



۵۲۲-۳۱

مَجْلِسُ الْفَقَهَاءِ

تأليف

المحقق الفدائية الله العظمى

المستشار حسن الاصفهاني

لقدوة في الاجل

مؤسسة النشر الاسلامي

الطبعة بترابها المدينيه في شهر ربيع الثاني





32101 075931699

Princeton University Library

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.



مَجْلُودُ فِي الْفَتَا

يَحْتَوِي عَلَى: }
١- صَلَاةُ الْجَمَاعَةِ
٢- صَلَاةُ الْمَسَافِرِ
٣- الْإِجَارَةُ

لِلْمُحَقِّقِ الْقَدْ آيَةَ اللَّهِ الْعُظْمَى

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ حُسَيْنِ الْأَصْفَهَانِيِّ

الْمُتَوَفَّى ١٣٦١ هـ.ق.

مُؤَسَّسَةُ النَّسْرِ الْإِسْلَامِيِّ

التَّالِئَةُ لِجَمَاعَةِ الْمُدَرِّسِينَ بِمِمْ الْمِسْرَفَةِ

(Arabic)
KBL
.G4275
1988

(RECAP)



مؤسسة النشر الإسلامي

□ صلاة الجماعة

□ المحقق آية الله العظمى الشيخ محمد حسين الاصفهاني

□ لجنة التحقيق

□ فقه

□ عربي

□ جزء واحد

□ ٢٤٠

□ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

□ مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي

□ الثانية

□ ٢٠٠٠ نسخة

□ ١٤٠٩ هـ . ق

■ الكتاب:

■ المؤلف:

■ المحقق:

■ الموضوع:

■ اللغة:

■ عدد الأجزاء:

■ عدد الصفحات:

■ الناشر:

■ الطبع:

■ الطبعة:

■ المطبوع:

■ التاريخ:



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة على خير خلقه وخاتم رسله محمد وآله الطيبين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

وبعد، فإنّ الإنسان إنسان بفكره وثقافته والأمة حيّة ب حياة أفكارها وعلومها، والعلماء هم أصحاب الدور الأسمى في قيادة الأمة والحفاظ على حياتها الفكرية وإحياء تراثها العلمي وإثرائه، والأمة الإسلامية بفضل ثقافة القرآن الإلهية وتربية الرسول الأعظم والمعصومين من آله امتازت بعلماء فطاحل ومفكرين عظام ارتووا من معين الحق الذي لا ينضب وخلدتهم دروسهم بألسنتهم وأقلامهم بما جسدتهم كتبهم من ثقافتهم وأفكارهم، ومن أولئك العالمة المحقق والمدقق الكبير آية الله العظمى الشيخ محمد حسين الاصفهاني وهو من زمرة النوابغ القلائل الذين يضمن بهم الزمان، إلا في فترات متباعدة، وهو أحد الشخصيات اللامعة في تاريخ علمي الفقه والاصول، وقد أنهى عدة دورات في الاصول وفقه المكاسب. ويكفي في التعرف على شخصيته العلمية ما قاله البهائية آغا بزرك الطهراني- قدس الله نفسه الزكية-: «ولما توفي شيخنا الخراساني (الآخوند) برز بشكل خاص وحق به جمع من الطلاب واشتغل بالتدريس في الفقه والاصول، وكان جامعاً متفتناً شارك بالاضافة الى ما ذكر في الكلام والتفسير والحكمة... اشتغل بالتدريس في الفقه والاصول والعلوم العقلية زمناً طويلاً وكان مدرسة يجمع أهل الفضل والكمال، وقد تخرج عليه جمع من أفضل الطلاب كانت له قدمٌ راسخة في الفقه وبأع طویل في الاصول، وآثاره في ذلك تدل على أنظاره العميقة وآرائه الناضجة لكنّه غلبت عليه الشهرة في تدريس الفلسفة لإتقانه هذا الفن بل وتفوقه فيه على أهله من معاصريه واستمر على نشر العلم ونهض بالأعباء الثقيلة».

ولهذا المحقق الكبير عدّة مؤلّفات قيّمة منها هذا الكتاب الذي بين أيدينا وهو يشتمل على ثلاث رسائل: رسالة في صلاة الجماعة وأخرى في صلاة المسافر وثالثة في الاجارة وقد سمّيناه بـ«بحوث في الفقه».

وقد قامت المؤسسة - بحمد الله ومثّه - على تحقيقه وطبعه ونشره بهذا الاسلوب سائله الله سبحانه الرحمة والغفران للمؤلف - قدس سرّه - والتوفيق لها لخدمة الحوزات العلميّة ورواد العلم ، الفضيلة إنه خير ناصر ومعين ، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين .

مؤسسة النشر الاسلامي

التابعة لجماعة المدرّسين بقم المشرفة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

نسبه

هو الشيخ (محمد حسين) الاصفهاني ابن الحاج محمد حسن بن علي أكبر بن آقابابا بن آقا كوچك بن الحاج محمد اسماعيل (١) بن الحاج محمد حاتم النخجواني.

ولادته ونشأته ووفاته

ولد استاذنا الشيخ قدس سره في ثاني محرم الحرام من سنة ١٢٩٦ بالنجف (٢) الاشرف (٢) من أبوين كريمين. وكان أبوه الحاج محمد حسن من مشاهير تجار الكاظمية الاتقياء الذين كان يشار اليهم بالبنان. وكان من المحبين للعلم والعلماء. فعاش شيخنا المترجم له في كنف أبيه عيشة ترف ونعمة، وخلف له من التراث الشيء الكثير الذي أنفقته كله في سبيل طلب العلم. ولذا نشأ نشأة المعتز بنفسه المترفع عما في أيدي الناس. وهذا ما زاده عزاً وإباء.

و كان قد حذب والده على تربيته تربية علمية صالحة، ومهد له السبيل إلى تحصيل العلم، فظهرت معالم النبوغ الفطري مبكرة في طفولته الوادعة، حين تعلم الخط فأظهر في جميع أصنافه براعة فائقة، وأصبح من مشاهير ذوي الخطوط الجميلة. وللخط قيمته الفنية - لاسيما في ذلك العهد - ولكل فنّ وعلم موهبة خاصة يودعها الله

(١) وهو الذي هاجر من «نخجوان» إلى «اصفهان» وسكن فيها.

(٢) ثم انتقل الى الكاظمية في أوائل العقد الثاني من عمره وعاش فيها بضع سنين ثم انتقل الى

تعالى من يشاء من عباده.

كما انكب شيخنا على طلب العلم في سنّه المبكرة، وانتقل إلى النجف الاشراف جامعة العلم وعاصمة الدين في أخريات العقد الثاني من عمره، بعد أن قضى حياته وشطراً من شبابه في الكاظمية مشتغلاً في مقدمات العلوم الدينية. وعند هجرته إلى النجف الأشرف حضر في الاصول والفقه على مربي العلماء والمدرس الأول والمجاهد الاكبر الشيخ محمد كاظم الخراساني المعروف (بالآخوند) قدس سره. واختص به إلى أن توفي سنة ١٣٢٩هـ فكان من مشاهير تلاميذته وكانت مدة حضوره عليه ١٣ عاماً كتب في خلالها جملة من حاشيته (١) على (كفاية الاصول) لاستاذة.

ومن غريب ما ينقل عنه انه لم يترك درس استاذة في هذه المدة الا يومين يوم أصيب فيه رمد شديد عاقه عن الحضور ويوم آخر هطلت فيه الأمطار بغزارة فظن أن ذلك سيعوق استاذة وتلاميذه عن الحضور فظهر بعد ذلك أن استاذة حضر وألقى درسه على شزيمة قليلة منهم.

قال المرحوم الحجة الأوردبادي وهو أحد تلامذة المترجم له: إنماء شيخنا المترجم له الى استاذة هذا أكثر وأشهر لأنه طالت مدته فدأب على التلمذة عليه ثلاثة عشر عاماً فقهياً وأصولاً حتى قضى نحبه فاستقل شيخنا بالتدريس.

و حضر استاذنا أيضاً في الفقه وأصوله قليلاً على العلامة المحقق الشهر السيّد محمد الاصفهاني المتوفى سنة ١٣١٦هـ. وبعد وفاة استاذة المحقق الآخوند استقل بالبحث والتدريس، وحضر عليه كثير من مشاهير علماء العصر الذين استقلوا بعده بالتدريس.

و أنهى عدة دورات في الاصول وفقه المكاسب، وآخر دورة كاملة له في

(١) وبهذه المناسبة نسجل أسفنا على ما فات الطابعين للجزء الأول من هذه الحاشية إذ حذفوا -جأ بالاقصاء- كل كلمة «مدّله» وكلمة «قدّه» في حين انها يميزان بين ما كتب في عهد استاذة وبين ما كتب بعده. والنسخة الخطية بقلم المؤلف تحفظ بهذه الزية، وكذلك نسختي التي كتبها لنفسني وطبع عليها الجزء الأول.

الاصول شرع بها في شوال سنة ١٣٤٤هـ وأنها هاسنة ١٣٥٩هـ. وهي أطول دورة له حقق فيها كثيراً من المباحث الغامضة، وكتب فيها جملة من التعليقات النافعة على حاشيته لاسيما على الجزء الاول المطبوع. ولا يستغنى بهذا المطبوع عن هذه التعليقات. كما كتب خلالها جملة من الرسائل الصغيرة في عدة مسائل منها (رسالة أخذ الأجرة على الواجبات) التي لم يكتب مثلها في هذا الموضوع استيفاء وتحقيقاً. وقد توفقت بحمد الله تعالى للحضور عليه في هذه الدورة ابتداء من سنة ١٣٤٥هـ.

و بعد هذه الدورة شرع في دورة جديدة على اسلوب جديد اعتمزم فيها تهذيب الاصول واختصاره وتنظيم أبوابه تنظيمًا فنياً لم يسبق اليه، فوضع في المبادئ ما كان يُظن أنه من المسائل ووضع في المسائل ما كان يحرر في المبادئ كمسألة المشتق. وقسم الاصول إلى اربعة مباحث على غير المؤلف فأماط اللشام عما كان يقع من الخلل بين المباحث. والمباحث الأربعة التي وضعها لابواب الاصول هي: المباحث اللفظية، ومباحث الملازمات العقلية، ومباحث الحجّة، ومباحث الاصول العملية. وقد شرع رحمه الله في تأليف كتاب مختصر مهذب على هذا الاسلوب في علم الاصول، فاستبشر أهل العلم بهذا العمل الجليل الذي كان منتظراً من مثله وكان امنية الجميع لولا أن المرض لم يمهله أن يتم تأليفه هذا بعد سنة من شروعه حتى فاجأته المنية (فجر الخامس من شهر ذي الحجة عام ١٣٦١هـ) مأسوفاً على تلك الشعلة الالهية الوهاجة أن تنطفي في وقت الحاجة إليها، فأحبط ذلك المشروع الخطير الذي كان ينويه في تأليفه الجديد الذي لو قدر له أن يتم لوفر على طلاب العلم كثيراً من وقتهم ولفتح لهم أبواباً ملذة جديدة من البحث العالي والتفكير المستقيم.

و هذه احدى أفكاره الاصلاحية التي كانت تجول في خاطره وكان يحرق الأرم لأجلها حينما يجد أن الوقت لم يحن لتنفيذها أو لبرازها على الأقل، وكثيراً ما كان يوحى اليها في خلواته بخواتمه في سبيل اصلاح الحركة العلمية والوضع الديني السائد. ولم يكن الزمن يواتيه يومئذ أن ينهض بواحدة منها، حتى خسره العلم والدين عماد القبة الاسلام وعميد الحزان الشرعية، وخازناً للفيض القدسي، وترجماناً للكلام النفسي وإماماً للمسلمين، وهادياً للحق، ومصباحاً للمهتدين إلى عين اليقين.

نعم انه قدس سره اتجه في حياته إلى كل مناحي المعارف، وكرس أيامه لنيل كل مكرمة، فكان في الفلسفة الحكيم العارف، وفي الاخلاق خزانه الاسرار الفائز بأسمى رتب الشهود، وفي الفقه والاصول الامام الحجة نسيج وحده وعلامة دهره، وفي الأدبين الفارسي والعربي الفنان الماهر.

منزلته العلمية

كان قدس الله تعالى نفسه الزكية من زمرة النوابغ القلائل الذين يضمن بهم الزمان إلا في فترات متباعدة ومن تلك الشخصيات اللامعة في تاريخ علمي الفقه والاصول. وإذا صح أن يقال في أحد انه جاء بما لم يجي به الأوائل فهو هذا العمود لفجر الاسلام الصادق الذي انطفأ قبل شروق شمس نهاره لتراه كل عين. ماسلك طريقاً في بحث مسألة إلا وتطابير فضول ما علق بها من الأوهام هباء، وما حيرت يراعتة بحثاً إلا وحيرت العقول كيف تذهب آراء الباحثين جفاء.

لو قدر لهذا النابغة - والله في خلقه شؤون - أن تثني له الوسادة ليربع على كرسي الرئاسة العامة وكانت منه قريبة، لقلب أسلوب البحث في الفقه والاصول رأساً على عقب، ولتغير مجرى تاريخها بما يعجز عن تصويره البيان، ولعلم الناس أن في الثريا منالاً تُقر به النوابغ اليهم من حيث يحسون ويلمسون. ولذا كانت فاجعة العلم بموته فاجعة قطعت على البحث طريقه اللاحب إلى ساحة الحقائق الواسعة، وأخرت عليه شوطاً بعيداً من السير كان يقطعه في زمن قريب لو قدر له طول عمره أكثر.

واني اتفاءل للجيل العلمي الآتي أن يبلغ هذا الشوط حيناً يُقدر لكنوز مؤلفات شيخنا المترجم له أن تُدرس وتحقق من جديد، ليعلم الناس أن في هذه الكنوز الثمينة من الآراء الناضجة ما يعطي للعلم صبغته الجديدة التي يستحقها، ومن التحقيقات النفيسة ما ينسخ أكثر ما نسج عليه السابقون.

وعسى أن يخال القارئ أن كلمتي هذه جرت على عادة الكتاب في مبالغاتهم عن يترجمون لهم، ولكنني أسجل كلمتي هذه على نفسي للجيل الآتي، ليشهد هو على صدق مقالتي، وهو الذي سيفهم ما أقوله، وما يدريني لعل الجيل الآتي سيراني

مقصراً في تعريف شخصية هذا العظيم ووصفه بما يستحق. ولكن ليتذكر اني أنا الذي تفاعلت له بعرفان هذه الشخصية، وبشّرته بأنه سيبيّن ابجائه الآتية في الفقه والاصول على اساس نظرياته المحكمة وسيتخذ طريقته منهاجاً لبحثه، فسبقت الى فضيلة هذا التفاؤل العلمي. وما يضيرني أن يظن البعض بي الظنون، فيرميني بالغلو كما يرمى به كل تلاميذ هذا الاستاذ الذين لهم مثل هذا الاعتقاد، إلا انه ليعلم ان اول فتح لهذا الفأل نشر هذا الكتاب (يعنى الكاتب حاشية المكاسب)، اذ يصبح في متناول كل باحث مفكر. وهل يلدّ لمقتطف ثمار هذه الشجرة الطيبة أن يقتطف من غير هذه النبعة؟ وهل يطيب لمن عب من هذا الفرات السائغ أن يحتمي من غيروروده؟ اني أباهلك -ايها القارئ- ان كنت من ذوي العلم والبصيرة!

قال صاحبه المرحوم الحجّة الشيخ محمّد حرزالدين حول شخصية المترجم له: كان عالماً محققاً فيلسوفاً ماهراً في علمي الكلام والحكمة وله الباع الطويل في الأدب العربي والفارسي والتاريخ والعرفان وأجاد في شاعريته ونظم عدّة قصائد وأراجز ملؤها المعاني الجسيمة والإبداع والرقّة والانسجام وكان مدرساً بارعاً في علمي الفقه والاصول وآخر أيامه صار مرجعاً للتقليد رجع اليه بعض الخواص والتجار في بغداد وأفراد من بعض المدن العراقية وسمعت هكذا في طهران والشيخ من خلّص أصحابنا في النجف وكان مدرساً قديراً أجاز كثيراً من أهل الفضل إجازة الاجتهاد(١).

قال شيخنا البهائيّة آغا بزرگ الطهراني صاحب الذريعة: ولما توفي شيخنا الخراساني (الآخوند) برز بشكل خاص وحقّ به جمع من الطلاب واستقل بالتدريس في الفقه والاصول وكان جامعاً متفنناً شارك بالإضافة الى ما ذكر في الكلام والتفسير والحكمة والتاريخ والعرفان والأدب الى ما هنالك من العلوم وكان متضلّعاً فيها وله في الأدب العربي أشواطاً بعيدة وكان له القدح المعلى في النظم والنثر

امتاز ببراعة وسلاسة ودقة وانسجام واكثر نظمه أراجيز بالجملة فهو من نوابغ الدهر الذين امتازوا بالعبرية وبالملكات والمؤهلات وغرقوا في المواهب كان محترم الجانب موقراً من قبل علماء عصره مرموقاً في الجامعة النجفية اشتغل بالتدريس في الفقه والاصول والعلوم العقلية زمناً طويلاً وكان مدرسه مجمع أهل الفضل والكمال وقد تخرّج عليه جمع من أفاضل الطلاب كانت له قدم راسخة في الفقه وباع طويل في الاصول وآثاره في ذلك تدل على أنظاره العميقة وآرائه الناضجة لكنّه غلبت عليه الشهرة في تدريس الفلسفة لإتقانه هذا الفن بل وتفوقه فيه على أهله من معاصريه استمر على نشر العلم ونهض بالأعباء الثقيلة فكان العلم المائل والمؤمل المقصود الذي تهافت عليه الطلاب زرافات ووحداناً، وقديماً قيل (والمهل العذب كثير الزحام)(١).

فلسفته

تلمذ شيخنا المترجم له في الفلسفة على الفيلسوف الحكيم العارف المعروف في الاوساط العلمية ميرزا محمد باقر الاصطهباناتي، فاستبطن بفضل جده كل دقائقها، ودقق كل مستبطناتها، له في كل مسألة رأي محكم وفي كل بحث تحقيق فائق. وتظهر آراؤه وتحقيقاته الفلسفية على جميع آثاره ودروسه، حتى ليكاد المتلمذ عليه في الاصول خاصة يجد من نفسه انه ألمّ بأكثر الابحاث الفلسفية من حيث يدري ولا يدري. ومن قرأ حاشيته على الكفاية بالخصوص يجد كيف تطغى المصطلحات الفلسفية على تعبيره حتى ليظن احياناً انه يقرأ كتاباً في الفلسفة. وهذا ظاهرة عجيبة في مؤلفاته تستوقف النظر وتدل على شدة تعلقه بهذا الفن ومبالغته في التمسك به.

وقد طغت روحه الفلسفية حتى على أراجيزه في مدح النبي المختار وآله الاطهار عليهم جميعاً الصلاة والسلام، بل أراجيزه هذه قطعة فلسفية رائعة أفرغها في ثوب من

الأدب الرفيع. قد أوضحت رأي انفلاسفة المؤمنين في محمد وآل بيته نور الانوار وعلل الكائنات، على ما أشارت اليه الآيات القرآنية وصرحت به الاحاديث الصحيحة، ومما قال في النبي المختار صلى الله عليه وآله:

لقد تجلى مبدأ المبادي
من أمره الماضي على الاشياء
رقيقة المشيئة الفعلية
أوهو نفس النفس الرحماني
أوفيضه المقدس الاطلاقي
إذ أنه حقيقة المثاني
لا بل هو الحق فن رآه
إذ مقتضى الفناء في الشهود
الى أن يقول:

اصل الاصول فهو علة العلل
وقال في امير المؤمنين عليه السّلام:
وقلبه في قالب الوجود
ونسخة اللاهوت وجهه الحسن
غرته الغراء في الضياء
وكيف وهو فائق الاصباح
وعلى هذا الاسلوب جرى في جميع اراجيزه البالغة ٢٤ ارجوزة، فجاء اسلوباً
فلسفياً علمياً مبتكراً لم يمدح على غرارها النبي وآله عليهم الصلاة والسلام. وما ابدع
ما مدح به إمامنا زين العابدين عليه السّلام ذاكراً صحيفته السجادية (زبور آل
محمد) فقال:

ونفسه اللطيفه الزكية
بل هي ام الصحف المكرمة
بل الحروف العاليات طراً
صحيفة المكارم السنية
جوامع الحكمة منها محكمة
تحكي عن اسمه العلي قدراً

هو الكتاب الناطق الربوبي
يفصح عن مقام سر الذات
الى أن يقول:

وحاله أبلغ من مقاله
فإنه معلم الضراعة
مقامه الكريم في أقصى الفنا

ومخزن الاسرار والغيوب
يعرب عن حقائق الصفات

جلّ عن الوصف لسان حاله
والاعتراف منه بالإضاعة
تراثه من جده حين دنا

وأعلى آثاره الفلسفية وأغلاها ارجوزته في الحكمة والمعقول (تحفة الحكيم) التي
هي آية من آيات الفن مع اسلوبها العالي السهل الممتنع، جمعت اصول هذا الفن
وطرائف هذا العلم بتحقيق كشف النقاب عن اسراره وأزاح الستار عن شبهاته،
وان دلت على شيء فاما تدل على أن ناظمها من أعظم فلاسفة الاسلام الذين لا
يسمح بمثلهم الزمن إلا في فترات متباعدة، لولا أن شيخنا غلب عليه الفقه
والاصول وانقطع اليها عن الظهور بالفلسفة.

و اليك بعض ابيات ارجوزته شاهدة على سلامة ذوقه، وقدرته على التصرف
بالألفاظ السهلة الواضحة في أدق المعاني العلمية، فقد قال في «اصالة الوجود»:

يختص بالوجود طرد العدم
وليست العلة للمعلول
وهو مدار الوحدة المعتبرة
ومركز التوحيد ذاتاً وصفة
وقال في مبحث (تعريف الوجود):

الحد كالرسم على التحقيق
ولا يقال في جواب الشارحة

اذ ما سواه عدم أو عدمي
مناط طرد العدم البديل
في الحمل بل كانت به المغايرة
وفعلاً أيضاً عند أهل المعرفة

يوصف بالاسمى والحقوقي
إلا حدود أو رسوم شارحة

وقد كشف في هذين البيتين عن حقيقة (ما الشارحة)، تنبهاً على ما علق في
اذهان طلاب العلم من مرادفة التعريف اللفظي لشرح الاسم ومطلب، (ما
الشارحة)، وان كان قد يراد من شرح الاسم التعريف اللفظي احياناً. ومنشأ هذا
الاشتباه ما ذكره الحكيم السبزواري في شرحه لمنظومته من ترادف التعريف اللفظي

ومطلب ما الشارحة فأوقع الباحثين في هذا الاشتباه، وأوضحه شيخنا هنا وفي شرحه للكفاية في مبحث المطلق والمقيد.

وقال في (الجعل والمجعول بالذات):

و جعلُ شيء شيئاً المؤلف	الجعل للشيء بسيطاً يعرف
اذ ليست الذات لها التخلل	و ليس جعل الذات ذاتاً يعقل
او عرضي لازم للذات	كذلك لا يعقل جعل الذاتي
فان امكان الثبوت فارق	ولا كذلك العرض المفارق
بالذات لا ماهية الموجود	والحق مجعولية الوجود

فتأمل في هذا البيان الجزل، والاسلوب السهل، والتعبير الرصين عن أدق معاني الفلسفة بغير تكلف وبلغة سليمة ناصعة. ومن اين متحت دلوك في هذا القلب تغترف الماء الزلال بل الدر الثمين. وماسقناه فانما هو غييض من فيض ذكرناه شاهداً على مانقول.

أدبه

نشأ استاذنا ميلاً لكل علم وفضيلة، وكانت عبقريته تساعده على اتقان ماتصبو اليه نفسه، فلم يفتته أن يتجه الى ناحية الأدب العربي، فيضرب فيه بسهم وافر، وساعدته نشأته العربية في محيطي الكاظمية والنجف الاشرف على أن يكون أديباً يقرض الشعر ويحييد النثر، وله في الشعر قصائد تدل على ذوق أدبي مستقيم، ولكنه لم يكن يحتفل بها فلذا لم يطلع عليها إلا القليل من خواصه. وعسى أن تكون أتلفتها يد الإهمال نتيجة عدم عنايته بها.

على أن له اليد الطولى في الأدب الفارسي، فله ديوان منه في مدائح آل البيت ومجموعة في الغزل العرفاني الرمزي أودع فيها من المعاني الفلسفية ما يبهز المتأدبين.

أوصافه

كان - رحمه الله تعالى - مربعاً يميل الى القصر، نحيف الجسم متماسكاً، تعلق

عليه في أواخر أيامه النحافة والصفرة، صغير العمرة على غير المؤلف من عادة أمثاله، كث اللحية، ساهم الطرف أكثر نظره إلى الأرض، لا ينظر إلى محدثه إلا ملاحظة، يبدو للناظر مثقلاً بالهموم والتفكير المتواصل، على أنه حاضر النكتة المرححة حتى في أثناء درسه، انيس المحضر رقيق الخاشية، يجلب السرور إلى جليسه مع حشمة الناسك ووقار العالم، متواضعاً حتى للصغير، خافض الصوت إلى حدّ الهمس أو يكاد وهذا ما كان من أكبر المشكلات على تلاميذه في درسه، وكم طالبه البعيد على مجلسه أن يرفع من صوته. فاذا استجاب لهم في كلمات عاد إلى سجيته أو عادته فتكثر الشكوى، ولكنه لا يزال هو هو في همسه وهمهم في شكواهم، ويزيد المشكلة تعقيداً بعد أنظاره الشريفة ودقة أبحاثه ونكاته العلمية.

أما ما كان عليه من التهجّد والعبادة فهذا ما يكشف عنه أنه كان عارفاً اهياً متفانياً في مقام الشهود، منقطعاً إلى حظيرة القدس. لا يلتدّ إلا بالمناجاة الروحانية، ولا يأنس إلا بالوحدة والانقطاع إلى مقام المقربين.

مؤلفاته

كان لشيخنا أعلى الله مقامه قلم سيّال ورغبة في التأليف والانتاج منقطعي النظر وكان من ميزاته أن يفرغ كل مؤلفاته لأول مرة في المبيضة التي يعدها للتأليف، لا على عادة أكثر المؤلفين في اتخاذ مسودة لها. فلم يكن يحتاج إلى إعادة النظر فيما يكتب وتعديله وتصحيحه، وهذا دليل القريحة الوقادة التي لا تجارى، وقد أنتج طيلة حياته عدة مؤلفات قيمة هي مفخرة العلم والأدب وإليك بعضها:

١ - تعليقة على كفاية الأصول، وقد طبع منها الجزء الأول في إيران وأضاف عليها بعد طبعها تعليقات نفيسة لا يستغنى عنها (وطبع الجزء الثاني بعد هذه الكلمة).

٢ - تعليقة ضافية على المكاسب (طبعت هذه الترجمة في مقدمتها).

٣ - تعليقة على رسالة القطع للشيخ الأنصاري (قدس سره).

٤ و ٥ و ٦ - رسائل في الإجارة وصلاة الجماعة وصلاة المسافر وهو هذا المطبوع

- سميناه بحوث في الفقه.
- ٧- رسالة في الاجتهاد و التقليد و العدالة
- ٨- رسالة في الطهارة.
- ٩- رسالة في صلاة الجمعة.
- ١٠- رسالة في تحقيق الحق و الحكم (أدرجت في أول البيع من حاشيته على المكاسب).
- ١١- رسالة في أخذ الاجرة على الواجبات (طبعت في آخر حاشية المكاسب).
- ١٢ و ١٣- رسالتان في المشتق.
- ١٤- رسالة في قواعد التجاوز و الفراغ و أصالة الصحة و اليد.
- ١٥- رسالة في الصحيح و الأعم.
- ١٦- رسالة في موضوع العلم.
- ١٧- رسالة في المعاد.
- ١٨- منظومة في الفلسفة العالية (تحفة الحكيم).
- ١٩- منظومة في ٢٤ أرجوزة في مدح النبي و الأئمة عليهم السّلام و مراثيهم.
- ٢٠- منظومة في الصوم.
- ٢١- منظومة في الاعتكاف.
- ٢٢- ديوان شعره الفارسي في الغزل العرفاني.
- ٢٣- ديوان شعره الفارسي في مدائح آل البيت و مراثيهم.
- ٢٤- رسائله العملية في الفقه عربية و فارسية.
- ٢٥- رسالة في المشترك.
- ٢٦- رسالة في الحروف.

علاقة تلاميذه به

من الظواهر العجيبة التي تسترعي الأنظار تفاني تلاميذه في حبه و شدة تعلقهم به و إعجابهم بشخصه الكريم إلى حدّ التقديس. و يعزى ذلك إلى أمرين: إلى

ما يرونه فيه من المواهب النادرة التي لم يجدوها في غيره ممن رأوا وسمعوا، وإلى ما كانوا يشاهدونه فيه مثلاً للأب الرؤوف والأستاذ العطوف يحنو على الصغير والكبير ويحترم الجميع.

ولقد كنت أرجو أن أؤدي بعض ما كان علي من واجب شكر فضله بترجمة ضافية، ولكن الفرصة لم تكن مؤاتية وقد اعجلت على هذه الكلمة العابرة فعدرة إليك - أيها الأستاذ العظيم - إذ لم أستطع أن أوفي بعض ما علي من حقوقك وعهدي بك تغض النظر عن كل همواتنا معك، فاجعل هذه من تلك . وارجو منه تعالى أن يساعدني على استلهام بعض روحانيتك لأتمكن في فرصة أخرى من التكفير عن هذه الخطيئة (١).

(١) هذا ما ذكره المرحوم الشيخ محمد رضا المظفر في مقدمته على رسالة الاجارة مع تصرف وإضافات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَبِهِ تَقِي

الحمد لله والصلاة على محمد وآله، وبعد فهذه نبذة مما يتعلق بصلاة الجماعة،

وفيه فصول:

فصل

[وجوب صلاة الجماعة]

الجماعة تارة واجبة بالذات كصلاة الجمعة، وصلاة العيدين مع اجتماع

شرائطها، وأخرى واجبة بالعرض ولها موارد:

منها: ما إذا تعلّق بها النذر فإنّها تجب بالعرض بعنوان وجوب الوفاء سواء

كانت المنذورة واجبة بالذات أو مندوبة بالذات، والكلام فيها تارة من حيث

صحتها إذا أتى بها من دون جماعة، وأخرى من حيث الحث لعدم بقاء المحل للوفاء

بالنذر.

أما الكلام في الصحة: فحصله أنّ وجوب الوفاء بالنذر المنطبق على الصلاة

جماعة وجوب نفسي لا شرطي حتى تتقيّد الصلاة بشرط الجماعة من قبل النذر فلا

تصحّ فرادى. نعم ربّما أمكن الإشكال بناء على الاقتصار في وقوع الفعل عبادة على

جعل أمره داعياً الى متعلّقه نظراً إلى أنّه بعد تعلّق النذر ووجوب الوفاء بالواجب أو

المستحب يتأكد الطلب لاستحالة اجتماع إرادتين أو بعثين في موضوع واحد فلا أمر إلا هذا الأمر الأكيد، والمفروض عدم انبعاث الصلاة عنه لتعلقه بالجماعة. ودعوى أنّ ذات الطلب موجودة في ضمن الطلب الأكيد فله أتيان الصلاة فرادى بداعي ذات الطلب المحقق.

مدفوعة: بأنّ الاشتداد والحركة من حدّ إلى حدّ يصحّ في الإرادة النفسانية القابلة للاشتداد، وأمّا البعث الاعتباري فلا، إذ الاشتداد إنّما هو في بعض المقولات لا في كلّها فضلاً عن الاعتباريات والانتزاعيات، وعدم حركة الإنشاء بداعي البعث في غاية الظهور إلا أنّ اعتبار البعث الأكيد من الأوّل معقول، كما أنّ استكشافه بملاحظة صدور الانشائين وعدم قبولهما للفعلية معاً في موضوع واحد معقول، والمفروض عدم انبعاث الفعل عن الأمر الأكيد بالاعتبار. إلا أن يقال: بأنّ اجتماع انشائين بداعي البعث في الفعل المنذور لا مانع منه، وإنّما الممنوع اجتماع بعثين فعليين فإتيان ذات الصلاة فرادى بداعي الانشاء المزبور الذي هو الفعلي من قبل المولى لا مانع منه فتدبر.

وأما إذا تعلق النذر بالايتمام في صلاته لا بالصلاة جماعة فلا إشكال في صحّة الصلاة بداعي أمرها لتعدد موضوعي الأمرين.

وأما الكلام في الحنث وعدم بقاء المحلّ فبنيّ على مسألة جواز تبديل الامتثال بالامتثال، فإنّ مبناه على عدم كون الفعل علّة تامّة لحصول الغرض وسقوط الأمر بل في ما إذا اقتصر عليه وحينئذٍ فجرد إتيان الصلاة فرادى لا يوجب عدم بقاء المحلّ، ولا يلزم الحنث، بل يجب عليه الإعادة امتثالاً للأمر بالوفاء، وتحصيلاً لغرضه اللزومي، إلا إذا فرض تعلق نذره بإتيان أوّل وجود من صلاته جماعة فإنّه لا يبقى محلّ للوفاء بنذره حينئذٍ كما هو غير خفي.

منها: ما إذا عجز عن القراءة ومختصر القول فيه إنّه على قسمين:

أحدهما: ما إذا كان عاجزاً عن القراءة رأساً، فإنّ المعروف فيه الاجتزاء بما يحسنه أو بالذکر لوجوه:

أحدها: إطلاق دليل البدلية وعدم تقييدها بعدم التمكن من الاثتمام كقوله

(عليه السلام) في صحيحة ابن سنان (١): «لو أنّ رجلاً دخل في الإسلام لايحسن ان يقرء القرآن اجزأه ان يكبّر ويسبّح ويصلي» ومن البين أنّ الاجتزاء بذلك وبالقراءة الناقصة لا يكون إلّا مع الوفاء بمصلحة الصلاة الواجدة للقراءة التامة، وإلّا لزم الأمر بالائتمام الوافي بمصلحة الصلاة التامة وزيادة.

ثانيها: إطلاق دليل التخيير بين الصلاة فرادى والصلاة جماعة، سواء كان التخيير شرعياً أو عقلياً، فإنّ من يدعي تعين الائتمام لا يدعي وجوبه ذاتاً بل من باب تعين أحد فردي الواجب التخييري بتعذر فرده الآخر، فأصل التخيير مفروغ عنه وتسليم اصل التخيير هنا مساوق لعدم معقولية التعين بالعرض، بيانه ان موضوع التخيير بالذات بين الفرادى والجماعة بعد عدم معقولية الإهمال في الواقع وفي مقام الثبوت، اما انكلف الأعمّ من القادر على القراءة التامة ومن العاجز عنها أو خصوص القادر، فان كان الأول فلا معنى للتعين بالعجز إذ المفروض أنّ العاجز كالقادر موضوع التخيير، وان كان الموضوع خصوص القادر فلا تخيير للعاجز اصلاً حتى يتعين الائتمام بالعرض ولا دليل على وجوبه العيني الذاتي، كما لم يدعه احد من الاصحاب، لانحصار وجوب الجماعة ذاتاً في الجمعة والعيدين بشرائطها.

ثالثها: إطلاق دليل استحباب الجماعة وشموله لمن لا يحسن القراءة، ودعوى أنّ الاستحباب الذاتي لا ينافي الوجوب العرضي - مدفوعة بما عرفت في التخيير الذاتي والتعين العرضي، فإما لا إستحباب في حقه بالذات، وإما لا وجوب بالعرض فتدبر جيداً.

ثانيها: ما إذا كان قادراً على القراءة التامة بالتعلّم، لكنّه قصر في التعلّم المقدور عليه إلى أن ضاق الوقت، والمعروف هنا وجوب الائتمام نظراً إلى أنّه مكلف بالصلاة عن قراءة تامة للقدرة عليها بالقدرة على التعلّم، ولا يتنزل الى بدلها وهي القراءة الناقصة إلّا مع العجز عن المبدل، ومع التمكن من الائتمام لا عجز عن الصلاة التامة.

وبعبارة أخرى: كان في حال القدرة على التعلّم مأموراً بإيجاد طبيعة الصلاة التامة المحيّر فيها بين الفرادى عن قراءة تامة والجماعة، ومع تعذر احد الفردين يتعيّن الاخر عقلاً.

وفيه: أنّه إن كان الغرض أنّ القدرة على الائتّمام قدرة على القراءة التامة ومعها لا مجال للتنزل الى القراءة الناقصة، فمن البين أنّ القدرة على الائتّمام قدرة على الصلاة الفاقدة للقراءة رأساً، وقراءة الإمام سواء كانت بدلاً أو مسقطاً ليست مقدورة للمأموم حتى تكون من افراد القراءة المأمور بها المكلف، لئلا يصدق معها العجز عن القراءة التامة. وان كان الغرض - أنّ الائتّمام عدل وبدل للصلاة المشتملة على القراءة التامة، ومع تعذّرها يتعيّن الفرد الآخر كما هو الشأن في كل واجب تخيري شرعي أو عقلي - ففيه أنّه انما ينتج التعيّن إذا كانت الجماعة عدلاً للصلاة المشتملة على القراءة التامة فقط، وأمّا إذا كانت الجماعة عدلاً للصلاة فرادى بجميع مراتبها، فلم يتعدّر الصلاة فرادى بل تعدّرت صلاة المختار، والدليل على كونها عدلاً في جميع المراتب إطلاق دليل البدل، وعدم تقيّده بعدم التمكن من الائتّمام، وإطلاق دليل التخيير والاستحباب، ولو نوقش في شمول ماتقدم من قوله (عليه السلام) (١): «لا يحسن أن يقرء القرآن» للعاجز بالعرض واختصاصه بالعاجز بالذات، لكفى ساير ما يستدلّ به على بدليّة الابدال مثل قوله (عليه السلام) (٢): «الميسور لا يسقط بالمعسور» فانه غير متقيّد بعدم التمكن من الائتّمام، وليس الائتّمام ميسوراً من الصلاة المشتملة على قراءة تامة حتى لا تصل النوبة الى البدل. واما دعوى - اختصاص التخيير بالقادر وكذا الاستحباب - فمدفوعه: بان لازمه الالتزام بوجود الائتّمام بالذات لا بالعرض على العاجز رأساً، وكذا دعوى اختصاصه بالقادر والعاجز رأساً لا العاجز بعد القدرة - فانها مدفوعة بان القدرة والعجز لا دخل لهما في استحباب الجماعة، ولا في كونها افضل فردي الواجب

(١) الوسائل: ج ٤ ص ٧٣٥، الحديث ١، من الباب ٣ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٢) غوالي الثالي: ج ٤، ص ٥٨.

التخييري، بل المراد من الإطلاق هو اللابشرط القسمي الذي مقتضاه رفض القيود لا الجمع بين القيود، ومقتضى عدم دخل القدرة والعجز الذاتي ثبوت التخيير والاستحباب في جميع المراتب. وغاية ما يمكن أن يقال في مقام الإشكال هو أنّ الائتمام الذي هو عدل للفرادى في جميع المراتب لا يتفاوت حاله من حيث اشتماله على تمام المصلحة القائمة بصلاة المختار، ومقتضى استحالة التخيير بين التام والناقص أن يكون جميع المراتب مشتملة على مصلحة صلاة المختار بتمامها، وعليه فما الموجب لاستحقاق العقاب على تفويت القراءة التامة بترك التعلّم الى زمان امتناعه بضيق الوقت لأنّ المفروض حصول غرض المولى بالقراءة الناقصة مع أنّ المعروف الحكم باستحقاق العقوبة في صورة التقصير في التعلّم وهذا الإشكال نشأ من القول بالتخيير.

