغ النصاب وهو عشرون دينارا
او قيمتها الخ [أحد القولين في المعدن فما نقصت قيمته عن عشرين دينارا
لايتعلق به خمس •

والضمير في قوله [او قيمتها] عائد الى العشرين دينارا •

فكل معدن استخرج واخرج من قيمته مؤنة اخراجه ولم يبق بعد اخراج
المؤنة ما يساوي عشرين دينارا او ما يساوي قيمتها المقدر بمأتي درهم لم
يجب فيه الخمس •

وقوله في س ١٥ من ص ٣٩٠] وعلى تقدير الاشتراك تؤثر نية الحافر
في نية غيره الخ [دفع اشكال يرد في المقام •

وتقريبه ان يقال : ان التملك للمعدن مشروط بنية الحيازة وهي غير
متأتية من ناقله ولا من سابقه لتحقق سبق حيازة الحافر له وتحصيل الحاصل
• محال

فدفع الاشكال بان نية الحافر تؤثر حتى بالنسبة الى غيره اذا نوى
حيازته للجميع ، فنيته له بالنسبة اليه بالاصالة وبالنسبة لغيره من قبيل النيابة •
ثم المشهور بينهم عدم جواز استخراج المعادن للذمي بأنفراده ، ولعل

وجه المنع كون المعادن من الانفصال التي هي راجعة للنبي (ص) والامام عليه السلام ، ولم يحلوها لمثل الذمي فلا يجوز تملكه لها بانفراد وان جاز مع مشاركته لمن احلت له • وشيخ الطائفة خالف المشهور في (خلافة) فاثبت تملك الذمي لما أخرجه من المعدن - لو خالف وعمل فيه بانفراده - وصحح اخراجه الخمس •

فالمخالفة تنبيه في وجهين :

اولا : المشهور لم يثبتوا له الملكية ، وقد اثبتها له (١) •

(١) قال في الخلاف في كتاب الزكاة المسألة ١٤٣ : الذمي اذا عمل في المعدن يمنع منه فان خالف وأخرج شيئا منه ملكه ويؤخذ منه الخمس الى أن قال : ولا يمنع الكفر من وجوب الخمس في ماله (انتهى) وقال في الجواهر: حكى عن الشيخ بل هو ظاهر البيان انه يمنع الذمي من العمل في المعدن لكن صرح الاول بأنه لو خالف وعمل ملك وكان عليه الخمس لاطلاق الادلة (انتهى) وفي مصباح الفقيه (كتاب الخمس ص ١١٤) عن المدارك قال الشيخ (ره) يمنع الذمي من العمل في المعدن لنفسه فان خالف وأخرج شيئا ملكه واخرج خمسه ، ولم يدل دليل على منع الذمي من ذلك (انتهى) واللائح من هذه الكلمات ان الشيخ قائل بالمنع لا الجواز بالنسبة الى عقد الوضع نعم بالاضافة الى عقد الحمل أثبت الملكية له لو خالف ورتب على ذلك اخراج الخمس لانه يتعلق بالعين والكفر لا يمنع عن الخطاب والادلة مطلقة واما النية فلأمانع من ان ينوى الآخذ عند الاخراج كما في أخذ الزكاة من مال المرتد كما تقدم

ثانيا : لم يصححوا ما يخرج من الخمس لاشتراطه بالقربة وهي غير متأتية من الذمي ، والشيخ قد صحح ذلك .

ومن اجل هذه المخالفة صرح المصنف بمخالفة فتواه للقواعد الشرعية .
 فقوله في س ١٩ منها [مخالف للقواعد] خبر المبتدأ الواقع في صدر العبارة ، فيجيء مصبها هكذا : « وخلاف الشيخ مخالف للقواعد » .
 والوجه في ترجيح الاحتياط في قوله في س ١١ من ص ٣٩١ [والاحتياط مما لا يخفى الخ] كون الحكم بتملك واجده له مع ظهور أثر الاسلام عليه خلاف الاحتياط لدلالة الاثر على سبق يد اسلامية ، فكان الاحتياط يقتضي جعله لقطه مع ما فيه من الخروج من خلاف المشهور الحاكمين بلبقته على نحو القطع .

هذا ان وجدته في ارض مباحة او مملوكة بالاحياء .
 أما لو وجدته في ملك غيره وجب عليه تعريف المالك فان عرفه فهو له سواء كان عليه أثر اسلام أم لا .
 وان لم يعرفه ولم يكن عليه أثر الاسلام فهو لو اجده وعليه فيه الخمس .
 وفيما لو وجدته في ارض اقتد ابتاعها من غيره لزمه ان يعرف البائع فان عرفه فذاك والا كان حكمه كما تقدم ، ولا يلزمه تعريف ذي اليد السابقة على يد البائع له منه .

وفي صورة ان يجد المال في محل قد ورثه ، فان كان ذلك المحل قد تعاقبت عليه ايدي الملاك قيل ملك مورثه لزمه تعريف كل من علم سبق ملكه

لهذا المحل ، فان اختلفوا بأن شخصه أحد الملاك دفع له النصف مع اثنتينيهما ،
والثلث ان كانوا ثلاثة وعلى هذا القياس •

وان لم يعرفه أحد منهم كان لقطة ان كان عليه أثر الاسلام او هو
لو اجدته ان لم يكن عليه الاثر المذكور •

وقال الشهيد في شرح (اللعة) ما حاصله : « انه مع تعدد طبقات
الملاك وتشخيص الجميع للدفين الموجود يقسم بينهم بالنسبة ،

ومع تشخيص طبقة خاصة يكون الجميع لمشخصه ان لم يذكر سببا يقتضي
الاشتراك بين جميع الطبقات ومعه فله حصته خاصة ولو اجدته الباقي ، ومع
عدم التشخيص من الكل هو لواجده اجمع وعليه فيه الخمس » (٢) •

ومعنى قوله في س ٢ من ص ٣٩٢] والظاهر أنه يجب في الزائد ! عن
النصاب الخ] ان في الخمس العفو لا يتحقق فيما زاد على نصاب الكنز وان تحقق
فيما زاد على النصاب في الزكاة ، فلو بلغ الكنز بعد المؤنة ثلاثة وعشرين دينارا
فالنصاب هو العشرون ويجب في الثلاثة بالنسبة •

وفي باب الزكاة انما تجب في العشرين ولا تجب في الثلاثة لتحقق

العفو فيها •

هذا ما ذكره المصنف من فتاوي اهل العلم •

(١) واليك نص ما في شرح اللعة : فان تعددت الطبقة وادعوه اجمع
قسم عليهم بحسب السبب ولو ادعاه بعضهم خاصة فان ذكر سببا يقتضي
التشريك سلمت اليه حصته خاصة والا الجميع • وحصه النافي كما لو نفوه اجمع
فيكون للواجد ان لم يكن عليه أثر الاسلام والا فللقطة (انتهى) •

وأما ما استظهره من الرواية التي هي دليل الحكم فهو تحقق العفو عن الخمس في الزائد عن النصاب في الكنز كما يتحقق في باب الزكاة .
والقرينة الحالية في قوله في س ٩ منها [عمل بالقرينة الحالية مع اليمين الخ] تارة تكون مع المالك كما اذا أخرج الكنز بعد انقضاء زمن الاستيجار وخروج المستأجر ، فان القول في هذه الصورة قول المالك مع يمينه لكون القرينة معه كذلك لو اخرج الكنز بعد ارتفاع يد المستأجر فانه يكون للمالك ايضا .

واخرى تكون مع المستأجر كما اذا اخرج في زمن الاستيجار وحضور المستأجر في المحل .

فان القول في هذه الصورة قول المستأجر مع يمينه لكونه مالك المنافع الفعلية والكنز من جملتها مع استبعاد ايجار المالك دارا فيها كنز له .
ويتعين كون القرينة مع المالك فيما لو كان ظهور الكنز قبل الاستيجار .
كما يتعين كونها مع المستأجر في صورة ثبوت ظهور الكنز بعد الاستيجار - اي بعد انقضائه وقبل نزول المالك في الدار - .

وربما ينتفي وجود القرينة لكل من المالك والمستأجر كما لو ملكت الدار وأجرها المالك من شخص آخر ، ثم اخرج منها الكنز قبل تحقق سكنائها من كل من مالكتها ومستأجرها فانه لاقرينة في المقام لعدم ترجيح لحق الكنز لكل منهما او احدهما .

والمسألة مع فقد القرينة فيها قولان : فقائل بان القول قول المالك لسبق يده على ملكيتها .

وقائل بان القول قول المستأجر لكونه مالك المنافع الفعلية حتى غير
المشروطة بالسكنى . ومنها استيداع ما شاء في ارضها مع استبعاد ان يفعل
مالك الأصل بملكه مثل ذلك ثم يؤجره وهو فيه .
والى هذا يظهر ميل المصنف .

واما شيخ الطائفة فقد تناقض فتواه في المسألة بين (مبسوطه) و(جمله)
واختار العلامة في (مختلفه) ما في (الجمال) .

وإذا اختلف المالك والمستأجر في تعيين القدر ، بان قال المالك هو عشرة
وقال المستأجر بل هو تسعة ، فالقول قول المستأجر مع يمينه لكونه متهما
بخيانة الواحد .

وهكذا الحال بين المعير والمستعير اذا اختلفا في شيء من الصور المذكورة
وفي صورة نفي المالك والمستأجر استحقاقتها للكنز المخرج يعرف به
المالك السابق ، فان عرفه فهو له ، وان لم يعرفه وانقطع علم واجده بمالك
اسبق فهو لقطعة مع تعلق اثر الاسلام به ، او هو لو اجده مع عدم الاثر
وعليه فيه الخمس .

ثم ان المصنف لم يذكر ما يوجد في بطن الدابة من مال او غيره وما في
بطن السمكة ، الا انه في (لوامعه) ذكر المسألتيين ونقل عنهم في مسألة الدابة
وجوب تعريف مالكما الاول عن ذلك ، وعدم وجوب تعريف مالك السمكة
الاول عما في جوفها وانهم ألحقوا ذلك بالكنوز بجاعلين ما في بطن الدابة
بحكم ما في الارض المملوكة ، وما في بطن السمكة بحكم ما في الارض المباحة

فأوجبوا التعريف في الاول دون الثاني .

وناقشهم اولاً في اللاحق بالكنوز ، وثانياً في دليل ايجاب الخمس على ذلك بعنوان الكنز ، لأن المفهوم من تعريف الكنز هو المال المدفون في الارض وليس ما في بطن الدابة والسمكة كذلك .

وأما نفي الخمس عنه بهذا العنوان فخلو صحيحة عبدالله بن جعفر التي هي دليلهم في الحكم عنه واليك نصها :

كتبت الى الرجل - الكاظم (ع) - أسأله عن رجل اشترى جزورا او بقرة للأضاحي ، فلما ذبحها وجد في جوفها صرة فيها دراهم او دنانير او جوهرة ، لمن يكون ذلك ؟ فوق (ع) : « عرفها البائع ، فان لم يكن يعرفها فالشيء لك رزقك الله اياه » . (١) هذه رواية ما في بطن الدابة ، ولم يوردوا في المقام سواها .

واما ما في جوف السمكة فلم يذكروا له دليلاً من الاخبار ، ولم يأت له بيان في شيء من الآثار الواردة عن الأئمة الاطهار عدا ما يتعلق بالامة السابقة ، مثل رواية ابي حمزة عن ابي جعفر عليه السلام كما في الوسائل (٢) في حديث :

(١) الحدائق ج ١٢ ص ٣٣٩ والوسائل : كتاب اللقطة باب ان من اشترى دابة فوجد في بطنها مالا وجب ان يعرفه البائع فان لم يعرفه فهو للمشتري ، والصحيحة رواها المشايخ الثلاثة .

(٢) الباب ١٠ من الكتاب المذكور .

ان رجلا عابدا من بني اسرائيل كان محارفا فأخذ غزلا فاشترى به سمكة فوجد في بطنها لؤلؤة فباعها بعشرين ألف درهم فجاء سائل فدق الباب فقال له الرجل : أدخل فقال له : خذ أحد الكيسين ، فأخذ احدهما وانطلق فلم يكن بأسرع من ان دق السائل الباب فقال له الرجل : ادخل فدخل فوضع الكيس في مكانه ، ثم قال : كل هنيئا مريئا انا ملك من ملائكة ربك أراد ربك ان ييلوك فوجدك شاكرا ، ثم ذهب » .

وخبر حفص بن غياث عن أبي عبد الله (ع) كما في كتاب (قصص الانبياء) للراوندي قال : « كان في بني اسرائيل رجل وكان محتاجا فألحت عليه امرأته في طلب الرزق فابتهل الى الله (في الرزق) فرأى في النوم (قائلا يقول) ايما احب اليك : درهمان من حل ، او ألفان من حرام ؟ فقال : درهمان من حل . فقال (هما) تحت رأسك ، فاتتبه فرأى الدرهمين تحت رأسه ، فأخذهما واشترى بدرهم سمكة واقبل الى منزله ، فلما رأته المرأة اقبلت عليه كاللائمة واقسمت ان لاتمسها ، فقام الرجل اليها فلما شق بطنها اذا بدرهمين ، فباعهما باربعين ألف درهم » (١) .

وهكذا خبر الصدوق بأسناده عن علي بن الحسين (ع) - في حديث « ان رجلا شكى اليه الدين والعيال - الى ان قال - : قال علي بن الحسين عليه السلام قد اذن الله في فرجك ، ياجارية احلمي سحوري وفضوري فحملت قرصتين فقال ليس عندنا غيرهما فان الله يكشف بهما عنك ويريك خيرا واسعا منهما » . ثم ذكر أنه اشترى سمكة بأحد القرصين وبالأخر ملحا فلما شق بطن السمكة وجد فيها لؤلؤتين فأخترتين - الى ان

(٣) في الباب ١٠ من نفس المصدر المتقدم .

قال - وباع الرجل اللؤلؤتين بمال عظيم قضى منه دينه وحسنت بعد ذلك حاله « (١) » .

وهذه الاخبار قد نفى المصنف في (لوامعه) دلالتها على المدعى من كون ذلك من الكنوز ، كما لا دلالة فيها على وجوب الخمس فيه بالعنوان الخاص .

نعم ادخله في ارباح المكاسب فان الخمس يتعلق بما فضل منها عن المؤنة وهو بيتن .

والضمير في « آخرها » في قوله : [ففي اعتبارها كلام الخ] عائد الى الذهب والفضة باعتبار السكة مع وجود أثر الاسلام عليها .
وهل هي من الاشياء التي تملك باخراجها بالغوص ، او انها مع الاثر الاسلامي لا تملك ؟ فيه خلاف بينهم .

ورويتا السكوني والشعيري المذكورتان في الحدائق ج ١٢ ص ٣٤٤ وفي باب ١١ من لقطه الوسائل مصرحتان بملك الذهب والفضة لمخرجه بالغوص وان لحقه الاثر الاسلامي . واليك نصهما عن الصادق (ع) :

قال : (اما ما أخرجه البحر فهو لأهله : الله أخرجه ، واما ما اخرج بالغوص فهو لهم وهم احق به) هذا نصهما باتحاد .

ويظهر ان المتن مروى بطريقتين في أحدهما السكوني ، وفي الآخر الشعيري وصريحه نفى اعتبار وجود الاثر الاسلامي فيثبت تملك ما أخرج بالغوص

ولو مع أثر الاسلام .

واستضعفهما المصنف بالراويين اولاً ، وبأن المتبادر مما يخرج

(١) الوسائل ، كتاب اللقطة ، الباب ١٠ .

بالغوص ما كان مقره البحر لا ما سقط فيه ثم اخرج منه ثانياً وبعدم
دلالتها على تعلق الخمس به ثالثاً .

على وان الحكم به لمخرجه غير خال من الاشكال للعلم بوجود أهله
مع فقد الناقل الشرعي فهو مخالف لمقتضى القواعد الشرعية الا ان يعلم اعراض
أهله عنه ، فينتج ملكه لمخرجه .

هذا مفاد كلامه في (لوامعه) .

ولما لم يكن في متن النص الذي نقلناه ما يدل على اعتبار الاثر
الاسلامي قال : «يناديان بكونها - السكة الاسلامية - غير معتبرة» وكان
ينبغي تشية لفظ « رواية » كما في الحدائق ولعله من الاغلاط المطبعية
ان تعدد راويهما بأن كان الشعيري غير السكوني لمجيئه لقبالاشخاص سبعة^(١)
احدهم اسماعيل بن زياد السكوني ومع توارد اللقبين على شخص واحد
الذي هو اسماعيل المذكور ، فالرواية واحدة . ويشعر بتعدد الرواين ايراد
ابن ادريس لها في آخر سرائره نقلاً من جامع البنزطي وتعويله عليها ، وقد
علم من حاله عدم تعويله على اخبار الآحاد .

وقوله : [وان قيدناه بالاعراض الخ] تنبيه الى ما اختاره في غير هذا
الكتاب من تقييده اطلاق الروايتين بما اذا علم اعراض أهله عنه ، ففتواه
يضمونها ملحوظ فيه القيد المذكور وان كانت دلالتها بنحو الاطلاق .

وربما يستشكل في صورة جهالة المالك وعدم العلم بالاعراض فيقال

(١) وهم : اسماعيل المذكور ، وابراهيم وامية بن عمرو ، وبشار ،

وزكريا بن يحيى ، وعبد الله بن محمد ، ومحمد بن مروان ، كما في رجال المامقاني .

بلزوم ترتب حكم مجهول المالك حينئذ .

وأشار بالبعض في قوله في س ٩ من ص ٣٩٣ : [وتفصيل البعض الخ] الى صاحب (الشرائع) وثاني الشهيدين في شرحه على (اللعنة) واولهما في (دروسه) فانهم قائلون بكون العنبر المخرج من قعر البحر من أفراد ما يخرج بالغوص .

واختلفوا فيما اذا أخرج من وجه الماء او الساحل فالحقه صاحب (الشرائع) بالمعادن والشهيدان بالمكاسب .

ومن ثمرات ذلك مراعاة الدينار في النصاب حيث يكون من الغوص ومراعاة عشرين دينارا عند من ألحقه بالمعادن ، ومراعاة فاضل المؤنة عند الحاقه بالمكاسب .

وخبر المبتدأ الواقع في صدر الجملة اعني قوله : [وتفصيل البعض] قوله [قريب] وهذا مفقود من الطبع الجديد ، ولا تكاد تتم العبارة مبنى ومعنى بدونه لخلو المبتدأ عن الخير ، ولفقده رأي المصنف في الموضوع ، اذ مع عدمه لانتوضح خيرته في العنبر ، وهل هو من الغوص ، او ليس منه كذلك ، او انه يختار التفصيل ؟ .

ومع ذكره نستفيد ميله الى التفصيل .

ثم الظاهر منه في (لوامعه) استضعاف لزوم النصاب فيما يخرج بالغوص لاستضعاف دليله ، كما اقوى نهي النصاب في العنبر .

وفي قوله في س ١٣ منها : [ولا اعرف وجهه الخ] انكار لنفي شيخ الطائفة خمس الحيوان ، فانه ان نفى خمسه مع اعتبار كونه من المكاسب التي يجب الخمس فيما فضل عن المؤنة السنوية فلا وجه له ولا قائل به .

فيجب حمل كلام الشيخ في نفي خمسة على اعتبار كونه من الغوص
فالقضية سالبة بانتفاء الموضوع لأن ثبوت الخمس فيه بنصايية الدينار فرع
ثبوت كونه من الغوص ، فاذا لم يكن منه صدق نفي خمس مال الغوص عنه .
وأراد بالمسالم في قوله في س ١٨ منها : [من مسلم او مسالم الخ]
من أدى الجزية من الكفار .

ووجوب هذا النوع من الخمس ليس محل اتفاق لعدم تعرض كثير من
القدماء له كابن الجنيد الاسكافي ، والمفيد ، وسالر ، والحلي ، وثاني
الشهيدين في (فوائد القواعد) .

ودليل مثبتي الحكم صحيحة ابي عبيدة الحذاء قال : سمعت أبا جعفر
عليه السلام يقول : (ايما ذمي اشترى من مسلم أرضا فان عليه الخمس .)
كما أوردها المحقق في (المعتبر) عن الحسن بن محبوب ، وحيث اعتبرها
المصنف بكلا طريقهما ^(١) قال : [والروايتان المعتبرتان الخ] .
ثم انه اختلف المثبتون لهذا الحكم في تعليقه بمطلق الناقل من بيع ، أو
ارث ، أو هبة ، أو معاوضة ، أو اختصاصه بخصوص البيع ولا يثبت فيما
انتقل بغيره .

والمصنف على الثاني ووقفا مع ظاهر النص .
والمعممون حملوا النص على التمثيل ، كما حمل الخمس فيه بعضهم
على مضاعفة العشر الواجب أخذه في الارض العشرية ، أي الارض التي
تشغل بأحد الغلات الاربع وتسقى سيحا ، فان الواجب في زكاتها أخذ العشر
(١) ظاهر قوله : والروايتان ، التعدد في الرواية لا الطريق ، والصحيح
وحدة الرواية وتعدد الطريق ، أنظر الى الباب ٩ من ابواب ما يجب فيه الخمس من -

منها من المسلم ، واذا كانت لذمي وجب أخذ عشرين في زكاتها والعشران عبارة عن الخمس ، وبهذا فسروا حديث أخذ الخمس من ارض الذمي .
 واستبعد المصنف هذا التأويل ، كما تنظر من قبل في خلو الخبر المقسم لاموال الخمس عن أرض الذمي .

واليك نص الخبر الذي نوه بوروده في (الخصال) و (الفقه الرضوي) :
 عمار بن مروان قل : سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : (فيما يخرج من المعادن والبحر والغنيمة والحلال المختلط بالحرام اذا لم يعرف صاحبه والكنوز الخمس)^(٢) ووجه التنظر واضح للزوم التمسك بتشخيص الخبر نفي الخمس عن الكنز وارباح المكاسب كما نفاه عن ارض الذمي لعدم تضمنه للانواع الثلاثة ولا اقال به في الكنز وارباح المكاسب فلا محالة من حمل الاموال المذكورة في الخبر على التمثيل .

ثم الارض المفتوحة عنوة تعود للمسلمين عامة بنحو الاشتراك في ملك رقبته ، ومن احيائها بالآثار الزراعية او البنائية فهو احق بالاتفاع بها من غيره .

وحينئذ لو باع ما عليها من الاثر من ذمي انتقل حق اختصاصه برقبة الارض لذلك الذمي .

ووجب على الذمي دفع خمس الارض لولي المسلمين في قبالة تخصصه بها لخروجه عن الافراد المشتركين فيها .

ومنه يعلم عدم جواز بيعها من الذمي عند خلوها من الآثار .

وحينئذ لافرق بين الارض المفتوحة عنوة وبين غيرها ، وفي كليهما

يلزم الذمي دفع خمسها •

وهل تلزمه نية في دفع هذا الخمس ام لا ؟ المشهور على العدم لعدم

تأني التقرب منه •

والمصنف قوى اعتبار النية واكفى بها ولو من قابض الخمس •

وأراد بقوله في ص ١٥ من ص ٣٩٤ : [من جميع الوجوه الخ] جهالة المقدار من عموم جهاته ، فانه تارة تجهل كميته وانحصاره في عدد معلوم ، وتعلم نسبته للمجموع كالربع والثالث مثلا وأخرى تجهل النسبة كما تجهل الكمية فتتحقق الجهالة فيه من جميع الوجوه •

والاخبار الدالة على وجوب الخمس في الحلال المختلط بالحرام متعددة

وان لم تكن معتبرة الاسانيد :

فمنها : ما روى في (التهذيب) باسناده عن الحسن بن زياد عن ابي عبدالله (ع) قال : ان رجلا اتى امير المؤمنين (ع) فقال : يا امير المؤمنين ! اني اصبت مالا لا أعرف حلاله من حرامه • فقال له : « اخرج الخمس من ذلك المال فان الله عز وجل قد رضي من ذلك المال بالخمس واجتنب ما كان صاحبه يعلم » •

ومنها ما رواه السكوني عن أبي عبدالله (ع) قال : اتى رجل الى أمير المؤمنين (ع) فقال : اني كسبت مالا اغمضت في مطالبه حلالا وحراما واقد اردت التوبة ولا ادري الحلال منه والحرام وقد اختلط على ، فقال أمير المؤمنين عليه السلام : تصدق بخمس مالك فان الله (قد) رضي من الاثياء بالخمس وسائر المال لك حلال • الى غير ذلك من الاخبار (١) •

(١) الوسائل : الباب ١٠ من ابواب ما يجب فيه الخمس ، من

كتاب الخمس •

اما المصنف فقد اعتمد في الحكم على خبر عمار بن مروان السابق ذكره في خمس الارض التي يشتريها الذمي المروي في (الخصال) .
 والتعبير بالصدقة في بعض الاخبار يراد منها الخمس لانه صدقة بالمعنى الاعم ، على انه يمكن ان يقال : بأن اخراج خمس المال المختلط مطهر له سواء أصرف خمسا بمعناه الخاص وهو العائد لله ولرسوله (ص) ولذي القربى ، أم صدقة بالمعنى العام فيها وهي ما تؤول الى الاصناف الثمانية .
 وأشار بقوله في س ١ من ص ٣٩٥ : [جماعة من القدماء] الى ابن الجنيد ، وابن أبي عقيل فانهما لم يذكرنا ثبوت الخمس في المال المختلط حاله بحراره لاستضعافهما اخباره .

والاحتياط في الالتزام باخراج الخمس في هذا القسم مطلوب خروجاً من خلاف من أوجبه .

وضمير التثنية في قوله في س ١٨ منها : [لاجراج الدليل لهما الخ]
 عائد الى فضل أجره الحج وما يدفع اليه من الخمس .
 وان كان مقتضى القواعد الشرعية وعموم الروايات الصادرة عن المعصومين مثل قولهم (ع) « الخمس في كل ما أفاد الناس » (٢) هو وجوب الخمس فيما استفضله النائب من أجره الحج ، الا أن تلك العمومات مخصصة بما أورده صاحب (الوسائل) - في باب (١١) من أبواب ما يجب فيه الخمس من كتاب الخمس - عن علي بن مهزيار قال : كتبت اليه : يا سيدي رجل دفع اليه مال يحج به هل عليه في ذلك المال حين يصير اليه الخمس ؟ او على ما فضل في يده بعد الحج ؟ فكتب (ع) : (ليس عليه الخمس) .

(٢) وقع قريب منه في ٦ / ٨ من المصدر المتقدم .