وأما الإشكال من حيث جواز تبديل القدرة بالعجز وعدم الموجب لحفظ القدرة لكونها شرطاً للتكليف، ولا يجب تحصيله ولا حفظه ومعه فلا موجب للعقوبة بعد عدم الملزم لحفظ القدرة. وجواز إدراج نفسه تحت عنوان العاجز نظير عنواني الحاضر والمسافر فهو إشكال جارٍ في كلّ ماله بدل اضطراري كالطهارة المائية والترابيّة.

ويندفع الإشكال من جميع الوجوه بتقريب أنّ القراءة التامة بما هي مشتملة على المصلحة اللزوميّة من دون دخل للقدرة عليها ولو بالتعلّم باطلاق المادة، وعدم تقييدها بالقدرة شرعاً مولوياً، والقراءة الناقصة لا تكون ذات مصلحة تامة إلّا في فرض العجز عن القراءة التامة بملاحظة ترتبها على القراءة التامة نصّاً وفتوياً فليست القدرة شرطاً شرعاً حتى لا يجب تحصيلها ولا حفظها إلّا بدليل خاص، بل شرط عقلاً كسائر الواجبات التي لا بد لها وتفويتها المفوت للقراءة التامة باختباره من باب الامتناع بالاختيار الذي لا ريب في عدم منافاته للعقاب وان كان منافياً للخطاب، فالعقاب حينئذٍ على مخالفة التكليف المحقق الذي لا بد له في عرضه لفرض كون القراءة الناقصة ممّا لا مصلحة لها إلّا في فرض العجز عن القراءة التامة، فليس باب القراءة التامة والناقصة كباب الإتمام والتقصير على الحاضر والمسافر ليجوز له تبديل احد العنوانين بالآخر.

وتوهم أن لازم قيام القراءة التامة والناقصة بمصلحة واحدة وجود الجامع بينهما، ومقتضاه الأمر به، ومقتضاه التخيير بينهما، فيعود المحذور. مدفوع بأن الجامع حيث إنه منطبق على الفردين الطولين فمقتضاه الأمر بالفردين على الترتيب، لا على التخيير، وقد عرفت مقتضى الترتيب وأنه لا يعقل مع عدم كون القراءة الناقصة ذات مصلحة إلا في فرض العجز أن يأمر المولى بها في عرض الأمر بالقراءة التامة.

وبالجملة فصحح العقاب تفويت الواجب المنجز بسوء اختياره وعدم جواز التبديل لفرض عدم كون القدرة شرطاً شرعاً كشرطية العجز في وجوب القراءة الناقصة، واما استيفاء المصلحة التامة بالقراءة الناقصة فهو لا يمنع عن العقاب المرتب على مخالفة التكليف المحقق. وأما شبهة صدق الفوت بالنسبة الى القراءة التامة، فيجب القضاء في خارج الوقت، فمدفوعة بأن فوت الفريضة بذاتها مع حصول ملاكها التام في الوقت لا يوجب القضاء في خارجه، وبقية الكلام في محلّه. ومن جميع ما ذكرنا تبين ان ترك التعلّم إذا لم يكن عن تقصير لا يوجب تعيين الائتمام، بل وكذا إذا كان عن تقصير، نعم لدفع العقاب في الأخير يتعيّن الائتمام.

ومنها: ما إذا أمره احد والديه بإيقاع الفريضة جماعة، وهذا بناء على وجوب اطاعة الوالدين بعنوانها واضح، وأما إذا قلنا بأن المسلم حرمة إيذائها فلا تجب الجماعة مطلقاً بل إذا إنطبق على تركها الايذاء، لا ما إذا لم ينطبق عليه كما إذا ترك الجماعة وصلّى خفاء مع عدم علمها به. فإنه لا إيذاء، والإيذاء على تقدير العلم لا اثر له، والكلام في صحّة الصلاة فرادى مع الإثم بترك الجماعة كالكلام في نذر الجماعة.

لا يقال: بناء على عدم سقوط الأمر بمجرد الامتثال وان لم تكن الصلاة فرادى مفوّتاً للواجب بالنذر، أو بإطاعة أحد الوالدين، إلا أنه إذا صلّى في آخر الوقت بحيث لا يتمكّن من الائتمام بعده يسقط الأمر ويكون من تفويت علّ الواجب بأداء الصلاة فرادى فتحرم ولا تصح حينئذ. ومنه علم أنه لو قلنا بسقوط الأمر من أول الأمر كان تفويتاً لموضوع الواجب مطلقاً فلا يصح اصلاً لا في أول الوقت ولا

في آخره.

لأننا نقول: حيث إن المفروض نذر الصلاة جماعة، أو أمر أحد الأبوين بها، فليس بابه باب تفويت محل الواجب بل فوات الواجب باتيان ضده، حيث إن الصلاة فرادى والصلاة جماعة عنوانان متنافيان لا يجتمعان في واحد وليس فعل إحداهما مقدمة لترك الأخرى. نعم لو تعلق النذراو الأمر بالائتمام في صلاته كان لعنوان تفويت المحل موقع ويترتب عليه ما ذكر.

ومنها: ما إذا لم يدرك من الوقت ركعة تامة لكتته يدرك الركعة بإدراك الإمام راعياً، وهذا مع إطلاق دليل (١) «من ادرك ركعة من الوقت» للركعة حقيقة وتنزيلاً واضح، وأما مع عدم اطلاقه كما هو الظاهر، فلا يجدي تنزيل إدراك الامام راعياً منزلة ادراك الركعة فإنه ناظر الى آثار صلاة الجماعة من سقوط القراءة وغيرها لا التنزيل من حيث إدراك الوقت أيضاً. إلا أن الاحوط الائتمام من دون نية الاداء والقضاء فإن صلاته صحيحة إما أداء أو قضاء. ومثله من كان بطيء القراءة بحيث يفوت بقرائته الوقت فإنه يجب عليه الائتمام بناء على ما ذكر.

(١) الوسائل: ج ٣ ص ١٥٨، الحديث ٤ و ٥ من الباب ٣٠ من أبواب المواقيت.

فصل في استحباب الجماعة في الفرائض

ولا شبهة في استحبابها ذاتاً في الفرائض اليومية الادائية، فإن مشروعية الجماعة فيها من ضروريات الدين، وأما البحث في موارد:

منها: استحبابها في اليومية القضائية، وجواز الائتتمام من القاضي بالمؤدي منصوص في رواية العدول من الاداء الى القضاء(١)، وفي رواية الصلاة المعادة جماعة(٢) بقوله عليه السلام «واجعلها لما فات» وأما استحباب الجماعة في القضاء فليس فيه نصٌ معتبر إلا ماورد في حكاية نوم النبي صلى الله عليه وآله وقضاء صلاة الصبح جماعة(٣) ومع مافيه من الاشكال، يشكل به الاستدلال في هذا المجال ولا ملازمة بين جواز الائتتمام في القضاء، والجماعة فيه، كما لا ملازمة بين جواز الجماعة في الآيات، وعدم جواز الائتتمام من مصلي الآيات بمصلي اليومية، وكذا العكس، إلا أن المسألة غير خلافية، كما أن استحباب الجماعة في الآيات والأموات مما لا اشكال فيه نصاً وفتوى، وسيجيء ان شاء الله تعالى حكم الائتتمام فيها بمؤدي اليومية وبالعكس.

ومنها: استحباب الجماعة والائتتمام في صلاة الطواف، فإن المحكي عن غير واحد الاستحباب فيها، وفي غيرها من الفرائض.

(١) الوسائل: ج٣ ص ٢١٢ الحديث ٢ من الباب ٦٣ من ابواب المواقيت.

(٢) الوسائل: ج٥ ص ٤٥٧ الحديث ١ من الباب ٥٥ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج٣ ص ٢٠٧، الحديث ٦، من الباب ٦١ من ابواب المواقيت.

وغاية ما يمكن الاستدلال به لمشروعية الجماعة في جميع الفرائض أمور:
أحدها: ما في صحيحة (١) زرارة والفضيل «قالا: قلنا له: الصلاة في جماعة فريضة هي؟ فقال: الصلاة فريضة وليس الاجتماع بمفروض في الصلوات كلها ولكنه سنة...» الخبر. فإن الظاهر اتحاد مورد النفي والاثبات، فيكون الاجتماع في الصلوات كلها سنة، كما أنه ليس بمفروض في الصلوات كلها، سواء كان بنحو عموم السلب، أو سلب العموم، أما على الاول فواضح، وأما على الثاني فإن البعض الذي لا يكون الاجتماع فيه مفروضاً يكون الاجتماع فيه سنة وهو ماعدا الجمعة والعيدين بشرائطها فإنها التي يكون الاجتماع فيها مفروضاً، ومنه تعرف أن الأولى حمله على سلب العموم، فتدبر.

إلا أن الظاهر أن مورد السؤال هي اليومية، فإنها التي ذهبت العامة الى وجوب الجماعة فيها، إما عيناً أو كفاية وهو المنشأ لسؤال مثل زرارة والفضيل، لعدم الالتزام بالجماعة في غيرها من المسلمين في صدر الاسلام الى زمان السائل إلا ما هو معلوم عندهما من الجمعة والعيدين. ويؤكد ذيل الصحيحة فإنه هكذا «ولكنه (٢) سنة من رغب عنها وعن جماعة المؤمنين من غير علة فلا صلاة له» فإن هذا التأكيد والتشديد ليس إلا في اليومية كما يتضح بالمراجعة الى أخبار الحث على الجماعة إلا أن يقال أن مورد السؤال وان كان هي اليومية إلا أن الإمام (عليه السلام) تفضل في مقام الجواب بالسلب والايجاب بنحو الكلية تعميماً للفائدة وإلا لما كانت نكته في قوله «في الصلوات كلها» إذ لا موجب لتوهم الوجوب في بعض الصلوات اليومية، والاستحباب في بعضها الاخر، حتى يجيب (عليه السلام) بأن حكم الكل واحد في السلب والايجاب، فإن العامة كما مر قائلون بالوجوب مطلقاً إما عيناً أو كفاية على اختلاف مذاهبهم، بل الاشهر بينهم أن الجماعة سنة مؤكدة، لا واجبة عيناً أو كفاية، كما يظهر من تذكرة العلامة رحمه الله.

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٣٧١، الحديث ٢، من الباب ١ من أبواب صلاة الجماعة. وفي المصدر (ولكنه سنة)

(سنة)

(٢) في المصدر السابق «ولكنه سنة من تركها رغبة عنها وعن جماعة المؤمنين...».

ثانيها: مثل ما في صحيحة (١) عبدالله بن سنان «الصلاة في جماعة تفضل على صلاة الفرد (أي الفرد) باربع وعشرين درجة» نظراً الى أنه لجعل استحباب الجماعة في الصلاة بما هي بجعل لازمه وهو الثواب المخصوص، وبه يندفع الايراد بأن الاطلاق مسوق لحكم اخر، فإنه مبني على أنّ المفعول هو الثواب على الجماعة المشروعة، وأما إذا قلنا أنه تشريع للجماعة ببيان ثوابها فلا موقع للايراد.

ومنه تعرف أنه بناء على هذا التقريب لا فرق بين ما إذا كانت العبارة الصلاة في جماعة أو كانت صلاة الجماعة كذا، بتخيّل أنّ مشروعية الجماعة باضافة الصلاة اليها مفروغ عنها فالحكم في الثانية ثابت للجماعة المشروعة، فلا تثبت بها المشروعية بخلاف العبارة الاولى، مع أنّ مجرد الاضافة لا يوجب الفراغ عن المشروعية، ولذا يصحّ صلاة الجماعة في كذا غير جائزة، نعم ظاهر هذه الصحيحة كساير الاخبار أنّها في اليوميّة.

ثالثها: اثبات استحباب الجماعة في الفرائض من باب التسامح في ادلة السنن، ولو بفتوى الفقيه كيف والمشهور استحبابها في الفرائض كلّها، بل نسبته في المنتهى الى علمائنا.

أقول: بعد البناء على صدق البلوغ بفتوى الفقيه وثبوت الاستحباب شرعاً باخبار من بلغ (٢) أورد عليه بوجوه:

أحدها: أنّ الجماعة ليست من الامور المستحبة شرعاً بل هي مصداق للواجب وأفضل الفردين منه، فلا يمكن اثبات مشروعيتها بدليل التسامح المتكفل لإثبات الاستحباب وهو في الحقيقة بلا محصل إذا لم يرجع الى الوجه الآتي، إذ لا تكون خصوصية الجماعة موجبة لكون الصلاة المتكيفة بها افضل الافراد إلاّ برجحان هذه الخصوصية ومطلوبيتها شرعاً في الصلاة، وبها تكون افضل الافراد، وفردية ذات

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٣٧١، الحديث ١، من الباب ١ من ابواب صلاة الجماعة. وفي المصدر «الصلاة في جماعة تفضل على كل صلاة الفرد (الفرد) باربعة وعشرين درجة تكون خمسة وعشرين صلاة».

(٢) الوسائل، ج ١، ص ٥٩، أحاديث الباب ١٨ من ابواب مقدمة العبادات.

المتكئف بها لطبيعي الصلاة وجدانية. نعم إذا قلنا - بأن الصلاة فرادى والصلاة جماعة ماهيتان متباينتان وأن المكلف مخير شرعاً بين الصلاة فرادى والصلاة جماعة - يمكن أن يقال: أن دليل التسامح لا يثبت الوجوب مطلقاً تعيينياً كان أو تخييرياً، إلا أن الظاهر أن الفرق بينهما باعتباري (لابشرط) و(بشرط شيء) بمعنى أن التكليف للزومي متعلق بطبيعي الصلاة لا بشرط من حيث قصد الانتماء وعدمه بمعنى رفض القيود لا الجمع بين القيود، والاستحباب متعلق باتيانها بكيفية خاصة فهو مخير عقلاً بين افراد هذا الطبيعي اللابشرط، في اتيان فرد متخصص بالقصد المزبور والفرد الغير المتخصص به، ولعلنا سنتكلم فيه فيما بعد ان شاء الله تعالى.

ثانيها: ما عن العلامة الانصاري (قدس سره) في كتاب الصلاة (١) من أن أدلة التسامح لا تثبت بقيام الخبر الضعيف أو مطلق البلوغ ولو بفتوى الفقيه إلا الاستحباب دون غيره من الاحكام ومن المعلوم أن الجماعة لها احكام مخالفة للاصل، من سقوط القراءة، ووجوب المتابعة، ورجوع كل من الإمام والمأموم الى الآخر في مورد الشك وهذه الاحكام لا تثبت بالخبر الضعيف فلا تثبت الجماعة التي لها هذه الاحكام ثم افاد ما محصله بعد النقض والابرار أن اثبات هذه الاحكام بقيام الخبر الضعيف وعدمه به مبني على أن هذه الأحكام في طول الاستحباب ومرتبة عليه، أو هي والاستحباب حكمان واردان في عرض واحد على الجماعة، ويكون بينهما التلازم ولا ينفك أحدهما عن الآخر إجماعاً. فان قلنا بالأول فالخبر الضعيف يفيد الاستحباب فقط، وحيث إنه تمام موضوع تلك الاثار فتترتب تلك الاثار عليه قهراً، وان قلنا بالثاني فالخبر الضعيف كما يثبت الاستحباب لا بد من ان يثبت تلك الاحكام لعدم امكان الانفكاك بالاجماع، وحيث لا يمكن اثبات تلك الاثار بالخبر الضعيف فلا يمكن اثبات ما لا ينفك عنها، هذا ملخص ما افيد بتوضيح مني.

والجواب: بعد الفراغ عن أن الخبر الضعيف بأدلة التسامح لا يكون حجة كالخبر

الصحيح - بحيث يثبت الاستحباب الواقعي الذي هو مدلول الخبر الضعيف، بل يثبت الاستحباب بعنوان أنه بلغه الثواب على عمل فهو بالإضافة الى الاستحباب الثابت كالخبر الصحيح بناء على الموضوعية والسببية - نقول: إن تلك الاحكام المخالفة للاصل، إما هي مترتبة على الجماعة المستحبة بذاتها واقعاً، أو على المستحبة ولو بعنوان بلوغ الثواب عليه. فان قلنا بالأول فالخبر الضعيف لا يثبت الاستحباب الواقعي لذات الجماعة بل يثبت استحباباً لا ترتب للاحكام عليه، وإن قلنا بالثاني كان الخبر الضعيف محققاً لموضوع تلك الاثار حقيقة لا تعبداً، ومنه تعرف الحال فيما إذا كانت تلك الاحكام ملازمة شرعاً لخصوص المستحب الواقعي بعنوانه أو للاعم منه، فان كان الأول فلا يثبت الملازم بالخبر الضعيف حتى يستتبع تلك الاحكام بدليل الملازمة، لامن حيث إن تلك الاحكام لا تنفك عن الاستحباب، فإنه هنا من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وان كان الثاني فان قلنا بأن دليل الملزوم دليل على لازمه وأن دليل احد المتلازمين دليل على الآخر امكن أن يتخيل أن الخبر الضعيف حيث لا يصلح ان يكون مثبتاً لتلك الاحكام فلا يصلح ان يكون مثبتاً لما لا تنفك تلك الأحكام عنه، وأما ان قلنا بأن الدليل على الملزوم حجة عليه فقط واثبات اللازم بدليل الملازمة إذ مفاده ثبوت اللازم عند تحقق ملزومه، والمفروض تحققه لما فرضناه من أن الملزوم أو الملازم هو الاعم من المستحب الواقعي بذاته أو المستحب الموضوعي بعنوان البلوغ فلا إشكال. ومما ذكرنا تبين أن المدار نفيًا واثباتاً على ضيق دائرة الموضوع أو الملازم وسعتها دون الترتب والتلازم.

ثم إن الظاهر أن تلك الاحكام مترتبة على الجماعة المنعقدة شرعاً لا على الهيئة الاجتماعية عرفاً مع قطع النظر عن مشروعيتها، كما أن الظاهر ترتب تلك الاحكام على الجماعة المشروعة بعنوانها لا الاعم منه ومما بلغ عليه الثواب، والمرجع عند الشك في ترتب تلك الاحكام المخالفة للاصل على خصوص المستحب بذاته، أو على الاعم منه ومن المستحب بعنوان البلوغ الى عمومات ادلة تلك الاحكام لرجوع الشك الى سعة دائرة المخصص لتلك العمومات وضيقها، لا في المصداق حتى لا يمكن الرجوع الى العام فتدبر.

ثالثها: أنّ اشتغال الذمة بالصلاة ثابتة ولا يقين بالفراغ، والامثال باتيان هذا الفرد المشكوك حاله من حيث مشروعية الجماعة فيه وعدمه، ويندفع بان ادلة التسامح كافية في المشروعية في قبال أصالة عدم المشروعية، فلا اشكال في اليقين بالفراغ لولا محذور اخر كما تقدّم في الوجه الثاني فهو العمدة في المقام.

ومنها: الجماعة في الصلاة التي يؤتى بها من باب الاحتياط، ولها اربع صور.

الأولى: ما إذا صلّى بعنوان الاحتياط للزومي مقتدياً بمن يصلّي اليومية، ولا ينبغي الإشكال فأنه على فرض الحاجة اليها واقعاً جماعة في فريضة يومية، وعلى تقدير عدم الحاجة لا صلاة ولا جماعة ولا يضرّ حينئذٍ عدم ترتب اثار الجماعة من سقوط القراءة ووجوب المتابعة، والرجوع في مورد الشكّ اذ مع الحاجة كل الاثار مترتبة، ومع عدمها لا ضرر في عدم سقوط القراءة وغيره. نعم في رجوع الامام الى المأموم اشكال حيث لم يحرزها جماعة واقعاً لاحتمال اللغوية.

الثانية: هذا الفرض نفسه مع كون الاحتياط غير لزومي ولا يضرّ بالجماعة بعد كون الفريضة محتاجاً اليها واقعاً.

الثالثة: من يصلّي الاحتياط مقتدياً بمن يصلّي الاحتياط، فان كان منشأ الإعادة واحداً بحيث كان صحة صلاتها وفسادها متلازمين واقعاً فلا إشكال، إذ على تقدير الحاجة فصلاة كليهما جماعة صحيحة، وإلّا كانتا لغواً. وأمّا إذا لم يكن المنشأ واحداً فلا يقين للمأموم بانعقاد صلاته جماعة على تقدير الحاجة، إذ من المحتمل لغوية صلاة الإمام فلا تصحّ صلاته إلّا بفرض الاتيان بوظائف المنفرد، وهو خلف في المقام المبني على انعقاده جماعة يترتب عليها احكامها.

الرابعة: اقتداء من يصلّي اليومية بمن يصلّي الاحتياط، ولا يقين بالفراغ إلّا على تقدير الحاجة وهو غير محرز للمأموم، نعم إذا اعتقد المأموم حاجة الإمام وان لم يعتقدّها الامام أو أتى بوظائف المنفرد صحت صلاة المأموم، إلّا أنّها خلف كما لا يخفى. هذا ما تقتضيه حال تلك الصور من حيث الاحتياط، واما إذا كانت بعنوان المعادة سواء قلنا باستحباب المعادة، أو باستحباب الإعادة شرعاً فجميع تلك الصور الأربع صحيحة على أيّ تقدير، وتترتب عليها اثار الجماعة كلاً. أمّا إذا

قلنا باستحباب الإعادة، واستمرار الإمتثال على المعادة، ففي غاية الوضوح، فإنها على تقدير الحاجة صلاة صحيحة جماعة، وعلى تقدير عدمها بيده قرار الامتثال على الثانية، فهي على أي تقدير مصداق الصلاة الواجبة، فيقصد المصلي امتثال هذا الأمر جماعة سواء كانت صلواته السابقة صالحة للاقتصار عليها أولاً وأما إذا قلنا بسقوط الأمر للزومي واستحباب المعادة فالجماعة فيها جائزة بل أفضل، فالمصلي يقصد امتثال هذا الأمر الشخصي سواء كان هو أمره للزومي أو أمره الندبي، فعلى أي تقدير تقع الصلاة صحيحة من حيث الجماعة واثارها. نعم إذا كان المحتاط هو الإمام فلا بد هنا من قصد الإمامة لتقع صلواته بعنوان المعادة منه، بخلاف ما إذا لم تكن صلاة الإمام احتياطية فإنه تصح صلاة المأموم، سواء كان من قصد الإمام الإمامة أم لا.

ومنها: الجماعة في ركعات الاحتياط فان قلنا بانصراف إطلاقات الجماعة في الفرائض الى اليومية، أو الفرائض النفسية التي تطلب لذاتها لا لرعاية غيرها وتدارك نقصها، فلا إشكال حينئذ في عدم الجماعة فيها بجميع وجوهها من اقتداء المحتاط بالمحتاط، أو من يصلي اليومية بالمحتاط، وبالعكس.

وأما ما عن (١) العلامة الانصاري (قدس سره) - من عدم صدق عنوان الفريضة بمادتها على مطلق الواجب، كنفس عنوان الواجب القابل للصدق على النفسي وغيره - فلا شاهد له، بل إطلاق الفريضة بعنوانها على الواجب الغيري شائع في لسان الاخبار، كما في الخبر (٢) «الوضوء فريضة» وإطلاق هذه المادة في غير هذه فمما لا إشكال فيه، كما يتضح للمراجع الى موارده. نعم بناء على الجزئية الحقيقية لا ينبغي الإشكال في الاقتداء بمن يصلي ركعات الاحتياط ممن لا يصليها، دون العكس، إلا إذا كان مقتدياً بتلك الصلاة من أولها، وان لم نقل بالانصراف، فان علم المأموم بحاجة الامام اليها فلا اشكال في صحة الاقتداء بمصليها، لأنها إما

(١) كتاب الصلاة: ص ٣١٣، الطبعة الحجرية.

(٢) الوسائل: ج ١، ص ٢٥٦، الحديث ٢ من الباب ١ من ابواب الوضوء.

صلاة مستقلة، أو جزء حقيقة من الصلاة، وإن لم يعلم بحاجة الإمام فلا محذور فيه إلا احتمال كونها نافلة مع عدم الحاجة إليها واقعاً. وشمول دليل المنع عن النافلة لمثل هذه الصلاة الواجبة بوجوب طريقي ظاهراً - لأنها نافلة على تقدير بل بحكم النافلة من حيث احتسابها لمصلحتها لا ذهابها هدرًا - في غاية الاشكال.

وأما إذا اقتدى في صلاة الاحتياط بمن يصلي اليومية أو الاحتياط، فمع قطع النظر عن اشكال الجماعة في النافلة، يرد محذور الافتداء في أثناء الصلاة الانفرادية بناء على الجزئية، ويندفع هذا المحذور أيضاً بناء على الاستقلالية، وعليه فرعاية الاحتياط في جميع هذه الصور بترك الجماعة ممّا لا ينبغي تركها والله اعلم.

فصل في عدم مشروعية الجماعة في النافلة إلا ما أستثني

كالاستسقاء، وهو المشهور، بل ادعى عليه الاجماع، وبه روايات معتبرة باستناد الاصحاب اليها، وفي قبالتها روايات أخر، فبعضها يدل على جواز جماعة الرجل مع اهله في بيته في نافلة شهر رمضان، كما في صحيحة عبدالرحمن (١) «صلّ بأهلك في رمضان الفريضة والنافلة فاني أفعله» وبعضها يدل على جواز جماعة النساء في النافلة، كصحيحة الحلبي (٢) وصحيحة سليمان بن خالد (٣) وصحيحة هشام بن سالم (٤)، وفي الاخيرة منها «عن المرأة تؤم النساء، قال: تؤمهنّ في النافلة وأما المكتوبة فلا» ومقتضى قاعدة الجمع تخصيص أخبار المنع بهذه الصحاح، إلا أنّ الروايات الواردة في الفرق بين المكتوبة والنافلة موافقة للعامة، لا تفاقهم على منع إمامتهن في الفريضة تحريماً أو كراهة، وجوازها في النافلة، وأما صحيحة عبدالرحمن فلا مجال لحملها على التقيّة. نعم هي معارضة للأخبار الناهية عن خصوص الجماعة في نافلة شهر رمضان، فإنّ المنع عن مثلها مسلّم وان لم يكن المنع عن الجماعة في مطلق النافلة كذلك فينبغي ردّ علمه الى أهله في مثل هذه الصحيحة فإنّها اخصّ حتّى بالإضافة الى اخبار المنع عن الجماعة في نافلة شهر رمضان، إلا أنّ الناظر في تلك الأخبار يرى أنّ الممنوع هي الجماعة في نافلة شهر رمضان بما هي جماعة، لا بما هي جماعة الرجال في المساجد ليحمل اخبار المنع على ذلك وخبر

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٤٠٨، الحديث ١٣ و ٩ و ١٢ من الباب ٢٠ من ابواب صلاة الجماعة.

(٤) الوسائل: ج ٥ ص ٤٠٦، الحديث ١ من الباب ٢٠ من ابواب صلاة الجماعة.

الجواز على خصوص جماعة الرجل مع أهله في بيته والله اعلم.
وأما صلاة الغدير، فهي وان كانت مروية واستحبابها بلا اشكال، إلا أن
ايمانها في جماعة لا رواية بها إلا ما أرسله أبو الصلاح على ما حكاها العلامة في
التذكرة (١) قال (قدس سره): وروي أبو الصلاح هنا استحباب الجماعة ولا
بجال لإثبات استحباب الجماعة فيها مع عدم حجية المرسل حتى يكون مخصصاً
لعدم مشروعية الجماعة في النافلة، إلا بأدلة التسامح في أدلة السنن.
واعترض عليه في الجواهر (٢) «بأننا وان قلنا بالتسامح في دليل المستحب،
لكن حيث لا يعارضه ما يقتضي الحرمة».

وتوضيح دفعه بأن الكلام تارة في ملاحظة دليل التسامح مع ما يدل على عدم
المشروعية الراجع الى عدم استحبابه واقعاً، وأخرى في ملاحظته مع ما يدل على
حرمته.

أما الأول، فنقول: غاية ما تدلّ الحجة على عدم الاستحباب، أنه غير مستحب
واقعاً كساير المستحبات الواقعية، ولا منافاة بين عدم استحباب فعل واقعاً
واستحبابه الموضوعي بسبب بلوغ الثواب كما هو مفاد قوله (عليه السلام) (٣):
«كان له اجر ذلك وان كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله» ودليل حجية
الخبر القائم على عدم استحبابه وان كان يقتضي إلغاء احتمال خلافه، فيرتفع به
موضوع دليل التسامح، إلا أن احتمال خلاف عدم الاستحباب واقعاً هو استحبابه
واقعاً من دليل التسامح يثبت استحبابه الموضوعي المتقوم بنفس الاحتمال
الوجداني، إذ ليس مرجع إلغاء احتمال الخلاف إلا إلى إلغاء المحتمل والتعبّد
بعدهم. نعم، إن كانت الحجة على عدم الاستحباب قطعية الدلالة والسند لم يكن
بجال لإعمال دليل التسامح حيث إنه ليس معها احتمال الاستحباب وجداناً فلا

(١) تذكرة الفقهاء: ج ١ ص ٧٣، الطبعة الحجرية.

(٢) جواهر الكلام: ج ١٣، ص ١٤٤، طبعة الآخوندي.

(٣) الوسائل: ج ١، ص ٥٩، الحديث ١، من الباب ١٨ من ابواب مقدمة العبادات.

موضوع له.

وأما الثاني فنقول: لسان أدلة عدم مشروعية النافلة جماعة مختلف فبعضها لا يستفاد منها إلا عدم المشروعية كقوله (عليه السلام) (١): «لا جماعة في نافلة» فإنه يتكفل عدم موضوعيتها في مرحلة التشريع، كما هو الحق في نظائره، لا الحرمة وبعضها يدل على حرمتها تشريعاً كقوله (٢) (عليه السلام) «النافلة في جماعة بدعة» وقوله (عليه السلام) في آخره: «قليل في سنة خير من كثير في بدعة» وبعضها يدل بظاهره على الحرمة الذاتية كقوله (٣) (عليه السلام): «ولا يصلي التطوع في جماعة» (٤) و«لا يجوز ان يصلي التطوع في جماعة» (٥) و«لا تجتمعوا إلا في الفريضة» بتقريب أن النهي تعلق بالصلاة بعنوانها لا بما هي معنونة بعنوان التشريع، إلا أن المراجع الى الأخبار يجد أن هذه النواهي مخفوفة صدرأ أو ذيلأ بما يدل على كونها محرمة لكونها بدعة ومن المعلوم أن عنوان التشريع مقابل لعنوان الإتيان بداعي الثواب بسبب بلوغه أو احتمالاه، فلا موضوع للتشريع وهذا هو الفارق بين الحرمة التشريعية والذاتية، فإن الموضوع في الثانية لا يرتفع بالرجاء والتماس الثواب. نعم لو كان الخبر عن الحرمة الذاتية ضعيفاً لما كان مانعاً عن التسامح في دليل الاستحباب، لأن احتمال العقاب مدفوع بالبراءة عقلاً ونقلأ فيبقى مادلاً على الاستحباب بلا مانع، والخبر عن العقاب غير مشمول لأدلة التسامح كما حقق كل ذلك في محله.

ومما ذكرنا تعرف عدم الفرق بين التشريع العام والتشريع الخاص، كما ذهب الى الفرق شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) في رسالة التسامح نظراً الى أن

(١) الوسائل: ج ٥ ص ١٨٢، الحديث ٦ من الباب ٧ من ابواب نافلة شهر رمضان.

(٢) الوسائل: ج ٥ ص ١٩١، الحديث ١ من الباب ١٠ من ابواب نافلة شهر رمضان.

(٣) الوسائل: ج ٥ ص ٤٠٧، الحديث ٥ من الباب ٢٠ من ابواب صلاة الجماعة.

(٤) الوسائل: ج ٥ ص ٤٠٧، الحديث ٦ من الباب ٢٠ من ابواب صلاة الجماعة.

(٥) الوسائل: ج ٥ ص ١٩٣، الحديث ٤ من الباب ١٠ من ابواب نافلة شهر رمضان وفي المصدر

«... والله لقد امرت الناس ان لا يجتمعوا في شهر رمضان إلا في فريضة...».

مثل دليل (١) «لا تطوع في وقت الفريضة» يدلّ على أنّ امتثال مطلقات اوامر هذه العبادات لا يتحقق بدون ذلك، أو مع ذلك المانع، والخبر الضعيف لا تبين الماهيات التوقيفية.

والجواب: أنّ غاية ما يقتضيه تقييد تلك المطلقات بالحجّة المعتمدة، أنّ ذلك العمل بدونها لا يكون مشمولاً لتلك المطلقات ونتيجتها عدم استحبابها شرعاً واقعاً، فإن كانت تلك الحجّة قطعية سنداً، ودلالة كان ذلك العمل خارجاً عن موضوع أدلة التسامح، لعدم الاحتمال ورجاء الثواب وإلّا فالموضوع باق، وقد عرفت عدم المنافاة بين عدم الاستحباب الواقعي والاستحباب الموضوعي المتقوم بالرجاء المحفوظ على الفرض، وقد عرفت أنّ التمسك بأدلة التسامح لا مانع منه لا من حيث عدم المشروعية ولا من حيث الحرمة التشريعية.

نعم يبقى ما قدّمناه من الاشكال من أنّ أدلة التسامح لا تثبت إلّا الاستحباب ولا تثبت بها الأحكام الثابتة للجماعة المخالفة للأصل كالقراءة الواجبة بوجود شرطي في كلّ فريضة أو نافلة، فإنّ سقوطها في هذا المستحب بعنوان البلوغ لا يثبت باخبار من بلغ فراجع ماقدّمناه.

(١) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ١٩٥، الباب ٤٦، الحديث ٣، وفي المصدر «... انه لا تصلّم نافلة

في وقت فريضة...».

فصل في شرائط الجماعة

وهي أمور

أحدها: العدد وأقله اثنان، وهو مع أنه اجماعي فهو شرط عقلي للائتمام والاقْتداء الذي لا يعقل إلا مع التعدد والاثنيّة، كما لا يعقل ترتب آثارها من تحمّل القراءة ووجوب المتابعة، والرجوع في حال الشكّ فهي بجميع آثارها الشرعيّة متقوّمة بالتعدد والاثنيّة، فما ينسب الى ابن بابويه - من أنّ الواحد جماعة - فهي اجنبيّة عن الجماعة المبحوث عنها، ولعله ينظر الى ماورد (١) من أنّ «المؤمن وحده جماعة» وما في باب الاذان والاقامة (٢)، من أنّه «إذا كان وحده فأذن وأقام صلى خلفه صفّان من الملائكة» وشبه ذلك من التأويلات الموجبة لخروج هذه الجماعة عن الجماعة المبحوث عنها، وأما الاكتفاء بغير البالغ فبنيّ على شرعيّة عباداته وشمول الاطلاقات له حتّى مع عدم شرعيّة عباداته غير معلوم.

ثانيها: نيّة الائتمام والاقْتداء من المأموم واعتبارها واضح بعد وضوح أنّ مجرد الاجتماع في الصلاة ليس من الجماعة، كوضوح أنّ مجرد مقارنة فعله لفعل غيره لغرض من الاغراض ليس من الجماعة، كوضوح أنّ نيّة المتابعة العمليّة ليس من الجماعة، بل المتابعة العمليّة من واجبات الجماعة فهي غيرها وقصدها غير قصد الجماعة، بل تمام حقيقة الائتمام والاقْتداء متقوّمة بالقصد والنيّة، فاذا بني على

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٣٧٩، الحديث ٢ من الباب ٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٤، ص ٦١٩، أحاديث الباب ٤.

ربط صلاته بصلاة الإمام فقد نوى الائتتمام، وتنعقد به الجماعة فيترتب عليها آثارها. ومنه تعرف أنّ نية الائتتمام في انعقاد الجماعة بهذا المعنى أيضاً عقلي لا يكاد يتحقق إلاّ بالبناء على الربط المزبور، نعم اصل اعتبار هذا المعنى القصدي في ترتب الاثار شرعي، ونفس مشروعية الجماعة كافية في اعتبار هذا البناء المتقوم به الاقتداء والائتتمام فلا حاجة الى الاستدلال لاعتبار نية الاقتداء بقوله (١) (عليه السلام): «لكل امرئ مانوى» لتبادر ترتب الاجر والثواب على المنوي بنيته لا تحقق اصله بنيته، كما هو المقصود هنا ولا بقوله (عليه السلام) (٢): «إنما جعل الامام ليؤتم به» فإنّ مورده المتابعة العملية التي هي من واجبات الجماعة المنعقدة شرعاً، ولذا رتب عليه بانه «اذا كبر فكبروا... الخ».

فان قلت: الاقتداء والائتتمام من المعاني الاضافية التي لا تستقلّ بالتحصل. بل لا بدّ من أن يكون بلحاظ أمر من الامور، وليس الملحوظ هنا إلاّ صلاة الإمام، فيرجع الأمر الى قصد متابعة الإمام في افعاله الصلواتية، وليس ربط صلاته بصلاة الإمام إلاّ ربط المتابعة.

قلت: ليس الغرض أن حقيقة الاقتداء والائتتمام غير حقيقة المتابعة، بل الغرض أن المتابعة العملية في كلّ فعل منبث عن ارادة جزئية ليست حقيقة الجماعة المقابلة للفرادى، فإنها من واجبات الصلاة، والتخلف عنها في الجملة لا يضرّ بالجماعة، وأنّ العدول مغائر لترك المتابعة العملية، بل البناء على المتابعة كلياً في أول الصلاة في قبال الصلاة منفرداً هي الجماعة حدوثاً، وفي قبال العدول بقاء فالمتابعة الجزئية العملية كالوفاء بالنسبة الى العقد فعدم الوفاء لا يضرّ بالعقد وأنما المنافي له حلّه فالعدول هنا كالحل في العقد والمتابعة العملية كالوفاء بالعقد هذا في اعتبار نية الائتتمام من المأموم.

(١) الوسائل: ج ١، ص ٣٤، الحديث ٧ من الباب ٥ من ابواب مقدمة العبادات.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٤٩٥، الحديث ١، من الباب ٣٩. وفي المصدر «... انما جعل

الامام اماماً ليؤتم به فاذا كبر فكبر».

وأما نية الإمامة من الإمام فغير معتبرة في ما عدا الجمعة والعيدين مما لا ينعقد إلا جماعة إذ بمجرد نية الائتتمام على الوجه المشروع يكون الناوي مأموماً ومن ائتم به إماماً، ولو كان الإمام شرع في الصلاة بنية الانفراد فإن الإمامة والمأمومية متضائفان فلا تنفك إحداهما عن الأخرى، فتحقق المأمومية ملازمة لتحقق الإمامة قهراً فيترتب على صلاتها حكم الجماعة شرعاً. بل يمكن أن يقال: لا يعقل نية الإمامة من الإمام لما عرفت من تضائف عنوان الإمام والمأموم فع وجود الصلاة من الإمام يمكن تحقق التضائفين بنية المأموم فيكون إماماً عند تحقق المأمومية قهراً، بخلاف نية الإمامة من الإمام فإنها طبعاً متقدمة على صلاة المأموم فلا يعقل عنوان الإمامة مع عدم عنوان المأمومية. وقصد الإمامة على تقدير لحوق المأموم لا يوجب تحقق عنوان الإمامة إلا عند لحوقه لأن التضائفين متكافئان في القوة والفعالية، فلا يعقل الإمامة فعلاً والمأمومية تقديرًا.

وأما الاشكال بأن الإمامة ليست فعلاً اختيارياً للإمام فلا يعقل تعلق القصد بها. فان كان بالنظر الى أنه لا تتعلق الارادة التكوينية إلا بالحركات العضلانية فنية الاقتداء كذلك، ولا يراد من النية في امثال المقام إلا البناء كما في نية الاقامة عشرة ايام، ونية العدول، وإن كان بالنظر الى أن الإمامة في الصلاة متقومة بصلاة المأموم، وهي خارجة عن قدرة الإمام، فنية الاقتداء في صلاته بصلاة الإمام كذلك، وإنما الفرق ان الامامة والمأمومية متضائفان، وتحققهما بعد وجود ذات المضائف من طرف بايجاد طرف معقول كما في نية الاقتداء مع وجود الصلاة من الإمام، بخلاف إيجاد الطرف قبل طرفه، فإنه لا يحقق عنوان التضائف وإلا فإرادة الإمامة على تقدير لحوق المأموم معقولة عند المستشكل، وإنما لا يجدي في فعلية المضائفين، وعليه فالمقدار الممكن من الإمام فيما يعتبر فيه الجماعة كالجمعة والمعادة، هو أن يصلي لأن يصلي غيره بصلاته بنحو الداعي مع الوثوق بلحوقه له، في قبال ان يصلي لنفسه منفرداً، وأما مجرد الوثوق بلحوق المأموم فهو غير مجد في ما يعتبر فيه الجماعة كما عن بعض الاعلام (رحمه الله) فإن الوثوق باللحوق لا ينافي نية الصلاة منفرداً مع أن الجمعة لا تنعقد من الإمام والمأموم إلا جماعة في قبال الفرادى، بل

الوثوق يصحّ دخوله في الصلاة بداعي صلاة الغير بصلاته. ومما ذكرنا من أنّ الجماعة لا تنعقد إلاّ جماعة من الإمام والمأموم، تعرف وجه اعتبار نيّة الإمامة من الإمام بالمقدار الميسور المزبور، فإنّ ماهية الجماعة متقومة بالجماعة فلا يجوز الاقتداء في صلاة الجمعة بمن يصلي منفرداً دون غيرها من الصلوات فإنّها تنعقد فرادى وجماعة من الإمام والمأموم.

ثمّ إنّ تبيّن ممّا ذكرنا أنّ نيّة الائتنام ليست من الشرائط بل من المقومات للجماعة فلا تنعقد بدونها لا أنّها باطلة بدونها شرعاً، وعليه فلو تابع الامام عملاً من دون نيّة الائتنام من أول العمل فلا موجب لبطلان صلاته في نفسه إذا لم يخل بوظائف المنفرد، لما مرّ وسيجيء إن شاء الله تعالى، أنّ صلاة الجماعة ليست ماهية مغايرة لماهية الصلاة فرادى حتى يلزم من بطلانها جماعة بطلان الصلاة، هكذا ذكره الشيخ اللاعظم (قدس سرّه) في صلاته، (١) إلاّ الظاهر عدم ابتناء المسألة على كون الجماعة منوعة لطبيعي الصلاة، فانه إنّما يجدي فيما إذا قصد الجماعة وأخلّ ببعض شرائط صحّتها، والمفروض هنا عدم نيّة الاقتداء والائتنام المقومة للجماعة وانما تابع في صلاته لصلاة الإمام فقط، فهو بحسب القصد منفرد، إذ لا نعني بالمنفرد إلاّ من يصلي لا بنيّة الاقتداء، فلم تنعقد هذه الصلاة من الأول إلاّ فرادى، ومجرد المتابعة في حركات الإمام ليست جماعة باطلة بل اجنبية عن حقيقة الجماعة، ولا معنى لقصد الجماعة مع عدم قصد الإقتداء حتى يجدي التنوع المزبور، نظراً الى أنّ ماقصده لم يقع ومايقابله لم يقصد، لعدم امكان قصد المتقابلين، فماقصده من المقارنة المحضة بين افعاله وافعال الإمام ليس قصداً للجماعة حتى يكون قاصداً لحقيقة مبائنة لحقيقة الفرادى. نعم إذا أمكن قصد الجماعة بعنوانها من الجاهل بما يقتضيه حقيقة الجماعة أمكن تصحيح كلامه زيد في علو مقامه.

فان قلت: بناء للقول بكون الفرادى والجماعة حقيقتين متبائنتين وأنّ الجماعة منوعة وكذا الفرادى، على كون كلّ منها ذات خصوصية مبائنة للاخرى، فنحن

(١) كتاب الصلاة للشيخ الانصاري-قدس سرّه-ص ٣٠٦.

سلمنا أنّ هذا المصلي لم يقصد الجماعة بل قصد مجرد المقارنة الأجنبية عن حقيقة الجماعة، إلاّ أنّه لم يقصد النوع الآخر المتخصّص بخصوصية الانفراد.

قلت: لا يتوقّف التباين والاختلاف في الحقيقة على كون النوع لكلّ منها خصوصية ثبوتية، بل كما يكون الاختلاف بذلك كذلك إذا كانت حقيقة الفردي متقومة بعدم قصد الجماعة، كالجماد بالاضافة الى الشجر، فإنّ الأوّل متخصّص بعدم القوّة النباتية، فهو منفصل من حيث الجمادية بفصل عدميّ، فليكن الفرادي بالاضافة الى الجماعة كذلك، فصلاة الجماعة متقومة بقصد الاقتداء، وصلاة الفرادي متقومة بعدم قصد الاقتداء، في قبال كون الفرادي هي الطبيعة اللا بشرط، والجماعة هي الطبيعة بشرط شيء وعليه فاذا فرض عدم قصد الجماعة، فالصلاة الموجودة صلاة مقرونة بعدم قصد الائتتام، فلا مناص بناء على هذا المبنى عمّا ذكرنا من أنّ الجاهل بحقيقة الجماعة يقصد تلك الطبيعة الخاصة بمجرد مقارنة فعله لفعل الإمام، فصلاته مقرونة بقصد الجماعة فاذا لم تقع صحيحة بطلت الصلاة رأساً لعدم حصول المقوم لصلاة الفرادي، وهو القيد العدمي فتدبره جيّداً.

وهنا مسائل متعلّقة بنية الاقتداء

الاولى

يعتبر وحدة الإمام

وتفصيل القول في ذلك - بعد وضوح أنّ الاقتداء من الامور المتعلقة بشخص موجود، وليس كالمملك الاعتباري المتعلق بالكلّي مالمالكاً ومملوكاً أنّ الموجود إذا كان متعدّداً، فأمّا ان يلاحظ احدهما المرّد، أو هما معاً، أو كلٍّ منها مستقلاً، أو احدهما المعين، أمّا احدهما المرّد المصدقي، فقد ذكرنا في محلّه أنّ المرّد بالحمل الشايح لا ثبوت له ذاتاً ووجوداً ماهية وهوية، وما لا ثبوت له بنحوم انحاء الثبوت يستحيل ان يكون مشخّصاً لكلّ صفة تعلّقيّة سواء كانت حقيقية أو اعتبارية، وهذا هو الوجه في الاستحالة، لا حاجة العرّض الى الموضوع، حتّى لا تعمّ الامور الاعتبارية ولا غيره من الوجوه التي ذكرناها، وما يرد عليها في محلّها.

وأما هما معاً فهو واحد بالاعتبار، ولا وحدة له إلا في افق الاعتبار، فلا يتعلّق به إلا واحد بالاعتبار فلا يعقل تعلّق اقتداء واحد حقيقي في الخارج بما لا تحقّق له إلا في افق الاعتبار. وأما كلّ منها مستقلاً، فإن اريد تعلّق اقتداء واحد بكلّ منها مستقلاً، فهو محال لأنّ الاضافات تتشخص باطرافها فيستحيل تعدّد الطرف ووحدة الاضافة، وان اريد اقتدائين بكلّ منها فذات الصلاة وان كانت واحدة لكن لها تعلقان باثنين، وهذا لا محذور عقلي فيه، إلا أنّ الاطلاقات لا يعمّها. وتوهم اختلاف المتضائفين في الوحدة والتعدّد. مدفوع بأنّ المقتدي بكلّ منها متعدّد، وذات المقتدي واحد كوحدة ذات الاب وتعدّد الابوة بتعدّد البنوة، وحيث عرفت لزوم قصد الائتمام بواحد معيّن يقع الكلام فيما يتعيّن به، ولا ريب في أنّ المقدار الذي يقتضيه طبع الاقتداء تعيّن في كونه طرفاً، فما لا تعيّن له ذهنياً وخارجاً لا يعقل صيrote طرفاً للاقتداء الذي هو امر تعلّقي، ويكفي تعيّنه بأحد أنحاء التعيّن، فالمتعيّن خارجاً بالاشارة الحسيّة كهذا الإمام الحاضر، يصحّ الاقتداء به، وان جهل اسمه ووصفه، كما أنّ المتعيّن في ذهنه باسمه، او وصفه الموجب لتميّزه واقعاً عن عداه، وان لم يتميّز عنده خارجاً بحيث لا يمكنه الإشارة الحسيّة اليه ايضاً يصحّ الاقتداء به، ولا موجب للقصر على الأوّل بل المتعيّن واقعاً بنحو الإشارة، أي يصلي مقتدياً بمن يعيّن من الإمامين الحاضرين ايضاً لا مانع منه، فإنّ من يعيّنه فيما بعد له التعيّن فعلاً في الواقع وفي علم الله تعالى وان لم يعلم به المصلّي فعلاً، إلا أنّ دعوى عدم شمول الاطلاقات لمثله غير بعيدة.

الثانية

في الموارد التي يحكم فيها ببطلان الجماعة

وصحة الصلاة انفراداً، إذا لم يخلّ المصلّي بوظائف المنفرد، انما هو مع الجهل وأما إذا كان عن عمد تشريعاً. فتفصيل القول فيه: أنّ التشريع تارة يكون في اصل الأمر، واخرى في وجه من وجوه الأمر المحقّق، وثالثة بالتشريع في مرحلة الامتثال، وهي على أنحاء:

أحدها: في تطبيق الأمور به على المأتي به، كما في ما إذا كان المأمور به هو القصر فيأتي بالإتمام تشريعاً في التطبيق، بمناسبة أنها قصر وزيادة مكتملة. ثانيها: في جعل الصلاة معنونة بعنوان الجماعة، فيأتي بالصلاة جماعة بداعي الأمر بالصلاة.

وثالثها: في جعل الصلاة المأتي بها بداعي الأمر بعنوان الجماعة والفرق بين الأخيرين أنه تارة يصلي مقتدياً بداع الأمر، وأخرى يصلي بداعي أمرها مقتدياً فيها، فنقول: أما التشريع في الأمر بالعمل باطل لامن حيث انطباق عنوان مبعوض على العمل، بل حيث لا أمر حقيقة فلا عبادة حقيقة، وأما التشريع في وجه الأمر كما إذا كان أمر بالصلاة فبني على أنه بعنوان الإيجاب بالعمل منبعت عن الأمر المحقق، وإن بني على أنه إيجاب فليس إلا الائتم القلبية، وأما القسم الأول من التشريع في مقام العمل، فالعمل باطل من حيث عدم موافقة المأتي به للمأمور به، وإن لم يكن معنوناً بعنوان مبعوض، وأما القسم الثاني فالمفروض توجيه العمل بوجه مبعوض، فلا يصلح للتقرب به، وأما القسم الثالث منه فالمفروض توجيه العمل المأتي به بداعي أمره بوجه مبعوض فلا يعقل أن يمنع هذا الوجه عن التقرب به كيف وهو مترتب على التقرب به، ومبنى هذين الوجهين أن المستحب هي الصلاة جماعة، أو الائتم في الصلاة، فعلى الأول يكون التشريع في الجماعة عبارة عن البناء عن الصلاة بعنوان الجماعة، فتتوجه الصلاة بوجه التشريع المبعوض، فلا يمكن التقرب به، وعلى الثاني يتقرب بامثال الأمر بالصلاة حقيقة، ويكون مشرعاً في الائتم المأمور به بامر ندي، فتشريعه يضر بإتمامه لا بصلاته. والظاهر أن الأمر على طبق الأول دون الثاني.

فان قلت: إنما يقبح التشريع حيث إنه تصرف في سلطان المولى، فإن تشريع الحكم من شؤونه، فلا تشريع إلا في مرحلة الأمر، فإن الائتم ليس من شؤون المولى حتى يتصور التشريع فيه.

قلت: قد ذكرنا في محله أن الائتم إيجاد مباشر من العبد، وإيجاد تسبيبي من المولى بأمره، والتشريع في مرحلة الائتم بملاحظة أنه يأتي بالعمل بعنوان أنه

إيجاد تسببي منه، والغرض من التقسيم المزبور ليس نفي الانتساب الى أمره تعالى ولو بهذه العناية، بل الغرض أنّ التشريع قد يتمحّض في ناحية الأمر، فلا ينطبق على العمل عنوان مبغوض، وقد ينطبق على العمل عنوان مبغوض.

الثالثة

إذا شك في نية الائتمام

فالمعروف أنّه يبنى على العدم، وقيل: بعدم الالتفات لقاعدة التجاوز عن المحل إذا كان عليه اثار الاقتداء، وقيل: بل مطلقاً. وما يمكن ان يقال في مقام الاشكال على اجراء قاعدة التجاوز، أنّ مبناها على أنّ قاصد الصلاة مثلاً تنبعث من إرادته الكلية المتعلقة بالصلاة ذات الأجزاء والشرائط، ارادات جزئية في محالها ينبعث منها الاجزاء والشرائط كلّ في محلّه، وترك جزء أو شرط في محلّه بعدم إرادته لا يكون إلا لعروض غفلة في الاثناء عن ذلك القصد الكلي، وهو على خلاف الطبع والعادة وألغاه الشرع، وهذا وجه أمارية القاعدة، ولأجله اقتصروا على صورة عروض الغفلة في الاثناء دون الغفلة من أول العمل، وعليه فقصد الجماعة من أول الصلاة هنا غير محرز حتى يكون مجال للقاعدة، لما مرّ من أنّ نية الاقتداء مقومة للجماعة، فالشكّ في نية الإقتداء شكّ في قصد الجماعة. ويندفع بما حققناه في البحث عن القاعدة من أنّ مبنى الأمارية على اوسع من ذلك، وأنّ من كان بصدد اتيان الصلاة فالعادة المتسمرة جارية على اتيان كلّ جزء وشرط في محلّه بالارادات الارتكازية المنبعثة عن العادة المستمرة، وان لم يكن قصد تفصيلي في أول العمل، لينافي احتمال عروض الغفلة في أول العمل، ففي مانحن فيه إذا قام بصدد صلاة الجماعة، وشكّ في أنّه حال الاشتغال بالصلاة نوى الائتمام، يحكم عليه بالنية لتجاوز محلّها، فلا بدّ من إحراز هذا المعنى لا إحراز قصد الجماعة من أول العمل، فأحراز هذا المعنى كما إحراز كونه بصدد أصل الصلاة، سواء كان مع الإحراز المزبور عليه آثار الاقتداء من الإنصات ونحوه ام لم يكن، كما أنّه إذا لم يحرز هذا المعنى، فجرد كونه على وضع المصلين جماعة لا يجدي شيئاً إذا لم يوجب الاطمينان بدخوله

بعنوان الجماعة فتدبر جيداً.

وعن بعض اجلة العصر (١) (رحمة الله عليه) الاشكال في حكومة القاعدة على الاستصحاب، بما محصله: ان مفاد القاعدة البناء على الوجود في قبال الاستصحاب، المقتضى لتداركه باتيانه ان كان المحل باقياً، أو الحكم بطلانه، ان كان جزءاً ركنياً فات محله، ومن المعلوم ان اصل الصلاة حيث دخل فيها بوجه صحيح جماعة كانت أو فرادى، فلا يعقل ان يقتضي الاستصحاب بطلانه، لتوقف التدارك على استيناف الصلاة، واذا لم يكن الاستصحاب مقتضياً لتداركه بابطاله لا معنى لان تحكم عليه القاعدة المقتضية لعدم تداركه.

ويندفع: بان التعبد بالوجود تختلف اثاره كالتعبد بالعدم، فاذا اقتضى التعبد بعدم انعقاد الجماعة بعدم قصدھا، عدم سقوط القراءة مثلاً، كان مقتضى التعبد بالوجود سقوط القراءة للتعبد بانقعاد الجماعة بوجود النية في محلها تعبداً.

مضافاً الى ان الاستصحاب يقتضي التعبد بعدم الجزء الركني في الجماعة، فيقتضي التعبد ببطلان الجماعة، لا ببطلان الصلاة حتى ينافي القطع بصحتها، فلا مانع من التعبد بصحتها جماعة بالتعبد بنية الجماعة، ولا ينبغي الريب في جريان القاعدة في صلاة الجماعة إذا شك في اتيان ما يجب فيها بعد التجاوز عن محله، وعدم اختصاصها بخصوص اجزاء طبيعة الصلاة.

الرابعة

لا يجوز الاقتداء بالمأموم، لانصراف اطلاقات الجماعة عنه، لا لاجتماع المتضائفين في واحد، فانها بجهتين مختلفتين، ولا لأن المأموم لا قراءة له فكيف يتحمل قراءة من يأتّم به، لأخصيته من المدعي لإمكان فرض المؤتم به مسبقاً لا يترك قراءة نفسه، ولا يجدي كون من يأتّم به مسبقاً، إذ لا دليل على كفاية قراءة الإمام في الاخيرتين عن قراءة المأموم في الاولين ولا ينتقض بجواز الاقتداء ببعض

المأمومين إذا حدث بالإمام حادث، لتمحّضه في الامامة وصلاحية قرائته للبدلية عن قراءة المأموم.

الخامسة

في صور الإشتباه في نية الإقتداء وظهور الخطأ

منها: ما ذكره الشيخ الاعظم (قدّس سرّه) في كتاب الصلاة (١) وهو ما إذا نوى الائتّمام بشخص فبان انه غير إمام بل مأموم، أو أنه لا يصلي قائلاً أنّ وجود الإمام ركن للجماعة فتنتفي بانتفائه الجماعة، مع أنّ رواية (٢) الائتّمام بمن بان كونه يهودياً لا يصلي حقيقة، شاهدة على أنّ وجود الإمام واقعاً ليس بركن، بل وجوده الإحراري كاف في انعقاد الجماعة والصورة المحضّة ليست فارقة فإنها غير كافية في انعقاد الجماعة شرعاً إلاّ ان المسألة كما افاده (قدّس سرّه) لا إشكال فيها، وسيجيء إن شاء الله تعالى بتحقيق حال الرواية.

ومنها: ما إذا قصد الاقتداء بزید، واعتقد حضوره فقط لا أنه هو هذا الحاضر، فانكشف عدم حضوره، فإنه يحكم ببطلان الائتّمام لا لتخلف المقصود فإنه لم يكن فيه عنوان التطبيق على احد، حتّى ينكشف خطؤه، وأنما يحكم به لفقد الشرط وهو حضور الإمام، وقد مرّ في باب التعيين أنّ المراد منه، مجرد الإشارة اليه ذهنياً، أو حسّاً، والإشارة الذهنية الى زيد المعين باسمه، ووصفه موجودة، وان لم يتعيّن من حيث التطبيق المقوم للإشارة الحسية الخارجية، فالبطلان هنا غير مستند الى عدم التعيين، بل الى فقد حضور المعين.

ومنها: ما إذا قصد الاقتداء بزید واعتقد أنه هذا الحاضر، فإنّ المعروف ببطلان الاقتداء، حيث إنّ تخلف المقصود عمّن اعتقد انطباقه عليه، فن قصد الاقتداء به لم يكن، ومن كان وهو عمرو مثلاً لم يقصد الاقتداء به.

(١) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٣١٠، الطبعة الحجرية.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٥، الحديث ١ و ٢، من الباب ٣٧ من ابواب صلاة الجماعة.

ومنها: ما إذا قصد الاقتداء بهذا الحاضر، واعتقد أنه زيد، فقد حكموا فيه بصحة الاقتداء، لأن المقصود به الاقتداء لم يتخلف وإنما تخلف الاعتقاد، ففي كل مورد تخلف المقصود بالاقتداء لا يصح الاقتداء، وفي كل مورد تخلف اعتقاد عنوان من العناوين في المقتدى يصح الاقتداء إذ لم يكن عنواناً معتبراً شرعاً كالحضور في الصورة الثانية من الصور الأربع.

وعن شيخنا الاعظم (قدس سره) في بعض تحريراته (١) في الجماعة تساوي الصورتين في الصحة، وهو الصحيح لأن قصد الاقتداء بزيد، وإن كان قصداً إلى المتعين باسمه، لكنه غير متعين في مقام القصد بذاته وهويته، بل متردد بين الذات الخارجية الحاضرة في الجماعة، وباعتقاد كونه هذا الحاضر يخرج عن اللاتعيين إلى التعيين، لا أن هناك قصداً آخر، إما تبعاً وإما عرضاً، فإن الاقتداء الشخصي لا إثنيته له حتى يتصور ارادة اصلية واردة تبعية، كما في الواجب ومقدمته، والنسبة العرضية لا اثر لها شرعاً، لأنه لا حقيقة لها، وإنما ينسب القصد إلى شيء بالذات والحقيقة وإلى عناوينه بالعرض والمحاز والمفروض تخلف ما بالذات والحقيقة، بل العمدة في وجه الصحة ما عرفت، من تعين المقصود بعد كونه غير متعين من حيث الهوية والذات تطبيقاً، فالأقتداء بهذا الحاضر مقصود بالحقيقة فلا يخلف للمقصود، وإن تخلف ما أوجب تعين اللاتعيين. والجزئي الحقيقي غير قابل للتقييد حتى يقال: بأنه قصد الاقتداء بالحاضر بما هو زيد، لا بما هو حاضر، وقصد الاقتداء به على تقدير كونه زيداً يوجب عدم قصد الفعلي المنجز بالاقتداء، وهو لازم في انعقاد الجماعة فعلاً لترتيب اثارها عليها، مع أنه في فرض اعتقاد كون زيد هو هذا الحاضر، لا معنى لتقديرية قصد الاقتداء.

وربما يستدل بفحوى الرواية (٢) الدالة على صحة الصلاة خلف من بان كونه يهودياً. نظراً إلى أنه مع عدم الإمام إذا صحت الجماعة فع وجود الإمام وتخلف

(١) كتاب الصلاة ج ١، ص ٣٠٧، الطبعة الحجرية.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٥، الحديث ١، من الباب ٣٧ من ابواب صلاة الجماعة.

عنوان عنه صحّت الجماعة بالاولوية.

ويندفع: بأنه في صورة نية الاقتداء بزید، واعتقاد أنه هو هذا الحاضر، لا إمام نوى الاقتداء به، ووجود إمام لم ينو الاقتداء به لا يجدي، وكان وجوده كعدمه، فهما من هذه الجهة متساويان، كما أنّ وجه البطلان في مورد الرواية عدم إمام صالح للإمامة، مع نية الاقتداء به حقيقة. ووجه البطلان في مانحن فيه عدم نية الاقتداء بالإمام الحاضر، فكل منهما فاقد لشرط من شرائط الجماعة، وقيام الدليل على صحّة احدهما لا يوجب صحّة الآخر.

ثمّ إنّ المعروف بين المتأخرين تقييد صحّة الجماعة في الصورة الاخيرة التي افتوا بصحّتها بما إذا كان الإمام الحاضر عادلاً وفيه بحث من وجهين.

الأول: أنّ قصد الإقتداء إذا تعلّق ابتداء بهذا الإمام الحاضر، فلا بدّ من إحراز عدالته بما هو لا بما هو زيد، وإلّا لكان قاصداً للاقتداء بزید بما هو، وهو مورد حكمهم بالبطلان مطلقاً، ومع إحراز عدالة الإمام الحاضر لا معنى للترديد بين كون عمره عادلاً واقعاً، أولاً، إلّا بناءً على شرطية العدالة الواقعية، بخلاف الصورة السابقة، فإنّ من احرز عدالته وهو زيد لم ينكشف خلافه بل المفروض تخلف المقصود بالذات عندهم، ومنه تعرف أنّه لا مجال لهذا التشقيق إلّا في الصورة السابقة التي صححناها، فإنّ إحراز عدالة الإمام يتبع إحراز عدالة زيد، والمفروض أنّه عمرو لم يحرز عدالته.

الثاني: ان اكتفينا في إحراز عدالة الإمام الحاضر بإحرازها من طريق اعتقاد أنّه زيد، فلا فرق بين أنحاء تخلف الإحراز وعدمه، وان لم نكتف بذلك فمن أحرز عدالته وهو زيد لم يكن موجوداً، ومن كان موجوداً لم نحرز عدالته إلّا على احتمال كفاية العدالة الواقعية، ولو مع عدم إحرازها، ولا اظن ان يقولوا به، وإلّا لصحّت الجماعة ممّن اعتقد فسق الإمام جاهلاً بلزوم عدالة الإمام، بحيث تمشّى منه قصد القربة وكان الإمام عادلاً واقعاً.

وما ذكرنا تبين أنّه لا حاجة الى التقييد بعدالة عمرو واقعاً. واما دعوى - أنّه لا دليل على المعدورية إلّا في صورة انكشاف عدم الصفة لا عدم الموصوف - فيدفعها

الرواية (١) المشار إليها، فإن اليهودي لا صلاة له فلا موصوف واقعاً، ومع ذلك حكم الإمام (عليه السلام) بصحة الصلاة بمجرد إحراز وجود إمام صالح للإمامة.

السادسة

المعروف في كتب الفتاوى أنه إذا صلى إثنان ونوى كلّ منهما الإمامة لصاحبه صحّت صلاتهما، وإذا نوى كلّ منهما الائتمام بصاحبه بطلت صلاتهما، والكلام تارة في الصحة جماعة وبطلانها، وأخرى في صحة أصل الصلاة وبطلانها. أما الصحة والبطلان جماعة، فمختصر القول فيهما: أنّ وجه بطلان مانوى فيها الإمامة، أنه لا جماعة إلاّ بإمام ومأموم وحيث لا مأموم فلا جماعة، ووجه بطلان مانوى بها الائتمام كما عن بعض الأعلام (٢) عدم الإمام، ولا بدّ من إرجاعه الى أنّ نية الائتمام المفروضة في كلّ منها تخرجه عن صلاحية الإمامة شرعاً، وإلاّ فذات الإمامة موجودة، وعدم تعيين الإمامة في أحدهما بالخصوص - لتساوي نسبتها اليهما - غير ضائر، لإمكان كون كلّ منهما إماماً ومأموماً باعتبارين، فلا مانع عقلاً من انعقاد الجماعة المتقومة بالإمام والمأموم، ولا تندرج هذه المسألة في العنوان المتقدّم سابقاً، وهو عدم جواز الاقتداء بالمأموم، فإنّ كون كلّ منهما مأموماً فرع انعقاد الجماعة، فلا يعقل ان يكون مانعاً من انعقادها، كما أنّ انفراد كلّ منهما قهراً لا يصحح الائتمام، فإنّه فرع بطلان الجماعة فلا يعقل ان يكون مصححاً له، بل الوجه اعتبار عدم نية الائتمام شرعاً في الإمام.

وأما الاستناد في بطلان صلاتها جماعة - الى عدم القراءة منها والإمام متحمّل لقراءة المأموم، فكيف تنعقد الجماعة مع عدم القراءة - فنندفع بأنّه اخصّ من المدعى، لصحة الجماعة مع ترك الإمام للقراءة سهواً، أو لقراءة كلّ منها لعدم سماع القراءة.

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٥، الحديث ١، من الباب ٣٧ من أبواب صلاة الجماعة.

(٢) كتاب الصلاة للحنثري (رحمه الله): ج ٢، ص ٢١.

نعم يمكن أن يقال: إن الجماعة متقومة بنية الاقتداء بمن أحرز أنه صالح للإمامة وان لم يكن الإمام موجوداً واقعاً، فضلاً عما إذا كان فاقداً لشروط من شرائط الإمامة، كما هو مقتضى الرواية (١) المشار إليها مراراً، إلا أنها معارضة برواية السكوني (٢) الواردة في خصوص هذين الفرعين كما سيأتي ان شاء الله تعالى. وأما الصحة والفساد من حيث اصل الصلاة، فمقتضى بطلان الجماعة وعدم كون الجماعة والفرادى نوعين متباينين - بل الصلاة جماعة متقومة بنية الائتتمام دون الفرادى فإنه لا يتقوم بقصد الانفراد، ولا قصد الائتتمام من موانع الصلاة - هو صحة الصلاة مع عدم الإخلال بوظيفة المنفرد، وبطلانها مع الإخلال بها، والإخلال في صورة قصد الإمامة يتصور برجع احدهما الى الآخر في مورد الشك، وفي صورة نية الائتتمام بذلك، وبترك القراءة ورواية السكوني (٣) الدالة على صحة صلاتها في الاولى وبطلانها في الثانية منزلة على الغالب، فإن فرض الشك والرجوع نادر جداً دون ترك القراءة فإنه غالي.

ولا يخفى عليك أنّ عدم الإخلال بترك القراءة كليّة من دون اختصاص بالمقام، ولا بالنظر الى الرواية (٤) يتصور على أنحاء:

منها: ما إذا كان الإمام في الركعتين الاخيرتين فإنه لا يتحمّل القراءة على المأموم فلو قرء المأموم لم يكن إخلال منه بوظيفة المنفرد.

ومنها: ما إذا لم يسمع المأموم قراءة الإمام، وقلنا: بوجود القراءة على المأموم فقرأ المأموم.

ومنها: ما إذا لم يسمع وقلنا: باستحباب القراءة.

وقد أشكل بعضهم في هذه الصورة قائلًا أنّ المستحب لا يجزي عن الواجب وأجاب عنه العلامة الانصاري (قدس سرّه) في بعض تحريراته في صلاة الجماعة (٥) بأنّ المكلف مخير بين القراءة وايكال أمرها الى الإمام، غاية الامر

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٥، الحديث ١، من الباب ٣٧ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) (٤٣ و٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٠، الحديث ١، من الباب ٢٩ من ابواب صلاة الجماعة.

(٥) كتاب الصلاة ج ١، ص ٣٠٨، الطبعة الحجرية.

يستحب له اختيار الفرد الاوّل للقراءة المأتي بها احد فردي الواجب، لا أنّها مستحبة حتى لا تغني عن الواجب.

ويندفع: بأنّ التخيير ان كان شرعياً - بحيث يكون ايكال امر القراءة الى الإمام بدلاً وعدلاً للقراءة أو جزءاً للصلاة الواجبة المختيرين اتيانها مشتملة على القراءة أو على ايكال امر القراءة الى الإمام - تم ما فيد، ولا دليل على التخيير الشرعي، وأما بناءً على التخيير العقلي بين أفراد الصلاة فلا جامع بين القراءة والإيكال الى الإمام حتى يكون الجامع جزءاً لطبيعي الصلاة، فينطبق على كلّ من القراءة والإيكال، وأما جعل القراءة التي هي جزء الصلاة أعمّ من قراءة المأموم، وقراءة الإمام، فأوضح منعاً إذ لا يعقل التكليف بالقراءة إلاّ ما كان من افعاله الإختيارية، دون ما كان من افعال الغير، بل يندفع أصل الاشكال بأنّ استحباب القراءة في الجماعة ليس استحباباً جديداً بحيث تكون القراءة من مكملات الجماعة كالقنوت بالاضافة الى اصل الصلاة فضلاً عن أن يكون مستحباً في الصلاة بعنوان ظرفية الصلاة له، بل تلك القراءة الواجبة في طبيعة الصلاة سقط حدّها اللزومي في الجماعة، وبقي على رجحانها، وهو المراد من كون السقوط رخصة لا عزيمة، فن يقرأ في الجماعة يأتي بتلك القراءة الواجبة في اصل الصلاة الباقية على رجحانها فعلاً، ومنه تعرف أنّ باب الخطاء في التطبيق لا باب كفاية المستحب عن الواجب، فانه فيما كان واجب ومستحب كنافلة الفجر مع فريضتها، لا أنّ هذا الذي - اعتقد رجحانه لزعم انعقاد الجماعة - واجب عليه واقعاً، وأما مع الاخلال بوظيفة المنفرد كرجوعه عند الشك الى صاحبه، أو كزيادة ركوع للمتابعة، فلا إشكال في بطلان الصلاة، لأنهما من اثار الجماعة الغير المتحققة. وأما الاخلال بالقراءة فافتضاؤه لبطلان الصلاة محلّ نظريانه: أنّ المستند لذلك إمّا هي القاعدة المستفادة من قوله (عليه السلام) (١) «لا صلاة إلاّ بفاتحة الكتاب» وإمّا هي

(١) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٢٧٤، (الطبعة الحجرية) الحديث ٥، من الباب ١ من ابواب القراءة في الصلاة.

الراوية الواردة في خصوص المقام. وأما عموم «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» فهو كما اعترف به الشيخ الاعظم (قدس سره) في باب الجماعة (١) في خصوص المسألة مختص بقوله (عليه السلام) (٢): «لا تعاد الصلاة» وإن استدركه بدعوى انصرافه الى صورة السهو عمّا عدا الخمسة مع أمره بالتأمل، كما أنه مال الى بطلان الصلاة بالإخلال بالقراءة في نظير المسألة في موضع آخر من باب الجماعة، نظراً إلى أنّ ماورد في عدم الإخلال بترك القراءة إذا لم يكن عن عمد، لا يقدر في الحكم ببطلان صلاة من ترك القراءة باعتقاد الجماعة، ولعلّ نظره الشريف (قدس سره اللطيف) الى أنّ المنفرد إذا اعتقد الاتيان بالقراءة، وهو واقعاً غير آت بها لم يتعمد ترك القراءة، فيكون كالنسيان، بخلاف المعتقد للجماعة، فإنه يتعمد ترك القراءة [إيكالاً الى قراءة الامام] (٣) ومنه تعرف الفرق بينه وبين ترك القراءة من المأموم المسبوق باعتقاد أنّ الامام في الاولين، حيث إنّ حكم المسبوق حكم المنفرد في وجوب القراءة عليه فهو غير متعمد في ترك القراءة إيكالاً الى الامام، بل إيكاله عن جهل يكون الامام في محل لا موقع للايكال إليه.

ولا يخفى عليك ان عمدة ما في الباب حديث «لا تعاد» والمدعى شموله لكل اخلال بما عدا الخمسة ان كان لعذر، سواء كان عن سهو أو نسيان أو اعتقاد مخالف للواقع. وتام الكلام في مباحث الخلل، إلا أنّ مجمل ما يتعلق بالمقام هو أنّ جزئية الأجزاء وشرطية الشرائط واقعاً وان كانت تقتضي انتفاء الكل بانتفاء جزء منه، وانتفاء المشروط بانتفاء شرط منه، سواء كان عن عذر أو لا، إلاّ أنّه يمكن ان تكون الخمسة المستثناة وحدها مشتملة على اصل مصلحة الصلاة، لا بمرتبها القوية القائمة بالخمسة وغيرها من الأجزاء والشرائط، واذا كان كذلك كان الاتيان بالخمسة وافياً بمصلحة لزوميه لا يبقى مجال لاستيفاء قوتها وحدها، فلا محالة يسقط

(١) كتاب الصلاة ج ١، ص ٣٠٩ - ٣٠٨.

(٢) الوسائل: ج ٤، ص ١٢٤١، الحديث ٤، من الباب ١ من ابواب قواطع الصلاة.

(٣) لا توجد هذه الجملة في النسخة الأصلية.

الامر بالصلاة فيكون قوله (عليه السلام): «لا تعاد» كقوله (١) (عليه السلام): «تمت صلاته» في الجهر والاخفات وكقوله (عليه السلام) (٢) «لا يعيد» في الاتمام في موضع القصر، غاية الامر إن كان الاقتصار على الخمسة عن غير عذر استحق العقاب على ترك الكل، وإن كان عن عذر لم يستحق.

بل عن بعض الأعلام (٣) في المقام تعقل الأمر أيضاً بدعوى أن هناك أمراً بالخمسة وأمراً اخر بالمستعمل على الخمسة وغيرها، تنظيراً بما إذا نذر فعل الصلاة الواجبة بمستحباتها فإن هناك أمراً لزومياً بالواجب من الاجزاء والشرائط وأمراً بها وبغيرها من المستحبات الصلاة، وكما أنه مع اتيان اصل الواجب لا يبقى مجال لامتنال الأمر بالوفاء بالنذر، كذلك هنا لا يبقى مجال لامتنال الأمر بالأكثر مع امتثال الامر بالاقل، فيكون عاصياً لأحد الأمرين ومطيعاً للآخر.

وهذه الدعوى لا تتم إلا بتقريب ارتباط للأكثر بالاقل، وإلا لوجب عليه بعد اتيان الأقل امتثال الأمر بالأكثر، فأنهما أمران لكل منهما اقتضاء الامتنال، وإنما لا يبقى مجال لامتنال الأمر بالوفاء بالنذر، حيث إن متعلقه اتيان الواجب بنحو خاص، ومع اتيان ذات الواجب لا يبقى مجال للوفاء فالارتباط المتصور هنا، اما بتقييد الأمر بالخمسة، بأدلة سائر الاجزاء والشرائط، فلا محالة لامتنال اصلاً إلا باتيان الاكثر، واما باعتبار ماعدى الخمسة من قبيل الواجب في الخمسة، ومع اتيان الواجب لا يبقى مجال للواجب في الواجب، ولعل أدلة الاجزاء والشرائط تأبى عن هذا الاحتمال لظهورها كما فهمه الأصحاب في الجزئية والشرطية، لا أنها واجبات مستقلة في ضمن واجب اخر، وعليه فلا داعي الى الالتزام بأمرين.

بل كما ذكرنا تبعاً لشيخنا العلامة الأستاذ (قدس سره) في مقام معقولة صحة الصلاة مع ترك ماعدى الخمسة عن عمد، يمكن الحكم بتمامية الصلاة من حيث

(١) الوسائل: ج ٤، ص ٧٦٦، الحديث ١، من الباب ٢٦ من ابواب القراءة في الصلاة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٣٠، احاديث الباب ١٧ من ابواب صلاة المسافر.

(٣) لاحظ كتاب الصلاة: ج ٢ تقريرات الأملي لبحث المحقق النائيني ص ٤٠٦ - ٤٠٧.

اشتمال المأتي به على اصل المصلحة اللزومية مع التحفظ على الجزئية والشرطية بالاضافة الى الكل القائم به المصلحة القوية اللزومية، ومنه تعرف ان شمول «لا تعاد» للاخلال بما عدا الخمسة بجميع أنحاء لا مانع عنه عقلاً، إلا أنه مع ذلك فالطبع السليم يأبى عن توجه التكليف بالكل وعدم الإعادة بالاخلال بما يتقوم به الكل، أو بالمشروط وعدم الإعادة بالاخلال بشرطه فيرى المنافاة بينهما، وهذه المنافاة المتحققة بمناسبة الحكم والموضوع مختصة بصورة توجه التكليف والمعذورية في الإخلال به، وأما إذا لم يجد تكليفاً متوجهاً إليه سواء كان عن غفلة، أو عن التفات، واعتقاد بعدم توجه تكليف إليه سواء كان منشؤه الاعتقاد بالاطيان به، أو الاعتقاد بسقوطه عنه لكونه في الجماعة، أو لاعتقاد كون الإمام في الاولين، فلا منافاة في نظره ولا موجب لتقييد «لا تعاد» بأزيد من ذلك.