كما انه ليس في ما قبض بنحو الحق الشرعي الا رواية علي بن الحسين ابن عبد ربه ، ونصها : اقال : سرح الرضا (ع) بصلة الى ابي ، فكتب اليه ابي هل علي فيما سرحت الى الخمس ؟ ، فكتب اليه لخمس عليك فيما سرح به صاحب الخمس (١) فان صريح كلام الامام (ع) ان الوجه في اتقاء الخمس عن المشرح به كونه خمساً ، وما كان كذلك لا يدخل تحت موضوع الاكتساب ولا الاستفادة لكونه حقاً ثابتاً لأهله فاذا قبضوه فانما قبضوا حقاً من حقوقهم .

وقد يتمشى هذا الاعتبار فيما يقبضه الفقير من الزكاة لولا فقد النص فيه .
وحيث ان المصنف قد اعتمد على الروايتين استثنى كلاً من الفرعين

من ارباح المكاسب .

وأراد من المظالم في قوله في س من ص ٣٩٦ : [وما ينوبه من المظالم او مصادرة على الاقتصاد] ما كان من أمثال الضرائب الموضوعة من السلطات . والمراد من المصادرة ما تأخذه السلطات من الاموال بنحو الجراف باسم العقوبات ، والاقتصاد قيد للمؤنة المخرجة لا للمظالم ، ولا للمال المصادر لعدم امكان تقيدها بالاقتصاد ، ففي العبارة اقحام بين القيد والمقيد .
وقوله : [من غير اسراف ولا اقتار] ايضاح لقيد الاقتصاد ، فكل ما استفضله من كسبه بعد كمال سنته او اخرج مؤنتها ولو بالتقدير يلزمه اخراج خمسه .

وافتى القديمان ، الاسكافي والعماني - ابن ابي عقيل وابن جنيد -

بسقوط خمس ارباح المكاسب ولو من باب العفو والتفضل .

وأقوال العلماء في مسألة الخمس منتشرة الى خمسة عشر قولاً حسبما حكاه المصنف في (لوامعه) .

بل نقل بعض مشايخي الكرام في ص ٨٠ من الحلقة الرابعة من (احسن الحديث) انه اجاب بما يعلم منه ارتقاء الاقوال الى سبعة عشر قولاً ، وعزى تحقيقها الى صاحب (الحدائق) ، كما تضمن جوابه تخير من بيده الخمس بين تفويض أمره الى الفقيه الجامع لشرائط الفتوى ، وبين صرفه لسائر الشيعة على مقدار حاجتهم مع افضلية تخصيص السادة .

وأكد هذه الفتوى في جوابه على مسألة ٩٩ من (النكت السنية) حيث قال في آخره : « ان المتيقن في هذا الزمن - زمن الغيبة - هو انما يجوز له - أي صاحب المال - صرفه في سائر الشيعة الامامية بقدر حاجتهم ، وفضل هذه الاصناف السادة لأن لهم اهلية هذا الصرف على كل تقدير ، من جهة استجماعهم لاهلية ذلك » .

وهذا مطابق لما حكاه عنه آنف الذكر تلو جوابه السابق .

والاقوال المنوه بها اذكرها على الاجمال :

اولها : ما عن القديمين كما تقدم .

ثانيها : سقوطه من جميع ما يجب فيها الخمس من الانواع ، وهو منسوب الى سلالر وشيخ الطائفة ، والخراساني ، والعلامة الشيخ عبد الله ابن صالح السماهيجي في (منية الممارسين) .

ثالثها : وجوب دفنه .

رابعها : التخير بين دفنه واستيداعه من ثقة الى ثقة حتى ينتهي اليه

(عج) . وعزى الى الشيخ في (النهاية) .

خامسها : تعين استيداعه بيد الثقة حتى ينتهي اليه (ع) ، وهو منقول عن الحلبي والقاضي ، والحلي ، والعلامة في (المختلف) واستحسنه في (المنتهي) .

سادسها : قسمته على الذرية الهاشمية ، وهو خيرة صاحب (الشرائع) ومشهور المتأخرين على ما نقله الشهيد الثاني في شرح (اللمعة) .

سابعها : صراف حصته على الذرية بمباشرة من عليه الحق ولا يتعين النائب كما في السادس .

ثامنها : كالسابع مع مشاركة مواليه العارفين للذرية الهاشمية ، وهو منقول عن ابن حمزة .

تاسعها : تخصيص التحليل بمجموع خمس الارباح بناء على انه عائد الى الامام باجمعه دون ما عداه من سائر أنواع الخمس لكونه - أي الخمس - فيها مشتركاً بينه وبين بقية الاصناف .

عاشرها : حمل اخبار التحليل على جواز التصرف في الاعيان التي فيها الخمس قبل اخراجه منها على أن يكون مضموناً في ذمة صاحب المال ، واختاره المجلسي في (بحاره) .

حادي عشرها : التخيير بين دفنه والوصية به على الوجه المتقدم وصلة الاصناف الثلاثة به مع اعوازمهم باذن الفقيه ، ونسب هذا الى الشهيد الاول في (دروسه) .

ثاني عشرها : ما حكى عن (بيانه) من حفظه الى حين ظهوره او صرف العلماء له على من يقصر حاله من الذرية .

ثالث عشرها : وجوب دفعه للمجتهد في زمن الغيبة وهو مشهور

العصر الحاضر .

رابع عشرها : ما هو المشهور بين المتأخرين من تحليل المناكح والمساكن والمتاجر في زمن الغيبة ، وهو اخص من القول الثاني . وسيأتي تفسير الامور الثلاثة .

وهذا القول هو مختار المصنف في موضوع هذا التعليق .

اما ما اختاره في (لوامعه) فالظاهر منه تناول السقوط لما هو الاعم من ذلك لقوله فيما يتعلق بأخر المفتاح الخامس : « والحق عموم التحليل في جميع المنافع العائدة الى المناكح والمآكل والمشارب والمساكن والمتاجر كما يفصح عنه ما في تفسير الامام العسكري (ع) من قوله : « وقد وهبت نصيبي منه لكل من ملك من ذلك شيئا من شيعتي لتحل لهم منافعهم من مآكل ومشرب ولتنظيف مواليدهم ولا يكون اولادهم اولاد حرام » (١) .

خامس عشرها : ما هو المنسوب الى صاحب (الحدائق) من نفي وجوب

سهم الامام حالة الغيبة في جميع موارد الخمس .

وبالتأمل يتبين المائز بين كل من الاقوال المذكورة : فالفرق بين الاول والرابع عشر هو عموم السقوط في الاول بالنسبة الى عامة موارد الخمس السبعة فيما يخص الامام ، وتخصيص السقوط في الرابع عشر بما يتعلق بالمناكح والمساكن والمتاجر .

والفرق بين الثاني والخامس عشر هو سقوط مجموع الخمس في الثاني

واختصاص الساقط بسهم الامام في الخامس عشر .

وكأن خيرة المصنف قريب من خيرة صاحب (الحدائق) بالنظر لكلامه

(١) الوسائل ٢٠ / ٤ من أبواب الانفال وما يختص بالامام .

في (لوامعه) •

وقد استدلل على ذلك بأخبار :

منها : ما رواه الكشي عن محمد بن مسعود بسنده عن ابي بصير قال : ان علباء الاسدي ولي البحرين فأفاد سبعمائة الف دينار ودواب ورقيقا ، قال : فحمل ذلك كله حتى وضعه بين يدي ابي عبد الله (ع) ثم قال : اني وليت البحرين لبني امية وافدت كذا وكذا ، وقد حملته كله اليك وعلمت ان الله عز وجل لم يجعل لهم من ذلك شيئا وانه كله لك ، فقال له ابو عبد الله (ع) : « هاته » • قال : فوضع بين يديه ، فقال له : « قد قبلنا منك ووهبناه لك وأحللناك منه وضمننا لك على الله الجنة » (٢) •

والمستفاد من هذا الخبر الشريف انه (ع) قد تفضل على مواليه ، وجعل شيعته في حل من ذلك ، لا انه ساقط بالاصل كما استشعره فاضل (المنتقى) وسيد (المدارك) من قول القديمين - ابن أبي عقيل وابن جنيد - حسبما حكاه عنهما صاحب (المختلف) •

اما المصنف فقد فهم من عبارة القديمين التحليل لا السقوط • وكذلك شهيد (البيان) حيث قال فيه - على ما نقله المصنف في (لوامعه) - ما نصه : وظاهر ابن الجنيد وابن أبي عقيل العفو عن هذا النوع - أي ارباح المكاسب - •

والمصنف صرح بشمول العفو لعامة أنواع الخمس لقوله فيها فيما نقله عن (البيان) :

« والحق ان العفو والتحليل جاء فيه وفي غيره من الانواع كما هو غير

(٢) الكشي ص ١٧٥ - ١٧٦ طبعة النجف ، مطبعة الآداب •

خفي على من تتبع تلك الاخبار » *

والاخبار التي اشار اليها منها : خبر علماء الاسدي المتقدم *

ومنها : خبر يونس بن يعقوب قال : كنت عند ابي عبد الله (ع)
فدخل عليه رجل من القمطين (١) ، فقال : جعلت فداك ! تقع في ايدينا

الارباح والاموال وتجارات نعرف أن حقك فيها ثابت ، وأنا عن ذلك مقصرون .
فقال ابو عبد الله (ع) : « ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم » (٢) *

وخبر الحارث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله (ع) قال : قلت له :
ان لنا أموالا من غلات وتجارات ونحو ذلك ، وقد علمت ان لك فيها حقا *

قال : (فلم احلناه اذن لشييعتنا الا لتطيب ولادتهم ، وكل من والى آباي
فهو في حل ايديهم من حقنا فليبلغ الشاهد الغائب) (٣) *

وصحيحة الفضلاء عن ابي جعفر (ع) قال : قال امير المؤمنين (ع) :
« هلك الناس في بطونهم وفروجهم لانهم لم يؤدوا الينا حقنا . ألا وان شييعتنا

من ذلك وابناءهم في حل » (٤) -

وصحيحتهم ايضا عن ابي جعفر قال : قال امير المؤمنين عليه السلام
الخبر المتقدم *

وصحيح عمر بن ازينة قال : رأيت ابا سيار مسمع بن عبد الملك وقد
كان حمل مالا لابي عبد الله (ع) في تلك السنة فردده عليه . . . وساق

(١) القمطين جمع قماط ، وهو اللص او من يصنع القمط للصبيان ،
كما في اللغة *

(٢) الوسائل ج ٦ ص ٣٨٠ ، والحدائق ج ١٢ ص ٤٢٩ *

(٣) الوسائل ج ٦ ص ٥٣٨١ والحدائق ج ١٢ ص ٤٢٩ *

(٤) الوسائل ج ٦ ص ٣٧٨ *

الحديث الى ان قال (ع) : « يا ابا سيار ! قد طينناه لك واحللناك منه فضم اليك مالك وكل ما في ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون ومحلل لهم ذلك الى ان يقوم قائمنا » (١) .

وموثقة الحارث بن المغيرة النصري ، قال : دخلت على ابي جعفر (ع) فجلست عنده فاذا بنجية قد استأذن عليه ، فاذن له فدخل ، فجثى على ركبتيه ، ثم قال : جعلت فداك ! اني اريد ان اسالك عن مسألة ، والله ما اريد بها الا فكاك رقبتي من النار .

فلكانه رقله فاستوى جالسا فقال : يانجية سلني ، فلا تسألني عن شيء الا اخبرتك به ، قال جعلت فداك ما تقول في فلان وفلان ؟ قال يانجية ان لنا الخمس في كتاب الله ، ولنا الانفال ، ولنا صفو المال ، وهما والله اول من ظلمنا حقنا في كتاب الله .

الى ان قال : اللهم انا قد أحللنا ذلك لشيعتنا . ثم اقبل علينا بوجهه فقال : يا نجية ! ما على فطرة ابراهيم غيرنا وغير شيعتنا (٢) .
هذه سبعة اخبار ، وهي بعض من اخبار التحليل العام التي يظهر استناد المصنف اليها في الفتوى بتضمينها في (لوامعه) ، وان كان الاحوط عنده تخصيص التحليل بما يعود الى الامام (ع) .

واما بقية الاقوال تفهم من مطاوي الاقوال المذكورة .

واشارة بقوله في ص ٣٩٦ س ١٤ : [والمن الخ] الى ما جاء في اللغة وانه يقال على الكمأة التي من الله بها على العباد من غير تعب ولا عناء .
وفي (المنجد) انه مص ونبات يقال له شحم الارض يوجد في الربيع

(١) الوسائل ج ٦ ص ٣٨٢ ، والحدائق ج ١٢ ص ٤٣٠ .

(٢) الوسائل ج ٦ ص ٣٨٣ .

تحت الارض، وجرمه مستدير ليس له عرق ولا ساق، لونه يابل الى الغبرة •
وهو الذي يعرف عندنا بـ (الفقع) •

وجاء في الحديث عن رسول الله (ص) : « الكمأة من المن انزله على
بني اسرائيل » • وجمعه (كمء) •

وفسر المن ايضا بنبت حلو كان ينزل على اشجار بني اسرائيل من الفجر
الى طلوع الشمس فكانوا يجتنونه •

وأراد بقوله في س ٨ من ص ٣٩٧ : [ماسلف في الزكاة الخ] كون
المسكين أسوأ حالا من الفقير •

وكذا يشترط في ابن السبيل ان يكون سفره في الطاعة ، وان ينقطع به
ولا يقدر على استدانة ما يوصله لبلده •

وقوله في س ١١ منها : [ولا يلزم من اشتراط الفقر الخ] دفع الماعله
يقال : انه مع اشتراط الفقر في اليتيم يكون هو والمسكين قسما واحدا لتحقق
الفقر في كل منهما • فدفعه بوجود المعايرة بينهما لتحقق الفقر فيمن ملك
مالا يكفيه لسنته ، مع عدم اتصافه بالمسكنة لكونها اخص من الفقر •

ومع فرض التداخل عند اشتراط الفقر ، يكون المتصف باليتيم مع
الفقر قسيما للمتصف بالمسكنة التي من لوازمها الفقر ، وليس من لوازمها اليتيم •
وهذا التوجيه ثابت اذا فرض عدم المعايرة بين اليتيم والمسكين فاتضح
بهذا التوجيه افتقار عبارة المصنف الى كلمة [عدم] كما نبه عليها المشرف
على طبع المتن •

وعند اتحاد الفقر والمسكنة فلا بد من عدم اليتيم لئلا يكون قسيم الشيء
قسما منه • وعدم صدق اليتيم بالبلوغ متحقق •

واراد من « الفقيه » في قوله في س ٦ من ص ٣٩٨ : [الا باذن من الفقيه الخ] العامل باخبارهم (ع) المقتني لأخبارهم ، بحيث ينهض بحق النيابة عنهم في علمه وعمله ، لكونه خليفة امام الزمن ووصيه . ومتى انحصر عن هذه الصفات لم يمكن الاعتماد على اذنه في صرف ما يختص به الامام (ع) .
والمخلص : ان الشرط المصحح للصرف هو اذن من كان كذلك لا مباشرته الفعلية ، وهو كما يحصل بالمشافهة من الحي الحاضر يحصل بفتواه المعلوم من كتابه وان كان غائبا او ميتا .

فلا تكاد تتناول فتوى المصنف وجوب دفع حق الامام بيد الفقيه الموصوف اذا علم جواز التصرف من مقلده الموصوف بالفقاهة المذكورة .
هذا وقوله في س ٨ منها : [وقد حلل سهامهم في المناكح والمساکن والمتاجر] اسقاطه لحقه (ع) من الخمس في الانواع الثلاثة بنحو التفضل والعفو ، فلا يجب على من وقع في يده خمس من احد هذه الانواع الثلاثة ان يخرج منه الا ما يعود الى السادة . وما يعود الى الامام (ع) مباح لمن هو في يده من الشيعة .

ويجلو ايضا هذا ما قاله في (لوامعه) بما نصه - متمزجا بكلام الماتن - :
« والاصح عندي سقوط » جميعه لا « ما يختص به (ع) » وحده .
ويتميز كلام الماتن عن كلامه بما يلي : « والاصح عندي سقوط ما يختص به (ع) » .

وبهذا يستبين تخالف رأيهما ، فان الماتن قد خصص السقوط بما يختص بالامام ، والشارح عمم السقوط للمجموع .
نعم احتاط الشارح بقصر السقوط على حق الامام وحده لقوله في تلو

- العبارة المذكورة: « وان كان الاحوط فيه ذلك » اي فتوى الماتن .
- بقي الكلام في تعيين المراد من المناكح والمساكن والمتاجر .
- وقد فسروا المناكح بالجوارى التي تسبى من دار الحرب ، فانه يجوز شراؤها ووطؤها وان كانت باجمعا للامام ، كما اذا غنمت من غير اذنه او كان له البعض منها عند اغتنامها باذنه .
- ومنهم من فسرها بمهر الزوجة وثن السراى المخرج من الربح السنوى .
- وهي بالمعنى الاول تكون من افراد غنيمة دار الحرب ، وبالمعنى الثانى تكون من المؤنة السنوية المستثناة .
- بل استظهر المصنف من (دروس) الشهيد استثناءه لمهر الزوجة المخرج من اي نوع من انواع الخمس السبعة واستقره في (لوامعه) .
- واما المساكن فمنهم من فسرها بما يختص بالامام (ع) من الارض .
- ومنهم من فسرها بما يصرف في بناء الدار او شرائها من الارباح .
- وهي : بالمعنى الاول تكون من الانفال العائدة للامام ، وبالمعنى الثانى تكون من المؤنة المستثناة .
- واما المتاجر ففسرت بما يشتري من الغنيمة المأخوذة من اهل الحرب في زمن الغيبة وان كانت باسرها او بعضها للامام .
- وفسرها ابن ادريس بشراء متعلق الخمس ممن لا يخمس .
- وهي بالتفسير الاول تكون من الانفال لاغتنامها بغير اذن الامام ، وبالثنانى لا تكون من الانفال .
- وملخص البيان : ان خيرة المصنف في (لوامعه) اباحة الخمس المتعلق

بارباح المكاسب وببقية الانواع السبعة على وجه العفو والتفضل في زمن الغيبة
لمن هو في يده حيث يكون من شيعتهم .

ويظهر من تعميم الاباحة لمجموع سهام الخمس الستة وان كان الاحتياط
في الاقتصاد على ما يعود الى الامام (ع) .

واليك نص عبارته : « والحق عموم التحليل في جميع المنافع العائدة
الى المناكح والمآكل والمشارب والمساكن والمتاجر ، كما يفصح عنه مارواه
الامام العسكري (ع) في تفسيره لقوله فيه : (وقد ذهب نصيبي منه لكل
من ملك شيئاً من ذلك من شيعتي لتحل لهم منافعهم من مآكل ومشرب ،
ولتنظيف مواليدهم ولا يكون اولادهم اولاد حرام) » الخبر .

وقد اكد هذا الاختيار بما ذكره فيها عند قوله : « بل هذه الاخبار
التي استند الى ظواهرها بما تشهد بالاشتراك - أي باشتراك المكاسب لبقية
انواع الخمس - وهم (ع) قد اباحوها لشيعتهم . وفي بعضها تصريح
بمشاركة غير المكاسب لها في التحليل والعفو » .

هذا ما يمكن استفادته من رأيه في (لوامعه) . اما ما يظهر من اختياره
في موضوع التعليق فهو اباحة خصوص ما يرجع للمناكح والمساكن والمتاجر
بمالها من التفسير السابق ، واما ما يتعلق بما عدا الانواع الثلاثة يجب اخراج
خمسه من سائر انواع الخمس السبعة ، وفيه الاحتياط لمقلديه .

ثم الظاهر من فتواه في (اللوامع) وموضوع تعليقنا جواز مباشرة من
عليه الخمس بصرفه لمستحقه حسب تحديد المجتهد الذي يقلده .

ولا يتعين عليه وجوب دفعه لمقلده ولا لمجتهد آخر لقوله في (لوامعه) عند
مناقشته للمجلسي (ره) - : « واما ما اختاره من دفع الخمس بتمامه او

حصته (ع) الى النائب العام في حال الغيبة فمع الاغماض عن المناقشة فيما ادعاه من عدم التحليل لا يخلو عندي من نظر وان سبقه الى القول جملة من اصحابنا الفرر ، اذ غاية ما يستفاد من الاخبار نيابته بالنسبة الى الفتيا والقضاء والترافع اليه والاخذ بحكمه وفتاويه وتلقيه بالتسليم والرضا ، واما دفع الاموال اليه سوى الزكاة فلم اقف له على دليل » .

وماقال هنا في موضوع التعليق ايضا يفهم ذلك ، فكلما مقالته صريح في وجوب الجري على تشخيصه لاني لزوم الدفع بيده كما هو جلي واضح .
بل لو ادعى الاستفادة من مقالاته منعه الدفع لمجتهد يخالفه في المشرب لم يكن مستبعدا .

واشاراً بقوله في س ١١ من ص ٤٠٠ : [وقد مر الكلام عليها الخ] الى ما سبق في س ١ من ص ٣٩٠ وانها من الانفال العائدة للإمام عليه السلام . وقد رخصوا شيعتهم في استخراجها والزمهم باداء خمسها في زمن حضورهم وابعادهم في الغيبة .

وبهذا يتضح عدم المنافاة بين كونها من الانفال وان الخمس لازم فيها في حالة الحضور ، وملكها حاصلًا لمخرجها باذنهم وكما ملكت بالاذن سقط خمسها في الغيبة باباحتهم .

في بعض ما يتعلق بكتاب الصوم

جاء في ص ٤٠٣ س ٤ : [وفيما عداها الخ] الظاهر اقتضاء المقام تشية الضمير ، فحق العبارة ان تجيء : [وفيما عداها] أي فيما عدا الصوم المتعين بنحو الوجوب الممثل له بشهر رمضان ، وفيما عدا الصوم المتعين

بالندب الخاص الممثل له بأيام البيض يفتقر الناوي لتعيين منوية ، كما اذا كان واجبا غير معين كالقضاء والكفارة والنذر المطلق ، او كان مستحبا بنحو الرجحان العام كصوم سائر ايام السنة التي لم يتعلق بها نذب خاص ولا تحريم .

اما الواجب المتعين في نفسه كشهر رمضان ، والنذر المعين ، والمستحب المتعين في نفسه كايام البيض وما شاكلها من ايام رجب وشعبان وسائر ايام الخميس ، الى غير ذلك من الازمنة المحثوث على صومها فلا تحتاج الى نية التعيين ، بل يكفي في نيتها قصد الصيام لوجوبه او لندبه قربة الى الله تعالى .

والوجه في قوله في س ٢ من ص ٤٠٤ : [والاقوى اشتراط التعيين الخ] هو انه لما كان المكلف بإمكانه امتثال التكليف وعدمه لم يكف ان يتحقق منه ماكلف به عند اتيانه بصورة مماثلة لما هو المكلف به الا بأحد أمرين :
اما تعيين زمن المأتي به بملزم شرعي ، او بقصد نوعه في وقت الاتيان به .
وحيث لم يتعلق بالفائت نذر تعيينه ينتفي الملزم الشرعي ويتعين القصد في الاتيان به .

وتضييق الوقت وان اوجب تعين الفائت الا انه لا يوجب كون المأتي به بغير نذر وبغير قصد ، ان يكون هو الفائت ، لامكان عصيان المكلف عن اداء التكليف .

وبهذا تظهر قوة اشتراط التعيين .

وقوله في س ٦ منها : [لانه معرض للقضاء الخ] ايضاح لما يأتي

به المحبوس ، لجواز اقتران زمن صومه بشهر رمضان وعدمه .
فهو محتمل لمطابقته للواقع بان يقارن رمضان الواقعي ، ومحتمل للتقدم

عليه وللتأخر عنه •

وفي الصورة الاخيرة يكون صوم المحبوس واقعا موقع القضاء عن رمضان ، والقضاء الظاهري قد وجبت فيه نية التعيين فكذلك القضاء التقديري ينبغي ان تؤخذ فيه نية التعيين •

وبهذا يظهر وجه القوة التي ذكرها المصنف •

والظهور في قوله في س ١٣ منها : [دون الكفارة على الاظهر الخ] مسوق لنفي الكفارة لا لوجوب القضاء ، لكونه اقطاعيا ، حيث ان ما قصد لم يقع وما وقع لم يقصد ، فكأنه لم يأت بالصوم اصلا •

وأما نفي الكفارة فاستظهاري ، لكون وجوبها القطعي مسببا عن الاشياء

المذكورة في ص ٤١٧ ، وليس في المقام منها شيء ، فلا يقطع بوجوبها •

واراد بالخبر المرسل في قوله في س ١ من ص ٤٠٥ : [والخبر المرسل

البدال بعمومه] ما نقل مضمونه في (اللوامع) عن كتاب ابن ابي عقيل

(المستمسك بجبل آل الرسول) مرسلا عن الصادق (ع) من اجزاء ذلك

في كل واجب • كما نقل عن مرسله (المنفعة) قال : ثبت عن الصادق (ع)

انه لو أن رجلا تطوع شهرا وهو لا يعلم انه من شهر رمضان ، ثم تبين له

بعد صيامه انه كان شهر رمضان لاجزأه ذلك عن فرض الصيام (١) •

والعمل بعموم هذه المرسله غير متفق عليه ، ولذا احتاط المصنف في

(لوامعه) بقضاء ما صامه بوجه الندب فصادف واجبا معينيا غير رمضان •

وقوله في س ٦ من ص ٤١٠٦ : [وكذا في عيد النحر وايام التشريق الخ] يتجه

عند فرض كون المكلف مشغولا بنسك الحج ، اذ لا يمكن ان تتصور حصول التردد

(١) الوسائل ج ٧ ص ١٥ الحديث ١٣ •

له الا في يوم العيد و آخر ايام التشريق ، لدوران الاول بين التاسع والعاشر،
والاخير بين الثالث عشر والرابع عشر .

ومع نية الصوم في اكل يوم من اليومين على تقدير جوازه والافطار على
تقدير حرمة لا يصح الصوم وان انكشف قبول الزمن له ، بان كان في اليوم
التاسع او اليوم الرابع عشر ، لفقده الجزم في النية .

وهكذا نية الحائض للصوم ، لانكاد تنصورها الا على رأي من أثبت
تخلل الطهر بين ابعاض الحيضة الواحدة ، كالمصنف فانه اوجب عليها العبادة
مع انقطاع دمها في اثناء حيضتها الواحدة .

فلو فرض موافاتها الفجر مع فترة من الدم فاغتسلت ونوت صوم ذلك
اليوم ان استدما انقطاع دمها الى الليل لم يكفها ذلك الصوم ، لعدم جزمها
في نيته ، ولزما قضاؤه لعدم تحقق النية بنحو الجزم .

ومثلها العازم من الليل على سفره في النهار ، فانه اذا نوى الصيام
واستقبل نهاره فاما أن يسافر في جزء من النهار قبل الزوال او بعده ،
او لا يسافر اصلا .

واطلاق العبارة يقتضي فساد صومه مطلقا وهو منطوق فتواه الآتية
في س ٨ ص ٤٢٨ كل ذلك لعدم الجزم بالبقاء المستلزم لعدم الجزم بنية
الصوم .

وقوله في س ٩ منها : [ولو نوى من تعين عليه الصوم الافطار الخ]
فرع يتصور في نحوين :

احدهما ان يتعمد الافطار الصرف بغير مسوغ عصيانا .

وثانيهما : أن يلتزم بحكمه من غير تناول للمفطر ، بتخليه تلافيه .

كما لو قصد مسافة بعزم العود لمقره قبل الزوال ويتلافى نية الصوم، فان مثل هذا الصوم - عند المصنف - غير مسقط للتكليف الشرعي، وان وجب عليه، لكونه عاصيا بسفره، لتحريمه السفر في شهر رمضان لغير ضرورة الى ثلاثة وعشرين يوما منه *

فم تركب مثل هذا يتعين عليه صوم المعصية، ولا يتأدى به التكليف الشرعي، والقضاء لازم عليه، وان تلافى نية الصوم حيث يعود قبل الزوال على أن هذا السفر قد لا ينقطع بعوده فيما اذا قصد ارتكابه في كل يوم، ولم يكن لديه ملك قاطع للسفر *

وقد صرح باحوطية القضاء عليه والعمل به واجب لعدم سبقه بفتوى قطعية، وان لم يلزمه بالكفارة مع القضاء *

والضمير في قوله: [والاقوى وجوبها الخ] في س ١٣ منها عائد الى الكفارة *

وقد وجه القوة المذكورة بما صرح به من التعليل من كون فوات النية شرطا كانت كما اذا جعلنا معنى الصوم الشرعي تخصيصا لمعناه اللغوي، او شطرا كما اذا جعلنا معنى الصوم الشرعي مفاد وضع جديد بعد ثقل الصوم عن معناه اللغوي، فان فوات النية بكلا التقديرين اشد من فوات الامساك الذي هو عدم استعمال المفطر *

الا أن فتواه في هذه المسألة معارض بفتواه السابق في س ١٣ من ص ٤٠٤، حيث استظهر نفي الكفارة لمن تعرض لتعيين الصيام بالتاريخ السنوي على وجه التعمد بما يخالف الواقع، فان المسألتين من واد واحد، لتحقق فوت النية في كل من المقامين، وصدق كون ما قصد في كل منهما لم يقع،

وما وقع لهم يقصد ، فان الامسك عن المفطرات الحاصل منه هنا لم يكن منويا فلا يتحقق به صوم شرعي .
فاثبات الكفارة عليه هنا يستدعي اثباتها فيما تقدم ، وفيها فيما تقدم يستلزم نفيها هنا .

وتقويته عدم الاجزاء في قوله : [والاقوى عدم الاجزاء الخ] في سطر ٤ ص ٤٠٨ مأخوذة من مفاد الدليل الشرعي ، كما ان الاستقراب في الفتوى يؤخذ من مفاد القاعدة .

وقد سبق في س ١١ من ص ٤٠٦ انه استقرب جواز تأخير النية الى ما قبل الزوال في الواجب المعين ، وفي المقام نفسه احتاط بعدم الاجزاء .
ولا منافاة بين المقامين لاختلاف المأخذين ، فان الاحتياط يؤخذ من ناحية الدليل الشرعي وقد سبق في محل الاستقراب احوطية عدم الاجزاء ، وهو موافق لما قواه هنا .

وسياتي منه في س ٤ من ص ٤١٠ الجزم بفساد الصوم .
ومعنى قوله في س ٥ من ص ٤٠٩ : [فالوجه المنع] هو المختار لديه من عدم كفاية النية الواحدة لما بقي من ايام الشهر .
وهو الاوفق بمن تعبد بالنص ومنهم المصنف ، فان الاخباريين لا يجاوزون مدلول النص .

ومن اختار كفاية النية الواحدة لما بقي من ايام الشهر لامحالة له من الخروج عن مدلول النص بتحكيم قاعدة الاولوية التي هي من القواعد العقلية .
والمراد من قوله في س ١٢ منها : [ولو مرددا الخ] ان حرمة صوم يوم الشك كما تثبت بنيته من رمضان تثبت عند التردد في نيته . كأن يتصور

مريد صومه الاتيان به على ما هو عليه في الواقع مستحبا ان كان في الواقع من شعبان ، وواجبا ان كان في الواقع رمضان ، فان مثل هذا التردد لا يجوز ويفسد الصوم ويوجب قضاءه لو انكشف كونه من رمضان في الواقع ، لما سبق من ايجابه الجزم في النية وهو مفقود هنا . والجزم الحاصل انما تعلق بفعل المنوي لا بالوجه في النية .

وأراد بقوله في س ١٤ منها : [ثم افطر بعد الزوال متعمدا الخ] ان من صام يوم الثلاثين من شعبان قضاء عن شهر رمضان الماضي ، ثم افطر بعد الزوال متعمدا ، وصادف انكشاف كون ذلك اليوم اول رمضان ففي وجوب الكفارة عليه خلاف .

فبالنظر الى تعمله افطار يوم قضائي بحسب علمه تلزمه الكفارة .
وبالنظر الى عدم تحقق صوم القضاء المقصود لعدم قبول الزمان له في الواقع لانكشاف كونه من رمضان الحاضر ، لا كفارة عليه .
ففي المسألة قولان : احدهما : لزوم الكفارة عليه ، لافطاره يوما قضائيا بحسب الظاهر ، وان لم يكن قضائيا في الواقع ، فتترتب عليه الكفارة لكونها من قبيل عقاب التجري فيمن شرب مأعنا باعتقاد كونه خمرا ثم انكشف كونه ماءً ، فانه يستحق العقوبة لاقدامه على شربه باعتقاد خمريته .
وهذا أقدم على الافطار متعمدا مع اعتقاد كونه صوما قضائيا .
والقول الثاني : عدم وجوبها ، واستقره المصنف نظرا الى واقعية الأمر بالنسبة الى كفارة القضاء ، ونظرا الى ظاهر الحال بالنسبة الى كفارة شهر رمضان .

كما استتقر لزومها فيما اذا عين صوم يوم الثلاثين من شعبان بنذر ،

لصيرورة الصوم فيه واجبا معينا على تقدير كونه من شعبان ، او من رمضان عند البناء على جواز نذر الواجب .

وقد علم من مذهبه صحة نذر الواجب كما صرح به في س ١٥ من ص ٢٣٢ .

فيصبح ذلك اليوم الذي افطره بعد الزوال واجب الصوم ظاهرا و واقعا ، اما وجوبه الظاهري فباعتبار كونه مندورا ، واما وجوبه الواقعي فباعتبار كونه اول يوم من رمضان ، فلا مخلص له من صومه على كلتا الحالتين .

نعم في صورة نفي انعقاد نذر الواجب لانتزيمه الكفارة الا على القول الآخر ، الحاقا له بعقاب التجري ، لظهور عدم انعقاد نذره بانكشاف كون ذلك اليوم اول رمضان .

وقوله في س ٤ من ص ٤١٠ : [فسد صومه ذلك اليوم الخ] فرع قد تقدم في س ١٠ من ص ٤٠٦ .

ولا فرق فيه بين سبق نية الصوم ثم تعقيبها بنية الافطار كما سبق ذكره في س ٤ من ص ٤٠٨ .

الا انه استقر اقتضاء القاعدة لصحة الصوم ، حيث يجدد النية قبل الزوال في الموضع الاول ، وقوى عدم الاجزاء في الموضع الثاني ، كما جزم بفساد الصوم في هذا المقام .

كل ذلك حيث يكون الصوم واجبا معينا .

اما الواجب المطلق فيصح مع تلافي النية قبل الزوال على مختاره . واختار شيخ الطائفة صحة الصوم بجميع أنواعه مع تلافي النية ، سواء

كان تلافيها قبل الزوال او بعده *

والمشهور اشترطوا صحة الصوم الواجب معينا او مطلقا بتحقيق نيته

قبل الزوال ، واليه أشار بقوله في س ٧ منها *

وأراد بقوله في س ١٣ منها : [مجازفة الخ] عدم ظهور وجه له لانه

اما ان يحكم بتكليف الكافر كالمشهور ، او بعدم تكليفه كالمصنف *

فعلى الاول لا تتأتى منه القربة وعلى الثاني فالامر اوضح ، فيتعين فساد

الصوم لخلو زمن الردة عن النية المصححة او لسقوط التكليف في ذلك الزمن *

والتكليف في بعض اليوم لا يصحح اليوم بكماله ، بل ولا يوجب عليه

القضاء لكون « الاسلام يجب ما قبله » *

وقوله في س ١٧ منها : [وحقيقة النية لا تتعلق الا بالمقدور الخ]

تمهيد لجواب اشكال يرد في المقام * وتقريبه ان يقال :

لاشك ان النية من افعال المكلف ومحدثاته ، فهي أمر وجودي ويجب

تعلقها بأمر وجودي مثلها *

والصوم المنوي انما هو عبارة عن الكف عن اشياء مخصوصة وهو في

نفسه عدمي ، فكيف صح تعلق شيء وجودي باشياء عدمية ، بعد ما علم

ان العدم قائم في نفسه ، وليس هو من محدثات المكلف بل ولا مقدورا لديه؟

فأجاب عنه برد الصوم الذي هو عدمي في نفسه الى شيء وجودي

مقدور للمكلف ، وهو احداث العزم على الكف عن المفطرات المخصوصة ،

فان العزم من محدثات المكلف ومقدوراته *

فالنية تكون تعلقها بالعزم على قهر النفس وجبسها عن الاشياء المخصوصة

فحينئذ يصدق تعلقها بشيء وجودي *

وذهب بعضهم الى تفسير الصوم بالعزم على كراهة الاشياء الموجبة لانتفاء الصوم ، حيث ان الوجوب الشرعي يسايره الوجوب العقلي ، وكذا الاستحباب الشرعي يسايره الاستحباب العقلي ، بمقتضى قاعدة اللطف ، اذ واجب الحكيم - عقلا - ان يمهّد لعبده سبيل ما كلفه به لتحقيق قدرته على اتيانه بالتكليف .

فكل واجب او مندوب بالدليل الشرعي لا بد وان يكون ترك منافيه واجبا او مندوبا بالحكم العقلي ، والا لم تتحقق قاعدة اللطف ، واتفأؤها مستحيل .

وفي أي صورة يدرك الوجوب او الندب من الدليل الشرعي ولا يدرك وجوب ترك منافيه او ندبه من حكم العقل ، يجب اتهام العقل بالتصور عن بلوغ مدى أسرار الشرع ، محافظة على بقاء قاعدة اللطف التي استقل العقل بايجابها .

وقد نفى المصنف البعد عن هذا التفسير أيضا .

فتحقق كون متعلق النية أمرا وجوديا على كلا التوجيهين .

هذا ولا مناص من التزام ما اشار اليه المشرف في تعليقه من كون اصل العبارة : [فيكون متعلقها وجوديا] ثم يستفاد من التفسير المذكور للصوم كونه حقيقة تشريعية بوضع خاص بعد نقله عن معناه اللغوي ، لانه على وضعه اللغوي وقد خصص بتضييق دائرته .

وقد سلف هذا في مطلع الكلام على الصيام .

والوجه في قوله في س ٨ من ص ٤١١ : [والاقوى العدم الخ] هو كون ثبوتها مخصوصا برمضان الواقعي لا برمضان الحكمي ، فلا تلزم

المتوخي الا حيث يصادف توخيه للواقع .

كما ان الوجه في لزومها كون رمضان المتوخي هو رمضان الشرعي ،
فكما لزمته الكفارة عند تعمد الافطار لو لم يكن متوخيا ، فكذلك تلزمه عند
تعمد الافطار اذا كان متوخيا لقيام توخيه مقام علمه .

وقوله في س ٢ من ص ٤١٢ : [ولو من البهيمة الخ] فرع قد تقدم
في س ٥ من ص ٤٥ من انها لا تتحقق بوطي البهيمة ، فلا يجب بالايلاج فيها
غسل اذا لم يتحقق ازال المني ، ولازمه عدم افساده الصوم .
وهنا قد جعل الايلاج في فرجها من مفسداته ، ولازمه تحقق الجنابة به
وان تجرد عن الازال .

ووجهه متجه على ما هو المشهور من تحقق الجنابة بسجرد الايلاج ولو
من البهيمة .

كما يتجه عدم افساده للصوم حسب اختياره في (لوامعه) ويتلائم مع
اختياره لعدم ايجابه الغسل كما هو المنقول عن ابن ادريس في (سرائره) ،
لنفيه كلاً من ايجابه الغسل و افساده الصوم ، وهو أحد قولي الشيخ في المسألة .
وقوله الآخر عدم ايجابه الغسل مع افساده الصوم . وهذا بعينه خيرة
المصنف هنا .

وغاية ما يمكن ان يقال في توجيه اقتضائه لافساد الصوم مع عدم ايجابه
الغسل : كون فاعله قد قصد النكاح فأزال نية الصيام بقصده .
والايلاج في البهيمة كان من محققات ذلك القصد ولا خصوصية له في
افساد الصيام بدون ايجابه الغسل والله العالم .

وقوله في س ١٣ منها : [ومستنده ضعيف الخ] اشارة الى رواية

سليمان بن جعفر (حفص) المرزوي التي نصها : قال : سمعته يقول : (اذا تميم الصائم في شهر رمضان او استنشق متعمدا ، او شم رائحة غليظة او كس بيتا فدخل في انفه وحلقه غبار ، فعليه صوم شهرين متتابعين ، فان ذلك مفطر مثل الاكل والشرب والنكاح) (١) .

وضعها من وجوه ثلاثة : الراوي اولا ، وقطعها ثانيا ، وانعقاد الاجماع على خلاف مدلولها ثالثا اذ لا قائل بوجوب الكفارة في المضضة والاستنشاق . كما لم يحصل اتفاقهم على مفطرة الغبار ، فمنهم من نفى مفطرته مطلقا ، ومنهم من اثبتها بتقييده بالغلظ .

وليس في الرواية تقييد والمصنف حمل الرواية على التقية .

وأما معارضها فرواية عمر بن سعيد عن الرضا (ع) ، قال : سألته عن الصائم يتدخن بعود او بغير ذلك فتدخل الدخنة في حلقه قال : (جائز لابأس به) ، وسألته عن الصائم يدخل الغبار في حلقه قال : (لابأس) (٢) . والضمير في قوله في س ٥ من ص ٤١٣ : [وانما قيدناه بالعايد العالم الخ] عائد الى فاعل القيء الموجب للافطار فلا يتحقق للمتيء افطار الا اذا تحقق لديه القيدان - اعني تعمه لذلك ، وعلمه بتسبب ذلك لافطاره . فلو كان عالما بالحكم قبل ثم نسيه وتعمد التقي حالة نسيانه لم يتحقق افطاره به .

وكذا لو كان جاهلا بهذا الحكم وتعمه لم يفطر أيضا لجهله الساذجي

- اي البسيط الغير المسبوق بالمعرفة - .

(١) الوسائل ج ٧ ، باب ٢٢ ، الحديث ١ .

(٢) الوسائل ج ٧ ص ٤٨ ، والحدائق ج ١٣ ص ٧٢ .

وفي صورة يسبق له علم بالحكم من جواز او حرمة او من صحة او فساد ، ثم يجهل ما علمه لابتحو النسيان لا يكون جهله هذا ساذجيا .
والفرق بينه وبين النسيان عروض الذكر عند التذكر في المنسي ، وعدم الذكر فيما عرض عليه الجهل .

ثم لو تكلفنا صرف العبارة الى البقاء على الجنابة المذكورة في س ٤ من ص ٤١٢ لم يكن جهل الجاهل بالحكم فيها كالجاهل الذي ذكره في جواب مسألة ٢٧ من مسائل الدهلكية حسبما نوه عنها بعض مشايخنا في الحلقة الثانية من (احسن الحديث) ص ٧ ، لأن مثل هذا ليس هو الجاهل الساذج اذ الجاهل الساذج هو من عرضت له الجنابة في حالة غفلة ، كما لو جرى له احتلام قبل الفجر واتبه من نومه بغير التفات لما عرض له ، ووافى الفجر على جنابته ، فان مثل هذا جاهل ساذج .

واما الجاهل بالحكم الذي تعلق به جواب المصنف في الدهلكية فليس

بجاهل ساذج .

على انه لم يثبت له معذورية كما أثبتتهاله المشهور ، بل حتم عليه قضاء ما تعلق به قطعه كما هو نص الفقرة الاخيرة من جوابه وان نفى عنه الكفارة في جواب الدهلكية ، فقد استظهر لزومها له هنا .

واما ناسي الجنابة فقد اوجب عليه القضاء كما في س ١٦ من ص ٤٢٤ .

كما افتى بصحة صوم الجاهل بعروض الجنابة ليلا في س ١٠ من ص

٤٢٧ لكونه جاهلا ساذجيا .

وأراد بالسعوط في قوله في س ٢ من ص ٤١٥ : [والسعوط بما

يتعدى الحلق الخ] الدواء الذي يستعمل في الانف .

فلو وصل الى الجوف منه شيء من شقة الالف التي هي اسفل من الحلق لم يوجب عنده سوى الكراهة ، وان اوجب القضاء مع الكفارة عند المفيد وسلا ، والقضاء وحده عند الحلبي وابن البراج ، فهو خلاف الاصح عند المصنف لجعله الاصح ايجابه الكراهة فقط .

وسياتي منه في س ١١ من ص ٤١٦ الحكم بكراهته اذا لم يصل الى الحلق وهو اتفاقي .

والفرق بين الكراهتين كون الاولى مورد اختلاف فيما بينهم ، والثانية مورد اتفاق .

وأراد بقوله في آخر ص ٤١٦ : [والخبر الدال على القضاء الخ] خبر المروزي المتقدم الذي صرح بوجوب حمله على التقية .

وفي قوله في س ٢ من ص ٤١٧ : [الموجب للغسل الخ] احتراز عن الايلاج في البهيمة ، فانه لا يوجب غسلا فلا تترتب عليه كفارة ، وان افسد الصوم على مختاره ، لما قلناه من افساد نية الصوم بقصد هذا الفعل .
وأراد بقوله في س ٤ منها : [وقد مر معاودة الجنب النوم ثالثا الخ] تأكيد ما تقدم .

وأيضاح البيان : انه قد رتب كلامه في هذا الفصل على ثلاثة مطالب ، وقد عنون المطلب الاول بما يجب الامساك عنه ، وذكر فيه في س ٥ ص ٤١٢ : ان من جملة ذلك النوم بعد اتبأهتين للعازم على الغسل قبل الفجر ، فانه لو لم ينتبه كان كمتعمد البقاء على الجنابة .

وعنون الثاني بما يوجب الافطار للصائم ، وذكر فيه في س ١٢ ص ٤١٤ ان من جملة ذلك [معاودة الجنب للنوم ثانيا] .

وفي هذا المطلب قال : [وقد مر معاودة الخ] *
 ولا أكاد استبين مرور ما ذكره ، فان الانتباهتين المذكورتين في المطلب
 الاول احدهما : انتباهة احراز حصول الجنابة * وثانيتهما : الانتباهة الحاصلة
 بعد النوم العارض بعد تحقق الجنابة * فتكون النومة الموجبة للافطار - لو
 صادف استمرارها الى طلوع الفجر - هي النومة الثانية *
 وقد أكد هذا بنص ما ذكره في المطلب الثاني لقوله : [ومعاودة الجنب
 للنوم ثانيا الخ] ومعه لا يتجه قوله في هذا المطلب : [معاودة الجنب النوم
 ثالثا] *

بل الاخرى ابدال « ثالثا » بـ « ثانيا » فهو غلط واضح على مذهبه
 حسبما يستفاد من بيانه المتقدم ، ومن فتواه في (لوامعه) *
 على انا لو التزمنا بصحة العبارة المتضمنة لمعاودة الجنب النوم ثالثا ،
 لزم ان تكون الانتباهات السابقة عليه ثلاثا لا اثنتين * احداها : الانتباهة
 التي أحرزت فيها الجنابة * وثانيتهما : الانتباهة بعد النومة الاولى من حصول
 الجنابة * وثالثتها : الانتباهة بعد النومة الثانية من حصول الجنابة *
 وهذا لازم عند عدده زمن احراز حصول الجنابة من الانتباهات فيلزمه
 تثلثها *

وأیضا ينتقل التعليل للعبارة الثانية المارة في س ١٢ من ص ٤١٤ لوجوب
 ابدال « ثانيا » بـ « ثالثا » في قوله : [معاودة الجنب للنوم ثانيا] ليحصل
 التناوب بين العبارتين *

وعند البناء على عدم عد زمن حصول الجنابة من الانتباهات الملحوظة
 ينتقل التعليل الى العبارة الاولى المارة في س ٥ ص ٤١٢ لتعين مجيء نصها *

وفي حكمه النوم بعد اتبأه لما قلناه من البناء على عدم عد زمن حصول الجنابة من الاتبأهات الملحوظة الا ان المتجة تغليط النوم الثالث .

هذا ما يتعلق بعبارة المصنف .

واما ما يتعلق بالمسألة من حيث اختيارات الفقهاء عامة ، فنوم الجنب يتصور من حيثيات متعددة :

فمن حيث عروضه بنية البقاء على الجنابة الى الفجر ، او بالتردد في الغسل قبل الفجر وعدمه يكون كمتعمد الجنابة ، حتى في اول نومة اذا اتصلت بالفجر .

ومثلها نومة من علم بعدم اتبأه قبل الفجر ، او لم يظن اتبأه قبله بحسب عاداته ، اذا اتصل نومه بالفجر .

وهذا مورد اتفاق بينهم .

واما من حيث نية الغسل مع ظن الاتبأه قبل الفجر بحسب العادة ، فالنومة الاولى لا توجب شيئاً من حكم تكليفي او وضعي ، لو اتفق استمرارها الى الفجر اتفاقاً .

والنومة الثانية من الحيثية المذكورة لو اتفق اتصالها بالفجر اوجب القضاء اتفاقاً .

واختلف في حصول التأثيم بها : فالمشهور ومنهم المصنف على عدم حرمتها . ونقل عن الشهيد الثاني في (المسالك) تحريمها .

كما اختلفوا في ايجابها للكفارة مع القضاء : فالمصنف على ايجابها لها هنا وفي (اللوامع) تبعاً لمآته ، والمشهور على عدم ايجابها لها الا بالنومة الثالثة اذا اتفق اتصالها بالفجر كما هو صريح (اللمعة) .

وفيه موافقة للاحتياط في الفتوى لكون التكليف بالكفارة اجنبيا عن قضاء الصوم ، فلا يصر الى التكليف بها الا بدليل قاطع .
وتحتمها بالنوم الثاني مورد شك بخلاف النوم الثالث لاستيقان لزومها به كما عليه شيخ الطائفة .

واذا نام الجنب ذاهلا عن نية الاغتسال قبل الفجر ، غير عازم على تركه ولا متردد في فعله وعدمه ، مع اقتضاء عادته الاتباه قبل الفجر ، فصادف اتصال نومه به لم يضره في النومة الاولى عند المشهور .
والمعروف عن الاكثر انه كمتعمد الجنابة ، بل حكى المصنف في (لوامعه):
ان العلامة ادعى عليه الاجماع في (مختلفه) .

ثم في صورة اتباهه من نومه قبل الفجر لو تطلب الاغتسال فعاقبته الاسباب حتى طلع عليه الفجر وهو على جنابته ، لم يلزمه شيء ، وكأنه مورد اتفاق بينهم .

وقوله في س ٩ منها : [على الاظهر الخ] فيه تنبيه على خلاف ابن أبي عقيل فانه لم يوجب الكفارة في افطار قضاء رمضان ولو بعد الزوال ، مع تحريمه للافطار في القضاء قبل الزوال وبعده ، حتى مع السعة .
اما اذا تضيق القضاء فظأهرهم وجوب الكفارة بالافطار قبل الزوال وبعده كالمعين .

وأراد بقوله في س ٤ من ص ٤١٨ : [لالافساد صومها الخ] ان الاكراه لو تحقق من مبدأ العمل الى منتهاه لا يوجب افسادا لصوم المكروه ، لأن الجمع بين الاكراه والافساد جمع بين المتناقضين .
والكفارتان اللازمتان للمكروه إحداهما مسببة عن افساد صومه ، والثانية

تلمزمه عقوبة لا كراهه زوجته مع صحة صومها عند صدق الاكراه .
 اما اذا حصلت منها مطاوعة ولو في اثناء العمل كأن آنست من اللذة
 شيئاً ، فقد يتجه فساد صومها لانقلاب اكرامها للاختيار ، وقد يلزموها
 بالكفارة .

والجار والمجرور في قوله في س ٢ من ص ٤١٩ : [بعارض الخ]
 متعلق بـ « سقط » .

وهذا العارض قد يكون قهرياً كالحيض بالنسبة الى المرأة وقد يكون
 اختيارياً كالسفر .

والكفارة لازمة في القسمين وتتأكد في العارض الاختياري عند المصنف .
 وأقوال العلماء في هذه المسألة مختلفة .

فالشيخ في (المبسوط) و (الخلاف) على عدم سقوطها في القسمين ،
 بل نقل في (الخلاف) اتفاق الامامية على ذلك ، واختار هذا القول ابن
 الجنييد وشهيد (الدروس) .

والعلامة في (المختلف) على سقوطها في القسمين الا اذا قصد الفرار
 بالمسقط عن الكفارة ، لانكشاف عدم وجوب صوم ذلك اليوم ، والكفارة
 مترتبة على وجوبه .

ورؤد بأن المقتضي للكفارة انما هو انتهاك حرمة الصوم بحسب الظاهر
 فيثبت الاثر لا ببناء التكليف على الظاهر واعتقاد المكلف ، ولا شك في اعتقاده
 الوجوب حالة افطاره ، فتشملة ادلة وجوب الكفارة للمتعمد .