ودعوى أن المأموم في ما نحن فيه يرى التكليف متوجهاً إليه إلا أنه في عهدة الإمام أو أن قراءة الامام مسقطه له - من التوهمات (١)، بل حكم الجماعة بسقوط القراءة عن المأموم. كدعوى أن عموم «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (٢) لم يخص بالجماعة، فإن قراءة الامام قائمة مقام قراءة المأموم، فإنه يستحيل أن تكون قراءة الامام مقومة للصلاة المكلف بها المأموم، حتى يكون للمكلف نحوان من القراءة، فتارة بمباشرة واخرى بلسان الامام، فالاقوى شمول «لا تعاد» لمطلق الاخلال عن عذر، وبقية الكلام في محله، فتدبر، هذا كله من حيث القاعدة.

وأما بالنظر الى الرواية الواردة في خصوص المقام، بعد انجبار ضعفها باستناد الأصحاب في الحكم ببطلان الصلاة رأساً لا جماعة فقط، ولذا قال (عليه السلام) (٣): «وليستأنفا» فالرواية ظاهرة في أن وجه البطلان في صورة نية الائتمام من كليهما، ترك القراءة الذي هو لازم غالباً للجماعة، دون زيادة الركن،

(١) مؤه عليه الأمر (والخبر: زوره عليه وزخره ولتبسه أو بلغه خلاف ما هو. «المنجد ص ٧٨٠».

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٢٧٤، الطبعة الحجرية، الحديث ٥ من الباب ١ من ابواب القراءة

في الصلاة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٠، الحديث ١، من الباب ٢٩ من ابواب صلاة الجماعة.

فأنها نادرة، ودون الرجوع في صورة الشك لندرته، واختصاص البطلان بالشاك دون الحافظ مع أنه (عليه السلام) حكم ببطلان صلاة كليهما، كوضوح عدم استناد البطلان الى تباين الجماعة والفرادى من حيث الحقيقة، وإلا لكان صورة نية الامامة من كليهما كذلك. ولا يعارضها حديث «لا تعاد» مع فرض عمومه لأخصيتها منه.

وأما معارضتها لمثل رواية الصلاة خلف من بان أنه يهودي (١) - بتهمير اشتراكهما في الصحة والفساد جماعة وفردى، لأننا إن اكتفينا في وجود الإمام بوجوده العنواني الإحرازي ففي كليهما موجود، وإن قلنا بلزوم وجوده الواقعي ففي كليهما مفقود، إذ لا إمام هنا بفرض نية الائتتمام منه، ولا إمام هناك لفرض كونه يهودياً، بل لا صلاة منه أصلاً. وأما اشتراكهما في الصحة والبطلان فرادى فلترك القراءة منها في الموردين.

فدفعوة بأن ظاهر تلك الرواية، صحة الصلاة جماعة، وظاهر هذه الرواية بطلانها فرادى، كما اشرنا اليه، فيعلم منها أنّ وجود الإمام عنواناً وإحرازاً كاف في صحة الجماعة، إلا إذا نوى الاقتداء، وحيث بطل ما نحن فيه من حيث الجماعة بطل من حيث الفرادى للإخلال بالقراءة فلا يعارضها إلا حديث «لا تعاد» وقد عرفت أخصيتها منه فتدبر جيداً.

تتميم ما ذكرناه من أول المسألة الى آخرها حكم نية الائتتمام من كلّ منها واقعاً، وأما بلحاظ التداعي والتنازع وعدم تصديق كلّ منها للآخر.

فان قلنا: بأنّ الرواية متكفلة لحكم التنازع كما استظهره الشيخ الاعظم (٢) (قدس سرّه) من ظاهر قول الراوي (٣) «في رجلين اختلفا» الخبر فالرواية - بعد فرض انجبارها - حجة على حجة قول كل منهما على صاحبه، سواء كان من باب الاخبار، أو من باب الإقرار، فيكون مخصصاً لما دلّ على اعتبار البيّنة في

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٥، الحديث ١، من الباب ٣٧ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٣٠٩، الطبعة الحجرية.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٠، الحديث ١ من الباب ٢٩ من ابواب صلاة الجماعة.

الموضوعات، على الأول، ولما دلّ على نفوذ الإقرار على النفس دون الغير على الثاني.

وإن قلنا: بأن الرواية لا نظر لها الى التشاجر والتكاذب إذ ليس فيها إلاّ أنه «قال احدهما لصاحبه: كنت امامك فقال صاحبه له مثله» وأنه «قال احدهما لصاحبه: كنت أئتم بك وقال الآخر مثله» ولا انكار لاحدهما على الآخر فيما أخبر به. ونكتة التعبير بالاختلاف، أنّ طبع الجماعة متقوم بامام ومأموم، لا بامامين ولا بمأمومين فإنهما خلاف طبع الجماعة، وعليه فالرواية ساكتة عن حكم التنازع والتكاذب، فلا بدّ من الاخذ بما تقتضيه القواعد، فان قلنا بحجّية خبر الثقة في الموضوعات إمّا مطلقاً، أو في أمثال المقام فلا إشكال في بطلان الجماعة وحجّية خبر الثقة مطلقاً وإن كانت مقتضى آية النبأ (١) بل موردها الموضوع وسيرة العقلاء، إذ لا فرق عندهم بين الحكم والموضوع إلاّ أنها مقيدة بمثل رواية مسعدة (٢) ورواية الجبن (٣) واشباههما الدالّة على اعتبار التعدّد ولو في غير مورد القضاء، فتكون الأخبار الخاصّة الدالّة على كفاية خبر الواحد كما في إخبار (٤) البائع باستبراء الأمة وخبر الثقة (٥) بقول (٦) الوكيل واشباههما، مختصّة بمواردها، إلاّ أنّ أدلّة اعتبار البيّنة مختصّة طبعاً بصورة إمكان إقامة البيّنة، ومالا يعرف إلاّ من قبل المخبر غير مشمول لها، فلا مخصّص بالإضافة إليه لعمومات أدلّة اعتبار الثقة.

ومنه تعرف أنّ الرواية (٧) على فرض ورودها مورد التنازع موافقة للقاعدة لابتنائها على حجّية قول كلّ منها على صاحبه في مالا يعرف إلاّ من قبله، وحملها

(١) الحجرات: ٤٩.

(٢) الوسائل: ج ١٢، ص ٦٠، الحديث ٤ من الباب ٤ من ابواب مايكتسب به.

(٣) الوسائل: ج ١٧، ص ٩١، الحديث ٢، من الباب ٦١ من ابواب الاطعمة المباحة.

(٤) الوسائل: ج ١٣، ص ٣٨، الحديث ٢، من الباب ١١ من ابواب بيع الحيوان.

(٥) الوسائل: ج ١٣، ص ٢٨٦، الحديث ١، من الباب ٢ من كتاب الوكالة.

(٦) هكذا في النسخ والصحيح «بعزل الوكيل».

(٧) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٠، الحديث ١، من الباب ٢٩ من ابواب صلاة الجماعة.

على صورة التكاذب بمعنى قطع كلّ منها بكذب صاحبه، في غاية البعد في مثل الامور القصدية التي لا طريق الى اثباتها ونفيها إلا من قبل المخبر بها.

وأما إن لم نقل بحجّية الخبر حتى في أمثال المقام، فظاهر غير واحد من الأعلام بناء كلّ منها على صحّة عمله بقاعدة الشكّ بعد الفراغ، وربّما أمكن الإشكال بما ذكروه في محله - من أنّ مجرى قاعدة الفراغ ما إذا لم يكن صورة العمل محفوظة وكان الشكّ في موافقة المأتي به للمأمور به، لا ما إذا كانت صورة العمل محفوظة وكان الشكّ في موافقة المأمور به للمأتي به، مثلاً إذا أتى بالصلاة، وشكّ في اتيان السورة مثلاً مع العلم بجزيّة السورة للصلاة، فانه شكّ في موافقة المأتي به للمأمور به مع عدم إحراز صورة العمل من حيث الاتيان بالسورة فهو مجرى قاعدة الفراغ، بخلاف ما إذا أحرز أنّه صلّى بلا سورة غفلة، وكان شكّه في مطابقتها فتوى مجتهده لعمله المحرز، فإنّ قاعدة الفراغ لا تتكفلّ تعيين الحكم، وكذا إذا صلّى الى جهة من الجهات غفلة ثم شكّ في أنّ صلاته كانت الى القبلة، فيحكم بوقوعها الى القبلة بقاعدة الفراغ، بخلاف ما إذا صلّى الى جهة خاصّة معيّنة في نظره محرزاً لها أنّها قبله بقيام البيّنة عليه ثم تبين فسق الشاهدين، فانه لا تثبت كون هذه الجهة المعيّنة قبله بقاعدة الفراغ، ولا أنّ المأمور به وهي الصلاة الى القبلة منطبقه على صلاته الى هذه الجهة الخاصّة، وعليه ففيما نحن فيه إذا صلّى جماعة وشكّ في أنّه نوى الاقتداء بالإمام، أو بالمأموم، صحّ التمسك بقاعدة الفراغ والحكم بأنه اقتدى بالإمام دون المأموم، وأما إذا نوى الاقتداء بهذا الشخص المعين ثم شكّ أنّه كان ناوياً للائتمام به ام لا، فإنّ قاعدة الفراغ لا تثبت أنّه لم ينو الائتمام، وإنّ الصلاة مع الإمام منطبقه على الصلاة مع هذا الشخص - ويندفع بأنّ المسلم خروجه عن تحت قاعدة الفراغ، ما إذا تمحّض الشكّ في تعيين الحكم، كما إذا صلّى بلا سورة وشكّ في أنّ فتوى المفتي ماذا؟ وأما غيره فلا موجب لخروجه، وأما عدم تعيين كون الجهة الخاصّة قبله بقاعدة الفراغ، فهو مشترك بينه وبين جميع موارد قاعدة الفراغ، فلا يثبت بها كون الشخص متطهراً إذا شكّ في صدور صلاته عن طهارة، ولا كون الثوب المعين طاهراً إذا شكّ في صحّة صلاته الواقعة فيه وهكذا، فلا عبرة بانحفاظ

صورة العمل وعدمه، ولا بموافقة المأتي به للمأمور به وعكسها، بل بما إذا تمخض الشك في تعيين الحكم حتى يكون العمل بلحاظه تارة محكوماً بالصحة واخرى بالفساد وعدمه. وبالجملة فالتمسك بقاعدة الفراغ فيما نحن فيه كما عليه غير واحد من الاعلام خال عن شوب الابهام.

مضافاً الى أن مقتضى استصحاب عدم نية الائتنام من صاحبه جواز الاقتداء به، وصحة الصلاة جماعة معه كما إذا اراد الاقتداء به وشك في أنه منفرد أو مأموم، فإن عدم الائتنام على طبق الاصل ويصح معه الاقتداء به، وهذا بخلاف ما إذا نوى الإمامة لصاحبه وشك في أنه نوى الإمامة أو لا؟ فإن عدم نية الإمامة من صاحبه لا يجدي في انعقاد الجماعة بل لابد من نية الائتنام منه وعدمها على طبق الاصل.

ومن جميع ما ذكرناه تبين حكم الشك فيما أضمره، أمّا الشك في ما أضمره صاحبه فقد عرفت حاله من حيث الأصل، ومن حيث قاعدة الفراغ، وأمّا الشك في ما أضمره في نفسه فمقتضى الأصل كما تقدم عدم نية الائتنام إلا إذا أحرز من نفسه أنه قام بصدد الاقتداء، وكان شكّه في عروض الغفلة عن نية الائتنام بالإمام فيحكم بصحة صلاته جماعة بقاعدة الفراغ كما تقدم.

السابعة

في العدول من نية الائتنام بإمام الى الائتنام بإمام آخر اختياراً أو اضطراراً، لا شبهة في الجواز في صورة الاضطرار كما يُستفاد من الأخبار الواردة في هذا المضمار فإن موردها موت الإمام (١) والحدث (٢) أو الرعاف (٣) أو الالتفات الى حدث سابق (٤) وغيره من موجبات عدم امكان إبقاء الجماعة بحيث يفهم منها عدم خصوصية للموجبات المنصوصة، وأمّا اختياراً فالمشهور على عدم الجواز وعن العلامة

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٠، الحديث ١، من الباب ٤٣ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢ و ٣ و ٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٧٤، الحديث ٢، من الباب ٧٢ من ابواب صلاة الجماعة.

في التذكرة (١) التصريح بجوازه والمحكي عن الشهيد في الذكرى التفصيل بين العدول الى الافضل فيجوز والى غيره فلا يجوز. ومجمل القول في ذلك ان مقتضى عمومات وجوب القراءة، وعمل الشك من دون رجوع الى غيره، وفساد العبادة بالزيادة في الركوع، بطلان الصلاة مع فقد ما اعتبر فيها بتلك العمومات، واطلاقات باب الجماعة منصرفه عن الاجتماع في الصلاة بإمامين عرضاً أو طولاً، وعليه فلا مجال لاستصحاب أحكام الجماعة إذ أنتم بامامٍ اخر اختياراً، واستصحاب بقاع الجماعة - حتى يجب التعبد بأحكامها الثابتة بدليل المخصص - لا مجال له لا لأن تعدد السبب يقتضي تعدد المسبب فيتعدّد الجماعة بتجدّد الائتمام، فان المسبب يتعدّد برهاناً بتعدّد مقتضيه لابتعدّد الغاية أو تعدّد الشرط حدوثاً وبقاءً كنية الائتمام التي هي شرط في انعقاد الجماعة، بل لأن الجماعة القابلة للبقاء وجداناً، أو تعبداً هو الربط المعنوي الاعتباري بين صلاة الإمام وصلاة المأموم، ومن البين ان الاضافات تتشخص بتشخص أطرافها، فالربط بين صلاة المأموم وصلاة زيد الإمام حقيقة غير الربط بينها وبين صلاة البكر الإمام، ولا مجال للتعبد ببقاء ما يقطع بعدم بقاءه، وإنما الشك في حدوث ربط آخر بنية الاقتداء بإمامٍ اخر، فلا مجال للاستصحاب إلا على القول بجريانه في الكلّي بين الفرد المقطوع الارتفاع والفرد المشكوك الحدوث، وهو خلاف مختار المحققين في محله.

نعم ربّما يستفاد من صحيحة على بن جعفر (٢) ما يفيد الجواز وهي هكذا «عن إمام أحدث وانصرف ولم يقم أحدًا ما حال القوم قال (عليه السلام): لا صلاة لهم إلا بإمام فليتقدم بعضهم فليتم بهم ما بقي منها وقد تمت صلاتهم» وتقريب الاستفادة ان غاية ما اقتضاه حدث الإمام إنقطاع المأموم عنه وعدم إمكان البقاء معه في الجماعة لا أنه مسوغ للائتمام بإمامٍ اخر، وإنما المسوغ إدراك فضيلة

(١) تذكرة الفقهاء: ج ١، ص ١٧٤، الطبعة الحجرية، الفرع ب من فروع الشرط السادس من صلاة

الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٧٤، الحديث ١، من الباب ٧٢ من ابواب صلاة الجماعة.

الجماعة في بقية صلاته ولذا قال الإمام (عليه السلام) «لا صلاة لهم إلا بإمام» فإن المراد ليس ايجاب الجماعة وبطلان بقائهم على الانفراد، كما نصّ به في صحيحة زرارة (١) فالمراد أنّ إدراك فضيلة الجماعة في بقية الصلاة لا يكون إلا بالائتنام بإمام آخر، ولذا فرّع عليه بقوله: «فليتقدّم بعضهم» فيستحبّ الائتنام في بقية الصلاة لإدراك فضيلة الجماعة، فهو العلة وان كان مورد إدراك هذه الفضيلة المطلوب إدراكها انقطاع المأموم عن إمامه، فالإنفراد للضرورة، لا أنّ الائتنام بإمام آخر للضرورة، بل لإدراك الفضيلة المطلوبة.

لا يقال: إدراك الفضيلة لمن لا يتمكن من ادراكها إلا بالاقتران بإمام آخر، كما في موارد هذه الأخبار، دون من كان مدركاً للفضيلة لكونه مقتدياً بإمام لم يعرض عليه عارض، فلا يسوّغ العدول بالاختيار.

لأننا نقول: أولاً: إنّ إمكان إدراك الفضيلة ببقائه على الائتنام بإمامه ليس عدمه دخلياً في فضيلة الائتنام بإمام آخر، وفضيلة الجماعة مطلوبة في نفسها فيتخير بين بقاءه على الائتنام به، أو الائتنام بغيره.

وثانياً: فإنّ فضيلة الجماعة كما أنّها مطلوبة، كذلك زيادة الفضيلة مطلوبة، فاذا فرض حضور الأفضل من إمامه ساغ له إدراك زيادة الفضيلة رفع اليد عن اتمامه وتجديد الائتنام بالأفضل، ولعله وجه تفصيل الشهيد (قدّس سرّه) بين العدول الى الأفضل وغيره. نعم الانصاف أنّ رفع اليد عن العمومات بمثل هذه الاستفادة مشكل، فلا ينبغي ترك الاحتياط بترك العدول بالاختيار.

الثامنة

في العدول من الانفراد الى الائتنام

والمشهور ايضاً عدم جوازه، ونسب الى الشيخ جوازه (٢) مستدلاً بالإجماع

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٣، الحديث ٢، من الباب ٣٦ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الخلاف: ج ١، ص ٥٥٢، مسألة ٢٩٣، طبعة (مؤسسة النشر الاسلامي) (التابع لجماعة المدرسين

والأخبار.

واستدل له الشيخ المحقق الأنصاري (١) (قدس سره) في أوخر باب الجماعة

بوجه:

أحدها: عمومات استحباب الجماعة (وفيه) ما مر من انصراف المطلقات الى ماهو المتعارف من الابتداء بالائتمام في الجماعة.

ثانيها: الأخبار الواردة في استخلاف الإمام، نظراً الى أنّ المأموم يصير منفرداً بمجرد موت الإمام مثلاً فنية الاقتداء بالإمام الثاني عدول من الانفراد الى الجماعة. وأورد عليه: بأن الجماعة والفرادى وصفان للصلاة، وهي عبارة عن الأفعال الخاصة دون الأكوام المتخللة بينها، ولم يفرض في تلك الأخبار الانفراد في فعل من تلك الافعال والائتمام في الباقي ليكون دليلاً على العدول من الانفراد الى الائتمام، وعدم الائتمام في الكون المتخلل من باب السالبة بانتفاء الموضوع، والانفراد بمعنى عدم نية الاستتمام من باب العدم بالاضافة الى الملكة فلا يعقل فرضه إلا في الأفعال الصلاة، والمراد من الانفراد القهري بموت الإمام، عدم التمكن شرعاً بل عقلاً من الائتمام - في ما يأتي به من أفعال الصلاة - بالإمام السابق، فهو عند اتيانه للفعل منفرد بالضرورة غير مجتمع مع إمامه، فالانفراد القهري ايضاً بلحاظ الفعل الصلاة، لا بلحاظ الكون المتخلل، ومجرد مجامعة الانفراد القهري مع الائتمام بالإمام الثاني في ما انفرد عن السابق لا يحقق العدول المبحوث عنه، لأن البحث في جواز الائتمام في فعل مع الانفراد في فعل سابق عليه لا الانفراد المقارن للائتمام بالإمام اللاحق.

ومنه يظهر اندفاع توهم الاولوية نظراً الى أنّ الانفراد المقارن إذا لم يمنع عن الائتمام، فالانفراد السابق مانع متقدم فهو اولى بعدم المانعية. وجه الاندفاع: أنه لم يقع جزء منه منفرداً حتى يمنع عن الائتمام في جزء اخر ولا مساواة فضلاً عن الاولوية.

(١) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٣٨٨، (الطبعة الحجرية).

ثالثها: إطلاق أخبار الاستخلاف (١) لما إذا أتى بجزء بعد موت الإمام منفرداً. لا يقال: كيف يكون لها إطلاق وهي متكفلة لإتمام الباقي جماعة بالترغيب في الائتنام بإمام آخر حتى في التسليم كما في صحيحة زرارة. لأننا نقول: الترغيب في الائتنام يقتضي الاهتمام بشأنه لئلا يفوته بفوات الائتنام في بعض الأفعال في بقيتها، وبالجملة لا مانع من إطلاقها لما إذا أتى بفعل من أفعال الصلاة لا يقصد الائتنام، فلا يفوت به استحباب الائتنام بإمام آخر.

رابعها: ما استفيد من أخبار المسألة بلحاظ ما هو كالعلة لاستحباب الائتنام بإمام آخر، وتفرغ تقديم بعض المأمومين على ذلك وهو إدراك فضيلة الجماعة بالائتنام، ومقتضى إطلاق التعليل شمول أتيان ما سبق منه لصورة الجماعة والانفراد، فيعلم منه أن الائتنام في الباقي مطلوب سواء كان مسبوqاً بالائتنام أو بالانفراد، وخصوصية المورد وأخصية المعلول لا توجب اختصاص العلة وتقيدها بموردها.

خامسها: أن الجماعة صفة مشتركة بين الإمام والمأموم، فإذا جاز العدول من الانفراد الى الإمامة للإمام اتفاقاً، جاز للمأموم العدول من الانفراد الى الائتنام، ولكن قد اشرنا سابقاً الى أن الجماعة التي يترتب عليها الآثار غير منوطة بقصد الإمام للإمامة بل بقصد المأموم بالائتنام ولولم يلتفت الإمام الى اقتداء احد به، أو التفت ولم يقصد إمامته له، وقصد الإمامة منه لا يجدي إلا في استحقاق الثواب المترتب على الجماعة، أو على الإمامة لأحد، فليس له عدول يترتب عليه الآثار المترتبة من الجماعة، وهكذا لا معنى لعدوله من الجماعة الى الانفراد فإن بقاء المأموم على جماعته منوط ببقاء نيّة الائتنام لا ببقاء نيّة الإمام.

ويمكن ان يستدلّ للمسألة بما سيأتي إن شاء الله تعالى في المسألة الآتية من الرواية المروية (٢) في كتاب الإمام والمأموم فإنّ مطلوية الجماعة في كلّ فعل من

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٠، الباب ٤٣ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٤٨٧، (الطبعة الحجرية) الحديث ٣، من الباب ١ من ابواب صلاة

أفعال الصلاة مستقلة كما توسع العدول من الجماعة الى الانفراد كذلك من الانفراد الى الجماعة.

التاسعة

في العدول من الجماعة الى الانفراد

إمّا اضطراراً أو لعذر فلا شبهة في جوازه، وأمّا اختياراً فالمشهور بل ادعى عليه الاجماع جوازه أيضاً ونسب عدمه وبطلان الصلاة به إلى الشيخ (قدّس سرّه) (١) وتبعه غير واحد من المتأخرين. وقد استدلت لجوازه بوجوه .
أحدها: ما في الجواهر (٢) من استحباب بقاء جواز الانفراد. وفيه أنّ جواز الصلاة فرادى ممّا لا شبهة فيه وجواز الانفراد في الصلاة لا يقين به وجواز الانفراد في الصلاة قبل الشروع فيها غير معقول.

ثانيها: ما عن المحقق الأنصاري (٣) (قدّس سرّه) من استحباب صحّة الجماعة، وعدم بطلانها بمجرد العدول، وتقريبه أنّ الأفعال الصادرة منه بعنوان الجماعة إذا كانت صحيحة لم يكن إخلال منه باصل الصلاة، وإن لم تكن صحيحة بذلك العنوان كان الإخلال بوظائف المنفرد موجباً لبطلان الصلاة رأساً، فصحّة الصلاة وبطلانها يدور مدار صحّة الجماعة وبطلانها، وإلّا فليس قصد الانفراد من موانع اصل الصلاة، ولا من قواطعها.

ويمكن الخدشة فيه بما يتوقف على مقدمة، وهي أنّ استحباب الجماعة يتصوّر على وجوه:

(أحدها) ان يكون الائتمام في مجموع افعال الصلاة مستحباً واحداً، فيكون الائتمام في كلّ فعل مقوماً للمطلوب، بحيث لو لم ينو الائتمام في فعل منها لم يتحقق الجماعة المستحبة رأساً، فيكون وقوع كلّ فعل نوى فيه الائتمام مطلوباً مراعى باتيان الباقي

(١) المبسوط: ج١، ص١٥٧ (طبعة المكتبة المرتضوية).

(٢) جواهر الكلام: ج١٤، ص٢٥.

(٣) كتاب الصلاة: ج١، ص٣٨٧، (الطبعة الحجرية).

عن نية الاقتداء، حتى يتحقق المستحبّ الوحداني.

(ثانيها): ان يكون الائتمام في كلّ فعل مستحباً مستقلاً، فهناك بعدد افعال الصلاة المنوية فيها الجماعة مستحبات متعدّدة مستقلة، كما يستظهر من بعض الأخبار(١).

(ثالثها): ان يكون الائتمام في كلّ فعل مستحباً متقيداً باتيان سائر الأفعال كذلك، وعليه فيكون وقوع الجزء الأول مطلوباً متقيداً بوقوع الجزء الثاني مطلوباً، والجزء الثاني ايضاً لا يقع على صفة المطلوبة إلاّ مع وقوع الجزء الأول كذلك، ولأجله لا يجوز العدول من الائتمام الى الانفراد، ولا العدول من (٢) الائتمام الى الانفراد، وتوهم الدور مدفوع بأنه انما يلزم الدور إذا توقف نية الائتمام في كلّ من السابق واللاحق على النية في الآخر، أو إذا توقف تأثير النية في كلّ منها على تأثير النية في الآخر، بخلاف ما إذا توقف تأثير نية الائتمام في الجزء السابق في انعقاد الجماعة على نية الائتمام في الجزء اللاحق، وتأثير النية في الجزء اللاحق في بقاء الجماعة على نية الائتمام في الجزء السابق، وإذا عرفت أنحاء الاستحباب تعرف أنه إذا دار الامر بين كون المجموع مستحباً وحدانياً أو مستحبات متعدّدة مستقلة، أو مرتبطة، فلا يقين بوقوع الجزء السابق على صفة المطلوبة حتى يستصحب بقاؤها لئلا يلزم بطلان الصلاة بسبب الإخلال بوظائف المنفرد فيما سبق، لاحتمال كونه مراعى بوقوع مجموع الافعال بنية الاقتداء، وإذا دار الامر بين كونه مستحبات متقيّدة أو غير متقيّدة، فارجع الشكّ إلى انقلاب الصحيح فاسداً بعدم تعقيبه في الجزء اللاحق بنية الائتمام، كالشكّ في بقاء صحّة الاجزاء السابقة في الصلاة، ومع عدم تنقيح المبني لا مجال لاستصحاب صحّة الجماعة.

ثالثها: ما (٣) اشتهر بين الخاصّة والعامة من أنّ المستحب لا يجب بالشروع،

(١) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٤٨٨، (الطبعة الحجرية) الحديث ٦ من الباب ١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) هكذا في النسخ والصحيح «ولا العدول من الانفراد الى الائتمام»

(٣) اي ثالث وجوه الاستدلال على جواز العدول من الجماعة الى الانفراد اختياراً.

ومجرد إمكان الوجوب كما في الحج، أو في الاعتكاف في اليوم الثالث لا يمنع مع عدم الدليل على الوجوب، فتجري البراءة عنه.

وفيه: أنّ الوجوب المنفي إن أريد منه الوجوب التكليفي، فنفيه لا يقتضي إلّا رفع اليد عن الجماعة المستحبة وهو بنفسه لا يقتضي إلّا جواز إبطال المستحب، كما في إبطال النافلة أو الصوم المندوب كما هو مورد هذه الكليّة، وهو لا يجدي في المقام بل يضربه، فإن ارتفاع الجماعة مع الإخلال بوظائف المنفرد يستلزم بطلان الصلاة مع أنّ الفرض هنا بقاء الجماعة فيما قبل الانفراد.

لا يقال: بعموم حرمة الإبطال، وأصالة عدم التخصيص يحكم بعدم كون رفع اليد عن الجماعة ابطالاً لها فيما قبل الانفراد، كما يقال: بأنّ زياداً المحكوم بعدم الإكرام عند تردده بين كونه زياداً العالم، أو زياداً الجاهل، يستكشف بأصالة عدم التخصيص في أكرم العلماء أنّه زيد الجاهل.

لأنّا نقول: مع عدم صحّة هذا المبنى كما حرّر في الاصول، أنّ بطلان الصلاة بترك القراءة وهي وظيفة المنفرد لا يرفع اليد عن الجماعة، فرفع اليد عن الجماعة يكشف عن عدم وقوع ما قبل الانفراد على صفة المطلوبة لاحتمال مطلوبيّة المجموع، فلا يتعيّن ان يكون مصداقاً لإبطال الصلاة حتّى يكون جوازه كاشفاً عن عدم كونه ابطالاً فيجتمع جواز رفع اليد عن الجماعة، مع عموم حرمة إبطال الصلاة الواجبة وبطلان الصلاة بالإخلال بوظائف المنفرد، وإن أريد من الوجوب المنفي الوجوب الشرطي - إذ لو كانت الجماعة المستحبة متقومة بالائتمام في مجموع الأفعال لكان بقاء الائتمام ممّا لا بدّ منه في وقوع الصلاة جماعة مستحبة - فن الواضح كما اشرنا إليه مراراً أنّ المرجع مع اجمال دليل المخصّص من حيث شموله للائتمام في بعض الأفعال هي عمومات ادلّة القراءة وزيادة الركوع وعمل الشكّ فلا مجال لرفع الشرطيّة بأدلة البراءة بل إذا دار أمر الجماعة المستحبة بين كون الائتمام في مجموع الأفعال هي الجماعة المشروعة، أو كون الائتمام في كلّ فعل مشروعاً، فإطلاق دليل المخصّص المثبت لأحكام خاصّة مرتّبة على الجماعة المستحبة لا يعقل أن يكون متكفلاً لتحقيق موضوعه فتدبر.

رابعها: ما ذكره الشهيد الثاني (قدس سره) نقلاً من كتاب الإمام والمأموم للشيخ ابي محمد جعفر بن أحمد القمي بسنده المتصل الى أبي سعيد الخدري (١) «قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: اتاني جبرائيل (الى أن قال): يا محمد تكبيرة يدركها المؤمن مع الإمام خير له من ستين ألف حجة وعمرة، وخير له من الدنيا وما فيها سبعين ألف مرة، وركعة يصلّيها المؤمن مع الإمام خير له من مائة ألف دينار يتصدق بها على المساكين، وسجدة يسجدها المؤمن مع الإمام في جماعة خير له من عتق مائة رقبة» الخبر. وتقريب الاستدلال أنّ ظاهر ترتيب الثواب على فعل، جعله مستحباً من باب جعل الملزوم بجعل لازمه، وظاهر الفقرات المزبورة أنّ كلّ ثواب خاصّ لنفس الاقتداء في ذلك الجزء، فاحتمال توزيع ثواب المجموع على الأجزاء خلاف الظاهر، مع أنّ سياقه آب عن عنوان التوزيع، لتفاوت أنواع المثوبات الخاصة فلا مخصص لنوع من الثواب الخاصّ على فعل مخصوص، بل ينبغي اشتراك الكلّ في كلّ الأنواع كما هو مقتضى التوزيع، فظهور الرواية في استحباب الجماعة في كلّ فعل من أفعال الصلاة مما لا ينبغي انكاره، وإطلاقها يدلّ على عدم تقيّد تلك المستحبات بعضها ببعض، وعليه فطبع الاستحباب يقتضي جواز فعل المستحب وتركه فله ان يقتدي في التكبيرة وينفرد في القراءة مثلاً.

خامسها: ما رواه الشيخ في الصحيح (٢) عن ابي عبدالله (عليه السلام) «في الرجل يصلّي خلف إمام فيسلم قبل الإمام قال: لا بأس» بضميمة عدم القول بالتفصيل بين التسليم وغيره، بل ربّما يدعى إطلاق التسليم قبل الإمام من حيث الافراد قبل التسليم، وحمله على التسليم نسياناً خلاف الظاهر، كما أنّ حمله على ترك المتابعة عملاً مع بقاء القدرة ايضاً كذلك، مع وجوب المتابعة إمّا تكليفاً أو

(١) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٤٨٧ (الطبعة الحجرية)، الحديث ٣ من الباب ١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٥، الحديث ٤، من الباب ٦٤ من ابواب صلاة الجماعة.

شروطياً. هذا كله مضافاً الى موارد العذر المرخص فيها للانفراد، وموارد مفارقة الإمام عن المأموم، والمأموم عن الإمام قهراً، كما في ائتمام الحاضر بالمسافر وبالعكس، فإن جعل الجماعة فيها مستحبة في كل فعل أو غير متقيدة بالآخر، وجعل المجموع مستحباً واحداً، أو متقيداً في غيرها في غاية البعد، للوثوق العادي بأن كيفية تشريع الجماعة على نحو واحد، لأنها متفاوتة بتفاوت الموارد خصوصاً مع التوسعة في الضرورة الداعية الى الانفراد، فانه قلما ينفرد بالاختيار إلا لغرض من الأغراض العقلانية، ولو مثل عدم الصبر عند إطالة الإمام في التشهد، كما في الخبر (١) فتدبر.

فروع

الأول: بعد القول بجواز الانفراد اختياراً، أو لعذر هل له ان ينوي من أول الامر الائتمام في بعض الافعال والانفراد في الاخر، أو له نية الائتمام مع علمه بطرق العذر، أم لا؟ ولا يخفى ان جملة مما استدلل به للانفراد لا يأتي في نية الائتمام من الأول، كما في استصحاب الصحة وعدم وجوب المستحب بعد الشروع، فإنه لا فعل ولا شروع قبل النية، بل ماورد في العذر لا يجدي في النية فإن العذر الطارئ في الأثناء يصلح لأن يكون مسوغاً للانفراد، ولا يصلح ان يكون مسوغاً لنية الائتمام حيث لا عذر حال النية، ولأجله تجد في كلمات المعاصرين ومن تقدمهم عدم الإشكال في الانفراد اختياراً، والإشكال في نية الائتمام في بعض الأفعال، إلا أنه لا اثر لهذا الاشكال في كلمات أرباب الكتب الفقهية، بل لم يتعرضوا إلا للبحث عن الانفراد اختياراً، والسرفيه ان النية تابعة للمنوي فان كان الائتمام في بعض الأفعال مشروعاً ومستحباً فنيته من أول الأمر نية أمر مشروع، وليست نية الاقتداء معتبرة شرعاً حتى يتوهم عدم الإطلاق لدليلها بل الاقتداء قصدي عقلاً، وهذا الأمر القصدي مستحب شرعاً، ولا يعتبر عقلاً إلا في مقدار الاقتداء فالاقتداء في الكل يعتبر فيه النية هكذا، والاقتداء في البعض يعتبر فيه النية بحسبه.

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٤، الحديث ٣٥٢، من الباب ٦٤ من ابواب صلاة الجماعة.

لا يقال: لا إطلاق لدليل جواز الانفراد في الأثناء، لما إذا كان نية الائتصاص في البعض من أول الأمر، إذ الغالب فيمن يعرض له داع في الأثناء، أو عذرفيه أنه ناو للاقتداء في تمام الصلاة من أول الأمر، ومعه يشكل الاستدلال بإطلاق الدليل الوارد مورد الغالب.

لأننا نقول: نية الاقتداء في تمام الأفعال أجنبية عن جواز الانفراد، وإنما هي مرتبطة باحد امور ثلاثة، إما بنفس الجماعة، أو باستحباب الجماعة، أو باحكام الجماعة المستحبة، والمفروض ان الاقتداء في بعض الأفعال مصداق للجماعة، وأنه لا حقيقة للجماعة إلا الاجتماع مع الإمام في الصلاة، فان كان الاقتداء في الكل كان جماعة في الكل، وإلا ففي البعض، كما ان المفروض الفراغ عن استحباب الائتصاص في البعض، فان الاستحباب غير متعلق بالمجموع بما هو، ولا بكل واحد مقيداً بالآخر، وعليه فكل ما يتمسك به لدفع تقييد الائتصاص في البعض بالائتصاص في الآخر يدفع به تقييد استحبابه بنية الائتصاص في الآخر، فلم يبق إلا تحييل تقييد الأحكام بنية الائتصاص في الكل من أول الأمر، مع أنها أحكام للجماعة المستحبة المفروغ عن موضوعها تماماً، فلا مانع حينئذ من التمسك بإطلاق أدلة الأحكام، وإنما لا يصح التمسك بها فيما إذا كان الشك راجعاً الى موضوعها إما من حيث تحقق الجماعة وإما من حيث استحبابها.

الثاني: إذا أتم بالإمام حال التكبير وانفرد بعدها وجبت عليه القراءة بلا خلاف ولا إشكال، إذ ليس حدوث الائتصاص علة لضمان الإمام لقراءته بل بقاؤه على اتمامه شرط في الضمان، كما هو ظاهر أخبارها ومنها (١) «سأله رجل عن القراءة خلف الإمام قال: لا ان الإمام ضامن للقراءة» وفي آخر (٢) «أنه يجزيك قراءته» فن لا يجوز له القراءة هو الذي يضمن الإمام قراءته، وليس إلا المؤتمر به وخلفه وحال قراءته، ولا ينافيه سقوط القراءة عمّن اقتدى به بعد القراءة، أو حال

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢١، الحديث ١، من الباب ٣٠ من أبواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٤، الحديث ١٥، من الباب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة.

الركوع كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وإذا انفرد عنه بعد تمام القراءة فالمشهور على عدم استيناف القراءة إلا أن المحكي (١) عن الشهيد (قدس سره) في الذكرى أنه استوجه الاستيناف، وهو بظاهره مناف لإطلاق دليل ضمان الإمام لقراءة من خلفه، وعدم تقيده بشيء، والظاهر أن المسألة مبنية على مسألة أخرى، وهي أن الركوع آخر ما يتحقق به الائتمام، أو آخر ما يتقوم به الائتمام، فلا يتم الائتمام المقصود من أول التكبير إلا بإدراك الركوع بحيث لو لم يركع بركوع الإمام لم ينعد ائتمامه من الأول، ومنه تبين أنه مع هذا الاحتمال لا مجال للتمسك بإطلاق دليل الضمان، لأنه مع عدم الركوع لا صلاة له واقعاً خلف الإمام، ليعمه ضمان الإمام لقراءة من خلفه. وسيجيء إن شاء الله تعالى أن المراد بأخبار تلك المسألة ليس اناطة أصل الاقتداء بإدراك الركوع، بل الركوع آخر ما يدرك به الركعة، وأما محكي عن الشهيد (قدس سره) في وجه الاستيناف من أنه في محل القراءة وقد نوى الانفراد، فرجعه إلى عدم المانع عن التكليف بالقراءة حيث إنه بعد لم يركع ليفوت به محل القراءة، ومن المعلوم أنه بمجرد عدم المانع لا يحكم بالمقتضي إلا مع وجود ما يقتضيه، وعمومات أدلة القراءة مخصصة بدليل ضمان الإمام لقراءة المأموم، إلا مع الخدشة فيه بمثل ما ذكرنا.

و أما إذا انفرد في أثناء القراءة فعن جماعة الاجتزاء بقراءة الباقي، وعن غير واحد استيناف القراءة كلاً، ولعل وجه استيناف الكل أن القراءة فعل واحد فلا بد من أن تقع جماعة أو فرادى، والإمام ضامن للقراءة إذا ائتم به المأموم في هذا الفعل الواحد، والمفروض عدمه فيه، ومع الشك فأصالة عدم سقوط القراءة محكمة، ووجه الاجتزاء بالباقي أن الظاهر من اخبار ضمان الإمام لقراءة المأموم ترتب الضمان على عدم جواز القراءة، فما لا يجوز قراءته خلف الإمام يكون الإمام ضامناً له، ولا يجوز قراءة البعض لقوله (عليه السلام) (٢): «لا تقرأ شيئاً من القرآن»

(١) حكاها في الخدائق الناضرة: ج ١١، ص ٢٤٠.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٢، الحديث ٣، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

ومن الواضح أنّ عدم جواز قراءة المأموم مادام على الائتصاص غير مقيّد بشيء فكذا ضمان الإمام لقراءته.

بقي شيء ينبغي التنبيه عليه وهو أنّ دليل جواز الانفراد اختياراً إذا كان مثل رواية (١) كتاب الإمام والمأموم، الدالّة على استحباب الجماعة في كلّ فعل مستقلاًّ فرماً يتخيّل أنّه لا يعمّ خصوص القراءة نظراً الى أنّ استحباب الاتيان بالتكبير مؤتمماً فيها بالإمام يقتضي على حسب طبع الاستحباب جواز تركه واتيانه فرادى، وكذا الركوع له ان يركع بركوع الإمام وله ان يركع لا بركوعه، وكذا السجدة، والتشهد، والتسليم، ومثله غير جار في القراءة، إذ ليس له اتيان القراءة بنية الائتصاص فله الانفراد فيها والالتزام بأنّ الائتصاص بلحاظ مجموع الأفعال خلف، نعم معنى الانفراد في القراءة أنّه له أن يقرء لا بعنوان الجماعة، وله ان يترك القراءة وهذا لا يوافق استفادة جواز الانفراد من استحباب الفعل جماعة، ولعلّه لاجله لم يتعرض للقراءة في رواية كتاب الإمام والمأموم بل تعرّض للتكبير، ثمّ الركوع والسجود، فالإشكال من حيث مقامي الاثبات والثبوت المبنيين على استحباب الجماعة في كلّ فعل.

ويمكن أن يقال: أنّ معية المأموم مع الإمام على أنحاء، فتارة يكون مع الإمام في التكبير بأن يكبر الإمام فيكبر المأموم، وكذا إذا ركع بركوع الإمام، وسجد بسجوده، واخرى معية المأموم مع الإمام باعتبار أصل الصلاة كالمأموم المسبوق فانه يقرء والإمام يسبح فلامعية له في التسبيح، ولا الإمام له المعية معه في القراءة، وكذا المتخلف عن الإمام بركن فانه لا تبطل الجماعة فهو في الركوع والإمام في السجود وثالثة يكون معيته في قراءة الإمام القائمة به بالأصالة وبالمأموم بعنوان البدلية فهو مع الإمام في هذه القراءة الشخصية بعناية أنّه قراءته وعليه فله المعية في هذه القراءة وله القراءة أصالة لابعناية البدلية، فيختلف المستحب باختلاف أنحاء الجماعة والمعية مع الإمام، فله ترك هذا المستحب بالانفراد.

(١) مستدرک الوسائل ج: ١، ٤٨٧، (الطبعة الحجرية) الحديث ٣، من الباب ١ من ابواب صلاة الجماعة.

الثالث: إذا أدرك الإمام راعياً جازله الائتمام به لما سيجيء إن شاء الله تعالى، وجاز له الانفراد بعد الائتمام قبل ان يرفع الإمام رأسه لما دلّ على جواز الانفراد في جميع احوال الصلاة ومنها الركوع، ولا يلزمه كونه مؤتماً ومنفرداً في فعل واحد فإن الركوع المتحقق من المأموم وقع جماعة والجزء الذي بعده يقع فرادى، نعم من يستشكل في الانفراد في أثناء القراءة - من حيث أنه فعل واحد فلا بد من الائتمام الى الفراغ عن القراءة وتبطل جماعته في القراءة إذا انفرد قبل فراغ الإمام ولذا يجب عليه استيناف القراءة - فله ان يستشكل في الركوع ايضاً فليس له العدول قبل ان ينتهي الى رفع رأس الإمام عنه، فاطر بطلان جماعته - مع عدم إمكان تدارك القراءة لزيادة الركن إذا قرء وركع ثانياً - بطلان صلاته رأساً لأن انعقاد جماعته بادراك الركوع الذي أبطلها بانفراده فيه، بخلاف ما إذا انعقد جماعته بإدراك القراءة مثلاً فإن بطلان جماعته في الركوع يوجب صيرورته فرادى بعد انعقاد الجماعة، ولعل ذلك وجه الاحتياط بترك الانفراد فيه عن فقيه عصره في عروته (١). نعم مقتضى إطلاق دليل إدراك الجماعة بإدراك الإمام راعياً انعقاد جماعته بنفس ركوعه مع ركوع الإمام من دون تقيده برفع رأسه مع الإمام فتدبر.

الرابع: إذا انفرد عن الإمام بعد القراءة فأتم صلاته ولحقه في صلاة اخرى، إمام قبل الركوع لا طالة الإمام بالقنوت مثلاً، وإما حال الركوع لإطالته للركوع جاز كلا الامرين لجواز الانفراد في جميع احوال الصلاة، وجواز الائتمام قبل الركوع وحال الركوع. واجتماع الأمرين في صلاتين بالنسبة الى فعل واحد من الإمام لا مانع منه إلاّ توهم احد الأمرين اما دعوى انصراف ادلة الائتمام الى ما لم ينفرد عنه في صلاة اخرى، واما دعوى أنّ الإمام لا يتحمل قراءتين في قراءة واحدة. ودعوى الانصراف بلا موجب إلاّ ندره الوجود، ودعوى - عدم تحمّل الإمام لقراءتين في قراءة واحدة - غير مسموعة مع تحمّله لقراءات عرضية عن مأمومين متعددين في قراءة واحدة،

(١) العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٦٩، (طبعة الآخوندي)، المسألة ١٨، من الفصل ٤٥ في صلاة

والقراءتان الطوليتان من مأموم واحد لا دليل على عدم تحمّل الإمام لهما مع إطلاق «الإمام ضامن». مع إمكان ان يقال: إن حديث «ضمان الإمام» وبدليّة قراءته عن قراءة المأموم أنّها هو بالنسبة الى من ائتم به في حال القراءة، وأمّا الموثّم به بعدها، أو في حال الركوع فالقراءة ساقطة عن المأموم، لأنّ قراءة الإمام بال عن قراءة المأموم، لعدم المقتضي للبدليّة، ولوجود المانع، أمّا عدم المقتضي فلما مرّ من أن ضمان الإمام بحسب دليّله مقصور على من كان خلفه ولا يجوز له القراءة لا عن المأموم في جميع الأحوال، وأمّا وجود المانع فلأنّه لا ريب في أنّ المأموم المسبوق إذا لحق الإمام في ركوع الركعة الثالثة يسقط عنه القراءة بنفس دليل جواز الائتمام به في هذه الحال، ولا معنى لان يكون الإمام ضامناً بقراءته عن المأموم، إذ لا قراءة له في هذه الحال وقراءته في الركعة الاولى لو كانت بدلاً عن قراءة المسبوق لزم القول به في الركعة الرابعة أيضاً، مع أنّه لا شبهة في أنّه يجب عليه القراءة، فهو كاشف عن أنّ القراءة ساقطة حيث لا يتمكّن منها، لأنّها مضمونة على الإمام، ولعلّ احد الوجهين المتقدّمين منشأ ما ذكره فقيه عصره في عروته (١) «أنّه يجوز ولكنته خلاف الاحتياط».

الخامس: إذا نوى الانفراد في أثناء الصلاة فتارة يأتي بفعل من أفعال الصلاة فرادى، واخرى ينوي الانفراد في الكون المتخلّل فقط، فان كان من قبيل الاولى فتجديد نيّة الائتمام بعده داخل فيما قدّمناه من جواز العدول من الفرادى الى الجماعة، بل لعلّ ما نحن فيه من حيث سبق الجماعة منه أولى بالجواز، وقد مرّ أنّ الجواز غير خال عن الوجه وإن كان الأحوط خلافه. وإن كان من قبيل الثانية فلا موجب لبطلان الجماعة المانع عن الائتمام، إلّا اعتبار استمرار النيّة، وحيث إنّ أصل اعتبار نيّة الاقتداء عقلي لتقومه بها فلا موجب إلّا لوقوع الفعل الموصوف بالجماعة في قبال الموصوف بالفرادى عن نيّة مقومة للاقتداء المصححة لوقوع الفعل جماعة، ووجودها وعدمها في الكون المتخلّل بين الأفعال على حدّ سواء، والنيّة بهذا

المعنى مستمرة في أفعال الصلاة حيث لم يقع فعل منه من دون نية الاقتداء. وأما الإشكال - في جواز التجديد هنا وتسليم الجواز فيما إذا تردّد بين الانفراد وعدمه - فلا وجه له إذ مع التردّد كما ليس له نية الانفراد ليس له نية الائتتمام، والعبرة في الجماعة بنية الائتتمام، كما أنّ العبرة في وقوع الصلاة فرادى بعدم نية الائتتمام، لا بنية الانفراد، فإذا كان عدم نية الائتتمام في الكون المتخلّل مضرّاً باستمرار النية كان عدمها الذي هو لازم التردّد أيضاً مضرّاً به، فالتجديد مطلقاً جائز سواء عزم على الانفراد أو تردّد فيه، ومنه تعرف أنّ الاصل فيما إذا شك في الانفراد وعدمه هو البناء على بقاء نية الائتتمام لا البناء على عدم الانفراد والعدول إذ لا اثر لنية الائتتمام وعدمها لا لنية الائتتمام ونية الانفراد.

العاشرة

هل الجماعة المستحبة تعبدية أو توصيلية

والكلام تارة في بطلان أصل الصلاة بالإخلال بنية القربة في الجماعة للإخلال بنية القربة في أصل الصلاة، واخرى في بطلان الجماعة فتبطل الصلاة بسبب الإخلال بوظائف المنفرد.

أما الأول: فختصر القول فيه أنّ حقيقة الجماعة ان كانت مجرد الاقتداء بالإمام فيكون فعلاً جنائياً مقارناً لأفعال الصلاة فعدم صدور هذا الفعل الجنائي بقصد امتثال أمره الندبي أجنبي عن صدور الأفعال الصلواتية بقصد امتثال أمرها الوجوبي، وان كانت من خصوصيات الصلاة بان تكون الصلاة تارة جماعة واخرى فرادى كالصلاة المتخصّصة بكونها في المسجد ولا في المسجد، فان كان الأمر بالصلاة متعلقاً بطبيعي الصلاة اي بصرف وجودها فتطبيقها على أفرادها بحكم العقل، فأصل الصلاة بداعي الأمر بها إلا أنّ تطبيقها على هذا الفرد لا لداعي الأمر بل لغرض اخر كالصلاة في المسجد لا لكونها أفضل الفردين بل لآته يقيه من الخر أو البرد، والصلاة جماعة لا لأنها أفضل الفردين بل لسهولة أمر القراءة عليه مثلاً. وان كان الأمر بالصلاة متعلقاً بأفرادها على نحو التخيير الشرعي، فربما

يتخيل أن الأمر متعلق بالصلاة جماعة على حدّ تعلّقه بغيرها تخبيراً شرعياً فلا بدّ من انبعائه من الأمر من دون دخالة لغيره في إيجاده، إلاّ أنّه قد ذكرنا في محله أنّ أفراد الصلاة هي تلك الأفعال الخاصّة المحفوفة بخصوصيّات خارجة عن حقيقة الصلاة، لكنّها بذواتها وحصصها الملازمة لتلك الخصوصيّات لا بما لها من الخصوصيّات أفراد لطبيعي الصلاة، فزيد مثلاً فرد الانسان بنفسه وبدنه لا بكمّته وكيفه ووضعها فإنّها أفراد طبائع اخرى، ويستحيل ان يكون فرد طبيعة مناطاً لفردية شيء اخر لطبيعة اخرى وعليه فيمكن اتيان ذات الفرد بداعي الامر وتخصيصه ببعض ما لا دخل له في فرديته بداعٍ اخر فافهم وتدبّر.

وأما الرياء فله جهتان (الاولى) شبهة دخله في الدعوة، ومن هذه الحيثية حاله حال الضمائم المباحة، وقد عرفت حاله (والثانية) كونه عنواناً منطبقاً على الفعل ومع انطباق العنوان المحرّم على الصلاة جماعة مثلاً لا يمكن التقرب بالمبعد، والظاهر أنّ المصلّي جماعة لا يرأى بفعله الجنائي، فانه غير قابل لارائته للناس بل يُرى فعله الخارجي، وهي الصلاة مع الإمام للناس، والمفروض أنّ عنوان الرياء المنطبق على هذا الفعل الخاصّ عنوان محرّم وبقية الكلام في محله.

وأما الثاني: وهو العمدة في المقام فحصل الكلام فيه أنّ البحث تارة في أنّ الجماعة تعبدية أو توصلية، واخرى فيما إذا شكّ فيه ولم يتعيّن أحد الامرين، والبحث فيه ايضاً تارة في وقوع الجماعة مصداقاً للمستحب ولو لم يقصد بها امتثال أمرها الندي، واخرى في ترتب أحكام الجماعة، من ضمان الإمام لقراءة المأموم، ومن اغتفار زيادة الركن، ومن رجوع كلّ من الإمام والمأموم الى الاخر في مورد الشكّ، أما البحث في أصل تعبدية الجماعة وتوصليتها فظاهر بعض أعظم العصر (١) (قدّس سرّه) أنّ تعبديتها مفروغ عنها حيث قال في جملة كلام له: «لأنّ الجماعة من العبادات التي لا يتحقّق بدون قصد القرابة» والمحكي عن الروضة (٢)

(١) مصباح الفقيه للهمداني (رحمه الله): كتاب الصلاة، ص ٦٥٦.

(٢) الروضة البهية: ج ١، ص ٣٨٢، (طبعة جامعة النجف).

«في الإمام إذا لحقه مأموم أنه ينوي الإمامة بقلبه متقرباً» وظاهر غير واحد ممن لم يعتبر قصد الإمامة للإمام أنه لا ينعقد قصدتها إلا قُربياً حيث ذكروا أنه لا يعتبر قصد الإمامة إلا لا استحقاق الثواب فيعلم منه أنه لا يكون بلا قصد القربة، وإلا فقصد الإمامة غير قصد امتثال الأمر الندبي بالجماعة المشتركة بين الإمام والمأموم، واستحقاق الثواب منوط بقصد القربة لا بقصد الإمامة محضاً، ومع هذا كله فالكلام في الدليل على اعتبار قصد القربة في الجماعة المستحبة، ولا يخفى عليك أن ملاك التبعديّة ملازمة الغرض الباعث على الأمر به للقرب، فإذا علم أنّ سنخ الغرض لا يحصل بلا تقرب فهو وإلا حكم بالتوصليّة كما حقق في محله إلا إذا قام دليل على اعتبار قصد القربة في مورد مخصوص والغرض الذي اشير إليه في الروايات هنا ممّا لا ينافي التوصليّة، ففي العيون والعلل عن الفضل بن شاذان (١) عن الرضا عليه السلام قال (عليه السلام): «إنما جعلت الجماعة لئلا يكون الإخلاص والتوحيد والإسلام والعبادة لله إلا ظاهراً مكشوفاً مشهوراً، لأن في إظهاره حجة على أهل المشرق والمغرب لله وحده وليكون المنافق والمستخف مؤدياً لما أقرب به يظهر الإسلام والمراقبة وليكون شهادات الناس بالإسلام بعضهم لبعض جائزة ممكنة مع مافيه من المساعدة على البر والتقوى والزجر عن كثير من معاصي الله عز وجل» ومن الواضح أنّ هذه الآثار تترتب على نفس الاجتماع في الصلاة التي هي عبادة، وإن لم يكن الاجتماع عبادة. نعم المثوبات الخاصّة المترتبة على الجماعة بما هي من دون تقييد بالقربة مع وضوح عدم ترتبها إلا على القرني تكشف عن أنّ موضوعها متقيد واقعاً بالقربيّة، إلا أنّ غالب التوصليّات التي لاشك في توصليتها رتبت عليه مثوبات خاصّة من دون تقييد فيعلم منه أنّها كذلك إذا اتى بها بقصد امتثال أمرها الوجوبي أو الندبي بحكم العقل الحاكم بعدم ترتب الثواب إلا على المضاف إلى المولى من طريق دعوة الأمر أو غيرها.

وأما استكشاف التبعديّة من تبعديّة الجماعة في صلاة الجمعة - ولا فرق بين

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٣٧٢، الحديث ٩، من الباب ١ من ابواب صلاة الجماعة.

الجماعة فيها وفي غيرها إلا بالوجوب والاستحباب. فيمكن منعه (أولاً) بأن الأمر بصلاة الجمعة المتقومة بالجماعة واحد فهذه الصلاة الخاصة بمأمورها بأمر وجوبي تعبدية، بخلاف الجماعة في غيرها فانها بمأمورها بأمر اخر غير الأمر بأصل الصلاة، فلا منافاة بين أن يكون الأمر بأصل الصلاة تعبدية والأمر بالجماعة توصلياً (وثانياً) أن التعبدية في الجمعة أيضاً محل النظر فإن غاية ما ثبت فيها وجوب الجماعة شرطياً وأنها لا تنعقد إلا بجماعة، ولا منافاة بين أن يكون الأمر بالجماعة بما هي ركعتان تعبدية وأن يكون مشروطاً بشرائط منها الجماعة، ولا يجب أن يكون الشرائط تعبدية إذا كان المشروط تعبدية، كما في شرائط الصلاة إلا إذا كانت العبادة شرطاً كالوضوء.

وأما البحث في حكم الشك في تعبدية الجماعة، فختصر القول فيه: أن الجماعة من هذه الجهة كسائر الواجبات والمستحبات فيحكم عليها بعدم التعبدية للشك في شرطية قصد القرية لوقوعها مصداقاً للمستحب، إلا أنها تفارق غيرها من حيث إن أحكام الجماعة مخالفة للأصل ودفع شرطية القرية لا يثبت ضمان الإمام ولا سائر الأحكام، بل مقتضى الأصل عدم ثبوت تلك الأحكام، بل مقتضى عمومات أدلة القراءة والشكوك وغيرها ثبوت هذه الأحكام العامة إلا إذا ثبت مخصص، ولا إطلاق لدليل المخصص لغرض الشك في أن موضوعه المستحب التعبدية أو ذات المستحب. نعم ربما يتخيل إن استحباب الجماعة إن كان مأخوذاً في موضوع أحكامها الأخر لم يكن مجال للإطلاق إذ إطلاق دليل الحكم لا يعين موضوعه وأما إن كان الاستحباب وسائر أحكام الجماعة واردين على الجماعة في عرض واحد فلا مانع من التمسك بالإطلاق، لأن ما هو متعلق للحكم الاستحبابي موضوع لسائر الأحكام.

والتحقيق: إن الموضوع إن كان مجرد الاجتماع العرفي مع الإمام في الصلاة كان للتخيل المزبور مجال، وأما إذا كان الاجتماع الخاص في نظر الشارع فإنه المشروط بالشرائط المذكورة في باب انعقاد الجماعة شرعاً، دون الاجتماع العرفي الذي لا يشترط فيه شيء، فلا مجال للتخيل المزبور لأن الجماعة المعبرة شرعاً هي

المستحبة، وهي المحكومة بسقوط القراءة ونحوه، ومع الشك في إناطة انعقاد الجماعة شرعاً بدون قصد القربة لا مجال للتمسك باطلاق دليل سقوط القراءة ونحوه، ومنه تعرف أنّ الامر كذلك بناء على احتمال ثالث وهو ورود الحكم الاستحبابي على الجماعة المحكومة بسقوط القراءة فإنه يتخيل أيضاً أن الحكم الاستحبابي حيث لم يؤخذ في موضوع تلك الاحكام الخاصة بالجماعة فلا مانع من التمسك باطلاق ادلتها، وقد عرفت أنه يصح التمسك بالإطلاق إذا كان موضوعه الاجتماع العرفي لا الجماعة شرعاً المنوطة بشرائط خاصة، وباعتبارها يقال: انعقدت الجماعة أو لم تنعقد، وصحت الجماعة أو لم تصح، وهو المنشأ لعدم صدق الإمامة ليرتب عليها ما ترتب من قولهم عليهم السلام (١) «لا تقرأ خلف الإمام» (٢) أو «لا شك للإمام مع حفظ المأموم» لا أنّ الاستحباب مأخوذ في موضوع تلك الأحكام ليكون هذا الاحتمال أقرب الاحتمالات الثلاثة المتقدمة، بل احتمال عرضية التكليف الندي والتكاليف الوضعية أقرب واخف مؤنة من غيره.

ومن ما ذكرنا تبين أنه على جميع الاحتمالات لا مجال للتمسك بالإطلاق في نفي شرطية القربة لترتب تلك الأحكام، كما أنّ اثبات تلك الأحكام بمجرد نفي الشرطية بمثل حديث الرفع غير صحيح لأنه كسائر الاصول الشرعية في عدم حجية المثبت منها. نعم يمكن اثبات تلك الأحكام بوجه آخر، وهو أنّ الملازمة بين وقوع الجماعة مستحبة وسقوط القراءة وسائر الاثار اجماعية، فاذا كانت الملازمة مقصورة على الواقعي من الاستحباب وسائر الأحكام لم يجد البراءة عن الشرطية، إذ ليس مقتضاها إلا وقوع الجماعة مصداقاً للمستحب ظاهراً بنفي شرطية القربة، وليس هو طرف الملازمة على الفرض، وأما إذا كان طرف الملازمة أعم من الواقع والظاهر فإثبات الاستحباب الظاهري يكفي في ترتب تلك الاثار للملازمة اجماعية، لا لاقتضاء البراءة، ولا لاقتضاء الإطلاق، ولا اظن ان يشك في اعمية طرف

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٤، الحديث ١٢، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٣٣٨، الحديث ٣، من الباب ٢٤ من ابواب صلاة الجماعة.

الملازمة، ولذا لاشبهة في ترتب تلك الاثار على استصحاب بقاء الجماعة المقتضي للتعبد ببقاء استحبابها عند القائل باخذ الاستحباب في موضوع تلك الأحكام. فان قلت: البراءة عن الشرطية ليس اثرها إلا نفي الشرطية، لا استحباب المجرد عن الشرط المشكوك ظاهراً.

قلت: على فرض تسليمه مع عدم صحته في نفسه، ان قيود الواجب وقيود المستحب كما حققناه في محله ليست ماخوذة في الواجب والمستحب بحيث يرد الوجوب والاستحباب على المتقيد، بل التقييدان في رتبة لاحقة فيكون تقييداً للواجب مثلاً فالواجب متقيد لا المتقيد واجب، وعليه فذات الجماعة مستحبة واقعاً، وان كان وقوعها امثالاً للاستحباب متقيداً بقاء فلا حاجة إلى إثبات الاستحباب ظاهراً بدليل البراءة عن التقييد بالقربة لكون ذات المتقيد مستحبة واقعاً وتقييده منفي ظاهراً فافهم جيداً.

الشرط الثالث

يشترط في إدراك الركعة جماعة ابتداءً إدراك المأموم لركوع الإمام وتنقيح المقام برسم أمور:

أحدها: إن مجرد إدراك الإمام راعياً كاف في إدراك الجماعة في تلك الركعة كما هو المشهور، أو لابد من إدراك تكبيرة الركوع ايضاً، والمراد بها محلها حال القيام المتصل بالركوع اذ ربما لا يكبر الإمام للركوع، كما نسب الى الشيخ (رحمه الله) أو لابد من إدراك المأموم ذكراً من ركوع الإمام كما حكى (١) عن التذكرة ونهاية الأحكام ومنشأ الخلاف اختلاف أخبار الباب ومستند المشهور الأخبار الكثيرة الواردة في موارد متفرقة، منها صحيحة الحلبي (٢) «إذا أدركت الإمام وقد ركع فكبرت وركعت قبل أن يرفع رأسه فقد أدركت الركعة، وإن رفع الإمام رأسه قبل

(١) لاحظ جواهر الكلام: ج ١٣، ص ١٤٩، (طبعة الآخوندي).

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٢، الحديث ٢، من الباب ٤٥ من ابواب صلاة الجماعة.

أن ترقع فقد فاتتك الركعة» وهي نصّ في كفاية مجرد إدراك الركوع ومستند الشيخ ماعن محمد بن مسلم في الصحيح (١) «لا تعتدّ بالركعة التي لم تشهد تكبيرها مع الإمام» وعنه أيضاً (٢) «إذا لم تدرك تكبيرة الركوع فلا تدخل معه في تلك الركعة» الى غير ذلك ممّا يساويها في الدلالة أو دونها فيها ولا مجال للحمل الاولى على الثانية بالإطلاق والتقييد، فأنه انما يمكن الحمل المزبور، إذ قيل تدرك الركعة بإدراك الركوع فيقتد الركوع بما إذا أدرك تكبيرته ايضاً، وأمّا في المقام فالمفروض أنّ المأموم أدرك الإمام وقد ركع فلا يعقل له إطلاق حتى يقيّد، فلا بدّ من التصرف في ظهور الثانية في عدم الاعتداد مع عدم إدراك التكبيرة، فإنّ الظاهر لا يقاوم النص والتصرف المذكور في كلامهم حمل النهي على الإرشاد إلى اقلية الثواب كما هو المتعارف في النهي المتعلق بالعبادة وتقريبه بأحد الوجهين اما على ما ذكره الشيخ الاعظم (قدّس سرّه) في كتاب الصلاة (٣) حيث قال: «والحاصل أنّ الانفراد ببعض الصلاة أو بجمعها أفضل من إدراك جميعها جماعة على ذلك الوجه المنهي» واورد عليه بان مرجعه الى عدم استحباب الجماعة في تلك الركعة، وهو مناف لاستحبابها الثابت بالأخبار التي استدلت بها للمشهور، فكيف يكون جمعاً بينهما، إلاّ أنّه انما يرد إذا قيل بمساواة الجماعة في هذه الركعة، مع الانفراد في اخرها بركعة، وأمّا كونه اقلّ ثواباً من الانفراد مع عدم كون الجماعة منقّصة له فقتضاه كونه فاقداً لثواب طبيعي الصلاة بمقدار إذ ليست صلاة المنفرد ذات خصوصية زائدة على الطبيعة ليكون نقصان الثواب مستنداً إلى فقد تلك الخصوصية.

وأما الحمل على الإرشاد الى كون إدراك الركوع بلا تكبيرة أقلّ ثواباً من إدراكها مع التكبيرة، فالنهي على التقريب الأول، في قبال الانتظار للركعة الثانية حتى يشهد تكبيرة الركوع، وان استلزم الانفراد في اخر الصلاة، وعلى التقريب الثاني في قبال الاهتمام بأمر الجماعة بإدراك تكبيرة الركوع، وعدم الاقتصار على

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤١، الحديث ٣، من الباب ٤٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤١، الحديث ٤، من الباب ٤٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٣١٨، (الطبعة الحجرية).

إدراك الركوع.

وهذا التقريب وان كان خالياً من المحذور الوارد على الأول إلا أنه ربما لا يناسبه مورد بعضها كقوله (عليه السلام) (١) «إذا لم تدرك تكبيرة الركوع فلا تدخل معهم في تلك الركعة» فإن لازمه الترغيب في ترك المستحب رأساً، إذ لم يفرض في مورده جماعة أخرى بحيث يمكن ادراك التكبيرة فيها، حتى يكون ترغيباً في ترك المستحب الى ما هو منه أحب.

ويمكن حمل أخبار المشهور على إدراك الركعة بإدراك الركوع، وحمل هذه الأخبار على عدم إدراك فضيلة الجماعة وثوابها المقرر لها، ولا منافاة بين عدم الاعداد بإدراك الركوع فقط في إدراك الفضيلة المقررة للجماعة في الركعة، وبين إدراك نفس الركعة والاعتداد بها، ولا ينافي وقوعها مستحبة عدم إدراك الفضيلة المقررة لها شرعاً، فيكون حالها حال سائر المستحبات، ولا ريب في أنّ اتيان المستحب بما هو لا يقتضي إلاّ اصل الثواب لإطاعة أمر المولى وجوباً كان أو نديباً كما أنّ إدراك الفضيلة ينفك عن إدراك الركعة فيما سيأتي إن شاء الله تعالى من إدراك الإمام في السجود، فكما يمكن إدراك الفضيلة دون الركعة يمكن إدراك الركعة دون الفضيلة فقوله (عليه السلام) (٢): «لا تعتد» اي في مقام إدراك فضيلة الركعة وقوله (عليه السلام) (٣): «فقد أدركت الركعة» اي في مقام اصل المستحب المرتب عليه أحكام خاصة من سقوط القراءة ونحوه، وهو المهم في المقام. إلاّ أنّ هذا الوجه ايضاً لا يخلو عن محذور، فإنّ الإرشاد الى عدم إدراك فضيلة الركعة ليس إخباراً محضاً حتى لا يكون بين الاعداد بالركوع في إدراك اصل الركعة، وعدم الاعداد به في إدراك فضيلتها المقررة منافاة، بل يتضمّن الترغيب في الخير الذي ارشد اليه والمنع عن الشر الذي ارشد اليه ولا معنى للترغيب في ترك المستحب لعدم كونه ذا فضيلة زائدة على طبعه.

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤١، الحديث ٤، من الباب ٤٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤١، الحديث ٣، من الباب ٤٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٢، الحديث ٢، من الباب ٤٥ من ابواب صلاة الجماعة.

وأما ما حكى عن الشهيد في الذكرى - من حمل التكبيرة على نفس الركوع فتوافق جميع الأخبار - فهو بعيد جداً، وإن أريد منها الركوع في بعض الأخبار كما في صحيح الحلبي قال (عليه السلام) (١): «إذا أدركت الإمام وهو راكع فكبرت قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدركت الركعة وإن رفع رأسه قبل أن ترقع فقد فاتتك الركعة» فإن التكبيرة بشهادة الشرطية الثانية يراد منها الركوع، إلا أن سائر الأخبار آبية عن ارادة الركوع من التكبيرة كقوله (عليه السلام) (٢): «إذا أدركت التكبيرة قبل أن يركع الإمام» فإنه لا معنى لإدراك الركوع قبل نفسه وكقوله (عليه السلام) (٣): «إذا لم تدرك تكبيرة الركوع» الخ. فإنه لا معنى لإضافة الشيء إلى نفسه، ومنه يظهر عدم إرادته منها في قوله (عليه السلام) (٤): «لا تعتد بالركعة التي لم تشهد تكبيرها» بتوهم أن المراد من الركعة، ما هو المتعارف منها من أول القراءة إلى آخر السجدين، فلا مانع من إرادة الركوع من التكبيرة فيكون المحصل أن إدراك تمام الركعة بإدراك ركوعها، ويندفع بان التكبيرة لا إضافة لها إلى الركعة بذلك المعنى حتى يراد منها بملازمتها مع الركوع نفس الركوع بل لها الإضافة إلى الركوع، فرجع الضمير حينئذ هي الركعة في قبال السجدة، ومحصله أن الركوع الذي هو مناط الإدراك هو الركوع الذي أدرك تكبيرته لا مطلقاً هذا.

وحكى عن المحدث الكاشاني (رحمه الله) تبعاً للشيخ (قدس سره) في التهذيب (٥) «من حل إدراك التكبيرة على مجرد سماعها وإن دخل في الصلاة بعد ركوع الإمام، وحيث إن الإمام ربما لا يكبر فيراد منها محلها» ومحصل الجمع حينئذ أن المأموم إذا أدرك الإمام حال التكبيرة وفي محلها فله أن يدخل في الصلاة ولو بعد ركوع الإمام، وإذا لم يدركه فليس له الدخول في الجماعة بعد ركوع الإمام.

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٢، الحديث ٢، من الباب ٤٥ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٠، الحديث ١، من الباب ٤٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤١، الحديث ٤، من الباب ٤٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤١، الحديث ٣، من الباب ٤٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٥) التهذيب: ج ٣، ص ٤٤، (طبعة الآخوندي).

وعليه فما احتمله بعض أجلة العصر (رحمه الله) قائلاً أنه لم أره في كلام أحد من الأصحاب، هو محصل ما ذكره المحدث الكاشاني (رحمه الله) تبعاً لشيخ الطائفة (قدس سره) بعد حمل كلامهما على ما ذكرنا مما لا بد منه الذي يبعد غفلتها عنه. إلا أن ظاهر الشيخ الاجل (قدس سره) في كتاب الصلاة (١) الجمود على سماع التكبير ولذا قال (قدس سره): «هذا القول بعيد إذ الإمام قد لا يأتي بالتكبير فلا يكون ضابطاً لإدراك الجماعة» إلا أن هذا الحمل بعد تصحيحه بما ذكرنا لا يجدي في الجمع بين الأخبار من الطرفين، فإن شهود التكبير وإدراكه وإن كان يجمع عدم الدخول في الصلاة قبل الركوع، إلا أن شهود التكبير مع الإمام كما في رواية محمد بن مسلم (٢) المتقدمة لا يراد منه إلا الدخول في الجماعة حال تكبير الإمام، فشهود التكبير من الإمام معنى، وشهوده مع الإمام معنى آخر، كما أن روايات إطالة الإمام لركوعه حتى يلحقه المأموم ظاهرة في عدم إدراكهم بعدم حضورهم قبل الركوع للتكبير. وبالجملة فروايات الطرفين آية عن هذا الحمل. والانصاف أنه لا بد من معاملة التعارض مع الطائفتين لعدم الجمع المقبول والترجيح للأخبار الناصة في كفاية إدراك الإمام راعياً لكثرتها وشهرتها رواية وفتوى والله أعلم بحقائق أحكامه.

وأما ما نسب (٣) الى التذكرة، ونهاية الأحكام، من اعتبار إدراك ذكر الركوع سواء اريد ذكر الإمام في ركوعه، أو ذكر المأموم فلا مستند له إلا التوقيع الرفيع عن الحجة (عجل الله فرجه) (٤) وهو: «عن الرجل يلحق الإمام فيركع معه ويحتسب بتلك الركعة فإن بعض اصحابنا قال: «أنه ان لم يسمع تكبير الإمام فليس له ان يعتد بتلك الركعة، فأجاب (عجل الله فرجه) إذا لحق مع الإمام من تسبيح الركوع تسبيحة واحدة اعتد بتلك الركعة وإن لم يسمع تكبير الامام» والمظنون إرادة

(١) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٢٨٢، (الطبعة الحجرية).

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤١، الحديث ٣، من الباب ٤٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) لاحظ جواهر الكلام: ج ١٣، ص ١٤٩، (طبعة الآخوندي).

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٢، الحديث ٥، من الباب ٤٥ من ابواب صلاة الجماعة.

مقدار التسبيحة، وإلا فربما يدرك المأموم تمام ركوع الإمام وان نسي الإمام ذكر الركوع، أو نسي المأموم ذكر ركوعه ولا شبهة في احتسابه مع عدم إدراك الذكر، وعليه فاذا اريد مقدار تسبيحة واحدة فهو مساوق غالباً لمسمى الركوع مع ركوع الإمام، ويكون محصل الجواب أنّ إدراك مسمى الركوع بمقدار تسبيحة كاف في احتسابه ركعة، وان لم يسمع تكبير الإمام، لأن الغرض نفي اعتبار سماع التكبير، وإثبات اعتبار إدراك التسبيحة، وحيث إن الجواب مسوق لنفي اعتبار التكبير المسئول عنه، فلا وجه لتقييد إطلاق كفاية إدراك مجرد الركوع، لا لأنّ الإطلاقات في مقام التحديد فلا يقبل التحديد، فان تقييد المطلقات الواردة في مقام التحديد شرعاً غير عزيز، وربما يوجه إطلاق دوران فوات الركعة مدار رفع الرأس بعدمه بعدم الرفع يجعل عدم الرفع كفاية عن عدم اتمام الذكر، فيوافق مادّة على اعتبار إدراك التسبيحة، غاية الامر أنّ مقتضى كفاية عدم اتمام الذكر، عدم لزوم اعتبار تمامه، فيحمل التوقيع على استحباب اعتبار تمامه، لخروجها عن مسألة الإطلاق والتقييد لنصوصية عدم اتمام الذكر في عدم اعتبار تمامه بنفسه، لا باطلاقة. إلا أنّ هذا التوجيه خلاف الظاهر وليس رفع اليد عنه لموجب عرفاً.

ثانيها: هل المعتبر في الركوع اللازم إدراكه في إدراك الركعة هو الركوع المستقر عليه، أو مطلق الركوع بأيّة مرتبة منه وان كان المأموم في الهوي والإمام في الرفع فاجتماعاً في مرتبة من مراتب الركوع وحيث إنّ المناط في الإدراك تارة كون الإمام راكعاً واخرى عدم رفع رأسه، فاللازم تحقيق حالهما معاً، فنقول: أمّا الركوع فجميع مراتب الانحناء هويّاً ونهوضاً قابل لان يقصد به الركوع، إلاّ أنّه مما لا ينبغي الريب في أنّ كلّ انحناء يسمّى ركوعاً عرفاً ليس مناط الحكم هنا، ولولم يكن بعنوانه بل بعنوان تناول شيء من الأرض، وعليه فالركوع المعتبر إدراكه قصدي، ولا يشكّ في أن الإمام من حيث شروعه في الرفع تارك لما قصد به عنوان الركوع، فكيف يكون اجتماع المأموم في مثله اجتماعاً مع الإمام في ركوعه، ولا ينافي ذلك إمكان تجدد قصد الركوع بعد شروعه في الرفع للحقّ ببعض المأمومين بتوهم أنّه لو لم يكن بعد في ركوعه للزم تعدّد الركوع بتجدّد القصد، وزيادة الركوع مبطلّة. وجه عدم المناقاة:

أن الركوع وإن كان قصدياً إلا أنه ليس تمام حقيقة القصد بل القصد محقق بعنوانه، والإمام من أول وصوله في الهوي إلى مرتبة الركوع إلى آخر نهوضه إلى تلك المرتبة له انحناء واحد ذو مراتب، فله أن يقصد بأية مرتبة منه عنوان الركوع، وتخلل العدم بين القصدين غير تخلل العدم بين المقصودين حتى يستلزم زيادة الركوع. هذا حال عنوان الركوع، وأما عنوان الرفع فقد يتخيل أن المراد منه رفع الرأس كاملاً، وهو مساوق لخروجه عن حد مطلق الركوع، إلا أنه من الواضح أن الاخبار ليس في مقام التحديد بحدين بل بحد واحد فيراد من رفع الرأس هو ترك الركوع الذي أتى به بعنوان الوظيفة.

ثالثها: قد عرفت أنه لا ريب في شرطية إدراك الركوع اجمالاً إلا أنه محتملة لوجوه:

أحدها: أن يكون شرطاً لانعقاد الجماعة من الأول، بحيث لو دخل مع الإمام في الجماعة وأدرك التكبير والقراءة وفاته الركوع معه، كشف عن عدم انعقاد الجماعة بالتكبير، فيجب عليه استئناف القراءة لئلا يلزم الإخلال بوظيفة المنفرد وعليه بنينا سابقاً حكم الشهيد (قدس سره) باستئناف القراءة إذا قصد الانفراد بعد قراءة الإمام. إلا أنه لم أجد القول به صريحاً من أحد من الأصحاب، وإن ذكره بعنوان الاحتمال في الجواهر (١) مع دفعه.