ومنهم من فرع هذه المسألة على مسألة اصولية ، وهي : ان الأمر اذا
 علم بانتفاء شرط صحة المأمور به في وقته هل يحسن منه الأمر به أم لا ؟

• عقوبة له «

ثم قال : « انما ذلك له اذا اشترى بها دارا أو أرضا او ضياعا » •
 ثم قال زرارة : قلت له : ان أباك قال لي : من فربها من الزكاة فعليه
 ان يؤديها •

فقال : « صدق ابي (ع) ، عليه ان يؤدي ما وجب عليه ، وما لم
 يجب عليه فلا شيء عليه فيه » •
 ثم قال : « رأيت لو ان رجلا اغمي عليه يوما ثم مات فذهبت صلواته ،
 أكان عليه وقد مات أن يؤديها » ؟
 قلت : لا ، الا ان يكون قد افاق من يومه •

ثم قال : « لو ان رجلا مرض في شهر رمضان ثم مات فيه اكان
 يصام عنه » ؟
 قلت : لا • قال : « فكذلك الرجل لا يؤدي عن ماله الا ما حال عليه
 الحول » •

هذه الرواية المشار اليها وقد اتينا على نقلها بكاملها وان كان دليل المقام
 فيها هي مقالة الامام الثالثة •
 ثم من جزئيات عروض المسقط بعد الافساد ما ذكره المصنف بقوله في
 س ٤ منها : [ولو اعتقت] •

ومراده ان تعمد الافطار لو جرى من امرأة ، كان الواجب عليها
 التكفير والقضاء •

فلو عجلت تكفيرها بعنق جارية لها ، ثم بعد عنق جارتها طرق السيدة
 الحيض فالخلاف واقع في صحة انعناق المملوكة وعدمه •

فالمصنف على الصحة ، لما علل به من كون التكليف مبنيًا على الظاهر،
والسيدة كان عليها الصيام في ظاهر الحال والتكفير لتعمدها الإفطار .
وقضية انكشاف عدم وجوب صوم ذلك اليوم بطرود الحيض امر واقعي
ولا يتعلق به التكليف .

على ان التكليف بالكفارة لا يرتبط بالصيام صحة وفسادا ، بل هو
تكليف مستقل عقوبة للهتك المتحقق حصوله .

رغم انه اجتهاد في قبال النص لا يصار اليه ، لان الناس عبيد النصوص .
والقائل بفساد الاعتقاد يستدل بالاعتبارات التي ابدتها المصنف .
واراد بقوله في س ١٠ من ص ٤٢١ : [وتفي الكفارة فيه كما عليه
العماني الخ] الحسن بن ابي عقيل ، وقد سبقت الاشارة الى اختياره في
س ٨ ص ٤١٧ .

وهنا اوضح ان الدليل الذي اعتمده العماني النافي لكفارة القضاء محمول
اما على التقية ، واما على ان الكفارة المنفية هي كفارة الصيام الادائي .
ومعنى قوله في س ١٢ منها : [وكالظهار احوط الخ] احوطية الالتزام
بالوجوب الترتيبي بين العتق والصيام والاطعام ، طبقا لقوله تعالى : (والذين
يظاهرون من نسائهم) الآية .

اما كفارة النذر المعين والعهد فقد قيل : انها كفارة رمضان بنحو التخخير
بين الخصال الثلاث .

والمصنف قوى كفارة اليمين في النذر طبق ما نص به قوله تعالى :
(فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم) الآية .
فيلتزم بالتخخير بين الخصال الثلاث ، وعند تعذرهما يصير الى صيام

• الايام الثلاثة •

واحتاط بجعلها كفارة رمضان فيه ، وفي العهد قطع بكون كفارته

• كفارة رمضان •

وقوله في س ١٩ منها : [ويحتمل السقوط لكونه مباحا له الخ] تعليل

لايتجه له وجه ، لان اباحة الجماع له لايسوغ له اجبار زوجته •

مع كون صيامها واجبا تكليفيا ، وقد سبق ان تحمله هذه الكفارة انما

هو عقوبة لاكراهها كما في س ٤ ص ٤١٨ •

فالوجه في سقوطها اختصاص النص بما اذا كانا صائمين معا •

وفي صورة مطاوعتها له ، وكونها معسرة عن العتق والاطعام ، يتعين

عليها صوم شهرين كفارة لافسادها صومها •

وفي صورة الاكراه لها يكون هو المخاطب بالكفارة التي هي عقوبة

اكراهها ، فيتعين عليه فيها الاطعام ، وان كان اطلاق الدليل يقتضي تخيره

بين سائر انواعها •

واراد بقوله في س ٧ من ص ٤٢٢ : [كما علمت مما سبق الخ] مامر

في س ٢ من ص ٤١٩ •

وقد صرح فيما تقدم بوجود المستند في وجوب الكفارة ، وليس للقائلين

بنفيها دليل سوى الاعتبار •

وقوله في س ٩ منها : [وهي تجب الخ] صريح بان الفدية المقررة

يتعين وجوبها بواحد من امور ثلاثة :

الاول : خوف الضرر من الصيام كما في الحامل والمرضع •

الثاني : تأخير القضاء عن وقته الموقت له ، مع التمكن من فعله فيه

كمن افطر لعذر من مرض ، او حيض ، او سفر ، ثم بعد زوال المانع تهاون في امر القضاء حتى ادركه رمضان المقبل ، فإن عليه ان يقضي ويفدي .

اما اذا جاء تأخير القضاء الى رمضان المقبل ، بسبب المرض المستغرق لما بين رمضانين ، فانه في هذا الحال يسقط عنه القضاء ويلزمه الفداء .

ولو استغرق السفر لما بين رمضانين ، وكان من يئته الاقامة والقضاء قبل رمضان المقبل وعارضه المانع من ذلك ، فعليه القضاء بلا فدية .

ومعنى قوله في س ١٢ من ص ٤٢٣ : [والمشهور كالمرض الخ] ان المشهور ألحقوا السفر بالمرض عند عدم التمكن من الاقامة ، فاسقطوا به القضاء والفدية اذا مات في رمضان الثاني .

والمصنف اوجب القضاء لما فات بالسفر سواء أعاش بعد رمضان الثاني أم لا ، لكون السفر قد جاء باختياره والاضطرار اذا كان بالاختيار لاينافي الاختيار .

فكان تركه القضاء بين رمضانين صادرا عن اختياره ، لامكانه قطع سفره والايان به .

والثالث مما يوجب الفدية: العجز عن اداء الصيام كما في الشيخ والشيخة . والاول في قوله في س ١٣ ص ٤٢٤ : [وجب الصوم على الاول وتخير الثاني الخ] هو المريض الذي تجددت له الصحة قبل الزوال ولم يتناول شيئا .

والثاني هو القادم من سفره قبل الزوال ، من غير ان يتناول شيئا . والمسألتان بحسب القواعد من واد واحد ، ولذا كانت خيرة المشهور ايجاب الصوم عليهما معا كما حكاه المصنف في (اللوامع) ، عملا باقتضاء

القواعد في تأثير النية الواقعة قبل الزوال فيما مضى من النهار بالنسبة لذوي الاعذار الذي من جعلتهم من حصل له البرء والقدوم قبل الزوال ، ومثلها ناسي النية ، ولا يلحق بهذه الافراد من حصل لها الطهر والبلوغ والاسلام قبل الزوال مع فرض عدم تناولهم المفطر، لكون الحيض والثفاس في بعض النهار من موانع صحة الصوم ، وعدم البلوغ والكفر في بعضه من موانع وجوبه .

والمصنف هنا اوجب الصوم على المريض عند برئه قبل الزوال ، ونفاه في (لوامعه) حيث قال فيها : « وقد علل في المريض بما ذكر من ان الصوم ممكن في حقه ، وقد عرف ما يرد على هذا التعليل العليل » اشارة الى ان مقتضى القاعدة هو عدم اتصاف صوم مجموع النهار بالوجوب ، اذ لا يعقل اتصاف الشيء بعد الوقوع والاتقضاء بصفة لم تكن متحققة من قبل ، وقد علم ان بعض اجزاء النهار لم تكن واجبة في الواقع لمصلحة المرض الحاصل فيها . وبعبارة اخرى : ان النية اللاحقة انما دل الدليل على تأثيرها في الزمن السابق ، بحيث تجعله جزءاً واجباً اذا كان في نفسه يتصفا بالوجوب ، وجامعاً لشرائط الصحة ، كما في الناسي النية ، والجاهل بحكم الرجوب .

لأن النية تجعل الغير المتصف بالوجوب الخالي عن النية بمنزلة المنوي حيث تحصل قبل الزوال .

ومن البديهي الواضح أن ماضى من اجزاء النهار قبل النية في الحيض ليس من الاجزاء المحقق وجوبها .

وربما يجاب عن هذا النقض بأن صدق الصوم في مجموع النهار المتقضي بعض اجزائه بغير نية كما في الناسي يقتضي مساواة المريض له ، اذ النية انما يشترط تقديمها في ما اذا كان الفعل متصفاً بالوجوب من اول اجزائه ،

- فتشمله ادلة وجوب تجديد النية على ناسيها قبل الزوال .
- وعندئذ يلزمه الصوم بنية مجددة لكونه قد عوفي قبل الزوال .
- والامساك الخالي من النية متحقق لديه حالة مشغولية ذمته بالاداء
أو القضاء .
- فاذا عوفي ونوى سرت نيته في ماضى من النهار ، فيتعين عليه الصوم كما
هو المشهور .
- اما المصنف فقد علم نفيه صحة صوم المريض مما قاله في (لوامعه) .
- وقد اعاد القول فيها في المريض فقال : « حيث لامستند له سوى
القياس على المسافر » .
- ووقوع التخيير بالنسبة للقادم من سفره قبل الزوال من حيث تعارض
الاخبار فيه بين النفي والايجاب .
- وبعضهم - ومنهم صاحب (العروة) - احتاط بايجاب الصوم على
المريض ، وان كان الاقوى عدم وجوبه عنده .
- والضمير في قوله في س ١ من ص ٤٢٥ : [وربما قيل باختصاص
الصلاة به الخ] عائد الى القضاء .
- والقائل بالاختصاص هو الصدوق ، عملا بالقاعدة في انتفاء التكليف
الامع العلم ، كما هو الشأن في عدم تحقق الافطار عند استعمال المفطر مع
النسيان ، وترك الغسل بنحو النسيان من جملة المفطرات ناسيا .
- ويعضده الحديث المروي في (الجعفریات) و (نواتر الراوندي) عن
علي عليه السلام قال : سئل عن رجل احتلم ، او جامع ، ونسي أن يغتسل
جمعة وهو في شهر رمضان . فقال : (عليه قضاء الصلاة ، وليس عليه قضاء

• شهر رمضان)

وقد تبعه ابن ادريس الحلبي والمحقق في غير (معتبره) فخصصاً القضاء

• بالصلاة

ومن متأخري المتأخرين من استوجه هذا •

والمشهور - ومنهم المصنف - على لزوم القضاء في الصوم والصلاة

عملاً باخبار :

منها : صحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال : سألت عن رجل اجنب

في رمضان فنسي ان يغتسل حتى خرج رمضان • قال : (عليه قضاء الصلاة

والصيام) (١) •

ومنها : صحيح علي بن رئاب عن ابراهيم بن ميمون ، قال : سألت ابا

عبد الله (ع) عن الرجل يجنب بالليل في شهر رمضان ، ثم ينسى ان يغتسل

حتى يمضي لذلك جمعة ، او يخرج شهر رمضان ، قال : (عليه قضاء الصلاة

والصوم) (٢) •

وبهذه الاخبار رفعوا اليد عن قاعدة استعمال المفطر ناسياً بالنسبة الى

ترك غسل الجنابة •

كما استثنى الصدوق من فتواه في (فقيهه) بوجوب قضاء الصيام

بترك غسل الجنابة ما لوانفق لناسيه ان اغتسل للجمعة في زمن نسيان الجنابة

فانه لا يقضي ما يعيد هذا الغسل من الايام لحصول الطهارة به لكون الاعسال

المندوبة رافعة للحدث كغسل الجنابة ، وعليه المرتضى والاسكافي •

(١) كما في الحدائق ج ١٣ ص ١١٥ •

(٢) من لا يحضره الفقيه ص ١٨٠ ، و الحدائق ج ١٣ ص ١١٥ •

ودليله النص المرسل في (الفقيه) في هذه المسألة بالخصوص وهو :
 (ان من جامع في اول رمضان ثم نسي الغسل حتى خرج شهر رمضان ، عليه
 ان يغتسل ويقضي صلاته وصومه ، الا ان يكون قد اغتسل للجمعة فانه
 يقضي صلاته وصومه الى ذلك اليوم ، ولا يقضي ما بعد ذلك) .

ودلالته واضحة على القول بكفاية الاقتصار على القربة في النيات ،
 ولا يحتاج الى ملاحظة الوجوب ، ولا الاستحباب ولا الرفع ، ولا الاستباحة .
 فلا ينتقض بعدم قصد التداخل لحصول الطهارة به عند قصد القربة .

واشاراً بقوله في س ٢ من ص ٤٢٦ : [بما مر في مواقيت الصلاة الخ]
 الى ما سبق في س ٩ ص ١٠٩ : [ويعلم الغروب بذهاب الحمرة المشرقية]
 ومن المعلوم انه بغيوبة قرص الشمس عن الاعين تنشأ حمرة من ناحية الشرق
 ولا تزال ترتفع حتى تصل الى قمة الرأس ، فتسامت عند ذلك دائرة نصف النهار .
 فاذا جاوزت قمة الرأس منحدره فقد حضر وقت المغرب ، وصدق ذهاب
 الحمرة المشرقية ، لاقلابها الى ناحية المغرب ، كما يفصح عن هذا كلامه
 في س ٢ من ص ٧٩ من (الفرحة) .

وقد استدل عليه باخبار ، منها : خبر بريدة العجلي عن الباقر (ع)
 حيث قال : (اذا غابت الحمرة من هذا الجانب - يعني من المشرق - فقد
 غابت الشمس من مشرق الارض وغربها) .

فقوله هنا : « وهو زوال الحمرة عن قمة الرأس نحو المشرق » خطأ
 واضح ، والصواب : « نحو المغرب » كما نسبه معلق الطبع لاكثر النسخ
 وان لم يجزم بتعليط احدي العبارتين .

وازاد بقوله في س ٦ منها : [ولو نذر هذه الايام لم ينعقد] ما عدا

نذر يوم الشك .

اما بالنسبة اليه فالنذر منعقد ، وان ظهر كونه من رمضان ، بناءً على القول بجواز نذر الواجب ، كما هو خيرته .

وعني بـ [المكتأبة الصحيحة] في الفرع التالي صحيحة علي بن مهزيار (١) قال كئبت اليه : ياسيدي رجل نذر ان يصوم يوماً من الجمعة دائماً بقي ، فوافق ذلك اليوم يوم عيد فطر او اضحى ، او ايام التشريق ، او سفرا او مرضاً ، هل عليه صوم ذلك اليوم ، أو قضاؤه ؟ او كيف يصنع ياسيدي ؟ فكتب اليه : (قد وضع الله الصيام في هذه الايام كلها ، ويصوم يوماً ما بدله يوم ان شاء الله تعالى) (٢) .

واشار بقوله في س ٢ من ص ٤٢٧ : [فقد مر حكمه الخ] الى ما سبق ذكره في س ١٢ ص ٤٢٠ وانه لو بلغ في اثناء النهار استحب له الامساك في بقية نهاره عنده .

كما ذكر حكم من اسلم في اثناء نهاره ، وهو استحباب الامساك في بقية النهار .

فتخصيص الصبي بمرور حكمه دون الكافر لاوجه له .

(١) علي بن مهزيار الاهوازي الدورقي روى عن الرضا (ع) وابي جعفر عليه السلام واختص بأبي جعفر الثاني (ع) وتوكل له وعظم محله منه ، وكذلك ابو الحسن الثالث وتوكل لهم في بعض النواحي . رجال النجاشي ص ١٩١ .

(٢) الحدائق ج ١٣ ص ١٩٣ وفيها تعليقة هي ان المكتوب اليه هو ابو

الحسن (ع) .

واشار بقوله في س ٥ منها : [في مواضع نادرة] الى صيام الايام الثلاثة بدل الهدي ، وقضاء الحاجة في مدينة الرسول (ص) ، فان الصوم في الموردين وما مائلهما غير مشروط بالاقامة .

ومعنى قوله في س ١٠ منها : [او لم يتمكن من الغسل الخ] يعلم مما اوضحه معلق الطبع من التفرقة بين مسألة عدم العلم بالجنابة ، ومسألة نسيان الغسل . وهو كما ذكره ، شكرت مساعيه .

الا انه في صورة عدم تمكنه من الغسل وبذله يخرج عن وصف الجهل بالجنابة كما يخرج عن وصف نسيانها .

والمصنف حكم بصحة صومه لفقده الطهارتين ، مع ان الذي سبق منه في آخر ص ٨١ ان فاقد الطهورين لا يجب عليه الاداء ولا القضاء الا اذا ادى بغير طهور .

ومناط التكليف في الصلاة والصيام واحد بحسب القواعد ما لم يرد نص بالفرق .

ومقتضى هذه التسوية سقوط اداء الصيام وقضائه .

وليت المعلق ألفتنا الى توجيه الفرق بين المسألتين ؟

ومع الالتزام بتساوي المقامين لا يكاد يظهر وجه التحاق قضاء الصيام بادائه ، سيما مع عدم تعيين القضاء لاتساع زمانه ، فان في رفع اليد عن صيام القضاء حيث يتعذر الراجع لحكم الجنابة متسع بابداله بقضائه مع الطهر .

ولا كذا الحال في اداء الصيام المعين كما هو واضح .

وقد يستأنس لما اتخيله من مساواة الصلاة للصوم حين فقد الطهورين

على ما صرح به المصنف ، من سقوط اداء الصلاة وقضاؤها بما ذكره في (لوامعه) عند ايضاحه حكم المعنى عليه ، حيث قال : « وكما ان وجوبه - أي وجوب قضاء صيام المعنى - لا ينافي عدم وجوب الاداء ، كما وقع في الحائض والنفساء وفاقد الطهورين » *

وساق كلامه الى ان قال : « وعندي ان في هذه الاجوبة بالنسبة الى المعنى عليه نظر ، لشهادتها ان سقوط القضاء عنه صلاة وصوما على وتيرة واحدة » *

الى قوله : « فالحق انه غير مكلف بالصوم لخروجه بالانعام عن الصحة صوما صلاة » انتهى *

فان مقتضى التعريض بفاقد الطهورين اسقاط التكليف عنه في صلاته وصومه وان وجب عليه القضاء فبأمر جديد كالحائض والنفساء *

وبالجملة فعبارة المصنف اعني قوله : [وان لم يعام بالجنابة] الى قوله : [صح الصوم] قد تضمنت الافتاء بصحة الصوم في موضوعين :

احدهما : عدم علمه بالجنابة مع فرض وقوعها منه ليلا من حيث لا يعلم * ففي هذه الصورة يصح صومه في جميع أنواع الصوم وموارده ، اذا استمر به عدم علمه الى ما بعد انقضاء زمن الصوم *

وانما خص الصحة بالموارد الثلاثة ، من حيث كونها أخرى باحتمال عدم الصحة من الصوم الواجب المطلق والمندوب *

وثانيهما : عدم تمكنه من رافع حكم الجنابة ، فان صومه يصح مطلقا عند تعذر رافع حدث الجنابة ، ولا بد من أحراره حصول الجنابة في هذه الصورة *

ولا يلحق الصوم بالصلاة في السقوط عند فقد الطهورين ، للقاعدة المعززة بقولهم (ع) (لاصلاة الا بطهور) ، من حيث وجود الاخبار المصرفة بصحة الصيام مع حدث الجنابة في مقام تعذر رفعه .

• ووجه الاطلاق في الاحتلام النهاري تعميم أنواع الصيام .
وأفاد بقوله في س ١٢ منها : [ولو استيقظ جنبا في اول النهار الخ]
تصحيح صوم من اتبه مع اول الفجر وهو جنب ، حيث يكون صومه واجبا بنذر مطلق ، او بسبب كفارة لزمته ، او مستحبا .
لعدم دلالة شيء من الاخبار على وجوب ملاقاتة الفجر على طهارة في مثل هذا الصوم .

وليس في العبارة دلالة على تفي صحة الصوم في المورد المسستثنى ب « غير » .

وما عطف عليه في صدرها ، وان اقتضاه مفهومها لكون مفهوم العدد ليس بحجة وهو هنا كذلك .

ويؤكد ما قد سبق ايضاحه من المصنف في س ٣ من ص ٤١٧ ، لحكمه بفساد الصوم الواقع بعد النومة الاولى لغير ناوي الاغتسال ، اذا اتصل نومه بالفجر .

ومقتضاه عدم فساد صوم ناوي الاغتسال قبل الفجر وان صادف اتصال نومه الاولى به .

وليس الجاهل بجنابته حين الفجر باشد من العالم بها في النومة الاولى .
وهو اتفاقي بينهم .

وما يستشعر من عنوان المسألة الرابعة من منهاج الصالحين ص ١٨٣

حيث قال السيد : (الاقوى عدم البطلان بالاصباح جنباً لا عن عمد في صوم رمضان الخ) من وجود قول بذلك وهو غير الاقوى فليس كذلك ، لكون المراد بالاقوى في عنوان المسألة المذكورة ما يقابل الاحوط الذي ذكره صاحب (العروة) من الحاق مطلق الواجب غير المعين بقضاء شهر رمضان في البطلان .
 واما قضاء شهر رمضان فمتفق على منع صحته بالاصباح جنباً .
 بل احتاط بعضهم فيه بذلك حتى مع تعيينه بسبب التضيق ، فأوجب صومه واعادته بعد رمضان الحاضر .

ومع عدم تضييقه لا يستشكل أحد في عدم صحته ، ولا يمتنع الاكل فيه .
 وأراد بقوله في س ٧ من ص ٤٢٨ : [وشرائط قصر الصلاة والصوم واحدة الخ] ان اكل شرط اعتبر في تحتم قصر الصلاة على المسافر ، فهو معتبر في تحتم الافطار عليه .

وقد تقدمت شروط قصر الصلاة في صلاة المسافر .
 ودليل تساوي الموردين في الشروط ، صحيحة معاوية بن وهب عن الصادق (ع) ، لقوله فيها : (هما واحد : اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت) (١) .

وما جرى مجراها من الاخبار .
 وجميع الشروط المذكورة شروط لوجوب القصر ، ولوجوب الافطار .
 والتخيير بين قصر الصلاة واتمامها في موارده ، تخيير بين فردين قد اتصف كل منهما بالوجوب .

وليس مثل هذا التخيير جار في الصوم والافطار .

(١) الحدائق ج ٣ ص ١٩٠ ، والوسائل ج ٧ ص ١٣٠ .

ويزيد تعين وجوب الافطار في الصوم على القصر بشرط آخر مردد بين امرين : الخروج للسفر قبل الزوال ، او تبين نية السفر من الليل ، وان كان الخروج بعد الزوال .

وهذا الشرط المردد بين الامرين المذكورين مما اختص به الصوم .
اما الصلاة فقصرها مطلق بالنسبة لهذا الشرط .

وليس في العبارة دلالة على نفي القصر عن الصلاة بالنسبة لمن خرج من بيته قبل الزوال .

ثم يجب ان يعلم ان تبين نية من الليل غير كاف بمجرد في تحقق الافطار ، لكون الشروع في السفر من متمات وجوب الافطار ، فيتوقف تحقق الافطار على حصول الخروج للسفر اما قبل الزوال ، او بعده .
نعم ، وجه صاحب (المعتبر) وجهها لفساد صوم من بيت نية السفر وان لم يسافر في مطلق نهاره ، التفاتا الى ان فوات نية الصوم مقتضى لعدم تحققه .

وهي نظرة علمية لا فتوى عملية ، كما نقله عنه المصنف في (لوامعه) بما نصه : (ثم قال - اي صاحب المعتبر - : ولو قيل : يلزم على ذلك لولم يخرج ان يقضيه . التزمنا ذلك فانه صام من غير نية ، الا ان يكون جدد نية قبل الزوال) انتهى .

فمن بيّن نية السفر ولم يسافر ، فهو على صومه حتى يتحقق منه الخروج ، والا فصومه صحيح لكونه فعلي التنجيز .

والمخلص : ان اختيار المصنف : ان المسافر ان خرج من بيته قبل الزوال تعين عليه افطار ذلك اليوم ، بيّن نية السفر ليلا اولم يبيت .

وان خرج بعد الزوال من غير ان يبیت نيته من الليل تخير بين الصوم والافطار ، والافطار افضل .

وفيه ان مثل هذا التخيير الدائر بين جواز الفعل وجواز الترك قد لا يستوضح وجهه ، لأن العبادة الواجبة لا يتصور جواز تركها .

وأراد بالامرین في قوله في س ٩ منها : [وبالامرین يتختم الافطار الخ] تبیت النية والخروج بعد الزوال ، فانه باجتماعهما يتختم عليه الافطار سواءً أطلق نيته بالنسبة لاجزاء النهار ، أم خصها بما بعد الزوال .
وفيما لو عقد نية السفر قبل الزوال على ايقاعه بعده يتجه الحاق حكمه بمبیتها من الليل .

هذا ما استفاد من فتاواه في موضوع التعليق .

أما ما استفاد من فتاواه في (لوامعه) في خصوص من سافر بعد الزوال مع تبیت نيته من الليل ، او بدونها فهو التخيير بين الافطار والصيام ، مع ارجحية الصوم لمبیت النية .

وهو مخالف لما جزم به هنا .

على ان فيه ما استشكلناه في تخير الخارج بعد الزوال ، بغير تبیت نية .
هذا ومما يدهشني ما افاده بعض مشايخي المعاصرين دام ظله في س ١١ من ص ٤٦ من (صوميته) بما نصه : (وان لم يبیت - اي المسافر - نية السفر ليلا ، فانه لا يفطر ، سواءً أخرج قبل الزوال ام بعده) ، لمناقضة الشق الاول من كلامه لما هو المعروف بينهم وصريح عبارة المصنف ، لعطفه تبیت النية على الخروج قبل الزوال ب « أو » ، وهو مؤد لكفاية احدهما في تحقق الافطار .

ولا أكاد اتصور وجود جازم بصحة صوم الخارج قبل الزوال ، حتى مع عدم تبين نية السفر .

وما يظهر من كلام صاحب (الحقائق) من الميل لصوم الخارج قبل الزوال ، عند عدم تبينه نية السفر ، فهو احتياطي لا قطعي ، والا لما وجب عليه قضاء ذلك اليوم ، مع تصريحه بوجود قضاائه .

وأيضاً قوله في ص ٥ من ص ٤٧ من (الصومية) : (وعند الشيخ حسين : الأفضل له ان يفطر) اي للخارج بعد الزوال مع تبين نية السفر - مناقض لصريح كلام المصنف في قوله : « وبالامرین يتحتّم الافطار » اي بتبين النية والخروج بعد الزوال .

وكأن فضيلته قد غفل عن مفاد عطف تبين النية على الخروج قبل الزوال بـ « او » وجعل قول المصنف « وبالامرین يتحتّم الافطار » مؤكداً لمقاله : « ويزيد الصوم الخ » !

وعلى هذا فالعبارتان في نظره على مفاد واحد ، ولازمه خلو البحث

عن بيان حكم الخارج بعد الزوال بغير تبين نية من الليل .

أما ما تناوله بحسب قصوري من قوله : [وبالامرین يتحتّم الافطار] فهو كما سبق ، من ان الخارج بعد الزوال حيث يكون قد بيت نيته من الليل يتحتّم عليه الافطار ، كما يتحتّم على من خرج قبل الزوال وان لم يبيت نيته ، وفاقاً لما اختاره في (شرح المفاتيح) .

واليك نص عبارة ماتن (المفاتيح) مستقلة اولاً : (فالاصح انه ان

خرج من بيته قبل الزوال افطر) .

ومزوجه بكلام شارحه الذي هو ماتننا ثانياً : (وعليه فالاصح انه ان

خرج من بيته قبل تحقق الزوال ، ولو بلحظة واحدة افطر ، بيت النية او لم

بيت) *

ويستفاد موافقة رأيه لرأي الماتن من اطلاقه ، كما استفيد مخالفة رأيهما

في الخارج بعد الزوال من التقييد ، حيث اتصل بكلامهما هذا : (وان خرج

بعده صام واعتد به - وهو المعتمد عند المصنف -) انتهى *

وأراد بالمصنف ماتن (المفاتيح) *

هذا كله في ما يتعلق بمفاد كلام من ذكر من الاعلام *

وأما أقوال المسألة فقد افادها الشيخ محمد امين بما نصه : (الاقوال

في مسألة المسافر على ما ذكره في (الحدائق) ثلاثة :

احدها : ان الشرط هو الخروج قبل الزوال ، فمن خرج من منزله قبل

الزوال وجب عليه الافطار في الصوم ، سواء آكان قد بيت النية ليلا أم لا ،

ومن خرج بعده تعين عليه الصوم سواء آبيت النية أم لا *

وهو قول الشيخ المفيد ، والعلامة في (المختلف) و (المنتهى) ، وهو

المشهور بين المعاصرين من الفقهاء ، ومن قارب عصرتا منهم *

الثاني : ان المدار في الحكم هو تحقق السفر ، فمن خرج مسافرا في

أي جزءٍ من اجزاء النهار وجب عليه الافطار في الصوم ، كما يجب عليه

القصر في الصلاة سواء آبيت نية السفر ليلا ام لم بيت *

وهو قول الصدوق الاول ، والسيد المرتضى ، وابن ابي عقيل ، وابن

ادريس *

فشرائط القصر والافطار واحدة لا اختلاف فيها *

الثالث : ما يظهر من الشيخ في (النهاية) : ان الشرط هو تبسيت

النية ، او الخروج قبل الفجر •
 فاذا بيت نية السفر ليلا ثم خرج في النهار في أي جزء من اجزائه وجب
 عليه الافطار •

واذا بيت النية ولم يتفق له الخروج الا بعد الزوال كان عليه ان
 يمسك بقية النهار ، وكان عليه القضاء •

واذا خرج قبل الفجر وجب عليه الافطار والقضاء •
 وهو مذهب ابن البراج، وهو أيضا حاصل مذهب الشيخ في (التهذيب) •
 وهنا وجه رابع ، وليس قولاً من الاقوال ، جنح اليه العلامة صاحب
 (الحدائق) (ره) لانه مقتضى الاحتياط ، وهو تبين نية ليلا والخروج
 قبل الزوال •

فاذا بيت النية وخرج قبل الزوال وجب عليه الافطار •
 واذا خرج قبل الزوال او بعده من غير تبين نية ، او بيت النية ولم
 يخرج الا بعد الزوال اتم صوم ذلك اليوم ثم قضاه •
 اما الذي يظهر من عبارة (السداد) فهو وجه خامس في المسألة ، جنح
 اليه جمعا بين الاخبار •

ويظهر من صاحب (الوسائل) (ره) انه اختار وجها آخر فيها ،
 فانه (ره) قد جعل عنوان الباب في كتابه (الوسائل) (باب اشتراط تبين
 نية السفر بالليل او الخروج قبل الزوال ، والا لم يجز الافطار) •
 وأدلة المسألة على طوائف :

فمن الطائفة الاولى : صحيحة الحلبي عن أبي عبد الله (ع) انه سئل
 عن الرجل يخرج من بيته ، وهو يريد السفر ، وهو صائم • قال فقال

عليه السلام : (ان خرج من قبل ان ينتصف النهار فليفطر وليقضي ذلك اليوم ، وان خرج بعد الزوال فليتم يومه) (١) .

ومنها موثقة عبيد بن زرارة عن الصادق (ع) ، قال : (اذا خرج الرجل في شهر رمضان بعد الزوال اتم الصيام ، واذا خرج قبل الزوال افطر) (٢) .

ومنها حسنة عبيد بن زرارة عنه (ع) في الرجل يسافر في شهر رمضان يصوم او يفطر ؟ قال (ع) : (ان خرج قبل الزوال فليفطر ، وان خرج بعد الزوال فايصم) قال (ع) : (ويعرف ذلك بقول علي (ع) : اصوم وافطر حتى اذا زالت الشمس ، عزم علي) (٣) - يعني الصيام - .

ومنها صحيحة محمد بن مسلم عن الصادق (ع) قال : (اذا سافر الرجل في شهر رمضان ، فخرج بعد نصف النهار فعليه صيام ذلك اليوم ، ويعتد به من شهر رمضان) (٤) .

والى هذه الطائفة استند الشيخ المفيد (ره) ومن وافقه ، فذهبوا الى القول الاول ، وهي مطابقة بالاضافة الى تبييت النية .

الطائفة الثانية : ما رواه عبد الاعلى مولى آل سام في الرجل يريد السفر في شهر رمضان قال : (يفطر وان خرج قبل ان تغيب الشمس بقليل) (٥) .

(١) الوسائل ج ٧ ص ١٣١ .

(٢) الحدائق ج ١٣ ص ٤٠٣ .

(٣) نفس المصدر السابق والصفحة ،

(٤) الحدائق ج ١٣ ص ٤٣٠ .

(٥) الحدائق ج ١٣ ص ٤٠٣ .

وما رواه الصدوق (ره) في كتاب المقنع مرسلًا قال : روي ان من
شرح بعد الزوال فليفطر وليقض ذلك اليوم (٦) .

وما في كتاب (الفقه الرضوي) حيث قال : فاذا قدمت من السفر
وعليك بقية يوم فأمسك من الطعام والشراب الى الليل ، فاذا خرجت في سفر
وعليك بقية يوم فأفطر ، وكل من وجب عليه التقصير في السفر فعليه الافطار،
وكل من وجب عليه الاتمام في الصلاة فعليه الصيام . متى ما اتم صام ومتى
ما قصر افطر (٧) .

والى هذه الطائفة استند الصادق الاول ومن وافقه ، فذهبوا الى
القول الثاني .

ومع هذه الطائفة فهو مقتضى اطلاق الآية الكريمة : (ومن كان مريضًا أو
على سفر فعدة من ايام آخر) فانها تشمل باطلاقها من سافر في أي جزء من
اجزاء النهار .

ويؤيده ما دلت عليه صحيحة معاوية بن وهب : - اذا قصرت افطرت
واذا افطرت قصرت - وما بمعناها من الادلة المعتبرة .

الطائفة الثالثة : رواية علي بن يقطين عن أبي الحسن موسى (ع) :
في الرجل يسافر في شهر رمضان أيفطر في منزله ؟ قال (ع) : اذا حدث
نفسه في الليل بالسفر افطر اذا خرج من منزله ، وان لم يحدث نفسه من
الليل ثم بداله في السفر من يومه اتم صومه (٨) .

ومنها رواية ابي بصير ، قال : اذا خرجت بعد طلوع الفجر ، ولم

(٦) الحدائق ج ١٣ ص ٤٠٣ .

(٧) الحدائق ج ١٣ ص ٤٠٣ .

(٨) الحدائق ج ١٣ ص ٤٠٤ ، وفي الوسائل ج ٧ ص ١٣٣ .

تنو السفر من الليل فأتى الصوم ، وأعتد به من شهر رمضان (٩) .
ومنها رواية أبي بصير ، قال : سمعت أبا عبد الله (ع) يقول : اذا
أردت السفر في شهر رمضان فنويت الخروج من الليل ، فان خرجت قبل
الفجر او بعده ، فأنت مفطر ، وعليك قضاء ذلك اليوم (١٠) .
والى هذه الطائفة استند الشيخ فأفتى في (النهاية) و (التهذيب)
بالقول الثالث .

الطائفة الرابعة: رواية سليمان بن جعفر الجعفري قال: سألت ابا الحسن
الرضا (ع) عن الرجل ينوي السفر في شهر رمضان ، فيخرج من أهله
بعدها يصبح ، قال : (اذا أصبح في أهله فقد وجب عليه صيام ذلك اليوم
الا ان يدلج دلجة) (١) .

ومنها : صحيحة صفوان عن الرضا (ع) في حديث قال : لو انه خرج
من منزله يريد النهروان ذاهبا وجائيا ، لكان عليه ان ينوي من الليل سفرا
والافطار ، فان هو أصبح ولم ينو السفر فبدا له من بعد ان أصبح في السفر
قصر ولم يفطر يومه ذلك (٢) .

ومنها : موثقة رفاعة قال : سألت ابا عبد الله (ع) عن الرجل يعرض
له السفر في شهر رمضان حين يصبح . قال (ع) : يتم يومه ذلك (٣) .

(٩) الحدائق ج ١٣ ص ٤٠٤ ، والوسائل ج ٧ ص ١٣٣ .

(١٠) الحدائق ج ١٣ ص ٤٠٤ ، وفي الوسائل ج ٧ ص ١٣٤ .

(١) الحدائق ج ١٣ ص ٤٠٥ ، والوسائل ج ٧ ص ١٣٢ .

(٢) الوسائل ج ٧ ص ١٣٣ ، والحدائق ج ١٣ ص ٤٠٥ .

(٣) الحدائق ج ١٣ ص ٤٠٥ .

ومنها موثقة سماعة قال : سألته عن الرجل كيف يصنع اذا أراد السفر؟ قال : اذا طلع الفجر ولم يشخص فعليه صيام ذلك اليوم ، وان خرج من أهله قبل طلوع الفجر فليفطر ولا صيام عليه (٤) .

ومنها : موثقة سماعة قال : قال ابو عبدالله (ع) : من أراد السفر في رمضان فطلع الفجر وهو في أهله فعليه صيام ذلك اليوم اذا سافر ، لا ينبغي له ان يفطر ذلك اليوم وحده ، وليس يفترق التقصير والافطار : اذا قصر فليفطر (٥) .

وفي الباب حديث واحد يمكن جعله طائفة خامسة لأن مضمونه يخالف الطوائف المتقدمة ، وهو صحيحة رفاعة بن موسى قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يريد السفر في رمضان ، قال (ع) : اذا اصبح في بلده ثم خرج ، فان شاء صام وان شاء افطر (٦) .

هذا ما بيدي الآن من اخبار الباب .

وقد اختلفت كلمات الاصحاب في وجه الجمع بينها .

والذي تقتضيه القواعد في ذلك : ان الطائفة الخامسة التي ذكرناها أخيرا ، وهي صحيحة رفاعة بن موسى ، لا بد من طرحها ، لمعارضتها لما هو أقوى منها سندا وأوفر عددا ، مع اعراض الاصحاب عنها فلم يفت أحد بمضمونها ، ولما اشتملت عليه من تساوي الفعل والترك في الصوم ، وذلك ينافي العبادة .

(٤) الحدائق ج ١٣ ص ٤٠٥ .

(٥) الوسائل ج ٧ ص ١٣٣ وفي الحدائق ج ١٣ ص ٤٠٦ .

(٦) نفس المصدر والصحيفة الا انه في الوسائل ص ١٣٢ .

وأما الطائفة الرابعة ، فهي محمولة على التقية ، فقد نقل في (المنتهى) عن الشافعي انه : (اذا نوى المقيم الصوم قبل الفجر ثم خرج بعد الفجر مسافرا لم يقطر يومه) ، ثم قال : وبه قال ابو حنيفة ، ومالك ، والاوزاعي وابو ثور ، واختاره النخعي ، ومكحول ، والزهري * .

فتكون الطائفة المذكورة موافقة لمذهبهم ، لدالاتها على وجوب الصوم على من سافر بعد طلوع الفجر ، اذا كان قد بيت نية الصوم * .
وأما الطائفة الثانية وهي التي استند اليها الصدوق (ره) ومن وافقه ، فذهبوا الى أن المدار تحقق السفر في أي جزء من اجزاء النهار كان ، فمن خرج من أهله ولو قبل مغيب الشمس بقليل وجب عليه الافطار ، كما يجب عليه قصر الصلوة * .

أقول : اما هذه الطائفة فرواية عبد الاعلى منها ، ومرسلة (المقنع) ، ورواية (الفقه الرضوي) ضعاف الاسانيد لا تقوى على معارضة بقية الطوائف * .
وأما الآية الكريمة وصحيحة معاوية بن وهب : (اذا قصرت افطرت واذا افطرت قصرت) ، وموثقة سماعة : (وليس يفترق التقصير والافطار : فمن قصر فليفطر) ، فهي مطلقات لا تعارض الادلة الاخرى ، لانها مقيدة لها .
بقي الكلام في الطائفة الاولى التي استند اليها الشيخ المفيد (ره) ، الدالة على ان الشرط هو الخروج قبل الزوال ، والطائفة الثالثة الدالة على اشتراط تبين نية السفر ليلا * .

والنسبة بين هاتين الطائفتين هي العموم من وجه ، والجمع العرفي بينهما هو تقييد اطلاق كل منهما بالآخر ، فيكون الشرط هو أحد الامرين : اما الخروج قبل الزوال وان لم يبيت نية السفر ليلا ، واما تبين نية السفر ليلا وان كان خروجه بعد الزوال * .

وتكون الصبور المحتملة اربعا :

- الخروج قبل الزوال مع تبييت النية
- الخروج قبل الزوال بدون تبييت نية
- الخروج بعد الزوال مع تبييت النية

والحكم في هذه الصور الثلاث هو الافطار ، اذلاله تلك الادلة المعتبرة

على ذلك •

والصورة الرابعة هي الخروج بعد الزوال من غير تبييت نية ، والحكم

في هذه الصورة وحدها وجوب الصوم والاعتداد به من شهر رمضان •

وهذا هو القول الذي نسبناه الى الشيخ المحدث صاحب (الوسائل)

قدس سره •

واذا امكن الجمع بين الطائفتين المذكورتين بما قدمناه ، فلا موجب

لحمل الطائفة التي استند اليها الشيخ الطوسي (ره) على التقية كما في

(الحدائق) ، لعدم التعارض بينهما) • انتهى ما افاده الشيخ محمد أمين •

لا يقال : اذا كانت النسبة بين الطائفتين العموم والخصوص من وجه

لثبوت اجتماعهما في مسافر ناوٍ من الليل خارج قبل الزوال، وانفراد أحدهما

في الخارج قبل الزوال غير ناوٍ من الليل ، كما ينفرد الآخر في ناوٍ من الليل

غير خارج ، ظهر تنافيهما في الجمع ، لأن معنى المطلق بعد تقييده يوجب :

أن من خرج قبل الزوال يلزمه الافطار الا اذا لم يعزم على الخروج من الليل

فانه يجب عليه الصيام حينئذ ، ومعنى اطلاق الآخر : ان من لم يعزم على

السفر من الليل يلزمه ان يتم صومه الا اذا خرج قبل الزوال •

ومثل هذا التقييد يعطي تناقض الدليين ، لكونه من قبيل : (الامر

باكرام العلماء والنهي عن اكرام الفساق منهم ، ثم النهي عن اكرام الفساق

الا العلماء منهم) ، لظهور أن مقتضى مثل هذا ، بعد تقييد كل واحد بالآخر هو وجوب اكرام العلماء الفاسقين وحرمته ، وهو مجال يبش •
 لأننا نقول: ان الجمع المذكور في كلام سماحة العلامة جمع عرفي كما صرح به •
 تنبيه : قد علم من قوله في س ٤ من ص ٣٠١ : [ولو نوى المقام
 عشرا الخ] ان الإقامة القاطعة لحكم السفر يجب ان تكون إقامة شرعية ،
 وهي لا تحقق الا من مسافر •

فمن اتخذ له منزلا لاستيطان ابدى او محدود بما يريد على عشرة
 أيام ، أو ملكا غير جامع لشروط قاطعته لحكم السفر ، واتفق أن قصد مسافة
 شرعية بالنسبة الى محل اتمامه من حيث ملكه او اقامته الموجبين له ، وعاد
 من مقصده حتى بلغ منزله او ملكه المذكورين لم ينقطع حكم سفره به ،
 خلافا للمشهور حيث ساووا بين الإقامة الشرعية والعرفية والملك والوطن ،
 بل ألحق بعضهم المغضوب لو استوطنه بعد غصبه له فأثبتوا قاطعية السفر
 بوصوله له •

وعلى مختار المصنف لا بد في كل سفرة من نية إقامة شرعية عند الوصول
 للمحل المتخذ للإقامة العرفية ، والا اتصل حكم السفر حتى يصل الى ملكه
 المستجمع لشرائط قاطعية السفر •

وأراد بقوله في س ٨ من ص ٤٢٩ : [وتقضي السنة الاولى مع الفوات
 الخ] ان ايام السنة المستحب صومها بالاستحباب الخاص كالخميس من اول
 كل شهر وآخره ، واول اربعاء من العشر الوسطى من كل شهر ، لوفاته
 صومها استحباب له قضاؤها في السنة الآتية ، وتخير في موالاتها وتقريتها •
 وذلك لموثقة عمار ابن موسى عن أبي عبدالله (ع) قال : سألته عن

الرجل يكون عليه من الثلاثة ايام الشهر ، هل يصلح له ان يؤخرها ، أو يصومها في آخر الشهر ؟ فقال : (لا بأس) • فقلت : يصومها متوالية او يفرق بينها ؟ فقال : (ما احب ، ان شاء متوالية ، وان شاء فرق بينها)^(١) • وأما ايام البيض فقد عللت تسميتها بما هو المشهور من ابيضاض لياليها بنور القمر •

وروى الصدوق في (العلل) عن ابن مسعود انه قال : سمعت النبي صلى الله عليه وآله يقول : (ان آدم لما عصى ربه عز وجل ناداه مناد من لدن العرش : يا آدم ! اخرج من جواربي ، فانه لا يجاورني أحد عصاني ، فبكى وبكت الملائكة ، فبعث الله عز وجل جبرئيل فأهبطه الى الارض مسودا . فلما رآته الملائكة ضجت وبكت واتحجت وقالت : يارب خلقا خلقته ، ونفخت فيه من روحك ، واسجدت له ملائكتك بذنب واحد حولت بياضه سوادا ! فناداه مناد من السماء : صم لربك ، فصام ، فوافق يوم ثلاثة عشر ، فذهب ثلث السواد • ثم نودي يوم الرابع عشر : صم لربك ، فصام ، فذهب ثلثا السواد • ثم نودي يوم خمسة عشر بالصيام ، فصام ، فأصبح وقد ذهب السواد كله فسميت ايام البيض لرد الله على آدم بياضه يصومها ، ثم نادى مناد من السماء : يا آدم ! هذه الثلاثة الايام جعلتها لك ولو لك ، فمن صامها في كل شهر ، فكأنما صام الدهر كله)^(٢) •

والخبر مصرح باستحباب صوم هذه الايام ، وعلته ، ووجه تسميتها بأيام البيض •

فإطلاق البيض عليها يكون من باب تسمية السبب باسم المسبب •

(١) الوسائل ج ٧ ص ٣١٥ ، والحدائق ج ١٣ ص ٣٥٢ •

(٢) الحدائق ج ١٣ ص ٣٥٦ •

واراد بالرحمة في قوله في س ١٢ من ص ٤٣٠ : [وهو يوم نثرت فيه

الرحمة] ازال البيت الحرام من السماء * .

وقد روي ازاله في صورة درة او قبة ، كما روي عن موسى بن جعفر عليه السلام انه قال : (في اليوم الخامس والعشرين من ذي القعدة أنزل الله البيت الحرام ، فمن صام ذلك اليوم كان كفارة سبعين سنة ، وهو اول يوم انزل الله فيه الرحمة من السماء على آدم) * .

وفي مرسله سهل بن زياد كما في (الكافي) عن ابي الحسن الاول (ع) قال : (وفي خمسة وعشرين من ذي القعدة وضع البيت ، وهو اول رحمة وضعت على وجه الارض ، فجعله الله مثابة للناس وأمنا ، فمن صام ذلك اليوم كتب الله له ثواب صيام ستين شهرا) * .

وفي خبر عبد الرحمن السلمي كما في (الاقبال) عن امير المؤمنين (ع) قال : (اول رحمة وضعت من السماء الى الارض في خمس وعشرين من ذي القعدة ، فمن صام ذلك النهار وقام تلك الليلة فله عبادة مائة سنة صام نهارها وقام ليلا) * .

وأشار بقوله في س ١٧ منها : [كما يرشد اليه كثير منها] الى ماورد

في خبر سالم عن ابي عبدالله (ع) قال : اوصى رسول الله (ص) الى علي عليه السلام وحده ، وأوصى علي (ع) الى الحسن والحسين عليهما السلام وكان الحسن (ع) امامه ، فدخل رجل يوم عرفة على الحسن وهو يتغدى والحسين صائم ، ثم جاء بعدما قبض الحسن (ع) فدخل على الحسين (ع) يوم عرفة وهو يتغدى وعلي بن الحسين (ع) صائم ، فقال له الرجل : اني دخلت على الحسن (ع) وهو يتغدى وانت صائم ، ثم دخلت عليك

وانت مفطر وعلي بن الحسين صائم ؟ فقال : ان الحسن (ع) كان اماماً
فأفطر لثلاثا يتخذ صومه سنة وليتأسى به الناس ، فلما ان قبض كنت أنا الامام
فأردت ان لا يتخذ صومي سنة فيتأسى الناس بي (١) .

وهذا التفصيل المستفاد من الخبر مختص بغير الناسك ، وبغير من
يضعفه الصوم عن الدعاء .

اما الناسك فقد سمعت تحريمه عليه .

وأما من اضعفه عن الدعاء فهو مكروه له وان كان من الرعية ، لحرمة
الصوم في السفر بالنسبة الى الاول ، ولأفضلية الدعاء منه بالنسبة الى الثاني .
وفيه اشعار باستحباب الدعاء في ذلك اليوم لعامة المسلمين اينما كانوا .
ووجه الاطلاق في قوله في س ٢ من ص ٤٣١ : [والحق تحريمه مطلقاً]
تعميم حرمة صومه الشرعي لحالتي التبرك والتحزن ، فلا يجوز ان يصام
صوماً شرعياً من فجره الى غروب شمسه بوجه من الوجوه .

وهذا خلاف المشهور لاستحباب صومه كذلك عندهم بقصد التحزن .
وغاية ما جوزه المصنف استحباب التشبه فيه بالصائم الى ما بعد
العصر بساعة ، من غير تبييت نية ، ومن غير اعلان عن تشبيهه بالصائمين ،
كل ذلك بباطل التحزن لما أصاب آل الرسول فيه .

وأراد بقوله في س ٥ منها : [حديث جيلة المكية] ما روي في (المجالس)
حيث قالت المذكورة : سمعت ميثم التمار يقول : « والله لتقتلن هذه الامة
ابن نبيها في المحرم لعشر مضين منه ، وليتخذن اعداء الله ذلك اليوم يوم
بركة ، وان ذلك لكائن قد سبق في علم الله تعالى ذكره ، اعلم ذلك بعهد عهده

(١) الحدائق ج ١٣ ص ٣٦٦ ، والوسائل ج ٧ ص ٣٤٥ .

الي مولاي امير المؤمنين (ع) ولقد اخبرني انه يبكي عليه كل شيء . . . »
الحديث طويل ، وقد نقلنا صدره من (الحدائق الناضرة) (١) .

ودليل مختار المصنف في صومه الموصوف بما تقدم ، ما نقله في
ص ٣٧٦ من الكتاب المذكور حيث قال : نعم قد روى الشيخ (رض) في
كتاب (مصباح المتعجد) عن عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (ع) ،
قال : دخلت يوم عاشوراء ، فألفيته كاسف اللون ظاهر الحزن ، ودموعه
تتحد من عينيه كاللؤلؤ المتساقط ، فقلت : يا بن رسول الله ! مم بكائك
لا ابكي الله عينيك ؟ فقال لي : (او في عفة انت ؟ ! اما علمت ان الحسين
ابن علي (ع) اصيب في مثل هذا اليوم ؟) فقلت : ياسيدي ! فما قولك
في صومه ؟ فقال لي : (صمه من غير تبييت ، وافطره من غير تسميت ولا
تجعله يوم صوم كاملا ، وليكن افطارك بعد صلوة العصر بساعة على شربة
من ماء ، فانه في مثل ذلك الوقت من ذلك اليوم انجالت الهيجاء عن آل
رسول الله (ص) ، وانكشفت الملاحمة عنهم) الحديث (٢) .

وبمضمونه افتى صاحب (الحدائق) ايضا .

واشار بقوله في س ١٧ منها : [المكاتبه الصحيحة] الى ما مر في تعليقنا

على س ٦ من ص ٤٢٦ .

والضمير في قوله في س ٥ من ص ٤٣٢ : [وقد عبر عنها بايام البيض]
عائد الى اول خميس من كل شهر ، وآخر خميس منه ، واول اربعاء من
العشر الوسطى ، فان علي بن الجنيد فسر هذه الايام بايام البيض حسبما

(١) ج ١٣ ص ٣٧٤ .

(٢) الحدائق ج ١٣ ص ٣٧٦ نقلًا عن مصباح المتعجد .

نقل عن كتابه (المستمسك بحبل آل الرسول) فكأن البياض فيها وصف
معنوي لآحسي •

وربما يستشعر هذا مما رواه الحميري في كتاب (قرب الاسناد) عن
الحسين بن علوان ، عن جعفر عن ابيه ، عن علي (ع) انه كان ينعت صيام
رسول الله (ص) (٠٠٠) وساق الحديث الى ان قال : (ثم ترك ذلك وصام
البياض ثلاثة ايام من كل شهر فلم يزل ذلك صيامه حتى قبضه الله اليه) (١) •
ومن المعلوم ان الصيام الذي دام عليه في آخر عمره (ص) هو اول
خميس وآخر خميس من كل شهر ، مع اول اربعاء من عشرة الوسطى •
وأراد بقوله في س ١١ منها : [فرعون هذه الامة] من لا يزال شره
يلبس الامة مدى الازمان لا أبا جهل لكونه فرعون عصره فقط • ولا يكاد
يخفى على من تبصر الى منابع الشر والاضلال ، كيف وبينات علمه عماء
وهو الضلال ويوم هلاكه ، وان وقع الخلاف في تعيينه ، واشتهر انه الرابع
والعشرين من ذي الحجة ، الا ان في التاسع من ربيع رواية نوه عنها صاحب
(الاقبال) بنقلها عن جعفر بن بابويه ، باتصال سندها عن الصادق (ع) ،
ولم اظفر بمتنها •

ومع استضعافه لها وجهها باحتمال كون ذلك اليوم يوم عزم الفاعل على
الفعل ، او يوم وروده الى بلد الفعل ، فأطلق ذلك على نفس الفعل مجازا •
ويقوى في النفس كون ذلك اليوم يوم دعوة المظلومة على ظالمها بالقتل
ولاستجابة تلك الدعوة اطلق على ذلك اليوم انه يوم الهلاك : اي يوم
تقديره •

(١) الحدائق ج ١٣ ص ٣٥٨ •

وروى الثقة عن الامام الهادي (ع) انه اتخذ هذا اليوم عيداً لهلاك
عدو آل محمد (ص) فيه ، كما يستفاد هذا من (درر البحار) في حديث
خطاب النبي (ص) لسبويه بـ (كلا) بتكرار .