ثانيها: أن يكون شرطاً لإدراك الركعة بحيث لو فاته الركوع مع انعقاد الجماعة قبله لزمه الانفراد، أو انتظار الركعة الثانية من الإمام، لتكون ركعة أولى له إذا لم يلزم منه محذور من تطويل الإمام للسجود، وهذا أيضاً لم أجد القول به صريحاً إلا أنه عن الشيخ الاعظم (قدس سره) في بعض تحريراته (٢) في صلاة الجماعة احتماله وقال: «وربما ينسب ما ذكرنا إلى بعض المعاصرين ولم نتحققه» انتهى.

ثالثها: وهو المعروف أنه شرط لإدراك الركعة إذا لم يدرك الإمام قبله، فهو

(١) جواهر الكلام: ج ١٤، ص ٢٧-٢٨.

(٢) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٣٢٢، (الطبعة الحجرية).

اخر ما يدرك به الركعة بحيث لو لم يدرك الإمام اصلاً ختّى في ركوعه ليس له الركوع لنفسه، وللحوق بالإمام في سجوده، نعم للحوق في السجود يوجب إدراك فضيلة الركعة لا إدراك الركعة كما سيأتي إن شاء الله تعالى. ولا مستند في المقام إلا الأخبار المتقدمة وكلّهما في مورد إدراك الإمام راعياً لا إدراكه قبله، فلا يمكن استناده شرطية إدراك الركوع لانعقاد الجماعة، أو لاحتساب الركعة حتى مع إدراكها قبلاً بل يستفاد عدم شرطيته لاحد الامرين من الأخبار الواردة في باب صلاة الجمعة كرواية عبد الرحمن بن الحجاج (١) «في رجل صلى في جماعة يوم الجمعة فلما ركع الإمام ألبأه الناس الى جدار أو الى اسطوانة فلم يقدر على ان يركع ثم يقوم في الصف ولا يسجد حتى رفع القوم رؤسهم أيركع ثم يسجد ويلحق بالصف وقد قام القوم ام كيف يصنع؟ فقال: يركع ويسجد لا بأس بذلك» بل في روايته الاخرى (٢) «عن الرجل يصلي مع إمام يقتدي به فركع الإمام وسهى الرجل وهو خلفه لم يركع حتى رفع الإمام رأسه وانحط للسجود أيركع ويلحق بالإمام والقوم في سجودهم أم كيف يصنع؟ قال: يركع ثم ينحط ويتمّ صلاته معهم ولا شيء عليه» والروايتان ظاهرتان في عدم شرطية إدراك الركوع في احتساب الركعة مع إدراك الإمام قبلاً، وعليه فلا مجال للرجوع الى أصالة عدم ترتب أحكام الجماعة، أو الرجوع الى عمومات القراءة ونحوها.

رابعها: ما ذكرنا من دوران احتساب الركعة مدار إدراك الركوع مع الإمام، أو إدراك ما قبله وانتفائه بانتفاء كلا الامرين، هل يختص بابتداء الجماعة والركعة الاولى، أو يجري في الأثناء في سائر الركعات، فاذا بقي في سجود الركعة الاولى الى أن قام الإمام الى الثانية وقرء وركع ورفع رأسه، لم يكن للمأموم القيام والركوع وللحوق بالإمام في سجوده بناء على التعميم، وله ذلك بناء على الاختصاص، فيه وجهان، المنسوب الى المشهور هو الاختصاص ونسب الى كاشف اللثام وغيره

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٣٢، الحديث ١، من الباب ١٧ من ابواب صلاة الجمعة وآدابها.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٤، الحديث ١، من الباب ٦٤ من ابواب صلاة الجماعة.

التعميم، واختاره بعض أعلام العصر (رحمه الله) في تعليقاته على العروة، وتردّد فيه آخرون، ولا يخفى أنّ مدرك إدراك الركعة بإدراك الركوع مع عدم إدراك ما قبله هي الأخبار المتقدمة في البحث المتقدم، وهي مختصة بأول انعقاد الجماعة من حيث المورد، ومدرك إدراكها بإدراك ما قبل الركوع فقط هو صحيح عبد الرحمن (١) الوارد في صلاة الجمعة، وهو أيضاً مختص بالركعة الأولى مورداً، ومدرك عدم إدراكها بفوات الأمرين ماتقدم في الأخبار المتقدمة «من أنه إذا رفع الإمام رأسه فقد فاتته الركعة» (٢) وهي أيضاً مختصة بالركعة الأولى في ابتداء الجماعة، فعلم أن مدرك الاحتساب نفيًا وإثباتًا مختصّ بابتداء الجماعة، فلا بدّ إمّا من استفادة المورديّة من الأخبار المتقدمة دون الخصوصية، وإمّا رعاية ماتقتضيه الأصول والقواعد في طرفي الإثبات والنفي. فنقول: حيث إنّه لا كلام في انعقاد الجماعة ولا في عدم ما يوجب بطلانها فلا مجال للتمسك بأصالة عدم ترتب أحكام الجماعة، فضلاً عن استصحاب بقاء الجماعة للتعبد ببقاء أحكامها.

وإنّما الكلام في احتسابه ركعة من الجماعة وعدم الاحتساب ولازم عدمه انتظار الركعة الثالثة للإمام ليكون ركعة ثانية له أو قصد الانفراد، ومن البين أنّ الاحتساب يحتاج الى دليل، لأنّ الركعة عبارة من أول القراءة الى آخر السجدين، غاية الأمر قام الدليل في الركعة الأولى أنّ إدراك ما قبل الركوع، أو إدراك خصوص الركوع يوجب إدراك الركعة فالحكم بحسب القاعدة في سائر الركعات عدم احتساب الركعة إلّا بإدراكها من أولها الى آخرها مع الإمام، فالحكم بعدم الاحتساب مع عدم إدراك كلا الأمرين يوافق الركعة الأولى لا لشمول النصّ بل للقاعدة، وأمّا الاحتساب باحد الأمرين فهو غير مشمول للنصّ ولا موافق للقاعدة.

نعم ماقدّمناه في البحث المتقدم آنفاً من رواية أخرى لعبد الرحمن (٣) يمكن التمسك بإطلاقها لعدم إدراك الركوع مع إدراك ما قبله في سائر الركعات، وإذا

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٣٢، الحديث ١، من الباب ١٧ من ابواب صلاة الجمعة وآدابها.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٢، الحديث ٢، من الباب ٤٥ من ابواب صلاة الجمعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٣٢، الحديث ١، من الباب ١٧ من ابواب صلاة الجمعة وآدابها.

ثبت إدراك الركعة بإدراك ما قبل الركوع فقط فإدراكها بإدراك الركوع الذي يتقوم به الركعة حتى سُميت باسمه بالفحوى، بل ظاهر المشهور كما يتضح بمراجعة كلماتهم في باب صلاة الجمعة إدراك الركعة بإدراك ركوع الإمام في الثانية ففي القواعد (١) «ولو سجد ولحق الإمام قبل الركوع أوراكاً في الثانية تابعه» وذكر كاشف اللثام (٢) «أن إدراك الركعتين بإدراك الإمام قبل الركوع في الثانية إتفاقي وبإدراكه راعياً فيه خلاف» وعقبه في مفتاح الكرامة (٣) «بأن الخلاف ضعيف».

وأما فوات الركعة الثانية بفوات كلا الأمرين، فالمشهور أنه كالركعة الأولى نعم ربما يظهر من جامع المقاصد (٤) أن المزحوم عن السجود في الأولى إذا سجد بعد الإمام ولحق الإمام في الثانية بعد رفع رأسه من ركوعها، له أن يتابعه في سجودها بعد ركوعه لنفسه، نظراً إلى شمول صحيحة عبدالرحمن (٥)، لأن استواءه في الصف أعم من كونه قبل الركوع أو بعده. ونسبه إلى الشهيد في الذكري، واحتمله في الجواهر (٦) بل قواه في أثناء كلام له، وإن كان في الاستظهار من الصحيحة نظر. لأن الظاهر من المراد من القيام في الصحيحة واللحوق بالإمام فيه هو القيام عن السجود للركعة الثانية لا الاعم منه ومن القيام بعد الركوع.

ومما ذكرنا يظهر ما في كلام شيخنا (٧) العلامة الأنصاري (قدس سره) فإن الظاهر منه اختصاص إدراك الركعة بإدراك الركوع، إذا لم يدرك الإمام قبله بالركعة الأولى عند المشهور، وجعل التعميم خلاف النص والفتوى، فإن كونه خلاف النص وإن كان صحيحاً في الجملة، إلا أنه خلاف الفتوى، منظور فيه بل موافق لفتوى المشهور في جميع ما ثبت في الركعة الأولى، كما يتضح مما ذكره في

(١ و ٢ و ٣) مفتاح الكرامة: ج ٣، ص ١٦٠ (متناً وشرحاً).

(٤) جامع المقاصد: ج ١، ص ١٣٨، (الطبعة الحجرية).

(٥) الوسائل: ج ٥، ص ٣٢، الحديث ١، من الباب ١٧ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها.

(٦) جواهر الكلام: ج ١٣، ص ٢٠٦ و ج ١٤، ص ٢٢.

(٧) كتاب الصلاة ج ١ ص ٣٢٢ (الطبعة الحجرية).

باب صلاة الجمعة من دون اختصاص بها، فإن وجوب الجماعة في الجمعة أجنبي عن هذه الأحكام فإن الظاهر أنها أحكام الجماعة بما هي جماعة والله أعلم.

خامسها: ما ذكره من إدراك الركعة ولو في الأولى بإدراك أحد الأمرين من إدراك الإمام فيما قبل الركوع، أو في الركوع هل هو مخصوص بإدراك الإمام في التكبير، أو في أثناء القراءة فقط، أو بزيادة إدراكه ولو في القنوت، أو يعم ما إذا أدركه بعد القراءة وقبل الركوع؟ ظاهر غير واحد هو الأول، ولعله لأن الظاهر من قوله في صحيحة عبدالرحمن (١) «في رجل صلى في جماعة» ومن قوله في روايته الأخرى (٢) «يصلّي مع إمام يقتدي به» هو إدراك الإمام في فعل من أفعال الصلاة، والكون المتخلل بين تمام القراءة والركوع ليس من أفعال الصلاة فإدراكه كالعدم. ويمكن الخدشة فيه بما إذا أدركه في القيام المتصل بالركوع، فإنه فعل صلاتي ركني إلا بدعوى انصراف «يصلّي» عن مثله.

وأما الخدشة فيه - بأن اللازم إدراك بدل القراءة، أو مسقطها ولم يدرك أحد الأمرين حيث إنه لم يدرك القراءة ليكون بدلاً عن قراءته ولا «أدرك الركوع» حتى يكون إدراكه مسقطاً للقراءة عنه بناء على ما قدمناه من أنه من أدرك الركوع لا قراءة عليه لا لبدلية قراءة الإمام بل لسقوطها عنه بالركوع.

فندفعة بأن نفس الترخيص في الاقتداء وفي الركوع مع الإمام، كاشف عن سقوط القراءة عنه لا أن الركوع مسقط لها ليقال لا بدل لقراءته ولا مسقط. كما أن الخدشة المتقدمة مندفعة بأن إدراك القيام المتصل بالركوع ليس بمقارنة تكبيرته له وإلا لكفى في إدراك الركوع أيضاً بل بالقيام مقارناً لقيامه، ولا يعقل انفكاكه عن الركوع وإلا لم يكن من القيام الركني، وإدراك مثل هذا القيام إدراك الركوع أيضاً، لا أنه من إدراك ما قبل الركوع فقط فتدبر جيداً ولعله من هذا القبيل تكبيرة الركوع فإنه مع التخلل بينها وبين الركوع مع الإمام بزحام، أو سهو يستحب إعادتها

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٣٢، الحديث ١، من الباب ١٧ من ابواب صلاة الجمعة وآدابها.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٤، الحديث ١، من الباب ٦٤ من ابواب صلاة الجماعة.

ليكون الركوع عن التكبير فتدبر.

سادسها: إذا كبر وركع باعتقاد كون الإمام في الركوع، فأنكشف كون الإمام رافعاً فالمعروف بطلان صلاته رأساً أما بطلان جماعته فلعدم مصادفته لركوع الإمام، وحيث بطلت جماعته بطلت الصلاة للإخلال بوظيفة المنفرد، وهي القراءة، ولا يتمكن في القراءة مع عدم ركوع بعدها لنقص الركن، ولا مع اتيانه لزيادة الركن بوقوع الأول في غير محلّه، وحيث إنّ بطلان اصل صلاته مستند الى بطلان جماعته فاللازم تحقيق حاله من حيث الجماعة. فنقول: قد مرّ مراراً أنّ إدراك الركوع ليس شرطاً لانعقاد الجماعة، كما مرّ أنّ عدم إدراك الركوع ليس مبطلاً للجماعة بعد انعقادها صحيحة، وإنّما يوجب فوات الركعة وعدم إمكان احتسابها، فلا موجب للبطلان إلّا زيادة الركن، وحيث إنّها مغتفرة في الجماعة فلذا ربما يستشكل في بطلان الجماعة فاللازم تحقيق حال الزيادة المغتفرة في الجماعة وإنّها تعمّ مثل هذه الزيادة أولاً، وملخص القول فيه: أنّ الروايات الدالة على أنّ المأموم إذا رفع رأسه من الركوع أو السجود قبل الإمام يجب عليه العود الى الركوع، أو السجود مع الإمام بعنوان المتابعة، أجنبية عمّا نحن فيه، لتمخض المعاد من الركوع أو السجود في الزيادة وحيث إنّها بعنوان المتابعة الواجبة فلا تكون مبطلّة للصلاة، بخلاف ما نحن فيه فانه غير مسبوق بركوع مع الإمام حتى يتمحض ما فعله في الزيادة، بل ما أتى به هو ركوعه الصلّاتي الأصلي.

وأما رواية ابن فضال (١) - الدالة على أنّه إذا ركع المأموم قبل الإمام باعتقاد ركوعه وبعد تبين خلافه عاد الى القيام ثمّ ركع مع الإمام فحكم (عليه السلام) عليه بصحة صلاته - فهي ممّا يمكن الاستشهاد بها لمورد البحث بناء على أنّ الركوع مع الإمام هو ركوعه الأصلي وأنّ ما تقدّم منه من الركوع قبل الإمام هو الزائد، فإنّ مثله إذا كانت زيادة مغتفرة من حيث عدم مصادفه مع ركوع الإمام كان ركوع المأموم هنا أيضاً مع عدم مصادفته لركوع الإمام زيادة مغتفرة، فيجب عليه الصبر

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٧، الحديث ٤، من الباب ٤٨ من ابواب صلاة الجماعة.

الى الركعة الثانية من دون احتساب ما أذاه ركعة لنصوصية الأخبار بفواتها مع رفع الإمام رأسه إلا أن المبنى المزبور، كما سيجيء إن شاء الله تعالى محل النظر. والمحقق عند المحققين أن ما أتى به هوركوعه الأصلي، وأن ما يعيده مع الإمام بعنوان المتابعة المحضة هي الزيادة المغتفرة، إذ لم يفُت منه عند ركوعه الواقع في محله مع إدراك الإمام قبله إلا المتابعة، وهي واجبة نفسياً لا شرطياً حتى يبطل الركوع بعدم كونه مع ركوع الإمام. وبالجملة لا دليل على اغتفار مطلق الزيادة بل غاية ما ثبت اغتفار ماتمخض في عنوان المتابعة، وما نحن فيه ليس منه جزءاً، فبطلان الجماعة بعد انعقادها صحيحة مستند الى الزيادة الركنية الغير المغتفرة في الجماعة.

نعم بعد بطلان جماعته لا موجب لبطلان اصل صلاته، إلا الإخلال بوظيفة المنفرد، وهي القراءة التي لا يتمكّن من تداركها لفوات محلها بالركوع، ويمكن المناقشة فيه بما أسلفناه في بعض المباحث المتقدمة، من شمول «لا تعاد» (١) لما تركه لعذر، فكما أنه إذا اعتقد المنفرد باتيان القراءة فرقع عن غير قراءة واقعاً يعمه «لا تعاد»، كذلك إذا ركع باعتقاد سقوط القراءة عنه باعتقاد إدراك الإمام في ركوعه فلا ينبغي ترك الاحتياط بالاتمام، ثم الإعادة.

سابعها: إذا كبر وركع وشك في إدراك ركوع الإمام، فله صور (الاولى): إذا شك وهو في الركوع أن الإمام باق على ركوعه أو رافع رأسه من الركوع؟ ومقتضى الاصل الأولي، عدم إدراك الركعة بركوعه، وعدم اللحوق بالإمام، إلا أن الشك في الإدراك حيث إنه مسبب عن الشك في بقاء الإمام على ركوعه وعدمه، فلا مجال للرجوع الى الأصل في المسبب بعد جريان الأصل في السبب. وصحة الاصل في السبب وعدمها تدور مدار كون الشرط المنوط به إدراك نفس ركوع الإمام والمأموم في زمان واحد فالشرط المركب قد احرز أحد جزئيه بالوجدان والآخر بالاصل، أو كون الشرط هوركوع المأموم حال ركوع الإمام كما يستفاد من بعض الأخبار، أو ركوع المأموم قبل أن يرفع الإمام رأسه بحيث يكون الحالية، أو القبلية حيثية تقييدية

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٧٧٠، الحديث ٥، من الباب ٢٩ من ابواب القراءة في صلاة.

لركوع المأموم، فكان الشرط صفة الحالية والقبلية فالاصل بالإضافة اليها مثبت، وتوهم -صحة التعبد بالامر الانتزاعي بالتعبد بمنشئه- مدفوع بأنه يصح فيما إذا كان ترتبه شرعياً كترتب الملكية على العقد، وإلا فلا فرق في الاصول المثبتة بين ان يكون اللازم أمراً له ما يازاء أوله منشأ الانتزاع.

وغاية ما قيل في تقريب إجراء الأصل ما أفاده بعض أعظم العصر (قدس سره) في بعض تحريراته في صلاة الجماعة، من أنّ زمان ركوع الإمام موصوف بالقبلية على زمان رفع رأسه، ويشك في بقاءه على صفة قبلية، أو يشك في بقاء صفة قبلية الى زمان ركوع المأموم، فيحرز نفس الشرط بالاصل، وأيده بما إذا نذر صلاة ركعتين قبل مجيء زيد فإنه لا ينبغي الإشكال في لزومه عليه عند الشك في مجيئه باستصحاب عدم مجيئه، وبأنهم ذكروا أنه يجوز الدخول في الجماعة إذا وجد الإمام راعياً، وأنه يجوز ان يكبر ويركع مع الشك في أنه يدرك الإمام في الركوع استناداً الى بقاء استصحاب الإمام راعياً الى ان يركع المأموم، فإن الركوع الصحيح الذي يجوز الدخول لإدراكه، هو الركوع المقارن لركوع الإمام فان كان هذا غير قابل للإحراز بالاستصحاب فلا معنى لجواز الدخول لإدراك مثله وان كان أوسع من ذلك وعدم لزوم إحراز المقارنة بل يكفي إحراز قبلية على الوجه المزبور، فلا معنى لمنع جريان الاستصحاب لصحة ركوعه مع الشك في بقاء الإمام راعياً، فإما أن لا يجري الاستصحاب في المقامين، وإما أن يجري فيهما، وإلا فاي معنى لجواز الدخول فيما لا يحكم بصحته بعد الدخول، هذا ملخص ما أفيد.

قلت: لا ريب في أنّ تلك القطعة من الزمان الذي هو ظرف ركوع الإمام موصوف بالقبلية على زمان رفع رأسه، فان كان الشك في بقاء تلك القطعة على تلك الصفة الى زمان الركوع من المأموم فهو لا يثبت انّ هذا الزمان المشكوك هو من تلك القطعة إلاّ بالملازمة العقلية كما في استصحاب بقاء النهار فإنه لا يثبت انّ هذا الزمان المشكوك من النهار، وكفاية الاستصحاب فيه لاجل تعليق وجوب الصوم على بقاء النهار لا على حال تشخيص هذا الجزء المشكوك، بخلاف ما نحن فيه فإن بقاء صفة قبلية بنحو مفاد كان التامة غير مُجد بل لا بد من وقوع الركوع في زمان

موصوف بكونه قبل زمان رفع الرأس بنحو كان الناقصة، وهو لا يثبت ببقاء القبليّة، وان اريد اثبات القبليّة بنحو كان الناقصة - لكون الدقيقة السابقة كانت موصوفة بالقبليّة ويشكّ في بقاء الزمان المتّصل بها على تلك الصفة - ففيه أنّ المتيقّن ثبوت القبليّة له هي الدقيقة السابقة، وتلك الصفة لا بقاء لها إلاّ بقاء موصوفها والدقيقة التي بعدها يشكّ في اصل اتصافها بصفة القبليّة إلاّ بنحو استصحاب الكلي فيما إذا ارتفع فرد واحتمل قيام فرد اخر مقامه. وأمّا ما فيد من التأييد في مسألة النذريّتين قصد الناذر، فان قصد صلاة ركعتين مالم يجيء زيد كفى فيه استصحاب عدم مجيء زيد، فلا يكفي فيه استصحاب عدم مجيء زيد، وفي الموصوف بكونه قبل مجيء زيد، فلا يكفي فيه استصحاب عدم مجيء زيد، وفي مسألة استصحاب بقاء الركوع لجواز الدخول مع عدم كونه مسلماً، سيّجىء الكلام فيها إن شاء الله تعالى من أنه يجدي تارة ولا يجدي اخرى، هذا.

والحق أنّ ما ورد في الروايات من أنه ان ركع قبل أن يرفع الإمام رأسه فقد أدرك الركعة ليس إلاّ في مقام تحديد موضوع الشرط، وهو ركوع الإمام لا عنواناً للشرط حتّى يلزم إحراز عنوان القبليّة، فالغرض أن يكون ركوع المأموم مع ركوع الإمام في زمان واحد لأن يكون ركوعه في زمان موصوف بالقبليّة بما هي، ومنه يتضح حال عنوان الحال والمعية فالعبرة بمنشأ انتزاعها لا بالأمر الانتزاعي، هذا حكم الصورة الاولى.

وأما الصورة الثانية: فهي ما إذا كان زمان رفع رأس الإمام معلوماً، وكان زمان ركوع المأموم مشكوكاً فالأصل يجري في خصوص الركوع فيبني على عدمه إلى زمان الرفع المعلوم، ويجدي على أيّ تقدير فانه وإن لم يثبت عدمه في زمان موصوف بالقبليّة على رفع الرأس، إلاّ أنّ نقيض الوجود الرابط رفعه لا العدم الرابط وليست الشرطيّة الثانية في الروايات مسوقة لترتب عدم إدراك الركعة على وقوع الركوع في زمان موصوف بالبعديّة على رفع الرأس حتى لا يقال لا يثبت بالاصل المزبور، فانه إنّما يكون كذلك إذا كانت الشرطيّة شرطيّة مستقلّة مع أنها بيان لمقتضى الأولى كما لا يخفى.

وأما الصورة الثالثة: فهي ما إذا لم يكن زمان الركوع من المأموم وزمان رفع الرأس من الإمام معلومين، والمعروف فيها تعارض الأصلين أعني أصالة عدم الركوع الى زمان رفع الرأس، وأصالة عدم رفع الرأس الى زمان الركوع ومع تساوقهما يحكم بأصالة عدم إدراك الركعة إلا أن الشك في هاتين الصورتين حادث بعد العمل فالمرجع أصالة صحة الركوع، غاية الأمر أنه مع العلم بالغفلة من أول الأمر يبني على كون أصالة الصحة أصلاً تعديتاً، ومع احتمال عروض الغفلة يبني على أماريتها.

ثامنها: في ما يعتبر في جواز الدخول في الركوع ولا يخفى أن جواز الاقتداء غير منوط بإدراك ركوع الإمام لمامرّ مراراً أن إدراك الركوع ملاك إدراك الركعة لا مناط انقضاء الجماعة وصحة الاقتداء، وحينئذ يصح الائتمام ولو مع الجزم بعدم إدراك الركوع، وأما الركوع بركوع الإمام فهو محل الكلام من حيث دوران الجواز مدار الجزم أو الاطمينان أو يصح مع الاحتمال، إما استناداً الى الاستصحاب كما عن غير واحد، أو بعنوان الرجاء كما عن بعضهم. أما الاستصحاب فنشأ الإشكال فيه أن القصد إلى الركوع المقارن لركوع الإمام لا يتأتى منه إلا مع الجزم بتحقق الركوع من الإمام، لأن المقارنة التي هو صفة ركوع المأموم غير مقدورة للمأموم لتقوم مثلها بفعل الإمام فع تحقّقه منه يكون إيجاد الركوع مقدوراً، ومع عدمه يكون الركوع المقارن غير مقدور للمأموم، ويستحيل توجه القصد إلى غير المقدور والاستصحاب لا يحقق الركوع فلا تتحقق المقدورية المنوطة بتحقيقه من الإمام لتقوم المقصود به.

ولذا أجاب عنه الشيخ الأعظم (قدّس سرّه) في بعض تحريراته (١) بأن مقدورية الركوع المقارن منوطة بإحراز الركوع من الإمام لا بتحقيقه واقعاً وكما يكفي الإحراز الوجداني يكفي الإحراز التعبدي، فتارة يقصد الركوع المقارن حقيقة لركوع الإمام، واخرى يقصد الركوع المقارن لركوع الإمام شرعاً.

ويمكن المناقشة فيه على مسلكه (قدّس سرّه): حيث بنى على عدم كفاية استصحاب بقاء الإمام على ركوعه بل لابد من إحراز الحالّية أو القبليّة على رفع

الرأس، فما لم يجرز هذا المعنى لا يتوجه القصد الى الركوع الصحيح، وإحراز أصل ركوعه لا يجدي في توجه القصد الى الركوع الخاص، كما يمكن أن يقال: إن الحاجة الى الاستصحاب ليس لإحراز الركوع المقارن حتى يتوجه عليه ما ذكر من الإشكال، ودفعه والمناقشة فيه، بل لأن هذا الركوع ليس أمره دائراً بين إدراك الركعة به، وعدمه بل دائرين كونه صحيحاً يدرك به الركعة، وكونه زيادة مبطله للجماعة المنعقدة صحيحة، والاستصحاب لنفي صيرورته زيادة مبطله ليجوز مع احتمالها الركوع، وكونه زيادة وعدم كونه زيادة غير منوط بوصف القبليّة والبعدية ونحوها ولا منافاة بين عدم الحكم بصحته من حيث إدراك الركعة والحكم بعدم كونه زيادة، فإن التفكيك بين المتلازمين واقعاً بإجراء الاصول غير عزيز. ومنه تبين الجواب عما أورده بعض الأعاظم (١) (قدس سره) من عدم الفرق بين مورد الحكم وصحة الركوع، ومورد جواز الدخول فان كان الاستصحاب جارياً في الثاني جرى في الأول، وإلا فلا يجري في شيء منها.

وأما حديث الرجاء فختصر القول فيه: أنّ وصف المقارنة واشباهها قد يتخذ بنحو الغاية الداعية، وقد يتخذ بنحو التوصيف والعنوانيّة للركوع المقصود، فان كان بنحو الداعي، فكما أنّ الداعي ربما يكون جزمياً كذلك ربما يكون ظنياً، وربما يكون احتمالياً، كما حقق في محله، وان كان بنحو التوصيف والعنوانيّة فهو مقوم لصفة الإرادة بنحو فناء العنوان في المعنون، وحينئذ لا يعقل أن يكون مقوماً إلا مع ثبوته الجزمي حتى يعقل فناء العنوان المقوم فيه، فهذا وجه اعتبار الجزم به لا مسألة توقف القصد على مقدوريته، أو الجزم بمحصل الأمر الغير الاختياري تحقيقاً لمقدورية المقصود. ومما ذكرنا تعرف أنّ مورد الرجاء ومحله هو الشقّ الأول، وهو الذي يكفي مجرد الاحتمال من دون حاجة الى الاستصحاب، بخلاف الشقّ الثاني فإنه ممّا لا بدّ فيه من الإحراز وجداناً أو شرعاً. نعم موقع الرجاء ما إذا دار أمره بين الوجود والعدم فاذا كان الأمر المحتمل ثابتاً واقعاً كان امتثالاً وإطاعة له، وإلا

(١) مصباح الفقيه للهمداني (رحمه الله): كتاب الصلاة، ص ٦٢٧ - ٦٢٨.

فلا، وكما (١) فيما نحن فيه إذا اريد مجرد احتساب المأتي به ركعة وعدمه فإذا قارن ركوعه ركوع الامم فقد أدرك انركعة وإلا فلا، وأما إذا دار الأمر بين كونه ركوعاً صحيحاً بدرك به الركعة أو زيادة مبطله للجماعة بعد انعقادها فالرجاء أجنبى عن هذا المقصود، فإنه نظير رد السلام رجاء عند احتمال وجوبه فإنه على تقدير عدمه كلام ادمي مبطل للصلاة، فلا بد من الرد على وجه لا تبطل به الصلاة على أي تقدير، وحينئذ فلا بد من إجراء الأصل دفعا لاحتمال الزيادة، وحيث إنه لا يثبت المقارنة فلا يكفي لقصد الركوع المقارن إلا أن قصد الركوع المقارن بنحو التوصيف والعنوانية غير لازم بل يكفي فيه الدعوة، إذا لم يعلم من أدلة اعتبار المقارنة في الركوع كونها قصدية بقصد الركوع المقارن بل لا بد من كون المأتي به مقارناً لركوع الإمام، واحتماله عند الدخول كاف في الرجاء فإذا وقع مقارناً كان ركوعاً مدركاً للركعة، وإذا وقع بعد الرفع كانت زيادة مبطله للجماعة كما قدمناه، وإن لم يعلم حاله لا يحتسب ركعة بناء على عدم كفاية الأصل، لكنه لا يحكم عليه ببطلان جماعته بل له الانتظار أو الانفراد كما تقدم. لكنك قد عرفت جريان الاستصحاب فيحكم بصحة الجماعة واحتساب الركعة والحق بالإمام في بقية أفعاله.

تاسعها: بعد ما عرفت من أن إدراك ركوع الإمام مناط الاحتساب ركعة، لا ملك انعقاد الصلاة جماعة، تعرف أن جواز الدخول في الجماعة بافتتاحها بالتكبيرة لا يتوقف على دليل آخر، أما الكلام في جواز الانتظار الى الركعة الاخرى، أو الانفراد ثم الاتمام، أو العدول الى النافلة ثم اتمامها والحق بالإمام، أو قطعها والحق به.

وربما يشكل الأول: بمنافاته للقدوة. فان اريد بها أصل الجماعة فالانتظار بما هو ليس من قواطعها بعد انعقادها فإن حقيقتها ربط صلاته بصلاة الإمام، وما لم يعدل عنه فالربط الاعتباري على حاله، والمتابعة العملية في موردها واجبة نفسياً لا شرطياً حتى يختل بعدم المتابعة الذي هو لازم الانتظار، وإن اريد بها منافاته

(١) هكذا في النسخة الأصلية والصحيح «وكذا فيما نحن فيه».

للمتابعة العملية التي هي بالنسبة الى الربط الاعتباري كالوفاء بالعقد ففيه (أولاً) أنها واجبة نفسياً لا شرطياً فلا تبطل الجماعة بعدمها (وثانياً) بأن الركعة التي لم يدرك ركوعها مع الإمام ولا يحتسب من ركعات صلاته ليس مورد المتابعة اللازمة، إذ ليست المتابعة الواجبة نفسياً إلا عدم التخلف عن الإمام في أفعاله الصلواتية، والسجود في هذه الركعة ليس من واجبات صلاته حتى يجب عليه عدم التخلف فيه عن الإمام، واستحباب محض المتابعة ولو في غير ما هو من أفعاله الصلواتية أمر اخر غير منافاته للقدوة. مضافاً الى ماسياتي إن شاء الله تعالى قريباً من دلالة بعض الأخبار على الانتظار.

وأما الثاني: وهو الانفراد والاطمئنان، فلا يحتاج الى دليل اخر غير دليل جواز الانفراد في جميع الاحوال، سواء كان في حال الاختيار، أو الاضطرار سواء كان من قصده ذلك حال نية الاقتداء أم لا، وقد تقدّم الكلام في كلّ ذلك مفصلاً.

وأما العدول الى النافلة بعد نية الانفراد. فربما يشكل أيضاً بقصور دليل جواز العدول الى النافلة، لأنّ المتيقن من مورده جواز العدول لمن يصلّي فرادى فيجد الجماعة فيجوز العدول طلباً لفضيلة الجماعة، ولا يعم من كانت صلاته جماعة فانفرد، وسيجيء إن شاء الله تعالى في محلّه جواز العدول مطلقاً لمريد الجماعة، وان انفرد عن الجماعة.

عاشرها: لا خلاف - على ما في الحدائق (١) - في جواز الدخول في الجماعة في جميع الأحوال، سواء كان الإمام في السجود، أو في التشهد، وسواء كان السجود في الركعة الاولى، أو الأخيرة، أو غيرها وسواء كان الإمام في التشهد الأول أو الثاني واختصاص مورد بعض الأخبار ببعضها غير ضائر، بعد إطلاق بعضها الاخر، وسنبيّن إن شاء الله تعالى إنّ التخصيص لنكتة هناك أنّها الكلام في موارد.

منها: أنّ التكبير المذكورة في الأخبار، هل هي تكبير الافتتاح حتى يتكلم في مانعية زيادة السجدة، أو التشهد وعدمها، وعلى فرض المانعية يحتاج الى تكبير

مستأنف، أو أنها ليست بتكبير الافتتاح بل تكبير مستحب لإدراك فضيلة الجماعة بالمتابعة في السجود، أو التشهد، أو هي التكبير المستحبة للهوي الى السجود في المتابعة في السجود، وحينئذٍ فلا مجال لعنوان الزيادة سجوداً كان، أو تشهداً، ويستأنف التكبير حيث لا صلاة بلا افتتاح بالتكبير. ولا يخفى عليك أنّ مساق الأخبار الواردة في إدراك فضيلة الجماعة مساق واحد، وصريح بعض أخبارها أنّها تكبير الافتتاح، كما في موثقة عمّار (١) حيث قال (عليه السلام): «يفتح الصلاة» الخ، وفي موثقة الأخرى (٢) حيث قال (عليه السلام): «فاذا سلم الإمام قام الرجل فأتّمّ صلاته» حيث لا اتمام إلّا بعد انعقاد الصلاة، ولا انعقاد إلّا بتكبير الافتتاح، وكما في رواية معاوية بن شريح (٣) من وجهين أحدهما أنّه أدرك الجماعة ولا إدراك للجماعة إلّا بالتكبير لا أقول: إنّ قوله (عليه السلام): «من أدرك الإمام» عبارة عن التكبير معه كما عن غير واحد بل أقول: إنّ الحكم عليه بأنّه مدرك للجماعة لبيان انه له الدخول في الجماعة حقيقة بافتتاح الصلاة بالتكبير.

ثانيهما: قوله (٤) «أدرك الجماعة وليس عليه أذان ولا إقامة، ومن أدركه وقد سلّم فعليه الأذان والإقامة» فانه في غاية الظهور، أنّ الداخل معه في التشهد داخل في صلاة الجماعة حقيقة، ولا أذان ولا إقامة على مصلي الجماعة، وأنّه بعد السلام منفرد فعليه الأذان والإقامة، فالحكم بسقوط الأذان والإقامة تارة وثبوتها أخرى، بلحاظ صلاة الجماعة والانفراد لا بلحاظ الورد على الجماعة، فانه لا يوجب الفرق بين ما قبل السلام وما بعده، فهو لبيان لازم الجماعة والفرادى طبعاً، وان كان يسقطان بنظر آخر من حيث الورد على الجماعة فتدبر. هذا كلّ مع أنّ الحكم بالسجود مع الإمام والتشهد معه ليس إلّا بعنوان المتابعة العمليّة ولا متابعة لمن لا ارتباط لصلاته بصلاة الامام. بل المراجع الى الأخبار يكاد يقطع بأنّ التكبير

(٣ و ٢١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٩، الحديث ٦٣ و ٦٤، من الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٥٠، الحديث ٦، من الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة.

المحقق للدخول في الصلاة أمر مفروغ عنه، ولذا لم يذكر بعنوانه في جملة منها، بل اكتفى عنه بعنوان إدراك الصلاة مع الإمام، كما في صحيحة محمد بن مسلم (١) حيث قال: «قلت له: متى يدرك الصلاة مع الإمام قال: إذا أدرك الإمام وهو في السجدة الأخيرة» فإنه لا ينبغي الريب في أنّ الصلاة مع الإمام لا يصدق على إدراك الإمام في السجدة إلاّ بانعقاد الجماعة المتوقف على تكبيرة الافتتاح، ومما يشهد لمفروغية التكبيرة الافتتاحية قوله (عليه السلام): في رواية البصري (٢) «إذا وجدت الإمام ساجداً فالبث مكانك حتى يرفع رأسه، وإن كان قاعداً قعدت، وإن كان قائماً قمت» فإن القعود كالقيام، فكما أنّ التكبيرة مفروغ عنها في القيام المحسوب من ركعات صلاته، كذلك القعود مع الإمام. هذا بعض الكلام في أنّ التكبيرة هنا كما في سائر الموارد للافتتاح دون غيره، ولا منافي لما استظهرناه من الأخبار، إلاّ ما ذكره الصدوق (قدّس سرّه) في الفقيه (٣) «عن عبدالله بن المغيرة قال: كان منصور بن حازم يقول: إذا أتيت الإمام وهو جالس قد صلى ركعتين فكبر ثمّ اجلس، فاذا قمت فكبر» فإنّ التكبير المأمور به ثانياً ليس إلاّ تكبيرة الافتتاح، فإنّما يراد من الاولى مجرد الاستحباب مقدّمة لمتابعة الإمام صورة، وإمّا يكون الجلوس من حيث كونه زيادة عمدية مبطلّة للتكبيرة الافتتاحية الاولى فيحتاج الى استيناف تكبيرة الافتتاح، وبه يجمع بينها وبين موثقة عمّار (٤) المتضمنة لافتتاح الصلاة بالتكبيرة فيما إذا أدرك الإمام جالساً بعد الركعتين، حيث قال (عليه السلام): «ولا يقعد مع الإمام حتى يقوم» فإنّ مقتضى الجمع بينهما، جواز القعود واستيناف التكبيرة، ومع عدم القعود لا استيناف بل يكتفي بالتكبيرة الاولى.

والذي يهون الخطب، أنّ هذه الرواية مقطوعة لا تنتهي الى المعصوم، وكون

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٨، الحديث ١، من الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٩، الحديث ٥، من الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٢٦٠، ح ٩٤٤، في الجماعة وفضلها (طبعة الآخوندي).

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٨، الحديث ٤، من الباب ٤٨ من أبواب صلاة الجماعة.

منصور بن حازم من أجل ثقة الأصحاب، ولا يقول إلا عن تثبت وسماع، لا يوجب إلا الخبر الحدسي، وما هو حجة مارواه الثقة عن الإمام (عليه السلام) لا ما يحدس بروايته عن الإمام (عليه السلام) مع احتمال ان يكون التكبير للقيام من التشهد والانتقال من حال الى حال فيوافق ما في التوقيع الشريف المشهور في باب الدعاء عند القيام، من أن بعض الروايات دلّ على استحباب التكبير عند الانتقال من حال الى حال، وأما ما في رواية معلّى بن خنيس (١) من قوله (عليه السلام): «فاسجد معه ولا تعتدّ بها» وقوله (عليه السلام) في رواية معاوية بن شريح (٢) «سجد معه ولم يعتدّ بها» فالظاهر عدم الاعتداد بالسجدة التي أتى بها بعنوان المتابعة، حيث إن مناط إدراك الركعة إدراك الركوع مع الإمام لا السجود معه، وليس للتكبير فيها سبق الذكر حتى يرجع عدم الاعتداد اليها.