وكفى في ثبوت فضل هذا اليوم كونه يوماً تولى امامنا الثاني عشر
عليه السلام أمر الرعية الذي لهم يزل له مادام حياً .

وأراد بقوله في س ١٤ منها : [وفي خبر الزهري] الخبر المروي عن
علي بن الحسين (ع) المشتمل على انقسام الصوم الى اربعين وجهاً : عشرة
منها واجبة ، كوجوب شهر رمضان ، وعشرة منها صيامهن حرام ، واربعة
عشر وجهاً صاحبها بالخيار : ان شاء صامها وان شاء افطر ، وصوم الاذن
على ثلاثة اوجه وما بقي فصوم التأديب .

ومعنى قوله في س ١٧ من ص ٤٣٣ : [والمكروه داخل في المنسوب
الخ] أن الصوم المكروه مقترن بالمشوبة ، وان نقصت المشوبة عن مشوبة
المستحب ، فانه بعنوان كراهته لا ينفك عن كونه عبادياً ولازمها اثواب .
وأراد بالاطلاق في قوله في س ٨ من ص ٤٣٤ : [صوم العيدين مطلقاً
الخ] تعميم حرمة صوم العيدين لجميع أنواع الصيام الا في الصورة المستثناة
اعني كفارة قتل العمد في الاشهر الحرم ، فان صوم العيدين في هذه الكفارة
لا يحرم بل يجب ، كما لا يحرم صوم ايام التشريق فيها أيضاً .

وبالجملة فأى انسان قتل انساناً في أحد الاشهر الحرم لزمته الديية ،
فان كان متعمداً في القتل غلظت عليه الديية ، وكان من بعضها صوم شهرين
من أشهر الحرم متتابعين .

واشهر الحرم كما هو معلوم اربعة : رجب ، وذو القعدة ، وذو الحجة

ومحرم . وعند ارادة التتابع في الشهرين يقع الصوم في ذي القعدة ابتداءً
او في ذي الحجة ليحصل الانتهاء بهلال محرم في الاول وبانسلاخه في الثاني .
وفي كلتا الصورتين يدخل العيد وايام التشريق في الصيام .
ودليلهم أخبار :

منها ما عن زرارة قال : قلت لابي جعفر (ع) : رجل قتل رجلا في
الحرم قال : (عليه دية وثلاث ، ويصوم شهرين متتابعين من اشهر الحرم
ويعتق رقبة ويطعم ستين مسكينا) قال : قلت : يدخل في هذا شيء . قال :
(وما يدخل) ؟ قلت العيد وايام التشريق . قال : (يصوم فانه حق
لزمه .) (١) ومنها اخبار آخر .

والمشهور على عموم التحريم ، والشيخ وصاحب (الحدائق) (٢) على
ما عليه المصنف هنا من وجوب صوم العيد وايام التشريق في هذه الكفارة .
اما خيرته في (لوامعه) فهو عدم جواز صوم العيد وايام التشريق في
هذه الكفارة . وليس هو مخلا بالمتابعة فلا استثناء عنده في حرمة صوم
العيدين وايام التشريق .

وأما القسم الثاني من الصوم المحرم فهي ايام التشريق : الحادي عشر
والثاني عشر والثالث عشر من ذي الحجة .

والناس فيها تنقسم الى أربعة اقسام : فمنهم من يكون بمنى ناسكا ولا بد
ان يكون بالحج ، ومنهم من يكون بعرفات غير ناسك ، ومنهم من يكون

(١) الحدائق ج ١٣ ص ٣٨٩ والوسائل ج ٧ ص ٢٧٨ .

(٢) حكى صاحب الحدائق قول الشيخ في ج ١٣ ص ٣٨٨ س ١٠

وصرح بما اختاره ص ٣٩٠ س ٢ .

ناسكا بالعمرة ، ولا يلزم ان يكون بمنى بل قد يكون في مكة او في طريقه اليها . ومنهم من يكون في سائر الامصار مستقرا .

وحرمة صومها المتفق عليه في ما بينهم حيث يكون ناسكا بمنى وفي ما اذا كان فيها غير ناسك او ناسكا بغير الحج في غيرها او في سائر الامصار مستقرا فلا يحرم صومها .

الا ان صريح عبارة المصنف هنا : حرمة صومها لمن كان ناسكا بالعمرة أيضا سواء كان في مكة او في الطريق اليها .

لا يقال: ان حرمة الصوم فيها متحقة من حيث كونه مسافرا، والمسافر لا يصح منه الصوم وان كان مندوبا على رأي المصنف .

لأنا نقول : هذا عنوان مستقل ، والحكم بحرمة صومها ليس من هذه الحثية ، بل من حيث انها ايام تشريق ، فحرمة الصوم على ما يظهر من عبارته ثابتة للناسك بالعمرة ولو كان مقيما .

نعم خبرته في (لو اومه) اختصاص حرمة صومها لمن كان بمنى ناسكا بالحج .

والاخبار الواردة بحرمة صومها لمن كان بمنى على وجه الاطلاق محمولة على الاخبار المقيدة بالناسك فيها ، كما حمل النسك المطلق على النسك بالصح .

وقوله في س ١ من ص ٤٣٥ : [وفي معنى الوصال والصمت الخ]

تنبه الى ما ورد في الاخبار من اختلاف معنى الوصال : فجاء تفسيره بجعل العشاء سجورا ، فيكون مبدء الصوم من العتمة واتهاؤه الى العتمة الاخرى .

ويفسر بصوم يوم وليلة مع الافطار في سحرها .

ويفسر بصوم يومين بينهما ليلة .

وأما صوم الصمت : فهو ان ينوي الصوم ساكتا ، بحيث يجعل سكوته من متعلقات نية الصوم .

وكلاهما حرام حيث يتعلق قصده بمشروعية ذلك .

اما لو اتفق ان آخر افطاره الى السحر ، او جعل عشاءه سحورا ، او صادف عدم اكله في الليلة الواقعة بين اليومين ، او اتفق له السكوت في عامة نهاره الى الليل لا بقصد عبادية ذلك بحيث لهم تتعلق به فينته لهم يتحقق لديه صوم وصال ، ولا صوم صمت .

وأما الدور المشار اليه في العبارة التالية فلا يتصور الا على القول بحرمة السفر في شهر رمضان اختيارا كما هو خيرته .

وفرارا من لزوم الدور استتقرب جواز السفر عند تجويز نذر صوم الدهر ، فكأن هذه الصورة مستثناة من حكمه بحرمة السفر .

وبيان ايضا لزوم هذا المحذور في صورة تحريم السفر هو ان السفر في شهر رمضان انما يحرم لانه يقوت على المسافر الصوم الواجب ، فاذا فات الصوم الواجب كان محرما ، ومتى كان السفر محرما كان سفر معصية وسفر المعصية لا يباح فيه الافطار ، كما لا يوجب تقصيرا في الصلاة .

وعندما يحكم عليه بكونه سفر معصية لا يكون موجبا لفوات الصوم الواجب ، لوجوب الصوم عليه في سفره ، ومع وجوب الصوم عليه في سفره لا يكون سفر معصية لعدم تحقق فوات الواجب به .

واذا لم يكن سفر معصية وجب فيه الافطار ، كما يجب فيه قصر الصلاة ، وعند وجوب الافطار فيه يفوت الصوم ، وبفواته يحرم السفر ، فيجب الصوم فيه .

هذا هو الاستفادة من الدور • وغير خفي ان مثل هذا ليس دورا اصطلاحيا منطقيا ، وانما سماه المصنف دورا لانه يلزم فيه عدم وجود الشيء عندفرض وجوده وبالعكس •

ثم على فرض صحة السفر عند تسويغ النذر يجب على المسافر الافطار ويلزمه قضاؤه في الحضر •

ولا يرد في المقام التقض بعدم وجود زمان للقضاء ، لاستيلاء وجوب الصيام على جميع الازمنة بسبب النذر ، لانا نقول باستثناء زمن القضاء من المنذور تبعا لأصله •

واذا صح استثناء القضاء من الزمن المنذور فالمكلف مخير في وضعه في أي زمان احب ، ولا يتعين عليه جعله في آخر أزمنة السنة استنادا الى الحكم العقلي بوجوب تأخير المزاحم الى آخر ازمنة الامكان ، فان وجوب القضاء جاء متأخرا عن وجوب ما تعلق به النذر ، وما تأخر وجوبه لا يزاحم ما تقدم وجوبه بحسب حكم العقل •

والمصنف لم يرتض هذا الادراك العقلي العموم الحكم بوجوب القضاء في جميع أزمنة السنة ، فأى زمان اختار المكلف فيه القضاء فهو مستثنى من المنذور •

هذا ما يظهر في ايضاح العبارة وبيان الدور •

واليك بيانه بعبارة أخرى وهي : انه لو حرم السفر في شهر رمضان اختيارا للناذر المذكور لكان مسببا عن وجوب المتابعة بين الايام المنذور صومها لنذره الدهر كله ، وبما ان شهر رمضان لايجوز صومه في السفر، ولا يصح وقوع غيره فيه صارت حرمة السفر موقوفة على وجوب المتابعة

بين الايام ، ووجوب المتابعة موقوفة على حرمة السفر ، لكونه سفر معصية .
وأشار بقوله في س ٨ منها : [كصوم فداء الحلق الخ] الى ان من
حلق حين لايجوز له الحلق تلزمه كفارة ذات أفراد ثلاثة وهي كما في قوله
تعالى : « ففدية من صيام او صدقة او نسك » فأما الصيام فثلاثة ايام ،
واما الصدقة فاطعام ستة مساكين لكل واحد مدان ، او عشرة مساكين لكل
واحد مدية ، واما النسك فشاة ، فوجوب الصوم في هذه الكفارة تخيري .
أما اذا ترك الحلق والتقصير في محل وجوبهما فان كان فاسيا اتى به

مع اعادة ما بعده ، والعامد يكفر بشاة زيادة على ما ثبت للناسي .
وأما كفارة رمضان وقضائه فوجوب الصوم أيضا تخيري فيها في كلا
الموردين لتردد الواجب بين صوم واطعام وعتق في الاول والثاني ، على ما هو
الاجوط عند المصنف ، كما صرح به في س ١٠ من ص ٤٢١ .

والمنسوب الى الصدوقين : وجوب التكفير بأفطار قضاء رمضان بعد
الزوال ، والمشهور على عدم وجوبه الا بالأفطار بعد العصر .

أما تشخيص كفارة القضاء فالصدوقان والمشهور في ذلك على اتفاق .
وأما كفارة خلف النذر والعهد فقد اختلف فيها : فالمشهور انها
كفارة يمين فوجوب الصوم فيها يكون مرتبا على العجز عن مجموع الخصال
الثلاث - اعني الاطعام والكسوة والعتق - كما هو صريح آية ٨٨ من
سورة المائدة .

وقيل : انها كفارة افطار رمضان فيكون الصوم فيها من الواجب
التخييري .

وأما السيد المرتضى وابن ادريس والعلامة في غير (مختلفه) فالمنقول عنهم التفصيل : بان المنذور ان كان صوما فكفارة الخلف فيه كفارة رمضان وان لم يكن صوما فكفارة اليمين .

وأما كفارة الاعتكاف الواجب فمختلف فيها أيضا : فالمشهور على انها كفارة رمضان ، وابن بابويه على انها كفارة الظهار ، عملا بالصحيح الذي اوردته في (فقيهه) في باب الاعتكاف تحت رقم ١٧ .

والمصنف وافق الاكثر هنا لعدم صوم هذه الكفارة من الواجب التخيري . وسيأتي منه ما يؤكد هذا في ص ٤٧٠ لحمله اختيار ابن بابويه على الاستحباب كما سبق منه ذكر هذا الاستحباب في س ٦ ص ٤٢١ وذكر في س ١٢ من الصفحة المذكورة اجوبة جعل كفارة الاعتكاف كفارة ظهار ، وقطع بالوجوب فيها في (لوامعه) .

فصوم كفارة الاعتكاف على مختاره هنا من الواجب التخيري ، وعلى مختاره في (اللوامع) من الواجب المرتب ، كما هو شأن كفارة الظهار ، لصريح الآية الثالثة من سورة المجادلة .

وأما كفارة جزاء الصيد فمختلف فيها أيضا : فالمشهور ان لا صوم في شيء منها الا مع العجز عما سواه ، وكلام المصنف صريح في ان الصدوق جعل الصوم في هذه الكفارة من أفراد التخيري .

وأما كفارة قتل الخطأ ، وكفارة الظهار ، وكفارة بدل الهدي ، وكفارة الافاضة من عرفات قبل الغروب عامدا ، فوجوب الصوم فيها مرتب على العجز عما قبله ، وهو عتق الرقبة في الاوليين ، فمع العجز عنها ينتقل الوجوب الى صوم الشهرين المتتابعين .

والخلاف داخل في كفارة الخطأ ، كما ان صوم الايام العشرة في الثالثة وكذا الثمانية عشر في الرابعة مرتب على العجز عن الهدي ، وثمنه في الثالثة وعلى العجز عن البدنة في الرابعة .

وقد يجتمع في الصوم ترتب وتخير فيجزيء الوجوب فيه مرتبا على العجز عما هو اسبق رتبة ، ويحصل في عرضه واجب آخر فيتصف حينئذ بالوجوب التخيري بالنسبة لما عادله ، كما اتصف بالوجوب الترتيبي بالنسبة لما سبقه في المرتبة الاولى .

مثال ذلك : كفارة الواطيء لامته المحرمة باذنه فان عليه التكفير بيدنة او بقرة ، فان عجز عن كل منهما وجب عليه شاة او صيام ثلاثة ايام .
فوجوب الصوم في هذه الكفارة مرتب على العجز عن البدنة والبقرة ، ومخير بالنسبة الى الشاة . هذا على المشهور .

وكلام المصنف في (لهوامعه) صريح في اثبات الشاة في أفراد التخير في الرتبة الاولى كتبوتها في عرض الصوم في الرتبة الثانية طبق ما نص عليه صاحب (المعتمد) في المسألة التاسعة عشر من ص ٨٧ من باب كفارات المحرم .
لا يقال : كيف يتصور وقوع التخير بين التكفير بشاة او صيام ثلاثة ايام ، مع ترتب وجوب الصوم على العجز عن الشاة ، لكونها من أفراد التخير في الرتبة الاولى .

لانا نقول : يمكن ان تكون القدرة على الشاة في الرتبة الثانية طارئة ، بعد تحقق العجز عنها في الرتبة الاولى .

على أن المصنف جعل التخير بين الصوم والشاة من خصائص المعسر ، فكأن المعسر ليس للكفارة اللازمة له الاربعة واحدة ، يتخير فيها بين الشاة

او الصيام ، فوجوب الصوم في حقه من الواجب التخييري •
 والمؤسر يتخير بين بدنة او بقرة او شاة في الرتبة الاولى ، ومع عجزه
 عن البدنة والبقرة ينتقل فرضه الى التخير بين الشاة وصوم الايام الثلاثة
 وفي صورة قدرته على البدنة او البقرة تجزيه الشاة ، لو كفر بها ، لكونها
 ثلاثة أفراد التخيير •

وأراد بقوله في س ١ من ص ٤٣٦ : [وكفارة قضاء رمضان على
 تقدير التخيير الخ] ما قد مر في س ٨ من ص ٤٢١ من بيان كفارة قضاء
 رمضان ، وانها اطعام عشرة مساكين ، ومع العجز عن ذلك صوم ثلاثة ايام •
 فوجوب الصوم فيها ترتيبى لتخييري ، الا ان المصنف جعل الاحوط
 في كفارة القضاء كفارة الاداء فالصوم فيها تخييري فلذا قال هنا : [على
 تقدير التخيير] اي على فرض ثبوت ما اختاره من أحوطية الالتزام بكفارة
 الاداء في القضاء •

وقوله في س ٦ منها : [وكذا لو نذر شهرا متتابعاً الخ] عطف على
 جملة : [جاز له التفريق في الاصح] بعد موالاته في نصفه الاول •
 والاعتبار يقتضي ان لايجوز له التفريق الا اذا صام من الشهر المنذور
 ستة عشر يوماً ليحصل التتابع بزيادة واحد على النصف ، كما يحصل التتابع
 في الشهرين بالحاق الاول بيوم من الثاني ، الا ان الفصل في المقام للنص
 وهو المتبع •

وهكذا الحال اذا ظاهر العبد أو قتل خطأ ، فان عليه من الكفارة نصف
 ما على الحر : فيلزمه في الموردين صوم شهر متتابع عند اختياره التكفير
 بالصيام ، وبصومه النصف الاول من الشهر بالتوالي يصدق عليه التتابع

فيجوز له التفريق في صوم النصف الثاني كيف ما أحب ، كما هو خيرة المشهور ، وصريح عبارة المصنف هنا •

أما في (لوامعه) فقد جزم بهذا في الشهر المنذور ، عملا بالروايتين الواردتين عن الفضيل بن يسار لقوله فيهما : عن أبي جعفر (ع) في رجل جعل على نفسه صوم شهر ، فصام خمسة عشر يوما ، ثم عرض له أمر فقال : « جاز له ان يقضي ما بقي عليه ، وان كان اقل من خمسة عشر يوما لم يجز له حتى يصوم شهرا تاما » (١) •

وذكر في هاتين الروايتين ضعف السناد (بموسى بن بكير) لعدم توثيقه مع كونه واقفيا ، وضعف الدلالة ، لاختصاصهما بالناذر • ثم تسامح في الضعف الاول ، لانجباره بشهرة العمل ، ولم يتسامح في الضعف الثاني لاقتضائه القياس الباطل بالاتفاق ، فلا يلحق شهر ظهار العبد وخطأه في القتل بالشهر المنذور في صدق التتابع بصوم خمسة عشر يوما منه بل لا بد من المواالة في تمام ايام هذين الشهرين •

والوجه في الاطلاق في قوله في س ٤ من ص ٤٣٧ : [وبشهادة عدلين مطلقا] التعميم لاجلتي الصحو والغيم ، ولكون الشاهدين من المصر او من خارجه الملحق به •

واراد بقوله في س ٦ منها : [ولا يشترط اتحاد زمان الرؤية مع اتحاد الليلة الخ] بيان ما يتعلق برابع امارات دخول الشهر من الاحكام ، فمن جعلتها عدم اشتراط اتحاد زمن رؤية الهلال فلا يلزم ان يراه كل من العدلين

(١) الحدائق ١٣ ص ٣٤٦ •

في زمن واحد كوقت مغيب الشمس مثلاً ، بل يكفي ان يشهد كل منهما برؤيته ولو في زمنين من ليلة واحدة ، وعليه يتفرع عدم وجوب الاستفصال من الشاهدين .

وفي صورة ما لو تعدد الليلة المشهود بالرؤية فيها المقتضية لتعدد الشهر لا تقبل شهادة العدلين ، ولا يرتب عليها الاثر الشرعي الا حيث يكون بين الشهادتين قدر جامع يحصل تصادفهما عليه ، وذلك مقتضى للاستفصال منهما يتشخيص ليلتي الرؤية ليحرز الحد الاشتراكي بين الشهادتين ، ولذا قال قدس سره : [قوي الاستفصال] لظهور وجه وجوب استفصالهما ، كما يقوى وجوب قبول شهادتهما وترتيب الأثر عليهما .

ومثال ذلك ان يشهد احد العدلين برؤية هلال شعبان ليلة الاربعاء ، ويشهد العدل الآخر برؤية هلال رمضان ليلة الجمعة .

ففي مثل هذه الصورة يحصل بين هاتين الشهادتين قدر جامع يتصادقان فيه ، لكون مدلول شهادة الاول انتهاء شعبان بالخميس وابتداء رمضان بالجمعة ، وهذا عين ما شهد به الآخر ، فكل منهما يشهد بأولية الجمعة لرمضان ، وكلا الشهادتين حسبتان ، فظهر اعتبار استناد مثل هذه الشهادة الى الرؤية لثلاث تكون حدسية .

ويظهر من عبارة المصنف قوة قبول مثل هذه الشهادة وان اسنادها لموافقة رأي الحاكم الشرعي ، كما اذا لم يصرحاً برؤيتهما فيها وانما شهدا يكون الجمعة - مثلاً - اول الشهر ، وشهدا بان الحاكم الشرعي قد حكم بذلك ، فان شهادتهما تكون معتضدة بحكم الحاكم ، فيزداد قوة الوثوق بها لموافقتها رأي الحاكم ، وان لم يعمل على رأيه في مسألة ثبوت الهلال

مستقلا حسبما يستفاد من فتاوى كثير من الاعلام ومنهم الشيخ يوسف في كتابه (الدرر النجفية) س ٣٠ ص ١٣٦ على نحو الاطلاق ، الا ان بعض مشايخنا نقل عنه التخصيص بهلال شوال كما في س ١١ ص ٥٧ من (صوميته) .

ثم انه قد جاء في التعليق نص لبعض النسخ ، وهو يخالف ما في المتن ، الا ان المخالفة لفظية لامعنوية .

وكيف كان فالذي يظهر من فتاواهم اعتبار تركر الشهادة التي يجب الاخذ بها شرعا على الحسن لاعلى الحدس ، سوى ما استثنى في مثل شهادة اهل الخبرة عندما يكون حدسهم قريبا من الحسن .
فالشاهد برؤية هلال شعبان ليلة الاربعاء شاهد بالحسن ، حيث يرى الهلال بعينه .

وقد تكون حدسية قريبة من الحسن اذا اعتمد في ذلك على رؤية القمر آخر اربعاء من الشهر قبل طلوع الشمس بقليل بحيث لا يحتمل طلوعه قبل طلوع الشمس او معها في صباح يوم الخميس .

فهي بالمعنى الاول تعود الى الشهادة بالاولية المصرح بها في المتن وبالمعنى الثاني تكون حدسية وفي اعتبارها لديهم اشكال مع احتمال عدم اعتبارها حتى بالمعنى الاول لمجيئها فرعا على اصل لم يثبت ابتداء .

وبهذا الفارق تكون عبارة المتن اصرح في تشخيص المراد وابعده عن

الاشكال .

على ان - كلمة : « قوي القبول » المقحمة في خلالها توجب بلبلة في

ايضاح المراد منها وكانه يظهر عليها الزيادة من ايدي النساخ .

ونبه بقوله في س ١ من ص ٤٣٨ : [ولا يشب الصوم بشهادة الواحد على الاصح] على خلاف سلار ، حيث اوجب الصيام بشهادة العدل الواحد للخبر المروي عن محمد بن قيس عن ابي جعفر (ع) قال: قال امير المؤمنين (ع): « اذا رأيتم الهلال فافطروا ، أو شهد عليه عدل من المسلمين ، وان لم تتروا الهلال الا من وسط النهار او آخره فاتموا الصيام الى الليل ، وان غم عليكم فعدوا ثلاثين ليلة منه ثم أفطروا » ^(١) بتقريب : ان في الصوم احتياطاً في العبادة فيتعين ولو بشهادة العدل الواحد ، بخلاف الافطار .

والمصنف ناقشه من وجهين :

احدهما : ضعف السند لاشتراك محمد بن قيس بين الضعيف وغيره ، فلعله هنا غير الثقة فلا يؤخذ بخبره .

وثانيهما : اضطراب متن الخبر ، اوجود بينة عدل في كثير من النسخ فتختص بالاثنين ، وجاء في بعضها عدول بدل عدل ، فيما كان بلفظ العدل الواحد يتعين رده الى ما هو متفق عليه من اعتبار تعدد العدل بشهادة بقية النسخ .

على ان افراد عدل غير ضائر لكونه مصدرا لاوصفا ، والمطابقة في الافراد والتشبية والجمع انما تعتبر في الوصف دون المصدر ، لجواز وصف الواحد والاثنين والجمع بلفظ المفرد على ماقرره النحاة في محله .

مضافا الى ان مورد الخبر الفطر ، لا الصيام فلا يبقى للاحتجاج به وجه . وفي قوله في س ٤ منها : [ولا يغيبوبة الهلال بعد الشفق الخ] اشارة

(١) الحدائق جزء ١٣ ص ٢٥٧ .

الى ما اختاره الصدوق من أن غيبوبة الهلال اذا تأخرت عن ذهاب الشفق فهو
لليلة الثانية .

وفي قوله في س ٩ منها : [ثم سافر الى موضع لهم ير فيه متباعد الخ]
تصريح بحكم البلدان المتباعدة في امر الصيام والافطار .
وقد قرروا تحقق التباعد بين البلدين بتأخر الطاوع والغروب في احدهما
عن الآخر يساعة فلكية لاصطلاحية ، وشبهه ذلك بوقوع فاصلة ألف ميل
بين البلدين .

فاذا رأى هلال الصيام وهو في محل ، ثم سافر الى محل يبعد عن الاول
بالقدر المذكور فصاعدا ولم يكن قد رؤي هلال الصيام فيه الا لليلة الثانية
من رؤية المسافر ، واتفق تمام ايام الشهر ، فانه يلزمه حكم البلد التي صار
اليها ، فيتعين عليه ان يصوم اليوم الحادي والثلاثين من رؤيته .
كما قد يتفق له افطار اليوم التاسع والعشرين من رؤيته في صورة
العكس ، وذلك : لو سافر من محله الاول قبل رؤية هلال الصيام ، فجاء
وقد رؤي الشهر عندهم بيوم اسبق ، واتفق تقصان ايام الشهر ، فانه
يوافي اليوم التاسع والعشرين من سفره عيد الفطر لأهل البلد التي حضرها ،
فيلزمه حكمها ، فتكون ايام رمضان في حقه ٢٨ يوما للنص المشهور :
« صوموا للرؤية وافطروا للرؤية » .

وللمصنف في (لوامعه) في هذه المسألة اختيار آخر ، واليك نص كلامه
في الامر الثالث والرابع من الامور الملحقة بأحد المفاتيح ، قال (ره) : « الامر
الثالث : هل يكفي قول الحاكم الشرعي في ثبوت الهلال وحده ؟ وجهان بل
قولان : اختار شهيد (الدروس) الأول .

وعلمه صاحب (المدارك) بعموم ما دل على ان الحاكم يحكم بعلمه وبالبينة ، وهو اضعف من الحكم بعلمه ، لأن مستندها الظن .
 واحتمل العدم لاطلاق قوله (ع) : (لا اجيز رؤية الهلال الا بشهادة رجلين عدلين) .

وصاحب (الذخيرة) حيث اعتمده ما رجحه في (الدروس) اقتصر على التعليل الاول ولم يذكر ما يدل على احتمال العدم .
 وعندني انه ان اخبرهم برؤية الهلال على سبيل الحكم والثبوت وجب الاخذ به ، وان كان على جهة الاخبار والشهادة فلا ، بل يجب عليه الاتفراد بصومه ويترجح - اليهم - صومه بنية شعبان .

الرابع - قد صرح غير واحد من الاصحاب اذ هو المشهور بينهم بان حكم البلاد المتقاربة كبغداد والكوفة واحد ، فاذا رؤي الهلال في احدهما وجب الصوم على ساكنيهما ، اما لو كانت متباعدة كبغداد ، وخراسان ، والعراق والحجاز ، فان لكل بلد حكم نفسه .

وهذا الفرق مبني عندهم على كروية الارض .
 وفي المسألة كلام اذ لم يقدّم الدليل على صحة هذه الدعوى ، كما اعترف به غير واحد من علمائنا وعلماء العامة .

واقوى دليل ذكره ان الكواكب تطلع في الاماكن الشرقية قبل طلوعها في الاماكن الغربية ، وكذا في الغروب ، فكل بلد غربي بعد عن الشرقي بالثقل ميل يتأخر غروبه عن غروب الشرقي ساعة واحدة - وكذا طلوعه - وانما عرفنا ذلك بارصاد الخسوفات القمرية .

ولو كانت الارض مسطحة لكان الطلوع والغروب في جميع المواضع في

وقت واحد • ولان السائر على خط من خطوط - نصف - النهار الى الجانب الشمالي يزداد عليه ارتفاع الشمالي وانخفاض الجنوبي وبالعكس •
وقد نقل العلامة في (التذكرة) عن بعض علمائنا قولاً بأن حكم البلاد كلها حكم واحد سواء تباعدت البلد او تقاربت ، فمتى رؤي الهلال أو حكم به شرعاً وبلغ تلك البلد الاخرى ذلك الحكم كان ذلك ماضياً على جميع من بلغه ولو قضاء •

ويظهر من العلامة في (المنتهى) الميل الى هذا القول •
ويدل عليه عموم تلك الصحاح ، مثل صحيح الحلبي وابن مسكان كما في (التهذيب) عن ابي عبد الله (ع) حيث قال فيها : (الا ان يشهدك بينة عدول ، فان شهدوا أنهم رأوا الهلال قبل ذلك فاقض ذلك اليوم) (١) •
وصحيح منصور بن حازم عن ابي عبد الله (ع) وقد تقدم وفيه :
(فان شهد عندك شاهدان مرضيان بانهما رأياه فاقضه) (٢) •
وحسنة ابي بصير عن ابي عبد الله (ع) وقد تقدمت ايضا حيث قال في آخرها : (ولا تصم ذلك اليوم الذي يقضى الا ان يقضي اهل الامصار ، فان فعلوا فصمه) (٣) •

وفي صحيحة عبد الرحمن بن ابي عبد الله ، وروايته عن ابي عبد الله (ع)
(فان شهد اهل بلد آخر فاقضه) (٤) •

(١) الحدائق ج ١٣ ص ٢٦٤ ، والوسائل ج ٧ ص ١٩١ •

(٢) الحدائق ج ١٣ ص ٢٦٥ ، والوسائل ج ٧ ص ١٨٣ •

(٣) الحدائق ج ١٣ ص ٢٦٥ •

(٤) نفس المصدر ونفس الصفحة •

وصحيح هشام بن الحكم عن ابي عبدالله (ع) فيمن صام تسعة وعشرين قال : (ان كانت له بيعة عادلة على اهل مصر انهم صاموا ثلاثين على رؤية الهلال قضى يوماً) (١) .

وبذلك - وبهذا - يظهر لك ان ما فرعه - من - اختلاف الحكم في هذه المسألة ليس في محله ، حيث قالت طائفة من اولئك انه يتفرع على اختلاف الحكم بالتباعد ان المكلف بالصوم لو رأى الهلال في بلد وسافر الى أخرى تخالفها في الحكم انتقل حكمها اليه .

وهكذا يتعلق به حكم الاخيرة فلو اصبح معيداً ثم انتقل في يومه لبلد لا يعيد فيها ووصل قبل الزوال امسك بالنية واجزأ ، ولو وصل بعد الزوال امسك مع القضاء ، ولو اصبح صائماً للرؤية ثم انتقل الى بلد لم ير فيها احتمال جواز الافطار بانتقال - بناءً على - الحكم وعدمه ، لتحقق الرؤية وسبق التكليف بالصوم ، فانا نمنع وقوع هذه الفروع .

ومن هنا قال في (الدروس) بعد ذكر بعض هذه الفروع : (ولو روعي الاحتياط في هذه الفروع كان اولى) .

وقال ثاني الشهيدان في (المسالك) : والاولى مراعاة الاحتياط في هذه الفروع لعدم النص وانما هي أمور اجتهادية قد فرعها العلماء على هذه المسألة .

وقد اختار المصنف في (الذخيرة) ما اخترناه من مساواة البلدان كلها بعيدها وقربها ، عملاً بهذه الاخبار التي سردنا لك بعضها ، ولهذا قال قدس سره : (والظاهر انه لافرق بين ان يكون ذلك البلد المشهود برؤيته فيه من

البلاد القريبة من هذا البلد او البعيدة منه ، لأن بناء التكليف على الرؤية لا على جواز الرؤية ، ولعدم انضباط القريب والبعيد لجمهور الناس ، ولاطلاق اللفظ .

ثم قال : فما اشتهر بين متأخري اصحابنا من الفرق ، ثم اختلافهم في تفسير البعد والقرب لا وجه له) .

انتهى ، كما انتهى كلام المصنف بحرفه طبق النسخة التي تقائنا عنها . وظني انه لا يخلو من سقط او ابدال ، ولذا قد أشرنا حسب الاحتمال بوضعه بين خطين .

ثم المفهوم من مجموع ما قلناه ان اختيار المصنف اتحاد البلدان اجمع ، فالصيام والافطار بالرؤية اينما كانت متى احزرت . ومتى فات من الصيام شيء لعدم احراز الرؤية المفروض تحققها في بعض انحاء العالم وجب قضاء ما فات .

وهذه الفتوى تقتضي وجوب الصيام على أهل البحرين - مثلا -

برؤية الهلال في مصر حيث تحرز الرؤية بطريق شرعي .

وهل المذيع وشبهه من نواقل الانباء من الطرق الموجبة للعلم أم لا ؟

المستفاد من كلمات فقهاءنا عدم ترتيب الاثر عليها بحسب الوضع ، فلا يتجز بها التكليف الادائي ، وان لزم القضاء بشوت مؤداها من طريق معتبر .

الا ان فتواه في موضوع هذا التعليق ناسخ لهذه الفتوى ، وعليه العمل .

وفي قوله في س ٨ من ص ٤٣٩ : [ولا يجب دعاء بخصوصه] رد على

ابن ابي عقيل حيث اوجب عند رؤية الهلال دعاءً مخصوصاً حسبما نقله المصنف في (لوامعه) عن كتابه (المستمسك بحبل آل الرسول) ، ولم

يذكر متنه ، بل أفاد انه لم يعثر عليه من الاخبار .

في بعض ما يتعلق بمباحث الاعتكاف

جاء في ص ٤٤٠ س ١١ : [ولو عين زمانه بالنذر الخ] التعيين على نحوين : احدهما تعيين نوعي ، كتسعة ايام مطلقة ، وثانيهما : تعيين بالتشخيص كتسعة ايام من آخر الشهر الفلاني أو أوله أو وسطه .
والاول الذي هو التعيين النوعي اما ان يقيده بالتتابع أولاً ، فان شرطه بالتتابع لم يصح منه الا متتابعاً ، ومثله ما اذا كان معيناً بالتشخيص .
اما اذا عينه بغير شرط التتابع وبغير تشخيص الزمن صح ما مضى منه اذا كان ثلاثة ، ويتخير في ما بقى بين موالاته او أفراده ثلاثة ثلاثة .
والكفارة لازمة عند المصنف في التعيين النوعي ، مطلقاً كان او مشروطاً بالتتابع ، وفي التعيين الشخصي ، ووافقه غيره في مشروط التتابع والمعين بالتشخيص .

ووجه لزومها في هذين القسمين واضح :

اما معين النوع فقد عرفت لزوم الكفارة في ابطاله عند المصنف ، لاقتضاء النذر وجوب الصوم في كل يوم من الايام التي قصد بها النذر .
والمشهور على عدم وجوبها بابطاله في ما عدا كل ثالث ، للاحاقهم الصوم المنذور على وجه الاطلاق بالصوم المستحب في جواز ابطاله بعد التلبس به ، كما صرح به صاحب (العروة) في المسألة الخامسة ص ٤٣٩ .
وبهذا يظهر ان مراد المصنف من تعيين زمانه في العبارة التعيين النوعي والاتناقضت مع عجزها حيث قال : [او يعين] والمراد به التعيين الشخصي فانه اذا لم يشترط التتابع ، ولم يعين الزمن بتعيين شخصي يصح ما مضى

من اعتكافه اذا كان ثلاثة او ستة ، ويلزمه التكفير حيث يبطله مع قضاء ما بقي منه .

والمقصود من قوله في س ٩ من ص ٤٤١ : [او اعتكاف كذلك الخ] انه لو كان عليه اعتكاف منذور غير معين الوقت بالتشخيص فقصد بصومه الوفاء عما في ذمته من قضاء او غيره صح .

وأراد بقوله في س ١٣ منها : [ولو وجب عليه قضاء يوم الخ] انه لو نذر اعتكاف ايام لو قسمت على ثلاثة ثلاثة لرادت واحدا ، كنذر الاربعة ، او السبعة ، او العشرة ، وهكذا ، فان اليوم الزائد لا يصح اعتكافه إلا اذا ضم اليه يومان آخران واجبان بالوجوب المقدمي ، ليتوصل بوجوبهما الى أداء الواجب الاصلي .

اذ لو كانا مستحبين لجاز له نقض العمل في اثناهما ، فلا يتوصل الى قضاء اليوم الواجب ، ولا يتعين عليه ان يجعل اليوم الواجب بالوجوب الاصلي هو الثالث بل يجوز له ذلك ويجوز ان يجعله الاول او الثاني ، فان جعله الاول كان الثاني واجبا بالوجوب المقدمي وفي العكس العكس ، ويتمحض الثالث للوجوب الاعتكافي من حيث كونه ثالث ايامه .

وفي الوجوب عن اليوم الخامس في العبارة التالية محمول على عدم تعلق النذر به ، فانه حينئذ يكون مستحبا ، وكذا الرابع مثله ، ومع تعلق النذر بالخمسة فلا بد من وجوب الرابع والخامس كما يجب السادس من حيث تكملته لاقل عدد يتحقق به الاعتكاف ، وهو الثلاثة الاخرى .

واراد بقوله في س ١١ من ص ٤٤٢ : [بل عليه الاتمام] ان المعتكف لو ارتد في اثناء اعتكافه ثم رجع عن ارتداده لم ينفعه ذلك الاعتكاف ؛ لبطلانه

بمجرد الارتداد ، فيلزمه استئنافه حيث يكون واجبا كما لو كان مندورا ،
او كان ارتداده في اليوم الثالث منه فان عليه قضاءه .
وقوله في س ٣ من ص ٤٤٣ : [وهو اربعة مساجد الخ] ايضاح
للمكان المصحح للاعتكاف .

واحد الاربعة : مسجد البيت شرفه الله تعالى ، وثانيها : المسجد النبوي
وثالثها : مسجد الكوفة ، ورابعها : مسجد البصرة .
وهذه الاماكن الاربعة مورد اتفاق بينهم ، واختلفوا في مازاد عليها .
وقد صرح المصنف بالحقاق كل مسجد صلى فيه النائب العام الجمعة
والجماعة بها .

كما ألحق بها مسجد المدائن تبعا لآخرين ، بل القول بالحقاق بها اشهر ،
والقائلون به اكثر من القائلين بالحقاق مسجد الجمعة والجماعة من كل بلد
لثبوت صلاة المعصوم فيه اعني عليا وابنه الحسن (ع) .
اما الحسن بن ابي عقيل فالمنقول عنه تجويزه الاعتكاف في كل مسجد
حتى ولو لم تصل فيه جمعة ولاجماعة .

ثم المعتكف قد تحرم عليه اشياء حرمة وضعية وتكليفية ، فيأثم بفعلها ،
ويفسد اعتكافه ، وقد تحرم عليه بالحرمة التكليفية فقط ، فيأثم لو فعلها من
غير ما ان يفسد اعتكافه .

فمن الاول عند المصنف الجماع ، وجميع ماعداه هو عنده من الثاني .
وشيخ الطائفة ألحق اللبس والتقبيل بالجماع اذا كانا بشهوة كما نقل عن
(مبسوطه) .

ومثله ابن الجنيد ، وزاد النظر الى الاجنبية والاستمنا ، لانه كالجماع

وابن ادريس ابطله بجميع منهياته •

واشار بقوله في س ٦ من ص ٤٤٥ [على الاصح] الى وجود قائل
يصحح البيع ، ولعله المشهور ، بناءً على ان النهي انما يقتضي الفساد في
العبادات فقط •

ويظهر من المصنف البناء على اقتضائه ذلك في الاعم •

واقوله في س ٧ من ص ٤٤٦ : [والافالقضاء الخ] استثناء من الاعتكاف
الواجب المفسد •

والمقصود انه لو افسد اعتكافه الواجب بفسد غير الجماع كالخروج
عن محله لغير حاجة فانه يبطل اعتكافه بمثل هذا ، فاذا ابطله وكان واجبا
بغير النذر لم تلزمه الكفارة بسبب ابطاله وانما يلزمه قضاؤه •

فاتضح ان الكفارة لا تلزم بابطال الاعتكاف الواجب الا ان يكون ابطاله
بالجماع في ليل او نهار في رمضان وغيره ، او كان مندورا •

ومع انتفاء النذر في ايجابه والجماع في ابطاله لا تثبت الكفارة له ، وانما
الثابت قضاؤه فقط ، وكان المتبع في المقام هو النص ، ولهم يصرح بالكفارة
فيما يبطل بغير الجماع من اقسام الواجب الا ان يكون مندورا بتشخيص
الزمن •

اما من جامع زوجته في نهار رمضان لزمته كفارتان ، احدهما لافساده
صوم رمضان وثانيتها لافساد اعتكافه •

ولو اكرهها في مثل ما ذكر لزمته اربع كفارات وقد علم وجه اثنتين ، واما
الوجه في الثالثة والرابعة فهو اكرهها على فعل ما لا يجوز في مثل رمضان
والاعتكاف ، فيتحملها عقوبة له وان لم تجبا على المرأة لعدم اختيارها ، مع

بقاء صومها واعتكافها على الصحة ، لعدم مجامعة الاكراه للافساد .
 ولم يختر هذا القول في (لوامعه) ، بل نسبه لشيخ (المبسوط) كما
 سبقه السيد المرتضى وابن الجنيد ، ونفى دليله من الاخبار في خصوص
 الاعتكاف ، لاختصاص رواية المفضل بن عمر الدالة على التحذل عن الزوجة
 بصوم رمضان ، فحمل الاعتكاف عليه قياس هكذا قرر في نهيها .

واما قوله في س ١٠ منها : [ولو افسده بالخروج او باستمتاع الخ]
 فلا يكاد يتجه وجه الافساد بكلا الامرين على مانسبناه له من كون ماعدا
 الجماع من سائر استمتاعات النساء لمسا وتقبيلًا وتفخذًا، وكذا شم الطيب
 والريحان انما توجب اثما لافسادا للاعتكاف .

نعم الخروج عن محله بغير حاجة مفسد له .
 وما نسبناه له من الفرق بين الجماع وسائر المنهيات مأخوذ عن اختياره
 في (اللوامع) .

وكيف كان فعند تحقق افساده لا يخلو من ان يكون متعينا او غير متعين
 فان لم يكن متعينا فلا بحث لنا فيه ، وحيث يكون متعينا فاما ان يكون
 تعيينه بسبب نذر او عهدا او يمين ، او بمضي يومين في غير الثلاثة المذكورة
 فتلزمه كفارة خلف النذري الصورة الاولى ، وخلف العهد في الثانية ، وخلف
 اليمين في الثالثة ان كانت هذه الامور الثلاثة - اعني النذر والعهد واليمين -
 هي السبب الذي اوجب الاعتكاف ولا يلزمه بعد التكفير شيء من امر القضاء .
 ونسبة المصنف نفي القضاء الى المشهور مشعرة بعدم اختياره له .

ويؤكد هذا الاشعار كلامه في (لوامعه) حيث قال فيها : « اما الواجب
 المطلق اعني ما لم يعين في وقت فني وجوب الاتيان به بعد ذلك قولان : فالمحقق

في (المعتير) والشهيدان في (الدروس) و (المسالك) على وجوب الاتيان به ، وغيرهم على عدم الوجوب ، والاحوط الاتيان به مطلقا « انتهى » .
اي سواء كان واجبا معيننا بزمن خاص ، او واجبا غير معين كأن اوقع نذره او عهده او يمينه على اعتكاف غير معين بتشخيص زمنه .

ومن حكمه باحوطية التعميم يستفاد ان ما وجب بنحو التعمين باحد الاسباب الثلاثة قد انفق على عدم وجوب قضائه حتى من المحقق والشهيدان وهو يرى احوطية القضاء في الواجب معيننا كان او مطلقا في (لوامعه)
وكذلك هو صريح عبارته المتقدمة ولكنها لاتشمل سوى المذكور .
واما ما وجب بمضي يومين منه فيلزم بافساده بالجماع كفارة الاعتكاف كما يلزم قضاؤه .

وفي افساده بغير الجماع تلزمه كفارة خلف النذر للاحاقه بالمندور .
هذا ما يظهر من كلامه هنا .

وربما يستفاد من كلامه في (لوامعه) وجوب كفارتين فيما وجب بنذر وشبهه عند افساده له ، حيث قال في آخر مفتاح اشتمل على كفارة الاعتكاف :
« نعم تجب الكفارتان فهرا في النذر المعين واليمين » ، وان الحق كلامه هذا بما يظهر منه تقييد ذلك الافساد بنهار رمضان ، وعندئذ لا اشكال في وجوب كفارة صيام رمضان ، فيبقى النذر المفسد في غير نهار رمضان على كفارة واحدة ، وهي كفارة ناحية وجوبه ، طبق ما هنا .

واراد بقوله في س ١٦ منها : [ان وجبت بنذر الخ] ان الاعتكاف

لو وجب بسبب النذر فافسده بما يبطل الصوم لزمته كفارة الاعتكاف .
فنسبة الوجوب الى الكفارة في العبارة مجاز ، اذ النذر انما اوجب

الاعتكاف ، فاذا عرض له الافساد بفسد الصيام كانت الكفارة اللازمة في المقام هي كفارة الاعتكاف ، بخلاف ما اذا عرض له الفساد بامر لا يفسد الصيام فقد اسلفنا ان الكفارة اللازمة هي كفارة ناحية ايجابه .

فصحة مبنى العبارة محمول على حذف متعلق الكفارة لوضوح عدم اتجاه نسبة الوجوب الى الكفارة . وكذا في العبارة التالية لها في س ١٧ منها يجيء هذا الكلام .

اما قوله في س ٢٠ منها : [ولا يجب] فحقه ان تجيء العبارة بالتأنيث هكذا : (ولا تجب) اي الكفارة بغير الجماع .

الا أن يقال ان الفعل المضارع اعني « يجب » مسند الى حكم الكفارة فلا تفقد المطابقة ، اذ المعنى ولا يجب حكم الكفارة بغير الجماع .

واراد يقوله في س ٣ من ص ٤٤٧ : [ويجب تدارك الواجب بعد افساده ان لم يشترط الخروج منه لعارض او مطلقاً الخ] ايضاح ما يعرض على الاعتكاف الذي هو من العبادات الشرعية الاستجابية بحسب طبيعته من حكم الايجاب اما بالنذر ، او بالعهد ، او باليمين ، او باقتضاء يومين من المستحب ، فان اليوم الثالث يكون واجبا كوجوب الايام الثلاثة في احدي الصور الثلاث .

فلو عرض افساده بعد اتصافه بالوجوب لزم المكلف ان يكفر لافساده اولا ، ثم يقضيه بعد التكفير .

فان كان افساده بالجماع كانت الكفارة اللازمة فيه كفارة الاعتكاف ، وكذا اذا كان مندورا معيننا تكون الكفارة اللازمة كفارة اعتكاف .

وان كان الافساد بغير الجماع ولم يكن مندورا معيننا وكان واجبا اما

ينذر مطلق او بعهد او بيمين او بانقضاء يومين منه فالكفارة اللازمة فيه حينئذ كفارة خلف موجهه .

وأما قضاؤه فلازم في جميع انحاء وجوبه .

لا يقال : ان المصنف قد صرح في س ١٠ من ص ٤٤٦ بان كفارة افساد ما وجب بالنذر انما هي كفارة خلف النذر لا كفارة الاعتكاف ، وكذا ما وجب بأخويه اعني العهد واليمين تكون كفارة افساده هي كفارة ناحية ايجابه وما وجب بمضي اليومين ملحق بالمنذور ، فكفارة افساده مثل كفارة خلف النذر ، فكيف يتجه في هذا البيان جعل كفارة المنذور هي كفارة اعتكاف ؟ هذا بالاضافة الى انه قد صرح بعد هذه العبارة بنفي القضاء عما عرض له الافساد بعد وجوبه ، كما نوه عنه انه المشهور ، فكيف اتجه ايجابه القضاء في هذا البيان ؟

لأننا نقول : اما اولاً : - فغير خفي انقسام المنذور الى قسمين مطلق ومعين ، فالمطلق ما تعين فيه الوجوب دون زمنه ، والمعين ما تعين فيه الوجوب وتعين زمن فعله .

وكفارة الاعتكاف انما وجبت في مندور مشخص زمن فعله حيث يفسده بعد الدخول فيه بأي مفسد كان ، كما صرح به في س ٧ من ص ٤٤٦ ، وهو الذي ذكرناه في هذا البيان .

اما المنذور المطلق ، والمعاهد عليه ، وما تعلق به اليمين ، وما وجب بالدخول في ثالثه فكفارة افساد جميع ذلك حيث يكون المفسد غير الجماع هي كفارة خلف السبب الذي اوجبه .

والواجب بانقضاء يومين منه او بالدخول في ثالثه ملحق بالمنذور بالنسبة

لكفارة افساده كما صرح به في س ١١ من ص ٤٤٦ .
 وأما ثانيها : — ان نفي القضاء الذي صرح به لم يسنده الى نفسه ،
 وانما أسنده الى المشهور وفيه تنبيه على عدم ارتضائه له .
 وخبرته في المقام قد اوضححتها عبارته التي هي موضوع هذا البيان ،
 وانه يجب عليه القضاء لكل واجب افسده ان لم يشترط وقت دخوله فيه
 جواز الرجوع عنه عند عروض عارض يمنع من اكماله او مطلقا ، فانه عند
 حصول هذا الاشتراط لا يلزمه قضاء ما افسده ، بل يكون كالافساد الواقع
 في خلال اليومين الاولين ، فلا يلزم له القضاء وان وجب بنذر او عهد او
 يمين او بثالث المستحب .

وفيما اذا لم يشترط لنفسه الرجوع عنه تعرض في المقام صور :
 منها : ان يتعين زمن الاعتكاف بالتشخيص كالشهر الفلاني من هذه
 السنة مثلا ، فانه اذا تلبس به ثم افسده في الاثناء يصح ما مضى من اعتكافه
 اذا انطبق على ما يتحقق به انعقاده كثلاثة ايام او ستة وهكذا ، ويجب عليه
 ان يأتي بما نقص من ايام الشهر بصورة الاداء ، ويجب عليه ان يقضي الايام
 التي افسدها ، فان قصت عما يتحقق به انعقاده وجب عليه ان يكملها بما
 يتم به الانعقاد .

ومن الصور ان يتحقق اشتراط التتابع في ما افسده مع وجوبه عليه .
 وفي هذه الصورة يعيد اعتكافه اجمع ولا يعند بما مضى منه .
 ومن الصور ان يشخص زمن الاعتكاف ولا يشترط فيه التتابع مع
 تعيينه عددا معلوما كاثني عشر يوما ، فيشرع فيه ثم يفسده في الاثناء ، فانه
 يصح ما مضى ان بلغ ثلاثة ، ويتخير في تفريق ما بقي ثلاثة ثلاثة او موالاته
 اجمع .

كلمة الختام

كم كان بودي لو إمتد لي الامد القصير امتداد أملي الكبير ، وقصدي النبيل الذي جئت أسعى من أجله جاهدا مجدا ، وأحث الخطى دأبا لتحقيق أشرف غاية وأجل قصد كنت أصبو اليه من أمد بعيد وعهد مديد ؛ وهو أن اضع اسمي الحقير في سجل الشرف الكبير ، وأسجل عضويتي في اعظم مدرسة عرفها العالم ، أعني مدرسة آل الرسول (ص) الوثيقة العري، المتصلة الحلقات ، المشيدة الأركان ، تحت رعاية كل امام فهم طابت بطيب مؤسسها : أشرف خلق الله محمد (ص) ، الذي يعتبر واضع اللبنة الاولى لها وهو الذي علم عليا (ع) تلميذه الاول ، وعمدته ونصيره وخليفته على أمته ألف باب من العلم يفتح له من كل باب ألف باب .

أجل ، ان الاسلام هي المدرسة الوحيدة التي جمعت نظام الدين والدنيا الكامل ، فلا يتم نظام الدنيا الصحيح الا بتفهم نظام الاسلام ، والعلم بالحلال والحرام ؛ ليقف كل انسان على حدود ماله وعند حدود ما عليه ، فيسعد في الدنيا والآخرة . . .

والجدير بي ان تكون امنيتي وأمنية الجميع جعل أنفاسه المتصاعدة سطورا ناصعة ، وافادات قيمة، وحسنات باقية ، تساعد له بالخيرات مادامت الحياة ، وتنفس عنه الكريات في يوم الملمات . لذا ارفع يدي الى الله راجيا أن يكون كتابي هذا خير زاد ألقاه به يوم المعاد .

وان الذي ما بين يديك هو آخر ما تعلق به الكلام في توضيح المفاد

لبعض عبار « السداد » ، حسب ما تبادلته دراسته سطحيا مع بعض طلاب الشرع الشريف .

وقد جاءت التعليقات مستفيضة ومبسطة بحيث يسهل فهمها لصاحب الحاجة في مباحث الطهارة والصلاة والصيام التي هي محال حاجة المكلفين ، وقد بسطنا كل ما تراءى لهم أن به غموضا وإبهاما .