ومنها: أنّ السجود أو الجلوس للتشهد أو نفس التشهد زيادة في الصلاة أم لا، وعلى تقدير كونها زيادة هل هي زيادة مغتفرة في الجماعة أم لا؟ أمّا السجود فحيث إنّ الاتيان به ليس بعنوان أنه من واجبات الصلاة فلا معنى لكونه زيادة في الصلاة، ومنه علم حال الجلوس والتشهد ولو قلنا بأن دائرة الزيادة أوسع من ذلك نظراً إلى قوله (عليه السلام) (٣): في السجود للعزيمة «إنّ السجود زيادة في المكتوبة» فإسراؤه الى الجلوس والتشهد بلا وجه، مع أنّ التشهد - كما هو المروي (٤) في المأموم المسبوق - بركة فلا مانع من المتابعة فيه، لانه حيث يؤتى به بعنوان المتابعة بركة، إلا أنّ المذكور في روايات الباب نفس الجلوس مع الإمام وليس فيها ذكر التشهد من المأموم.

ثمّ على تقدير كون المذكورات زيادة في نفسها إلا أنّها حيث كانت بعنوان المتابعة فهي مغتفرة في الجماعة.

ودعوى - أنه لا دليل على هذه الكليّة، وأما الدليل في مورد رفع الرأس عن

(٢١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٩، الحديث ٦٥٢، من الباب ٤٩ من أبواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٤، ص ٧٧٩، الحديث ١، من الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٧، الحديث ١، من الباب ٦٦ من أبواب صلاة الجماعة.

الركوع، أو السجود سهواً - مدفوعة: بأنه كما يستفاد من الأمر بالعود أنّ الركوع والسجود زيادة مغتفرة، كذلك يستفاد من الأمر بالسجود مع الإمام، والأمر بالجلوس في التشهد معه أنّها من الزيادة المغتفرة.

ودعوى - أنّ الأمر بالسجود للمتابعة لا يكشف عن اغتفار الزيادة، إذ لا مانع من بطلان الصلاة بها إلا حرمة قطع الصلاة بعد انعقادها، وحيث إنّ الدليل هنا أخصّ ممّا دلّ على حرمة القطع فنلتزم بعدم الحرمة التكليفية مع ترتب اثره الوضعي - مدفوعة: بأنّ الظاهر من أخبار الباب إدراك فضيلة الجماعة بعقد الصلاة، ومع المبطل يكون المأتي به كالعدم فيؤل الأمر الى إدراك فضيلة صلاة الجماعة بغير الصلاة. مضافاً الى أنّ السجدة الاولى وان وقعت بعنوان المتابعة، والإبطال فرع تحققها فلا يمنع عن تحققها. إلا أنّ السجدة الثانية تقع بعد بطلان الصلاة بالسجدة الاولى التي هي زيادة عمدية على الفرض، فلا معنى لاتبانها بعنوان المتابعة العملية في الصلاة.

ثمّ إنك قد عرفت أنّ أخبار الجلوس للتشهد غير متعرضة إلاّ لنفس الجلوس الذي هو من واجبات التشهد دون التشهد، إلاّ أنّه كما في المأموم المسبوق يستحبّ فيه بعنوان المتابعة لكونه في نفسه بركة فلا يكون زيادة عمدية لكن هل يستحبّ المتابعة في السلام، كما يظهر من بعض الأعلام (رحمه الله) في تعليقه على العروة أم لا؟ فأنه وان لم يكن زيادة لكتّه كلام آدمي فإغتفار الزيادة لا يوجب اغتفار الكلام الآدمي ولا يخرج الكلام الآدمي عن كونه كلاماً باتيانه بعنوان المتابعة. نعم إذا دلّ الدليل على استحباب المتابعة فيه يستكشف منه عدم كونه قاطعاً في مثل هذه الحال والله اعلم بحقيقة الحال.

ومنها: أنّ الأخبار كما تضمّنت الأمر بالسجود كذلك النهي عنه، وكما تضمّنت الأمر بالجلوس كذلك النهي عنه، أمّا المتابعة في السجود ففي رواية معلّى بن خنيس (١) ورواية معاوية بن شريح (٢) الأمر بالسجود مع الإمام، وفي رواية

البصري (١) خلافه، حيث أمر باللبث مكانه حتى يرفع الإمام رأسه فيما يقعد فيتابعه في القعود، وإما يقوم فيتابعه في القيام، مع أنّ استعلام حال الإمام من حيث القعود والقيام يجامع المتابعة في السجود ولا يتوقف على اللبث مع عدم السجود معه كما هو واضح، فيدلّ بالالتزام على عدم جواز السجود مع الإمام، إلاّ أنّه لا ينبغي الريب في تقديم روايتي الجواز لانهما نصّ فيه فيقدم على الظاهر في عدمه، مع أنّه لا ظهور إلاّ على «مسألة الضد» مع أنّ الأمر باللبث للإرشاد لا للوجوب النفسي، فلا ينافي ثبوت فائدة اللبث في غيره أيضاً. هذا وأما الجلوس بمتابعة الإمام فمقتضى رواية معاوية بن شريح (٢) ورواية البصري (٣) وموثقة عمار (٤) الأمر بالجلوس ومقتضى موثقة عمار الأخرى (٥) النهي عن القعود مع الإمام وتعارضهما تعارض النص والظاهر فليحمل النهي على نفي اللزوم في مقام توهمه كالأمر في مقام توهم الحظر، خصوصاً بملاحظة أنّ مورد النهي هو التشهد الأوّل فلا يفوت إدراك فضيلة الجماعة بعدم المتابعة بالجلوس، بخلاف التشهد الأخير وأما صحيحة محمد بن مسلم (٦) حيث «قال: متى يكون يدرك الصلاة مع الإمام قال (عليه السلام): إذا أدرك الإمام وهو في السجدة الأخيرة من صلاته» فإنّ ظاهرها أنّها آخر ما تدرك حيث لا شبهة في الإدراك قبلها، فهي أيضاً من تعارض النص والظاهر، خصوصاً مع أنّ ظهورها بالمفهوم وتحمل على أنّها آخر المرتبة الكاملة من الإدراك فإنّ السجود من أعظم أركان الصلاة وأجزائها والله اعلم.

ومن جميع ما ذكرنا تبين ان تفصيل المشهور- بين إدراك الإمام في التشهد الأخير فلا يستأنف التكبير، وإدراك الإمام في غيره فيستأنف- مخدوش: بما فصلنا القول فيه لان منشأ الاستيناف ان كان عدم المقتضي لانعقاد الصلاة، فقد عرفت دلالة الروايات من وجوه على انعقادها، وان كان وجود المانع والمبطل بعد انعقادها وهي الزيادة العمديّة، فقد عرفت عدم اختصاصه بالسجود مع الإمام واغتفار

(١) ٢٠١ و٢٠٣ و٢٠٥ (الوسائل) ج ٥، ص ٤٤٩-٤٤٨، الحديث ٥٦٥ و٥٦٦ و٥٦٧ و٥٦٨، من الباب ٤٩ من أبواب صلاة

الزيادة وعدمه في الكلّ على حدّ سواء، فلا يصغى^١ الى دعوى أنّ الروايات الظاهرة في انعقاد الصلاة منحصرة في موثقي عمّار وإحدهما مخصوصة بالمتابعة في التشهد الاخير، والثانية وهي قوله (عليه السلام): «يفتح الصلاة» غير مشتملة على زيادة عمدية اصلاً يحتاج حتى الى استيناف التكبيرة.

حادي عشرها: المعروف في الكتب تبعاً للنصّ، أنّه إذا دخل المسجد وخاف فوات الركوع بركوع الامام ان مشى^١ إليه، فله أن يكبر ويركع وهو في مكانه ويمشي اليه في الركوع، أو عند القيام وتنقيح الكلام برسم امور في المقام.

منها: أنّ مورد النصّ هل هو حيثية الانفراد عن الصفّ فخوف الفوات مسوغ لهذا المكروه فيكون استثناء عن الاقتداء منفرداً عن الصفّ في قبال قيامه في الصفّ، أو حيثية البعد عن الإمام وعمّن يتّصل به، فيكون استثناء عن عدم صحّة الاقتداء مع البعد بما لا يتخطى عن الإمام، فعلى^١ الأول يجب مراعاة جميع شرائط الجماعة، دون الثاني فانه محلّ البحث كما ستعرفه ان شاء الله تعالى، وحيث إنّ مدرك الفتوى ومورد الاستفادة هي نصوص الباب فلا بدّ من التيمّن بذكرها فن النصوص صحيح محمد بن مسلم (١) «عن احدهما (عليهما السلام) أنّه سُئل عن الرجل يدخل المسجد فيخاف ان تفوته الركعة فقال (عليه السلام): يركع قبل ان يبلغ القوم، ويمشي وهو راعح حتى يبلغهم» ومن النصوص صحيح (٢) عبدالرحمن بن ابي عبدالله عن ابي عبدالله (عليه السلام) «قال (عليه السلام): إذا دخلت المسجد والإمام راعح فظننت أنّك إن مشيت اليه رفع رأسه قبل أن تدركه فكبر واركع فاذا رفع رأسه فاسجد مكانك فاذا قام فالحق بالصفّ وإن جلس فاجلس مكانك فاذا قام فالحق بالصفّ» ومن النصوص ما عن اسحاق بن عمّار (٣) «قال: قلت: لابي عبدالله (عليه السلام) أدخل المسجد وقد ركع الإمام فأركع بركوعه وأنا وحدي وأسجد فاذا رفعت رأسي فاي شيء أصنع قال (عليه

(٢٠١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٣، الحديث ٣٠١، من الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٤، الحديث ٦، من الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة.

السلام): قم فاذهب اليهم فان كانوا قياماً فقم معهم وان كانوا جلوساً فاجلس معهم» أما الخبر الاخير فربما يستفاد من قول السائل «فأركع بركوعه وأنا وحدي» انّ الباعث على السؤال حيثية انفراده عن الصف، لابعده عن الإمام ويوافقه الجواب بالذهاب اليهم قياماً كانوا أو جلوساً بعد اتيان الركوع والسجود منفرداً، ويوافقه في هذا المضمون ما في الخبر الأول من قوله (عليه السلام): «قبل ان يبلغ القوم» وقوله (عليه السلام) «حتى يبلغهم» حيث يشعر بانّ وجه انسؤال الانفراد عن القوم وكذا الخبر الثاني حيث تضمن الإلحاق بالصف، فكان الغرض الباعث على السؤال انفراده عن الصف.

ويمكن ان يقال: انّ الانفراد عن الصف تارة في قبال كونه معهم، واخرى في قبال عدم الاتصال بالإمام ولذا عبّر في الخبر الثاني بقوله (عليه السلام): «فظننت أنك ان مشيت اليه رفع رأسه» فالمشي الى القوم من حيث إنه مشي الى من يتصل بالإمام، لا من حيث إنه صف يسدّ خلله وفرجه، و يساعده الأمر الظاهر في الوجوب بالمشي والذهاب فانه يناسب رفع البعد المانع عن الاقتداء لا مجرد كونه في الصف الذي هو مستحبّ وخلافه مكروه. ويؤيده تفرّيع الخوف والظن على الدخول في المسجد حال ركوع الإمام، فانه بعيد عادة عن الإمام وبعده المانع في غير هذه الحال هو الباعث على السؤال، أو التعرض لحكمه ابتداء من الإمام كما في الخبر الثاني، وأما تحيّل الظهور - في البعد المانع من حيث الأمر بالالتحاق بالصف في القيام الأول وان لم يلتحق ففي القيام الثاني نظراً إلى أنه كاشف عن البعد بما لا يتخطى - فنندفع بانّ الرواية غير متعرّضة لقيامين، بل المراد انّ الإمام بعد سجوده إما أن يقوم أو يجلس فيان قام التحق به، وإن جلس فالمأموم يجلس مكانه ويلتحق به عند قيامه فلا قيام الأمّرة ولا الالتحاق إلاّ فيه، فتدبر.

وحيث عرفت أنّ الأظهر ورود النصوص مورد البعد عن الإمام، تعرف أنّه ليس بين هذه النصوص وما دلّ على مانعية البعد بما لا يتخطى عموم من وجه بل نسبة العموم والخصوص حيث لا موجب للسؤال عن البعد الغير المانع، أو عن مطلقه الشامل لغير المانع فضلاً عن التعرض لحكمه ابتداء من الإمام (عليه السلام) كما في

الخبر الثاني، ولا موجب للمشي الى الإمام حتى يخاف معه فوت الركعة حتى تكون فضيلة إدراك الركعة مسوغة للتكبير في مكانه لأنه سائغ بنفسه، ومنه تعرف أنه لو فرض لنصوص الباب إطلاق لا يعامل مع نصوص الطرفين معاملة العامين من وجه بل لا بد من تقديم إطلاق هذا الباب وإلا لكان موجبا للغاء العام في مانحن فيه رأساً فإن البعد الغير المانع يسوغ معه التكبير وهو في محله، ولا مجال معه لخوف فوات الركعة، فلو قلنا بانعية البعد بما لا يتخطى مع خوف فوات الركعة، كان مرجعه الى أن خوف فوات الركعة الذي هو عنوان عموم الباب لغوبلاً أثر نظير ما ذكرنا في محله من عدم صحة معاملة العموم من وجه بين عموم مادّة على «نجاسة البول والخزء ممّا لا يؤكل» (١) وعموم مادّة (٢) على «أن كلّ ما يطير فلا بأس ببوله وخرثه» فإن طهارة فضلة ما يؤكل لحمه من الطيور ليست من حيث كونه طيراً بل من حيث كونه ممّا يؤكل لحمه فلو أخرجنا ممّا لا يؤكل لحمه من الطيور من تحت هذا العموم كان مرجعه الى الغاء عنوان هذا العام ولغوياً أخذ عنوان الطير رأساً، هذا بناء على ما استظهرناه من النصوص من كونها واردة مورد البعد عن الإمام. وأمّا إذا قيل: بانها واردة مورد الانفراد عن الصف، وأن كراهته بمقتضى هذه الأخبار مقصورة على صورة الاختيار. فعدم إطلاقها لصورة البعد المانع سؤالاً وجواباً واضح، إذ لا يوصف الانفراد عن الصف بالكراهة إلا بعد انعقاد الجماعة فلا بد من اجتماعها لجميع الشرائط.

ومنها: عدم البعد بما لا يتخطى، فلا معنى للسؤال عن كراهة الانفراد الأعم ممّا إذا كان مع البعد المانع وعدمه فضلاً عن التعرض لحكم الانفراد ابتداء من الإمام بنحو العموم. وممّا ذكرنا تعرف حال الإطلاق من غير جهة البعد بناء على ما استظهرناه من النصوص فإن الحكم الابتدائي والجواب عن السؤال كلاهما مسوق لعدم مانعية البعد فلا إطلاق لها من حيث الحائل، أو علو الإمام، أو غير ذلك وليس شيء منها لازماً عادياً ولو غالبياً للبعد المانع حتى يكون الترخيص فيه

(١) الوسائل: ج ٢، ص ١٠٠٨، الحديث ٢، من الباب ٨ من أبواب النجاسات.

(٢) الوسائل: ج ٢، ص ١٠١٣، الحديث ١، من الباب ١٠ من أبواب النجاسات.

ترخيصاً فيها. هذا اذا اريد إطلاق عدم مانعية البعد من حيث كونه مع الحائل ونحوه، وعدمه، وأما إذا اريد إطلاق خوف فوات الركعة ولو برفع الحائل، فالأمر أوضح لظهور النصوص في أنّ خوف الفوات بملاحظة المشي الي الإمام، دون شيء اخر فدعوى الإطلاق على هذا الوجه بلا وجه أصلاً، فإنّ الخبر الأول وان كان السؤال فيه مقصوراً على خوف فوات الركعة من دون بيان لمنشئه، إلاّ ان الجواب فيه صريح في أنّ منشأه المشي إلى الإمام قبل التكبير كما هو صريح الخبر الثاني. وكون الخوف مسوّغاً لعدم الاعتناء بالبعد لا يقتضي بوجه عدم الاعتناء بالحائل فإنه قياس محض.

ثمّ إنّنا إذا قلنا: بأنّ مورد النصوص حيثية البعد المانع في صورة الاختيار فعدم الكراهة في الانفراد في مثل خوف الفوات خارج عن النصوص، لكنّه يمكن دعواه بالفحوى فإنّ خوف الفوات إذا كان مسوّغاً لعقد الجماعة مع فقد شرط صحتها في غير هذه الحال، فلا محالة يسوّغ عقد الجماعة بلا كراهة مع فقد شرط كمالها، فتدبّر وأما جواز المشي للمنفرد فنصوص عليه في محلّه كما سيبيحى ان شاء الله تعالى، ولا يمكن اثباته بالفحوى إذا كان المشي في نفسه غير جائز لأنّ المشي الغير الجائز إذا جاز لإدراك شرط صحّة الجماعة بقاءً لا موجب لجوازه لإدراك شرط الكمال بقاءً كما لا يخفى، فتدبّر.

ومنها: أنّ الترخيص في المشي بل الأمر به بمقتضى صحیحة محمد بن مسلم (١) في حال الركوع، وبمقتضى صحیحة عبدالرحمن (٢) في حال القيام عن السجود، وكذا في رواية إسحاق بن عمار (٣). نعم رواية إسحاق بن عمار تتضمن لزوم القيام والمشي الى القوم سواء كانوا قائمين أو جالسين، بخلاف صحیحة عبدالرحمن فانها ظاهرة في لزوم الجلوس مكانه الى أن يقوم الإمام ومقتضى القاعدة بعد زوال خوف فوات الركعة بانعقاد الجماعة وإدراك الركعة بالتكبير والركوع وجوب رفع

(١) انوسائل: ج ٥، ص ٤٤٣، الحديث ٣٠١، من الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة.

(٢) انوسائل: ج ٥، ص ٤٤٤، الحديث ٦، من الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة.

المانع عن الاقتداء بقاءً في أول أزمته الإمكان فان كان المشي في حال الصلاة في نفسه جائزاً لعدم الدليل على مانعية الفعل الكثير، أو مثل هذا الفعل ولذا جاز لرفع المكروه، كما في مادّة على جواز المشي لرفع كراهة الانفراد عن الصف، وماورد في مشي النبي صلى الله عليه وآله وسلم في صلاته لازالة النخامة في المسجد (١) ولم يعهد الترخيص في محرم لدفع المكروه فلا إشكال في وجوب المشي لرفع المانع من حين الركوع الى ان يرتفع المانع. وان قلنا: - بأن المشي في نفسه غير جائز وإنما جاز هنا لرفع المانع- فلا شبهة ايضاً في أنّ المشي الركوعي، أو القيامي لا خصوصية له، بمعنى أنّ اللازم من المشي ليس متكيّفاً بكيفية خاصة بل المشي حيث إنّه مقدّمة لرفع المانع واجب كما هو صريح قوله (عليه السلام): «حتى يبلغهم» (٢) فإنّ الغاية المطلوبة هو بلوغ القوم واللحوق بهم فيجب المشي لهذه الغاية اللازمة بمجرد التمكن منها في أي حال كان فصحيحة محمد بن مسلم (٣) اوفق بالقاعدة من غيرها، وليس دلالة صحيحة عبدالرحمن (٤) على عدم وجوب المشي في الركوع إلاّ بالسكوت، وعدم التعرض فلا تعارض مايدلّ على وجوبه بل لولوحظ جواز المشي وعدمه كانتا من النص والظاهر واذا جاز المشي وجب مقدّمة لرفع المانع بقاءً. وأما قوله (عليه السلام): في صحيحة عبدالرحمن (٥) «فاسجد مكانك» فلعدم إمكان المشي عادة في السجود إلاّ بتكلف شديد. وأما رواية إسحاق بن عمار (٦)، فالركوع والسجود في مكانه مفروغ عنها في كلام السائل وإنما سأل عن تكليفه بعدهما حيث قال: «إذا رفعت رأسي فإني شيء أصنع» فلا دلالة لها على عدم وجوب المشي حال الركوع، أو عدم جوازه، وعليه فليحمل صحيحة عبدالرحمن على عدم رفع المانع بالركوع فينحصر في المشي حال القيام، كما يمكن حمل الصحيحتين على التخيير بين الأمرين تسهيلاً على المكلف والله اعلم.

وأما التعارض بين صحيحة عبدالرحمن ورواية إسحاق بن عمار من حيث

(١) الوسائل: ج ٤، ص ١٢٨٣، الحديث ١، من الباب ٣٦ من أبواب قواطع الصلاة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٣، الحديث ٣١ من الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة.

(٦) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٤، الحديث ٦، من الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة.

دلالة الأولى على الجلوس مكانه ودلالة الثانية على القيام والمشي ثم الجلوس، فالثانية أوفق بالقاعدة فإن التبعية للإمام في الجلوس لا تزاحم مانعية البعد عن الإمام لأن المتابعة العملية ليست واجبة بوجود شرطي حتى يقال: لا ترجيح لشرط على شرط، بل بوجود نفسي للمتابعة فرع صحة الجماعة بقاء، فلا تعقل المزاحمة مع المانع بل تجب المتابعة في الجلوس بعد رفع المانع بالقيام والمشي إلى الإمام، إلا أن الصحيحة نص في جواز الجلوس وترك المشي بالقيام إلى الإمام، والرواية ظاهرة في وجوب القيام والمشي فيقدم النص على الظاهر وتحمل الرواية على استحباب القيام والمشي، فلا ينافي جواز الجلوس، كما يمكن الحمل على التخيير برفع اليد عن ظهور كل منهما في تعيين متعلقه.

ومنها: هل يجب الاقتصار على المشي في الركوع والقيام على غير حال الذكر والقراءة رعاية للطمأنينة الواجبة فيها، أو يجوز له المشي ولو في تلك الحال، وحيث إن الطمأنينة شرط في أصل الصلاة والبعد بما لا يتخطى مانع عن الجماعة، فعدمه شرط فيها، فمقتضى القاعدة رعاية الطمأنينة، إذ لا معنى لمزاحمة شرط الجماعة لشرط أصل الصلاة، مع أنه لا جماعه إلا في الصلاة المستجمعة لجميع الشرائط والأجزاء، فليس اعتبارهما في عرض واحد ليعقل المزاحمة إلا أن مقتضى إطلاق دليل جواز المشي في الركوع والقيام عدم شرطية الطمأنينة في مثل هذه الحال، ولا يرد عليه ما أورده سابقاً، من عدم إطلاق دليل عدم مانعية البعد مع خوف فوات الركعة لصورة وجود مانع آخر، وذلك لأن الغالب كون الركوع بمقدار الذكر فالترخيص في المشي حال الركوع ترخيص في ملازمه الغالبي. نعم ركوع الركعة الأولى من الإمام غالباً أزيد من الذكر إلا أن كونه كذلك حتى في الصدر الأول غير معلوم، ولعلّه لما ذكرنا يقال: بأن هذه الأخبار في الدلالة على عدم لزوم الطمأنينة أظهر مما دل على اعتبارها، وإن كان بينها عموم من وجه، فتدبر جيداً. ومنه يعلم الفرق بين مثل الطمأنينة ومثل الاستدبار فإن الإطلاق لا يعم الثاني لعدم الملازمة الغالبة فيه، بل ورد في باب الانفراد عن الصف أنه لا ينحرف عن القبلة بل يمشي منحرفاً إلى أحد

جانبيه، فراجع وتدبر.

ومنها: أنّ البعد الذي لا مانعية له هنا مطلق البعد، ولو كان كثيراً جداً أم لا؟
 ظاهر الأخبار بلحاظ موارد هاهو البعد الذي يرتفع بمجرد المشي في الركوع المنزل على
 المتعارف، أو القيام للقراءة المنزل على المتعارف فلا يعتم البعد الكثير، وإن كان
 الكثير والقليل في المانعية على حدّ سواء، وتخيّل شموله للكثير - وتوزيعه على الركوع
 والقيام الأوّل والثاني، واستفادته من صحيحة عبدالرحمن (١) - قد تقدّم منه، وأنّه
 لا تتممّن الصحيحة إلاّ للمشي في قيام واحد.

وأما دعوى - منافاته لصدق القدوة - فمدفوعة: بأنّ المراد ان كان منافاته للقدوة
 شرعاً، فهو أول الكلام من حيث كون البعد الكثير مانعاً كما في غير هذه الحال
 أولاً. وإن كان منافاته للقدوة عرفاً، فلا اعتبار بها شرعاً مع أنّ الاقتداء لا يتقوم
 إلاّ بقصد ربط صلاته بصلاة الإمام ولا يتقوم هذا المعنى بالقرب والبعد، مع أنّ
 البعد عمن اقتدى به ولو كان كثيراً غير ضائر واتصاله بالمتصل بالإمام شرط شرعاً
 لا مقوم للقدوة عرفاً. والاجتماع المكاني غير مقوم للاقتداء لا عقلاً، ولا شرعاً، ولا
 عرفاً، وقد عرفت أنّ الاتصال شرط شرعاً لأنّ المأموم لا يقتدي إلاّ بالإمام لا
 بالمتصل بالإمام.

وبالجملة: فلا مانع من البعد الكثير نعم لا مقتضى لجوازه لقصور الاطلاقات
 المسوّغة للبعد، وان كان ظاهر الشيخ الاجل (قدّس سرّه) في بعض تحريراته في
 الجماعة (٢) جوازه حيث قال: «وأحوط منه أن لا يدخل مع البعد الخارج عن
 العادة أيضاً كما حكى عن الفاضل المقداد وبعض اخرفان ترك المستحبات
 احتياطاً على الفرائض أمر مرغوب عقلاً ونقلاً وان كان ذلك الاحتياط أيضاً
 مستحباً» انتهى.

ومنها: أنّ المسوّغ لعقد الجماعة هو الظنّ بالفوت، كما هو ظاهر صحيحة

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٣، الحديث ٣، من الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة.

(٢) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٣٧٦، (الطبعة الحجرية).

عبدالرحمن (١)، أو الخوف كما هو مقتضى^١ صحيحة محمد بن مسلم (٢) وإرجاع الظن إلى الخوف للملازمة العادية بين الظن والخوف، فالعبرة بالخوف أو إرجاع الخوف إلى الظن للملازمة الغالية بين الخوف والظن، أو تقييد الخوف بالظن والمعاملة مع الخبرين معاملة المطلق والمقيّد، وجوه إلا أنّ كلّ ذلك إذا كان المسوّغ منحصراً في واحد يتردد أمره بينها حتّى يتوجّه الوجوه المذكورة، مع أنّه ليس كذلك، إذ لا شبهة في أنّه مع القطع بعدم اللحوق وفوت الركعة، له الدخول في الصلاة وهو بمكانه، فلا موجب لتوهم وحدة الملاك المسوّغ حتّى ينزل أحد الأمرين على الآخر، أو نلتزم بالتقييد، بل له الدخول سواء علم بالفوات، أو ظنّ، أو احتمل احتمالاً عقلائيّاً ينبعث منه خوف الفوت، والله العالم.

ومنها: أنّه هل الواجب هو المشي الظاهر في التخطي بالخطوات أو جرّرجليه على الأرض، ولا يخفى أنّ لزوم الجرّ لا تقتضيه القاعدة، نظراً إلى أنّ المشي فعل كثير لا مسوّغ له إلاّ رفع المانع وهو يتأتّى بالجرّ فلا يتعيّن المشي، وذلك لأنّ المشي بعنوانه إذا لم يكن ممنوعاً عنه بل هو إذا كان ممنوعاً فباعثاً كونه فعلاً كثيراً باستمرار الخطوات واستمرار جرّ الرجلين كذلك ومع التوزيع كما أنّ الجرّ ليس فعلاً كثيراً، كذلك التخطي الذي يوزّع على الركوع والقيام فالعمدة ورود المرسلّة التي أرسلها الصدوق في الفقيه (٣) حيث قال (رحمه الله): «أنّه يمشي في الصلاة يجرّرجليه ولا يتخطى» فإنّها ان كانت حجة كانت مقدّمة على الروايات المتكفلة للمشي، لا لأنّها بالاضافة إلى تلك الروايات كالمقيّد بالاضافة إلى المطلق لأنّ التخطي والجرّ متبائنان، وظاهر المشي هو التخطي فلا موقع للحمل المزبور، بل ظاهر المرسلّة - حيث ذكر فيها الأمر بالمشي المتعقب بذكر الجرّ - كونها بمنزلة الشارح لتلك الروايات الظاهرة في التخطي، فلا تعارض، ولا إطلاق وتقييد في البين، ولولا هذه الحيثية لكان مقتضى^١ تقديم النصّ على الظاهر جواز التخطي،

(٢١٠) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٣، الحديث ١٠٣، من الباب ٤٦ من أبواب صلاة الجماعة.

(٣) الفقيه: ج ١، ص ٢٥٤، الحديث ٥٨، من الباب ٥٦ الجماعة وفضلها (طبعة الآخوندي).

وحمل الأمر (١) بالجرّ على الاستحباب والنهي عن التخطي على الكراهة. وهذا هو الوجه في ذهاب (٢) الى استحباب الجرّ، فالعمدة الخدشة في حجّة المرسله وإلّا فمع فرض الحجّة لا ينبغي الإشكال في تقديم المرسله للحكومة، ومقتضاها وجوب الجرّ لا استحبابه.

ومنها: أنّ ظاهر الروايات اعتبار الدخول في المسجد فيتوهم الاختصاص بالدخول في المسجد ونحوه، كما أنّه يتوهم خصوصيّة المسجد فيجب الاقتصار عليه، والظاهر أنّه لم يذكر المسجد إلّا لأنّ الجماعة في تلك الازمان لم تنعقد إلّا في المسجد، والدخول لا اختصاص له بالحضور في بناء من مسجد، أو دار، كما في قوله تعالى (٣) «وادخلوا الأرض المقدّسة» مضافاً الى أنّ الظاهر أنّ المسوّغ لعقد الجماعة خوف فوات الركعة لا خوف فوات فضيلة المسجد في الركعة، فالمسجديّة وعنوان الدخول على فرض اختصاصه بالكون في بناء، أجنبي عن هذا الملاك، والله أعلم.

الشرط الرابع

ان لا يكون بين الإمام والمأموم حائل بحيث يمنع عن المشاهدة، وقبل الخوض فيه ينبغي تقديم مقدّمة تتضمّن حكم الشكّ في شرطية شيء للجماعة حتّى يرجع اليه مع عدم إحراز الإطلاق، فنقول: لا ريب في أنّ المرجع في باب الجماعة مع عدم الإطلاق في أدلّة الأحكام، المخالفة للعمومات الى عموم (٤) «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» أو إلى عموم (٥) «من زاد في صلاته» أو الشاكّ حكمه كذا ولا يرجع الى البراءة شرعاً عن قراءة الفاتحة مثلاً عند الشكّ مع الدليل على وجوبها،

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٢٥٤، الحديث ٥٨، (طبعة الآخوندي).

(٢) هكذا في النسخة الأصلية ولعل الصحيح «في ذهاب [جمع] أو [بعضهم] الى...».

(٣) المائدة: ٥.

(٤) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٢٧٤، الحديث ٥، من الباب ١ من أبواب القراءة في الصلاة (الطبعة الحجرية)

(٥) الوسائل: ج ٥، ص ٣٣٢، الحديث ٢، من الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

هذا هو الحكم الكلّي في العام المخصّص بالمجمل المرّد بين الأكثر والأقل، وهل في باب الجماعة خصوصيّة من حيث التمسك باطلاق دليل المخصّص، أو من حيث رفع شرطيّة شيء بالبراءة أم لا؟ أمّا من حيث الإطلاق فبنيّ على أنّ الجماعة المترتبة عليها أحكام تكليفية ووضعية، هل هي الربط القصدي من المصلي لصلاته بصلاة الإمام بشرائط خاصّة به شرعاً، أو ربط اعتباري من الشارع على طبق الربط القصدي عند اجتماع ما يراه الشارع شرطاً فإنّ مجموع هذه الأمور محقق لذلك الربط الاعتباري المعبر عنه بالجماعة الواقعيّة الشرعيّة، فلا يعقل التمسك بإطلاق دليل الحكم على تلك الجماعة، إذ دليل الحكم لا يتكفل تعيين موضوعه إطلاقاً وتقييداً بل لا بدّ في كلّ مطلق إحراز ذات المطلق، ودفع ما يرد عليه من القيود بإطلاق دليله، وذات المطلق هنا نفس الاعتبار الذي لا يجرز إلاّ بعد إحراز مجموع ما يتحقّق عنده الاعتبار الخاص، وليست القيود واردة على الجماعة، بل مقومة لحققها، بخلاف ما إذا كانت الجماعة مجرد ربط المصليّ صلته بصلاة الإمام مع الشرائط فإنّ ذات الربط محرز والشرائط قيود واردة عليه لا محققة له، فيمكن التمسك بإطلاق دليل المخصّص ونفي ما يشك في قيديّته ولا موجب للالتزام بأمر اعتباري من الشارع، ولا يقاس باعتبار الشارع في باب المعاملات على طبق الاعتبار من العرف فإنّه حيث كان عنوانه إمضاء المعاملة، لم يكن معنى له إلاّ اعتبار الملكية بالعقد على طبق اعتبار العرف لها، ولا حاجة هنا إلاّ الى جعل أحكام تكليفية ووضعية فيما إذا اقتدى المأموم بإمام بضميمة قيود اعتبرها الشارع لتأثير ذلك الاجتماع في الغرض المترقب منه، لا في تحقّق الاعتبار مقدّمة لجعل تلك الأحكام نعم ظاهر قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الآتية حيث قال (١) (عليه السلام): «إن صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام» وبعده أيضاً «فليس تلك لهم بصلاة» فإنّ الظاهر نفي الحقيقة ونفي الإمامة يستلزم نفي المأمومية للتضايّف، ويستلزم نفي الجماعة، وكذلك نفي الصلواتية الراجع

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٢، الحديث ٢، من الباب ٦٢ من أبواب صلاة الجماعة.

الى نفي الجماعة في الصلاة، مع أنّ الاقتداء والربط القصدي من المصلي موجود حقيقة، إلا أنّ هذا التركيب لشيوع وروده في نفي الصحة، وفي نفي الاثار المترتبة من الشيء لا يبقى له ظهور في نفي الحقيقة حتى يستكشف منه ثبوت حقيقة لها شرعاً، وأمّا جواز العدول اختياراً وعدم جوازه، فليس وضعياً كالفسخ في العقد، حتى يستكشف من إنحلال الربط (١) عدم انحلاله شرعاً، اعتبار الارتباط شرعاً بل تكليفي محض، فاذا نوى الانفراد ينفرد قهراً سواء جاز له ذلك شرعاً أو لا. واستيناف القراءة ولو كان الانفراد بعد اتمام القراءة من الإمام، ليس لبطلان الارتباط من الأول شرعاً لفرض بقاء الارتباط القصدي الى حال الانفراد، ويستحيل انقلاب ما وقع عمّا هو عليه بل القول به لإناطة سقوط القراءة عنه ببقائه على قصد الائتتمام الى ان يفوت محل القراءة. هذا تمام الكلام من حيث إمكان التمسك بإطلاق دليل المخصّص.

وأما من حيث نفي قيدية ماشك في شرطيته بحديث الرفع وشبهه في قبال عموم (٢) «لا صلاة إلا بالفاتحة» وسائر العمومات فعن شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سرّه) في بعض تحريراته (٣) في الجماعة «التفصيل بين ترتب السقوط على وقوع الجماعة مصداقاً للمستحب شرعاً، وكون الأحكام الوضعية المخالفة للعمومات في طول الحكم التكليفي بالاستحباب فيجدي البراءة وكونها في عرض واحد واردين على ذات الجماعة فلا مجال للبراءة».

وبيانه بتوضيح أمور:

منها: أنّ معنى ترتب الأحكام الوضعية للجماعة على استحبابها، ترتبها على وقوع الصلاة مصداقاً للمستحب لا على نفس استحبابها كيف والاستحباب محفوظ مع عدم ترتب تلك الآثار إذا صلى فرادى فلا يتوهم أنه لا شك في ثبوت الاستحباب

(١) هكذا في النسخة الأصلية، والصحيح «وعدم».

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٢٧٤، الحديث ٥، من الباب ١ من ابواب القراءة في الصلاة.

(٣) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٣٤٧، (الطبعة الحجرية).

فلا شكّ في ترتّب الاثار فما معنى إجراء البراءة بل وقوع الصلاة مصداقاً للمستحبّ مع عدم الشرط المشكوك حاله مشكوك .

ومنها: أنّ الاقتداء المتقوم بربط صلته بصلاة الإمام، والمستحب شرعاً وما يسمّى بالشرط قيد للمستحبّ، لا أنّ التقيد به مستحب وإلّا لم يكن القيود شرائط بل مقومات لذات الواجب ففرض الشرطيّة فرض ورود القيد على المستحبّ، لكنّه حيث كان ترتّب الغرض على المستحب منوطاً بامور خاصّة فلذا يتقيد بها المستحب فما لم يقترن ذات المستحب بتلك القيود لا يترتب عليه الغرض، فلا يقع الاقتداء مصداقاً فعلياً للمستحب لبقاء الأمر الاستحبابي على حاله لعدم حصول الغرض المترقّب منه المنبعث عنه الأمر الاستحبابي.

ومنها: أنّ المستحب الذي يترتب عليه تلك الآثار من سقوط القراءة وغيره، أعمّ من المستحب واقعاً وظاهراً كما اعترف به الشيخ الاجلّ (قدّس سرّه) في طيّ كلامه هنا وهو واضح ايضاً.

ومنها: أنّ استحباب الجماعة بما هو لا ينافي وجوب القراءة فلا تعارض بين دليل الاستحباب وعموم (١) «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» حتّى إذا شككنا في وقوع الاقتداء مصداقاً للمستحب وجب الرجوع الى عموم «لا صلاة» الخ.

إذا عرفت هذه الامور تعرف أنّه متى شكّ في قيديّة شيء لوقوع الاقتداء مصداقاً للمستحب وامثالاً للأمر الاستحبابي لا يجب فيه الرجوع الى عموم «لا صلاة» إذ ليس هو بالاضافة الى العموم المزبور من موارد المخصّص المرّد بين الأقلّ والأكثر، والمفروض أنّ الاستحباب ثابت لذات الاقتداء لا أنّ المقيّد مستحب حتّى يتوهم أنّ البراءة عن المقيّد المشكوك بحديث الرفع لا يثبت استحباب المجرد عنه، وحيث إنّ المفروض ترتّب سقوط القراءة على وقوع الاقتداء مصداقاً للمستحب، ولو بنفي قيده ظاهراً فيتحقّق به موضوع تلك الأحكام قهراً، ومع تحقّق موضوع المخصّص لا مجال للرجوع الى العموم، وهذا بخلاف ما إذا كان

(١) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٢٧٤، الحديث ٥، من الباب ١ من ابواب القراءة في الصلاة.