وأما مباحث الزكاة والخمس فقد استعرضت الكثير من عبارتها بالبحث والتوضيح ، لقلّة إستمرارها ، وربما نهت على فتوى المصنف في مؤلفاته الأخرى في بعض الأحكام ، خصوصا عند عروض التخالف كليا أو جزئيا وحتى مع التوافق بقصد الادعاء .

وقد نقلت عند المناسبة البعض من مقالاته من سائر مؤلفاته او مقالات غيره من الاعلام للاستناد اليها في تأكيد ما يقتضيه المقام ، لايضاح الطريق للسالك ؛ ومن الله أرجو التوفيق وقبول الخدمة .

وحيث قد وافى تصفحي استغراب كلمات في بعض موارد المتن كان منها ما يقتضي عكس المعنى ، وزيادة بعضها في موارد ثائية ، وتقصان بعضها في مورد ثالث ، وما الى ذلك مما يوجب خفاء المعنى ، كل ذلك بشهادة اما من الطبعة الاصلية ، أو من نسخة خطية ، أو من رواية معصومية ، أو من فتوى للمصنف في غير « سداده » ، أو من تدبر في المعنى ، أو إصلاح للمبنى ، أو من اقتضاء قاعدة صناعية ، لذا أحببت ذكرها بمواقعها وذكر ما أتحراه لها من التصويب بما اقتضته تلك المصادر ؛ فرأيت ان ارسم ذلك على صورة جدول كالمعتاد ليسهل الوقوف عليها ، راجيا من ذوي الخبرة تنبيهي اذا استبان لهم خطائي في تخطيطتها .

وقد يوجب لنا البحث عنها ما نشاهده من تخطئة الصواب الواقعي وتصويب الخطأ المستيقن فيما يعود لصفحة ٤٢ من (سداد العابدين) ، لوضوح ارادة الساهي وعدم ارادة عموم الناس .

هذا وقد تشرفت بالاستفهام عن بعض تلك الموارد من سماحة العلامة الجليل والباحثة الكبير والفقيه القدير الشيخ محمد امين زين الدين ، فجاءت إفاداته كنيها بالموافقة على تخطيط البعض ، ومحاولة التصحيح لبعض آخر الواقع في صفحة ٢١٠ ، صفحة ١٩٦ وقد حررت نصوص افاداته عند ذكر مفاد تلك العبائر .

وبوسع مرید الاحاطة بها تحصيلها على ضوء رقم صفحتها من الاصل في هذه التعليقات التي قد امتزج غثها بسمينها وفاسدها بصحيحها .
غير ان لي وطيد أمل في ذوي الاصلاح الاستجابة بالمساهمة فيما نذبتهم اليه في كلمة الافتتاح .

وها أنا أوكد طلبي ، لقصوري عن اصلاحه بما لللفظ من معنى على تنبيهي على نأبله ، اذ ربما ينسى الزمان عناده فأوفق للكرمة في جمع حابله لنفس الغاية الاولى .

وبذلك تتحقق المساهمة المطلوبة وأشجع للسير على الخط المرتسم لنتهي نهاية القلم .

وقبل أن اختم المقال أود ان اشير الى ماتجدر الاشارة اليه وأبئه عما يحسن التنبيه عنه ، من وجود بعض التعليقات التي هي وأيم الحق دخيلة على الكتاب واضحة في الدس صدرت عن الانسان الذي تقبل الامانة وحملها غير انه وبالأسف لم يتحملها .

كما واني أشكر الذوات الذين ساعدوني وآزروني بأقلامهم النيرة ،
وأفكارهم المشرقة وعلى رأسهم الجهد الفذ العلامة الحجة الشيخ محمد طاهر
شبير الخاقاني ، والعلیم الجليل الحجة الذي أوقف نفسه لخدمة الشريعة :
العلامة الشيخ محسن الغراوي ، والعالم الحجة صاحب المؤلفات الكثيرة
البحثة الشيخ محمد امين زين الدين ، وصاحب الفضيلة الاديب الفذ الشيخ
عبد الحسن نجل العلامة الشيخ محسن الغراوي .
شاكرًا لهم ذلك الجهد الكبير الذي يعتبر وأيم الحق عاملاً مساعداً لانجاز
هذا المجهود الذي هو بضاعتي المزجاة التي ألقى بها ربي يوم القاه .
والحمد لله اولاً وآخراً .

جدول بعض الخطأ والصواب لنسخة الاصل (السداد)

ص	س	الخطأ	الصواب	ص	س	الخطأ	الصواب
٣٤	١١	ما تجافي	ما تخافي	١٩٦	١	في محل العدول	في محل الوجوب
٣٧	١١	العبادة المشترطة	العبادة الغير	٢١٤	١	فلو اوقع	فلو اوقعه
		المشترطة		٢١٦	٧	بالنية الثانية	بالنية الاولى
٤٢	٨	والموالاته عندهم وان	والموالاته	٢٢٠	١٥	والخطبة بعد	والخطبتان بعدها
		وان				كخطبتي الجمعة	لا كخطبتي الجمعة
٥٥	٣	ان كان للبرء	ان كان الال للبرء	٢٣٤	٥	وما جبر بهامن	وما جبرت به
١٦١	١٤	يصليهما	يصليهما			الاجماع المدعي	الاجماع مدعى
١٨١	٥	الجانب الايسر	الجانب الايمن	٢٤٠	٧	آخر كل ركعة	اواخرها

ص	س	الخطأ	الصواب	ص	س	الخطأ	الصواب
٤	٢٥٤	على الاستحلال	على الاستحباب	٣٦٣	١٣	سهاما	سهما
١٠	٢٥٧	اذا كذلك	اذا كان كذلك	٣٦٣	١٧	والمطلب	وبني عبد المطلب
٤	٢٦٥	بما لا يتخطى	بما يتخطى	٣٦٦	٣	لا يجب عليه ما اوقعه	لا يجب عليه اعادة ما اوقعه
٦	٢٧٣	في الثانية دون الاولى	في الاولى	٣٧٦	٤	استرجاعها	ارجاعها
٦	٢٧٦	وكذا العكس بالعكس وكذا العكس	وكذا	٣	٣	ولو تلفت العين فهي	وبني مضمونة وبني
٢٠	٣٠٠	في محل رؤية الجدران في محل	العكس	١٨	٣	ضمن المالك ذلك	ضمن ذلك
٩	٣٠٧	ولا عبرة هنا	عدم رؤية الجدران	١١	٣٩٣	وللكسب واما	وللكسب واما
١١	٣١٦	والكيفية حتى	جماعة حتى	١١	٣٩٣	وللكسب واما	وللكسب واما
١٦	٣٤٨	ثم رد	اما اذا رد	٥	٤١٧	ثالثا	ثانيا
٤	٣٥٩	والنفل لا يضر	والنفل يضر	٢	٤٢٦	المشرق	المغرب

كلمة الكاتب وهي الكلمة التي تفضل بها الاديب الفاضل

محمد جعفر الحاج ابراهيم الدرازي

الحمد لله رب العالمين ، انعم به من قول كريم افتتح الله به كتابه
المجيد ، وأنا ابدأ به كلمتي الوجيزة التي هي عصارة روحي وذبالة نفسي
واشعاعه فكري، الذي يحاول جهد استطاعته ، وفي حدود مقدرته ان يوفي حق
من وجب حقه علي في تسميته وصقله *

ولا اعد ذلك جزاءً له ولما اسداه لي ولأمثالي من خدمة الدين الحنيف
والشرع المنيف ، حيث كان فضيلة العلامة الجليل الشيخ عبد المحسن الشهابي
الدرازي المنهل العذب ، الذي تفتح ضفتاه بما طاب ولذ في كل من المعقول
والمنقول *

فهو بذاته مدرسة كبرى تخرج منها مجاميع كثيرة من طلاب العلوم الدينية
تلك العلوم التي جمعت كل القوانين والقواعد العامة التي لولاها يفقد
الانسان كل أسباب الحياة ومقوماتها *

والتي تربّي في نفس الانسان طهارة القلب ويقظة الضمير وقوة الاحساس
بالواجب وكظم الغيظ ، والتي توثق العلاقة بين الانسان وأخيه وبينه
وبين ربه *

ولقد كان لي شرف التلمذة عنده حفظه الله ، وكنت أحد اولئك الذين
رسم لهم دروب المعرفة وغرس في نفوسهم حب الفضيلة ، وعلى رغم الموانع
الكثيرة ، والجواجز المتعددة التي تعوقني عن مواصلة السير وعلى رأسها
عامل الزمن الذي كان يلعب دورا هاما في عدم تحقيق ما أصبو اليه *

فكنت اكافحه بقوة استمدها من الله تعالى ، وعون أستفيضة من سماحة استاذنا الجليل الذي كان يبعث في نفسي قوة من روحه الكبيرة ، ونشاطا من عزمه الواسع ونفحة من ايمانه وصبره .

فكنت والزمن في صراع دائم وخصام مستمر اصرعه تارة ، فاحت الخطى ، واجمع العزيمة وأسلم قواي الخائرة فأواصل الدراسة على يده دامت افاضاته بنهم شديد ورغبة كبيرة .

وانا وفي حال انتصاري ومصرع خصمي ومقاتلي حضرت في الدورة التي عقدها الشيخ الشهابي لايضاح عبائر السداد ، فكانت واسعة الهدف كبيرة الفائدة .

وبعد ختامها رأينا أن لا يكون المستفيد بها نحن فقط ، لأن الخير ما عمت فوائده ، فاستأذنته بتحرير ذلك ليستفيد به عامة الناس : الطالب في مدرسته ، والعامل في مركز عمله ، والتاجر في مخزنه ، والموظف في دائرته ، فافترنت هذه الرغبة بموافقته حفظه الله تعالى ، فما كان مني الا ان كتبت هذه التقارير واستنسخت هذه التوضيحات التي هي - وايم الحق - شرح نافع ، وايضاح جامع لكل الفقرات التي قد تكون مبهمه على المبتدئ .

لذا نرجوا من الناظر الخير ان يرسل علينا جلاباب الستر ويعض الطرف عما زل به القلم ، حيث صدر ذلك في عجاله من الوقت .

كما ونرجو من العزيز الحكيم أن يسهل لنا ولكافة المؤمنين السبيل لتكملة السير الى ما تبقى من ذلك الكتاب الخضم ، عسى ولعل ان يسهل

لنا إقتفاء أثره ، وفهم مقاصده ومرامي اطلاقه ، فانه خير سبيل وهاد ،
 فبفضله يهتدى الى عبائر السداد •
 وقد وضعت عبارة الماتن بين قوسين لتتبين من كلام الشارح ، كما
 وضعت كلام المعصوم بين قوسين كما هو متبع ، حامدين ومصليين على محمد
 وآله الطاهرين •

كلمة المعاون بتخطيط الخارطة

الاديب الاريب يوسف سلمان الدراري

نحمده جل اسمه وتعالى شأنه على ما أنعم به علينا • ونصلي على
 محمد وآله هدايتنا •

وبعد فان دافع الشوق الى جعل العلم في مداره الايجابي من خدمة
 الانسان والمجتمع يحدوني للحضور في حلقة الـدرس التي اجتمعت حول
 الاستاذ الجليل والعلیم القدير الشيخ عبد المحسن الشهابي دامت أفادته •
 وكان عنوان البحث « اضواء على كتاب السداد » •

فمرت بنا عبائر فقهية قد تكون محل نظر يرتطم الفهم عندها الغموض
 المراد ودقة القصد ، لذا فقد طلب جملة من اعضاء هذه الحلقة التوضيح لها
 يكشف مدلولها وييسط الغامض منها •

فكان سماحة العلامة الجليل الشيخ الدراري يلقي باضواءه الكاشفة
 وتحقيقاته النيرة التي يسلطها على تلك العبائر السديدة والاصطلاحات الدقيقة
 بمثابة الهالة ، او هي عند القلادة •

وعند نهاية الجزء الاول من (السداد) رأى الشيخ حفظه الله تعالى أن يعيد النظر في أمر هذه التوضيحات النافعة لتنسيق البعض وتشذيب البعض الآخر ، خصوصا بعد طلب جملة من اعضاء هذه الحلقة طبع هذه التوضيحات ، لتكون الاستفادة أعم والفائدة اتم .

فاستجاب الشيخ لهذا الطلب ، نزولا عند رغبة الجميع ، وتحقيقا لما يصبو اليه المرید .

وعندها هبت بي الرغبة لاغتنام الفرصة للمسارعة في هذا المشروع الحيوي النافع .

فأستأذنت الاستاذ دامت بركاته في ان امد اصبعي مع من واثاهم التوفيق فضل المساهمة في هذه الخدمة الكبيرة من قريب او بعيد .

علما مني في اشغال هذا الكتاب حيزا كبيرا في مضمار التعلم والتعليم . وهو لاشك استجابة لرغبة ملحة في تحقيق المأمول ، وغاية سامية تحل عندها مشاكل المستقبل بالنسبة لمن يقد العلامة العصفوري .

وما من انسان منحه الله نصيبا من العقل الا ويجد نفسه في حاجة ماسة لمثل هذا الكتاب القيم ، ولغيره من الكتب الفقهية التي تقوده الى فهم ما يجب وما يحرم عليه ، وما يستحب له وما يباح .

والانسان كلما خطى في ميدان العلم خطوة يشعر بمزيد الحاجة لملا فراغات كبيرة تتضح له في طريق المعرفة .

وهذا الكتاب ولاشك منهل عذب ومعين جذب ينهل منه المتعلم ويروي به الظمآن .

وقد جاءت عباراته سهلة المنال واضحة وضوح الشمس في زلقة النهار .

خصوصا عند من يصعب عليهم مراجعة الكتب الدينية الصعبة المنال ، أمثال كتاب المرجع المذكور الشيخ ابن عصفور (رض) الذي بلغ من العمق الغاية ، فهو دراسة فقهية ان دل فانما يدل على فراسته وتفرسه في مضمار الفقاهة ، يحمل من المعاني مالا يدركه الا ذو العقول الصيبة • وقد كان لأستاذنا الكبير الفضل الذي يشكر عليه في توضيح كل ما هو مظنة للغموض على العوام مراعيًا في ذلك عبارات الاصل ، مع ما لهامن صفحة وسطر •

كما وانه لم تقف مساعيه الكريمة وجهده المتين عند هذا الحد ، بل تجاوزه الى ما هو أبعد مرمى وأعم نفعا ، ألا وهو ذكر فتاوي المصنف في كثير من المسائل من مؤلفاته الاخرى • وتعالى جهده أيضا الى ذكر الاحاديث والروايات المناسبة لمواقعها ، وهو من الصعوبة بمكان •

ولما كان الايضاح هدفه ، وتبسيط المعقد غايته ، وايصال الغرض الى عامة الناس قصده ، منحني ثقته الكبرى للقيام بتخطيط خارطة جغرافية اخذت نقاطها الرئيسة عن رايه السيد ، وهو توضح موقع مكة المكرمة على وجه الكرة الارضية •

وقد اقامت بذلك ورسمت دائرتين : الكبرى تمثل الافق ، والصغرى تمثل الكرة الارضية ، وبينهما البروج الاثنى عشر ، وعلى الدائرة الافقية النجوم السيارة الهامة ، وأوقعت مكة المكرمة في موقعها بالنسبة لخطيها الطولي والعرضي ، وكذلك بعض المدن العالمية الهامة ، كل في اقليمها الخاص ، لتوضيح قبلة كل من هذه المدن •

وفي صفحة أخرى رسم لجرم الكعبة الشريفة بمقياس يحكي ابعادها
الثلاثة الواقعية .

وفي صفحة ثالثة الدائرة الهندية لأخراج قبلة كل بلد وان خصص
وضعها بقبلة البحرين ، فقد اعطى طريقا واضحا لأخراج قبلة أي مدينة .
وقد رسم ذلك كله بإرشاداته راجين له عمرا مديدا وتوفيقاً لخدمة
الشريعة الغراء .

تحية الختام من المؤلف

وقفة أحبيك فيها أيها القارئ الكريم كاشفا بهذا الموجز عن ضعف مددي
في هذا التخطي وأنه على نحو ما قدمته في كلمة الافتتاح ، حيث أنه قد
حد بقصوري وفقد بصري مع عدم مؤازر من النفس والمادة . غير أن الطموح
البشري بباعث التقرب الالهي دفعني لهذه المغامرة التي إن اصبت الهدف
ببعضها فبفضل من الله وان أخطأته فما أحسب أنني احرم من المثوبة ولا أشك
أن كلاً من النواحي المذكورة تجرك الى مدد يد المعونة لي ومع ذلك
فألتمسك أن لاتحرمني مما يلاحقني به فكرك النيّر من تقديرتي بالمعاني
أو المباني .

وما كدت ابلغ انجاز الطبع لولا معاونة ثلثة من اخوان الصدق والوفاء ،
وفي طليعتهم فضيلة العلامة الخطيب الشهير الشيخ محمد جعفر نجل العلامة
الشيخ صادق الارواني النجفي دامت بركاته . فكم تحمل من مشاق في
مكافحة التواءات وقتت في طريق انجازه ، واني لأعترف بالتقصير عن شكره
سائلا من الله تعالى أن يجزل له الأجر والشواب ، ويوفقني لأداء واجبي قبله .

ورغم بذل المذكور لكامل جهوده جاءت أغلاط وقد نبهنا على أهمها
 وموقفي منها سلبي *
 وختاماً أودعك على أن التقى بك في الجزء الثاني من الكتاب باذن الله
 تعالى حامدين لله رب العالمين ، ومصليين على نبراس الهدى وخاتم النبيين
 محمد وآله الميامين *

* * *

فهرس الجزء الاول من توضيح المفاد

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
الشك الموجب لاعادة الوضوء	٤٢	(أ - ل) الاهداء ، والتقاريظ	
تذنيب : (حكم المياه في الطرق)	٤٤	صورة المؤلف	٢
كلام بعض علمائنا	٥١	كلمة محقق الموسوع	٣
ما يتعلق بغسل الجنابة	٥٥	كلمة الافتتاح	٥
الحدث يبطل الغسل	٦٢	كتاب الطهارة	٧
ما يتعلق بالحيض (حكمه الحيض)	٦٧	(ما تشرع فيه الطهارة)	
هل يجتمع الحيض والحمل ؟	٦٨	جواز نية الوجوب في الوضوء قبل	١٠
تحديد ايام الحيض	٦٨	الوقت *	
سقوط صلاة أيام الاستظهار	٧٥	ما يتعلق بطرف الطهارة الثاني	١٦
حكم المبتدئة والمضطربة	٧٦	(ما يصح فيه التداخل من الاغسال)	
ما يتعلق بالاستحاضة	٧٩	طرف الطهارة الثالث (نية الطهارة)	٢٠
أقسام الاستحاضة وأحكامها	٨٠	نذر الوضوء في العبادة	٣٤

الصفحة	الموضوع	الصفحة	الموضوع
٨٤	ما يتعلق بالنفاس (تحديد أيام النفاس)	٢٢١	ما يتعلق بتكبيرة الاحرام
٩٠	ما يتعلق بأحكام الاموات (أحكام غسل الميت)	٢٢٢	أحكام السجود
٩٦	أحكام التجهيز والتكفين	٢٢٤	أحكام التشهد والتسليم
١٠١	أحكام دفن الميت	٢٢٦	ما يتعلق بمبحث منافيات الصلاة
١٠٧	حكم المصلوب	٢٤٠	ما يتعلق بصلاة الجمعة
١١٤	ما يتعلق بغسل مس الميت	٢٧١	ما يتعلق بصلاة العيدين والآيات
١١٤	ما يتعلق بالتيمم	٢٧٤	ما يتعلق ببحت الصلاة المنذورة
١٣٥	ما يتعلق بمبحث النجاسات	٢٧٦	ما يتعلق بصلاة جعفر بن أبي طالب (ع)
١٣٩	ما يتعلق بمبحث المطهرات	٢٧٧	ما يتعلق بأبحاث صلاة الجماعة
١٥٣	كتاب الصلاة (ما يتعلق بالمواقيت)	٢٨٧	تنبيه في كلام للشيخ يوسف الراجع
١٦٩	الوقت المختص والمشارك		الى من علم بنجاسة ثوب امامه
١٧٢	ما يتعلق ببحت القبلة	٢٨٩	بقية ما يتعلق بصلاة الجماعة
١٨٢	تشخيص قبلة البحرين وما والاها	٢٩٥	ما يتعلق بالخلل الواقع في الصلاة
١٩١	جواز تقليد الاموات	٢٩٨	أحكام السهو والشك في الصلاة
٢٠٣	ما يتعلق بمبحث لباس المصلي	٣١٧	أحكام صلاة الاحتياط
٢٠٦	ما يتعلق بمبحث مكان المصلي	٣١٨	أحكام سجدي السهو
٢١١	ما يتعلق بالاذان والاقامة	٣٢٢	ما يتعلق بقضاء الصلاة
٢١٥	بعض مراتب فعل الصلاة ونيتها	٣٢٦	ما يتعلق بمبحث القصر والتمام
		٣٤٣	تذنيب في حكم صلاة عمال الشركات

الموضوع	الصفحة	الموضوع	الصفحة
بقية أحكام الصوم	٤٨٦	ما يتعلق بمبحث صلاة الخوف	٣٤٦
ما يتعلق بحكم المسافر	٤٩١	ما يتعلق بخاتمة مبحث الصلاة	٣٥٥
الايام المستحبة صومها	٥٠٣	ما يتعلق بمبحث الزكاة	٣٥٦
ما يتعلق بالصوم المحرم	٥٠٩	ما يتعلق بزكاة الابل	٣٧٦
كفارة الصوم	٥١٤	ما يتعلق بزكاة الغنم	٣٨٢
طريق ثبوت الهلال	٥١٨	ما يتعلق بزكاة الغلات	٣٨٤
ما يتعلق بمباحث الاعتكاف	٥٢٧	ما يتعلق بزكاة النقدين	٣٩٦
كلمة الختام	٥٣٦	ما يتعلق بمستحقي الزكاة	٤٠٦
جدول الخطأ والصواب لكتاب (السداد)	٥٣٩	بقية أحكام الزكاة	٤١٦
كلمة الكاتب	٥٤١	ما يتعلق بمبحث زكاة الفطرة	٤٢٤
كلمة المعاون بتخطيط الخارطة	٥٤٣	ما يتعلق بمباحث الخمس	٤٣٢
تحية الختام من المؤلف	٥٤٦	الاقوال في مصرف الخمس	٤٤٩
فهرس الكتاب	٥٤٧	ما يتعلق بكتاب الصوم	٤٥٩
جدول الخطأ والصواب	٥٥٠	أحكام قضاء الصوم	٤٨٤

جدول الخطأ والصواب

الصواب	خطأ	ص	س
انها الباقيات أرخ فيها	يخلد الذكر والتواريخ فيه	٢	٣
عند	عند	٢	٣
فأجبت	فأوجبت	٥	٩
من	الى	٦	٤
لأستجبابه الذاتي الذي	لأستجبابه الذي	٨	٢
وان كان	وكان	١٠	١٣
تحقق الوقت بنيته	تحقق بنيته	١١	٤
من	الى	١٤	١٠
مسحهم	مستحهم	٢٩	٥
وقت الموت ترث	وقت ترث	٤٨	١٣
المنقولات	المنقوت	٤٨	١٤
يكن كذلك فلا يكون تركة	يكن تركة	٤٩	٨
الحدث وان جاءت	الحدث جاءت	٥٤	١٣
وبين المضطربة	والمضطربة	٧٧	٩
حيضها	حيضته	٧٨	١٨
حيضها	حيضته	٧٨	٢٠
الصبية مالم	الصبية لم	٩٠	١٣
فبعض من حده الشرعي	وبعض من يكون حده	٩٣	١٠
لوجوب تقطيعه	الشرعي تقطيع		
انما هو فيما	انما فيما	٩٣	٢٠
شروط القطع لما	شروط بما	٩٨	٢١

الصواب	خطأ	ص	س
الدلالة	الدلالي	٧	١٠٧
تيممه بالاصغر ووجد	تيممه ووجد	١٧	١٢٣
صلاته التي صلى	صلاته صلى	٢٠	١٣١
بعضها	بوضعها	١٢	١٤٢
فجاسته أما لو انعكس الامر بأن	فجاسته بأن	١٧	١٤٦
عند	عن	٩	١٥٩
١٥٩ (١٤ - ٢٠) من كلمة (وإن زاد) الى كلمة (دقيقة) مكرر فلا يعتد به			
يدل على دخول	يدل دخول	٩	١٦٨
ساعات في المساكن	ساعات المساكن	٦	١٩٧
الى أربعة	الرابعة	٣	١٩٨
فيه مثوبة المسجدية والى	فيه والى	٤	٢١١
الاقتصار عليها اذ	الاقتصار اذ	٥	٢١٢
وقيام ما سيأتي مقام كلامه	وقيام كلامه	٨	٢٢٢
مع غير فقيه	مع فقيه	٨	٢٤١
الفريق	الفريقين	١٣	٢٥٠
ظاهر العبارة التي تقدم نقلها	♦ ♦ ♦ ♦ ♦ ♦ ♦ ♦	٣	٢٥٧
ل (ان) الواقعة في	لأن في	٩	٢٥٩
وانهما	وانما	١٢	٢٧٢
الاصل وقد أتطفل	الاصل أنطفل	٥	٢٧٥
بعدها	بعد ذلك	٧	٢٧٨
فيها صرح بكراهة	فيها بكراهة	١٩	٢٨٣
فيما اذا توازن	فيما توازنا	٨	٣٠٨
الاحتياط والاحتياط فما حكمه	الاحتياط فما حكمه	١٢	٣١٨

خطأ	ص	ص
كونه مجاوز ليكون مجاوز المجل	١٢٠٣٢٩	كونه مجاوزا لمجل
سكنها	١٧٠٣٣٠	سلكها
كما يستلزم	١٧٠٣٣٤	كما لو استلزم
بغالة اذ	٣٠٣٣٨	بغالة الاختيار اذ
وقع	٣٠٣٧١	وقد وقع
التزاع	٢٠٤١٤	التزاع
لان لابس	٤٠٤١٥	لان ذلك لابس
قواها	٦٠٤٣١	قواه
حل ايديهم	١١٠٤٥٣	حل مسا في ايديهم
يليل	٢٠٤٥٥	يليل
لم يكن جهل	٧٠٤٧٠	لم يمكن جعل
الصادق	٨٠٤٩٨	الصدق
والعشرين	١٤٠٥٠٨	والعشرون
الافطار بانتقال بناء على	١٢٠٥٢٥	الافطار بناء على
الحكم		انتقال الحكم

ترقبوا صدوره

الجزء الثاني من الكتاب

في المستقبل القريب إنشاء الله تعالى