الحكمان في عرض واحد واردين على ذات الاقتداء فإن رفع القيديّة عن وقوعه مصداقاً للمستحب لا يجدي، حيث إنه على الفرض ليس موضوعاً لسقوط القراءة، ورفع القيديّة عن سقوط القراءة مع وجود الدليل العام على ثبوتها لا معنى له هذا ما لزم بيانه في توضيح كلامه زيد في علوّ مقامه لكنتك قد عرفت سابقاً من الإجماع على الملازمة بين وقوع الجماعة مستحبّة وترتب الأحكام. فنفس دليل الملازمة يكفي في قبالة عموم «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» وغيره من العمومات بعد نفي القيديّة عن وقوعه مصداقاً للمستحبّ بدليل البراءة. ومنه يتضح أنه لنا نفي القيد المشكوك بدليل البراءة على أي حال غاية الأمر أنه تارة بلا ضميمة الملازمة، وأخرى معها. وحيث عرفت إمكان التمسك بإطلاق أدلة الشرائط وإمكان إجراء البراءة إن لم يكن إطلاقاً، فنقول:

تنقيح هذا الشرط برسم أمور:

الأول: أنه هل اللازم عدم الحائل بين المأموم والإمام، أو المأموم من جانب الإمام، ولا يجدي عدم الحائل بين المأموم وبين من يتصل بواسطته بالإمام، أو يكفي عدم الحائل من أحد الجانبين من الاتصال بالإمام، ومدرك اعتبار عدم الحائل صحيحة زرارة (١) وهي «قال (عليه السلام): ان صلّى قوم وبينهم وبين الإمام ما لا يتخطى فليس ذلك الإمام لهم بإمام وأي صفت كان أهله يصلون بصلاة الإمام وبينهم وبين الصفت الذي يتقدمهم قدر ما لا يتخطى فليس تلك لهم بصلاة فان كان بينهم سترة، أو جدار فليس ذلك لهم بصلاة إلا من كان حيال الباب (قال) وهذه المقاصير لم تكن في زمن احد من الناس وإنما أحدثها الجبارون وليس لمن صلّى خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاة» الخبر. والخلاف والإشكال نشأ من استثناء «من كان بحيال الباب» وقصر الصفة عليه فيدلّ على عدم كفاية مشاهدة الوسطة في الاتصال من احد الجانبين، ولا يخفى أن احتمالات المستثنى

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٢، الحديث ٢، من الباب ٦٢ من ابواب صلاة الجماعة. اورد ذيله في:

ج ٥، ص ٤٦٠، الحديث ١، من الباب ٥٩ من ابواب صلاة الجماعة.

منه إما الصفّ بما هو صفّ، أو أهله بنحو المجموع وأما أشخاص أهل الصفّ، فإن كان المراد هو الأولان أي الصفّ بما هو، أو أهله بنحو المجموع، فقتضى التحفظ على اتصال الاستثناء كون المستثنى أيضاً كذلك، وعليه فالخارج من عموم الصفّ الذي كان بينه وبين الصفّ المتقدّم جدار مثلاً هو الصفّ الذي بجيال الباب، إلاّ أنّه يبعده ظهور الموصول في الشخص لا في المجموع فضلاً عن الصفّ بما هو صفّ فإنّه لا يعبر بـ «من» عمّا لا يعقل. وإن كان الأخير وهو كون المستثنى منه، أشخاص أهل الصفّ كما هو الظاهر فالمستثنى أيضاً هو شخص الواقف بجيال الباب إلاّ أنّه يبعده انقطاع الاستثناء إذ ليس على الفرض بينه وبين من يتقدمه حائل فهو خارج موضوعاً، فلكلّ من الوجهين موافقة للظهور من وجه، ومخالفة له من وجه آخر.

وتقوية الوجه الأول باستفادة اعتبار مانعيّة الحائل بالإضافة الى الهيئة الاجتماعية من كلّ صفّ بالنسبة الى الصفّ المتقدّم، فاذا كان بعض المأمومين بلا مانع فالجموع بما هو مجموع بلا مانع.

مخدوشة أولاً: بأنّ الظاهر من هذا الشرط كسائر شرائط الصلاة والجماعة، كونه شرطاً بالنسبة الى كلّ واحد من المصلّين.

وثانياً: بأنّه لا يجدي في حفظ ظهور الموصول في الشخص، وهو العمدة في المقام. بل يمكن أن يقال: مع جعل المستثنى منه الصفوف والتحفظ على ظهور الموصول بقصر الصّحة على خصوص «الواقف بجيال الباب» بتقريب أنّ مانعيّة الحائل وإن كانت ليست بالنسبة الى آحاد المأمومين إلاّ أنّه حيث كان عنوان الدليل هو الصفّ وأهله كان آحاد أهل الصفّ مقوماً له وداخلاً في المستثنى منه بالتبع، فأخرج من يتقوم به الصفّ وأهله ليس موجباً لانقطاع الاستثناء لدخول المستثنى في المستثنى منه بالتبع من حيث تقوم الداخل به.

نعم هنا مقربات هي بمنزلة القرينة - على أنّ المراد مانعيّة الحائل بين المأموم ومن ينوط به صحة جماعته إماماً كان، أو مأموماً يتصل به بالإمام - وهي امور منها: أنّ مسألة مانعيّة الحائل كمانعيّة البعد عن الإمام، فإنّ الصحيحة متكفّلة

لها على سياق واحد، ومن المعلوم أنّ القرب بما لا يتخطى إلى الإمام غير متصور إلاّ لواحد، أو اثنين، أو ثلاثة ممّن خلفه، وأما سائر أهل الصفّ الأوّل فبعدهم عنه بما لا يتخطى في غاية الوضوح، وصحة صلاتهم مع اتّصالهم بالمتّصل بالإمام بلا كلام ولا مدرك للصحة والفساد من هذه الحيثية إلاّ هذه الصحيحة فلا يراد من قوله (١) (عليه السلام): «بينهم وبين الإمام» ومن قوله (عليه السلام): «بينهم وبين الصفّ الذي يتقدمهم إلاّ الإمام ومن يتصل به والصفّ الذي يتصل به» فنطاق القرب والبعد هو من به يصحّ الاقتداء إماماً كان، أو مأموماً متقدماً كان أو على أحد جانبيه، ولا يمكن أن يراد مقدار ما لا يتخطى عرضاً بالإضافة إلى الإمام، أو الصفّ المتقدّم فإنّ النسبة من حيث العرض محفوظة في جميع آحاد الصفّ، وإنّما لا يمكن إرادته لأنّ هذا التقدير محفوظ مع تركّب الصفّ من قطعات منفصلة كلّ قطعة عن الأخرى بما لا يتخطى، ولا يمكن القول بصحته. ولعلّ من يقول بأنّ القرب والبعد يلاحظان بالنسبة إلى المجموع، وأنّ الصفّ المتقدّم إذا كان عشرة، والصفّ المتأخر مائة كان الثاني متصلاً بالأوّل بما لا يتخطى يؤل أمره إلى ما ذكرنا، ولا أظنه يلتزم به.

ومنها: أنّ المدار إذا كان على مشاهدة خصوص المتقدّم إماماً كان أو صفّاً من دون اعتبار بمشاهدة من يتصل بسببه بالإمام ولو من أحد جانبيه يلزم صحة صلاة من يشاهد الإمام، أو الصفّ المتقدّم عليه بكثير، وكان بينه وبين من يتصل به حائل، فإنّ من يتصل به لا يعتبر عدم الحيلولة بينهما، ومن يشاهده غير متّصل به، ولا يقول بصحته أحد مع وجدان القرب ممّن يتصل به ووجدان المشاهدة لمن يتقدمه، فلا وجه لبطلان صلاته، إلاّ أنّ المعتبر مشاهدة من يتصل به إماماً كان أو مأموماً في أمامه أو في أحد جانبيه فشاهدة من لا يتصل غير مقيدة، والاتّصال بمن لا يشاهده غير مجد، ولا يمكن دعوى لزوم مشاهدة من يتصل به من جانب القدام، فإنّ لازمه بطلان صلاة من يتصل به من أحد الجانبين مع عدم الحيلولة بينه وبين

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٢، الحديث ٢، من الباب ٦٢ من ابواب صلاة الجماعة.

المتّصل به، ولا بينه وبين قدامه ممّن لا يتّصل به، فيعلم منه أنّ العبرة بمشاهدة من يتّصل به من أيّ طرف كان، ولا مدرك للصحة والبطلان في هذه الفروض إلاّ هذه الصحيحة.

ومنها: ما أفاده الشيخ الاجلّ (١) (قدّس سرّه) في باب الجماعة من استفادة الصحة - من قصر البطلان في ذيل الصحيحة على الصلاة خلف المقصورة - بتقريب: أنّ المأموم حيث إنّّه مواجه للقبلة فهو مواجه للمقصورة والمقصورة قدامه، فلا يراد من الصلاة خلف المقصورة إلاّ الصلاة خلف حائط الجانبين من المقصورة، فإنّ المصلّي في جناحي المقصورة لا يشاهد الإمام ولا أحد المأمومين المشاهدين له، وهو مبني على أن يكون للمقصورة باب في داخل المسجد، وإلاّ فلو انحصر في الباب الخارج كانت الصلاة بجيهاها صلاة خلفها حقيقة. مع إمكان دعوى: أنّ وجه المقصورة إلى داخلها والخارج خلفها فالمصلّي دائماً خلف المقصورة، إلاّ إذا كان واقفاً في داخل بابها فإنّه حينئذٍ مواجه لوجه المقصورة، وأمّا كون المقصورة قدامه فهو غير مناف لكون المصلّي خلف حائطها فإنّه مواجه لخلفها لا لوجهها، كما أنّ الإمام قدام المأموم ومع ذلك فهو خلف الإمام، هذا.

وبالجملّة: فيما ذكرناه أولاً: كفاية في كون المراد من الصفّ المتقدّم هو من ينوط جماعته بالاتّصال به لا بما هو متقدّم، وأنّها اقتصر على المتقدّم لانه المتعارف الغالب، والمتأخّر لا يجب ان يكون في أحد جانبيه أحد، وإلاّ فلا خصوصيّة للمتقدّم بما هو متقدّم، وحينئذٍ لا بدّ من الالتزام بانقطاع الاستثناء ويكون قصر الصحة على الواقف بجيال الباب بالإضافة الى الواقف في جناحيه لا بالنسبة الى جانبي الواقف ولا مانع من صرف الظهور بالقرينة.

الثاني: هل المراد بالحائل المعبر عنه في الصحيحة (٢) «بالسترة والجدار» مطلق الساتر، أو الساتر المطلق، بيانه: أنّ السترة إذا اريد منها المعنى الوصفي اعني الساتر،

(١) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٣٢٦، (الطبعة الحجرية).

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٠، الحديث ١، من الباب ٥٩ من ابواب صلاة الجماعة.

فالظاهر منه ما هو الساتر بقول مطلق فما لا يكون ساتراً في بعض أحوال الصلاة كالحائل القصير، أو المشبك الذي لا يمنع عن المشاهدة، أو الحائل من الزجاج الذي لا يمنع عن الرؤية خارجة عن مدلول الرواية، ولا يعقل إطلاق الساتر الوصفي من حيث الستة وعدمه لعدم انحفاظ ذات المطلق معه بخلاف ما إذا أريد من الستة ذات ما يستتر به المعبر عنه بالفارسية «برده» فإنه كالجدار قابل للإطلاق من حيث كونه قصيراً لا يمنع عن المشاهدة أو مشبكاً مثلاً.

وربما يقال: بتعيين الثاني نظراً إلى عدم صحة المقابلة بين الستة والجدار كما يقتضيه العطف «بأو» فإنه يقتضي المقابلة، مع أنه لا مقابلة بين الكلّي وفرده مع لزوم التنافي بين مقتضاهما، فإن مقتضى إطلاق الساتر الوصفي خروج الأمثلة المتقدمة، ومقتضى إطلاق الجدار دخولها بخلاف ما إذا أريد من الستة المعنى الاسمي فإنه مقابل للجدار حقيقة وإطلاقها على نهج واحد فيندرج الستة والجدار تحت جامع يناسب إطلاقهما لا تحت جامع الساتر حتى لا يكون فرق بين إرادة المعنى الوصفي والمعنى الاسمي من الستة.

وتوضيح المقام أنّ وجوه اعتبار مانعية الحائل أربعة.

أحدها: اعتبار مانعية مالا يتخطى طولاً نظراً إلى تفرّيع الحائل على مانعية مالا يتخطى، فيدخل فيه الطويل والقصير والمشبك والزجاج.

ثانيها: اعتبار مانعيته عن المشاهدة لا عن الاستطراق، فثل الزجاج والمشبك لا يمنع عن المشاهدة مطلقاً.

ثالثها: اعتبار مانعيته من حيث الاجتماع عرفاً، فإن كان بينه وبين غيره حائل أياً ما كان غيره مجتمع معه عرفاً، والجماعة متقومة بالاجتماع، وإنما لا يمنع عن اجتماع المرأة مع الرجل لأنّ بناء اجتماع الاجنبية مع الاجنبي على ان يكون بينهما سترة ولذا يمنع الحائل عن اجتماع المرأة مع المرأة.

رابعها: اعتبار مانعية الستة والجدار وما يشبههما تعبداً فتى صدق أنه بينهما سترة، أو جدار، أو اسطوانة، أو شجر يحول بينهما يحكم بفساد الجماعة من دون نظر إلى حيثية المنع عن المشاهدة.

أما الوجه الأول: فمدفوع: بأن الظاهر ممّا (١) «لا يتخطى بين الإمام والمأموم» بعده عنه من حيث المسافة كما هو صريح ذيل الرواية في مقام تحديد ما لا يتخطى بقدر مسقط جسد الانسان إذا سجد في مقام تواصل الصفوف وعدم تباعدها وانفصالها.

وأما الوجه الثاني: فقد أفاد الوحيد البهبهاني (قدّس سرّه) في حاشيته على المدارك (٢) أنّ حكاية الرؤية والمشاهدة لا أصل لها أصلاً، وأنّه ليس في الأخبار عين ولا أثر منها، فجعل السترة والجدار مقيداً بعدم المشاهدة بلا موجب.

وأما الوجه الثالث: فهو وان كان مناسباً لا اعتبار القرب وعدم التباعد بما لا يتخطى، لمنافاة البعد للاجتماع مع الإمام فكذا الحائل إلّا أنّه من المناسبات التي لا وثوق بدوران الحكم مدارها حتّى يحكم بصحة الصلاة مع صدق الاجتماع وعدمها مع عدمه.

وحينئذٍ يتوجّه الوجه الرابع: فلا بدّ من الحكم بما نعيّة كلّ ما صدق عليه أنّه سترة، أو جدار بشرط أن لا يكون بحيث ينصرف عنه لفظ السترة، والجدار كما إذا كان مقدار شبر مثلاً.

ويمكن تقوية قول المشهور - بدوران الصّحة والبطلان مدار المشاهدة وعدمها بان السترة وان لم يكن بمعنى الساتر وكان بمعنى ما يتستر به كما هو معناه لغة، إلّا أنّ المبدء لا بدّ من تحقّقه في صدقها كما في نظائره، فالفتاح وهو ما يفتح به إذا حدث فيه نقص يسقط عن كونه معدّاً للفتح بل هو قطعة من الحديد، وكذلك السترة إذا كانت بحيث لا يمنع عن المشاهدة، لكثرة الخرق والثقب أو لكونها مشبّكة فهي ليست مما أعدّ للتستر بها بل قطعة من الكرباس مثلاً. وحيث إنّ الجدار ليس مانعاً مستقلاً، ومقابلته للسترة باعتبار أنّ السترة مما أعدّ للتستر بها دون الجدار، فإنّه ليس مما أعدّ للتستر به وان كان ساتراً، فيعتبر حينئذٍ في الجدار ما يعتبر في السترة وهو كونه

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٢، الحديث ١، من الباب ٦٢ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) مدارك الاحكام: ج ١، تعليقه ص ٢٢٩ و ٢٣٠ (الطبعة الحجرية).

بحيث يمنع عن المشاهدة ، وبهذه الملاحظة لا معنى لدعوى إطلاق السترة والجدار لما لا يمنع عن المشاهدة، وإن الجامع المناسب لهما ما كان بحيث يمنع عن المشاهدة، ولعله منشأ تعبيرات القوم عن هذا الشرط، بعدم ما يمنع عن المشاهدة مع عدم ورود عنوان المشاهدة في الأخبار نعم الظاهر أنّ الشباك المتعارف خارج على جميع الاحتمالات الثلاثة الاخيرة حتى بناء على التعمد لعدم صدق السترة والجدار عليه.

الثالث: الحائل المفروغ عن مانعته هل هو مانع إذا كان في جميع أحوال الصلاة، أو إذا كان في حال منها حدوثاً أو بقاء كان مانعاً أيضاً. ربما يقال: بأن الصلاة اسم للمجموع لا لكل فعل من أفعالها فإذا كان الحائل مانعاً عن المجموع فلا محالة إذا كان بعض أفعالها بلا حائل كان المجموع بلا مانع، ومنه يتبين أنه لو كان عدم الحائل شرطاً كان الحكم كذلك لأن المفروض صدق عدم الحائل في المجموع.

نعم إذا كان مشاهدة الإمام شرطاً للمجموع كان بمنزلة كونها شرطاً للجميع فع عدم المشاهدة في حال يصدق عدم اقتران المجموع بالمشاهدة. بل عن الشيخ الاجل (قدس سره) في بعض تحريراته في الجماعة (١) استظهاره من الصحيحة قائلاً: «لأن قوله (عليه السلام) (٢): فليس تلك لهم بصلاة - إشارة الى الصلاة التي صليت مع السر والحائل، وهي ظاهرة في المجموع والحكم ببطان الصلاة التي صليت تمامها مع الحائل لا يستلزم الحكم ببطان أبعاضها إذا وقعت كذلك، أو ببطان الكل إذا وقع البعض كذلك».

أقول: إن كان عدم الحائل من اعتبارات المصلي كما هو ظاهر الصحيحة فالمأموم مادام مأموماً لا بد أن لا يكون بينه وبين الإمام حائل سواء كانت الصلاة عبارة عن مجموع الأفعال، أو لا، وإن كان من اعتبارات الصلاة بأن لا يكون كل

(١) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٢٨٥، (الطبعة الحجرية).

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٢، الحديث ٢، من الباب ٦٢ من ابواب صلاة الجماعة.

فعل من أفعالها مع الحائل، فحال هذا المانع في باب الجماعة كحال الشروط والموانع في باب أصل الصلاة، مع أنه لا إشكال عندهم في أن لبس «مالا يوكل» مثلاً مانع عن الصلاة من غير فرق بين أفعالها والسرف فيه أن حيثية المجموعة الاعتبارية لا جزء الصلاة ولا شرطها، وإنما تكون آلة لملاحظة الأجزاء بالأسر فرجعه الى مشروطة هذه الأجزاء بالأسر بشيء وجودياً كان أو عديمياً، أو الى مانعية وجود شيء عن هذه الأجزاء بالأسر لا بوصف المجموعة.

وأما ما استظهره (قدس سره) من الصحيحة فليست الصلاة المشار إليها إلا مورداً، وإلا فالغرض اعتبار مانعية الحائل عن انعقاد الجماعة، ولذا لا يجوز الدخول فيها مع الحائل مع أنه لم يتحقق الحائل عن المجموع، خصوصاً بناء على أن كل فعل من أفعال الصلاة يستحب الجماعة فيه فكل فعل موصوف بالجماعة والمفروض أن الحائل مانع عن الجماعة، لا عن الصلاة حتى يقال إنها اسم للمجموع فتدبر.

ومنه يظهر حال زوال الحائل في الأثناء أو تجدد الحائل في الأثناء. وما عن الشيخ الاجل (قدس سره) - أيضاً أن منصرف اللفظ هو الدخول مع الحائل فأصالة صحة الجماعة سليمة إذا طرء الحائل - مدفوع: فإنه انصراف بدوى جار في غالب الشروط والموانع، وإنما لا يجوز الدخول معه في الصلاة لكونه مانعاً عن الصلاة لا لكونه مانعاً عن أول فعل من أفعالها، فلا فرق بين ما إذا كان وزال وما إذا لم يكن فوجد.

الرابع: ظاهر دليل هذا الشرط كسائر أدلة الشرائط والموانع أنه شرط واقعي لا علمي، وحيث إنه من شرائط الجماعة فلا تبطل بفقده إلا الجماعة فاحتمال بطلان أصل الصلاة - استناداً الى ظاهر قوله (عليه السلام) (١): «ليس لمن صلى خلف المقاصير صلاة» كما عن الشيخ الاجل (قدس سره) - ضعيف فإن الصحيحة في مقام اعتبار عدم الحائل في صلاة الجماعة فقوله (٢): «ليس تلك الصلاة بصلاة» كقوله (عليه السلام) (٣): «ليس ذلك الإمام لهم بإمام» بل هو ظاهر قوله

(١) (٢٠١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٠، الحديث ١، من الباب ٥٩ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٢، الحديث ٢، من الباب ٦٢ من ابواب صلاة الجماعة.

(عليه السلام): في المقاصير وليس لمن صلى خلفها مقتدياً بصلاة من فيها صلاة، فإنّ الظاهر بطلان الصلاة بعنوان الاقتداء لا في نفسها، فلا حاجة إلى تنزيل إطلاق الصحيحة على غلبة ترك القراءة. نعم ان اخلّ بوظائف المنفرد من ترك القراءة أو زيادة الركوع بعنوان التبعية ونحوهما بطلت الصلاة رأساً على إشكال تقدّم منّا لشمول حديث (١) «لا تعاد» للترك عن عُذر، ولكون الزيادة حقيقة في الصلاة متقومة باتيان الشيء بعنوان أنه من الصلاة، وعنوان التبعية يمنع عن تحقق الزيادة الحقيقية فراجع ماقدّمناه. كما أنّ احتمال تصحيح الجماعة - فيما إذا نسي الحائل، أو جهل به بحديث «لا تعاد» لعدم كون هذا الشرط من الخمسة المستثناة - ضعيف لظهور الحديث في أنّ الملاحظ فيه طبيعة الصلاة من حيث أجزائها وشرائطها، لا الأعمّ منها ومن شرائط الجماعة، أو صلاة اخرى، فتدبر.

الخامس: ذكر فقيه عصره في عروته (٢) «إذا كان الحائل ممّا لا يمنع عن المشاهدة حال القيام ولكن يمنع عنها حال الركوع، أو الجلوس، هل يجوز معه الدخول في الصلاة؟ فيه وجهان: والأحوط كونه مانعاً من الأول، وكذا العكس لصدق وجود الحائل بينه وبين الإمام» اقول إذا بنينا على أنّ المراد من الحائل ما يكون ساتراً بقول مطلق، فالحائل القصير لا يمنع سواء زال أو لم يزل، وإذا بنينا على أنّ الحائل القصير كالطويل، ومطلق الساتر لا الساتر المطلق مانع، فهذا المانع من أول الأمر موجود. وقد مرّ أنّ استمرار الحائل غير لازم فلا خصوصية موجبة لذكر هذا الفرع وإبداء الوجهين فيه، ولعل الخصوصية أنه إذا كانت المشاهدة شرطاً في جميع أحوال الصلاة فهي حاصلة هنا إذ حال القيام لا يمنع عن المشاهدة، والمفروض زواله حال الركوع فالشرط موجود في جميع أحوال الصلاة إلا أنّ الأمر ليس كذلك إذ لا دليل على شرطية المشاهدة بل الدليل على اعتبار عدم الحائل ولو في بعض أحوال الصلاة والمفروض أنّ الحائل هنا كذلك، فمن أول الصلاة يصدق أنه بين

(١) الوسائل: ج ٤، ص ٧٧٠، الحديث ٥، من الباب ٢٩ من أبواب القراءة.

(٢) العروة الوثقى: ج ١، ص ٢٧٢، فصل ٤٦ (طبعة الآخوندي).

المأموم والإمام حائل كذائي بحيث يمنع عن المشاهدة في بعض الأحوال. فالصحة والبطلان يدوران مدار المتحيث بهذه الحيثية لا مدار نفس حيثية المشاهدة وجوداً وعدمًا. وأما ما أفاده من حكم عكس الفرع المزبور، فلا يتصور فيه الخصوصية المذكورة، فإنه وإن أمكن وجود حائل يمنع عن المشاهدة حال القيام فقط دون حال الركوع والجلوس لارتفاعه من الأرض، إلا أنه ليس كالفرع المزبور بحيث يصدق عليه المشاهدة في جميع أحوال الصلاة كما لا يخفى، ومع عدم هذه الخصوصية لا موجب لإيراده بعد عدم الفرق بين الحائل الطويل والقصير وعدم لزوم استمرار الحائل.

الشرط الخامس

عدم التباعد بين المأموم والإمام أو الواسطة في الاتصال بما يكون كثيراً في العادة كما عن المشهور، أو بما لا يتخطى كما في صحيحة (١) زرارة المتقدمة في الحائل، وتنقيح المقام برسم أمور:

أحدها: في المراد مما لا يتخطى وفي حكمه من الوجوب، أو الاستحباب.

أما الكلام في موضوعه: فالمراد من الخطوة التي توجب الزيادة عليها بطلان الصلاة مثلاً، إما الخطوة المتعارفة، أو ما لا يمكن طيها، ولو بما تملأ الفرج، وعلى أي حال إما أن يلاحظ تلك الخطوة بين موقف السابق وموقف اللاحق مثلاً، وإما أن يلاحظ بين موقف المتقدم ومسجد المتأخر، ولا ريب في خروج الخطوة المتعارفة بين الموقفين فإن محل الاقتداء في المتعارف يتوقف على مزيد من ذلك، فينحصر الأمر في ماعده، وهي ثلاثة: إما الخطوة المتعارفة بين المسجد والموقف، وإما الخطوة الغير المتعارفة بين المسجد والموقف، وإما الخطوة الغير المتعارفة بين الموقفين، وظاهر ذيل الصحيحة (٢) ما يوافق الخطوة الغير المتعارفة، حيث فسرها الإمام بقدر «مسقط جسد الإنسان إذا سجد» وهو المقدار الذي لابد من إشغاله حال كون

المصلي ساجداً، فالخطوة وان كانت ظاهرة في المتعارف إلا أنه بعد تفسير الإمام (عليه السلام) لا شبهة في أن الاعتبار بغير المتعارفة المنطبقة على مسقط الساجد، ولا يخفى أن هذه الفقرة من الصحيحة كما تعين المراد من الخطوة، كذلك هذا المضمون يعين المبدء والمنتهى فإنه ظاهر في محل حاجة المصلي ولا يكون ذلك إلا بين الموقفين.

وأما حكمه: فظاهر صدر الصحيحة (١) نفي صحة الصلاة بقوله: «فليس تلك لهم بصلاة». وكذلك من حيث الاقتران بالحائل الذي لا ريب في بطلان الصلاة معه، مضافاً إلى تفرغ عدم الحائل على الاتصال، فإنه كما أشرنا إليه سابقاً، أنه يعتبر مشاهدة من يتصل به إلى الإمام، فلولا يمكن الاتصال بهذا المقدار لازماً لزم تفرغ الواجب على المستحب، فتدبر.

وظاهر ذيل الصحيحة (٢) حيث قال (عليه السلام): «وينبغي ان تكون الصفوف تامة متواصلة بعضها الى بعض لا يكون بين الصفيين ما لا يتخطى يكون قدر ذلك مسقط جسد الإنسان إذا سجد» كما في رواية الفقيه هو استحباب الاتصال بهذا المقدار، لظهور ينبغي في الاستحباب حتى قال الشيخ الأجل (قدس سره): أن قوله: «لا ينبغي» أظهر في الاستحباب من نفي الصلاة في نفي الصحة. ويؤكد الاقتران بما لا شك في استحبابه، وهو تمامية الصف بعدم الخلل والفرج فيها، خصوصاً بعد توصيف الصفوف بالتواصل بعد توصيفها بالتمامية، فالصدر والذيل متكافئان في الظهور من حيث ظهورهما في حد ذاتهما وظهورهما من حيث قرينة السياق.

ويزيد الذيل على الصدر بقرائن خارجية:

منها: ما في موثقة عمّار (٣) «قلت: فإن بينه وبينهن حائطاً أو طريقاً فقال: لا بأس» فإنه لا يكاد يمكن اتصال مسجد المتأخر مع موقف المتقدم مع الفصل

(٢٠١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٢، الحديث ١٢٠٢ من الباب ٦٢ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦١، الحديث ١، من الباب ٦٠ من ابواب صلاة الجماعة.

بالطريق الذي بحسب العادة يزيد على الخطوة المعتادة، بل إذا لوحظ ترك الاستفصال عن حال الطريق لزمه تجويز أزيد من مسقط جسد الإنسان بكثير. منها: ماورد في صحيحة زرارة (١) المتقدم من الحكم بصحة صلاة الواقف بجيال الباب، فإنه بحسب المتعارف لا يتصل مسجد الواقف بجيال الباب بموقف المصلّي في المسجد وكون الحكم بالصحة بلحاظ المشاهدة دون القرب لا يجدي بعد التلازم العادي بين الأمرين.

ومنها: رواية عبدالله بن سنان (٢) «عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: أقل ما يكون بينك وبين القبلة مريض عنز، وأكثر ما يكون مريض فرس» فإن المراد من القبلة الإمام في جهة قبلة المصلّي، ومريض العنز هو مقدار محلّ الساجد ومريض الفرس يزيد عليه بأكثر من الخطوة الغير المتعارفة.

ومما ذكرنا تبين أنه لولا الذيل لزم أيضاً حمل الصدر إماماً على الاستحباب، أو على ملاحظة الخطوة بين المسجد والموقف لأن هذه الروايات كالتص في عدم اعتبار اتصال المسجد بالموقف فينبغي أحد التصرفين في الصدر، وبلحاظ ظهور الذيل يتعين التصرف الأول لظهور الصحيحة في إتحاد الموضوع في الصدر، والذيل. ويؤكد الاستحباب أيضاً أنّ القرب المعتبر لا اختصاص له بالتأخر بالإضافة الى المتقدم فقط بل يعتبر في مطلق من يتصل بواسطته بالإمام فيلزم الالتزام بتساوي مناكب المأمومين في صف واحد إذا كان مناط اتصال المأموم قربه من أحد جانبيه، ولا يقول أحد بلزومه، ولا يكون الفصل بمقدار خطوة متعارفة مانعاً قطعاً وإلا كان التوالي واجباً شرعاً ولا يقول أحد بشرطية تمامية الصف وعدم الفصل بين المأمومين.

نعم ربما أمكن دعوى تعدّد الموضوع في الصدر والذيل بتقريب: أنّ الظاهر من قوله (٣) (عليه السلام): «ان صلّى قوم وبينهم» الخ وقوله (٤) (عليه السلام):

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٠، الحديث ١، من الباب ٥٩ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) (٤٣ و٤٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٢، الحديث ٢٣ و٢٤، من الباب ٦٢ من ابواب صلاة الجماعة.

«أي صف كان اهله يصلون» الخ هو اعتبار عدم التباعد بما لا يتخطى بين المصلي بما هو مصل، ومن جملة حالاته حال السجود لا بين المصلي بما هو قائم فلا محالة يكون مدار أمر الخطوة على المسافة بين المسجد وموقف المتقدم وظاهر قوله (١) (عليه السلام): «ان تكون الصفوف تامة متواصلة بعضها الى بعض» اعتبار تامة الصفت بما هو صفت وتقاربه من صف آخر، والصفت صفت باعتبار الخط الطولي بين مواقف أهله يقال اصطفت القوم اي قاموا صفوا واحداً، وعليه فلا منافاة بين استحباب تفاوت الصفين بما لا بد منه للمصلي إذا سجد، ولزوم عدم الزيادة على الخطوة بين مسجده وموقف المتقدم، وحينئذ إذا قلنا: بأن الخطوة المذكورة هي المعتبرة أخيراً كما هو الظاهر نقول: بأن الخطوة الغير المتعارفة بين المسجد والموقف غير ضائرة، وإلا اقتصرنا في خصوص الصدر بالخطوة المتعارفة.

و يؤيد هذه الدعوى: ان الحكم لو كان صدرأ وذيلأ استحبابياً لم يكن وجه لقوله «وينبغي» الى الآخر بعد بيان الاستحباب بأبلغ وجه بلسان نفي الصلاة في مقام كمالها، فالتكرار والتنزل من الأقوى الى الأضعف ليس له وجه وجيه.

ثانها: إن قلنا: بتامة دلالة الصحيحه بالتقريب الأخير على مانعية البعد بما لا يتخطى فهو المطلوب وإلا فلا بد من الالتزام بمقالة المشهور، للاتفاق على أن البعد بمقدار مانع شرعاً ولا تعين له شرعاً، فالمرجع صدق القدوة والاجتماع عرفاً ولا يصدقان مع البعد الكثير، فما لم يكن كثيراً منافياً للقدوة والاجتماع عرفاً لا مانعية له شرعاً.

أقول: أما القدوة فقد مر مراراً أنها غير متقومة عقلاً إلا بالعدد، وقصد الائتمام، ومرجعه الى ربط صلته بصلاة الإمام، ولا يتقوم هذا المعنى بغيرهما عقلاً. وأما الاجتماع على الصلاة فهي قابلة للتفاوت بلحاظ مراتب القرب والبعد عمّن يجتمع معه على الصلاة إلا أنه نجد مع صدق الاجتماع عرفاً وشرعاً عدم صحة الجماعة ببعض مراتب البعد، كما وقع في من دخل المسجد وخاف فوات الركعة إذا

لحق الإمام أو الصف، فإنه أمر بالتكبير وترك القراءة والركوع بركوع الإمام ثم المشي إليه في الركوع أو القيام. فنه يعلم أنّ الجماعة حقيقة عرفاً وشرعاً تنعقد ومع ذلك يجب عليه رفع المانع بالمشي الى الإمام أو الصف، فكيف يمكن الالتزام بدوران الصحة والبطلان من حيث القرب والبعد مدار صدق الاجتماع عرفاً وعدمه، خصوصاً مع عدم الإطلاق حتّى يصحّ كلّما صدق الاجتماع عرفاً فإنّ قوله (١) (عليه السلام): «والاجتماع في الصلوات كلّها ليس بمفروض وإنما هو سنة» في مقام نفي الوجوب وإثبات الاستحباب، ومع الشكّ فالأمر كما تقدّم ومع ذلك فالأحوط ما في الصحيحة (٢) من عدم التجاوز عمّا يتخطى من بين المسجد والموقف، كما أنّ الأحوط ملاحظة الخطوة المتعارفة، والله أعلم.

ثالثها: قد تقدّم في الحائل أنّه لا فرق بين حدوثه وتجذّده في الأثناء، ولا بين استمراره الى آخر الجماعة وعدمه، وهذا الشرط كذلك إذا استندنا الى الصحيحة فإنّ إطلاقها من حيث البعد كما إطلاقها من حيث الحائل نقضاً وإبراماً. نعم إن استندنا في هذا الشرط الى الإجماع على مانعيّة البعد، فرمّا يتوجّه القول باختصاصه بحال الدخول في الصلاة، فلا يعمّ تجذّده في الأثناء، حيث لا إطلاق في الدليل اللبّي. ولعله لأجله مال غير واحد من الأكابر الى الاختصاص.

ويرتبط بما نحن فيه أمران:

الأول: أنّ من يتصل بالمأموم به إلى الإمام لابدّ من إحرامه، وإلّا كان حائلاً وموجباً للبعد عن الإمام أو عمّن يصحّ الاتصال به أو يكفي تهيؤه للإحرام، وربما يتخيّل التفصيل بين الحائل والبعد، نظراً إلى إنصراف السترة عن الإنسان، خصوصاً مع اعتبار عدم السترة بين الصّفين في الصحيحة (٣) وليس هو إلّا الساتر الخارجي دون المأموم، بخلاف البعد بما لا يتخطى عمّن يصحّ الاتصال به فإنه

(١) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٤٨٨، الحديث ١، من الباب ٢ من ابواب صلاة الجماعة (الطبعة الحجرية).

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٢، الحديث ٢، من الباب ٦٢ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٠، الحديث ١، من الباب ٥٩ من ابواب صلاة الجماعة.

صديق سواء كان المحل فارغاً أو مشغولاً بغير المصلي. إلا أن الظاهر من إطلاق السترة عدم الاختصاص بل يعتم كل حجر وشجر وحيوان وانسان، ومورد الصحيحة وإن كان السترة والجدار بين الصّفين، إلا أنا قد بنينا على أن المدار على الحائل المانع مطلقاً سواء كان من أحد جانبيه أو من قدامه ممن يتصل بواسطته بالإمام وأنه من باب المثال لكون الغالب أن الاتصال من طرف القدم.

وبإزاء هذا التفصيل عكسه وهو عدم مانعية المأموم من حيث البعد دور الحائل، نظراً إلى أن المنصوص في الصحيحة (١) «تقارب الصّفين» وهو يصدق على الصفّ المتهيب للصلاة من غير اعتبار دخوله في الصلاة كما عن الوحيد (قدس سره) في حاشية المدارك (٢) بل قال (قدس سره): «بل لا يمكن أخذ القيد فيه» أي قيد دخول الصفّ في الصلاة. ولعله بتوهم أن الدخول في الصلاة متوقف على الاتصال فلو توقف الاتصال في الصلاة على الدخول في الصلاة لزم الدور، وهو كذلك لو كان الاتصال شرطاً في الطرفين، والكلام في شرطية اتصال الصفّ الثاني بالصفّ الأوّل بعد دخوله في الصلاة لا اتصال الداخل ودخول المتصل.

والظاهر أنه لا فرق بين الحائل والبعد بملاحظة الصحيحة (٣)، وأنه كلّ ما لوحظ فيه الحيلولة بينه وبين المأموم كان هو الملحوظ في مقام القرب والبعد، فإن كان الصفّ بما هو فلا يضّر عدم دخولهم في الصلاة من حيث الحيلولة والبعد، إذ كما أن المأموم المصلي لا يكون حائلاً لغيره ولا موجباً للبعد، وإلا لغي تشريع الجماعة كذلك المأموم المرید للصلاة المقوم للصفّ لا يمكن أن يكون موجباً للحيلولة والبعد، وإن كان المراد صفّ المصليين بما هم مصلون حقيقة فلا محالة يكون غير المصلي حقيقة حائلاً وموجباً للبعد، إلا أن المنساق من الصحيحة الى الذهن اعتبار مانعية البعد بين المأموم والإمام في حال الصلاة منهما، وكذا مانعية البعد بين

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٢، الحديث ١، من الباب ٦٢ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) مدارك الاحكام: ج ١، تعليقة ص ٢٣١ (الطبعة الحجرية).

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٢، الحديث ١، من الباب ٦٢ من ابواب صلاة الجماعة.

المصلي والمصلي من طرف القدم، وكذا الأمر في الحائل لا مانعية البعد بين المأموم المصلي وذات الإمام، أو ذات من هو في القدم، وحديث التهيؤ والإشراف لا يجدي شيئاً إذ قرب زوال المانع وبعده غير فارق، ولذا لو كان هناك ساتر قريب الزوال لم يكن مجدياً في جواز الدخول في الصلاة بل لا بد من القول إتماً بجواز الدخول لمريد الجماعة أو المنع إلا بعد دخوله في الصلاة.

نعم من يتشبهت بسيرة المسلمين - في الأعصار والأمصار، وأنهم ما كانوا يلاحظون التدرج في الإحرام للصلاة وأنه لو كان لشاع وذاع لعموم البلوى وكثرة الحاجة، كما عن الوحيد (قدس سره) - له أن يقتصر على صورة التهيؤ والإشراف أخذاً بالمتيقن، وأما قوله (عليه السلام): «فاذا كبر الإمام فكبروا» فهو في مقام التبعية وعدم التقدم فلهم التكبير بشرائطه لا مطلقاً ولومع الحائل واليعد.

الثاني: إذا انتهت صلاة بعض المأمومين ممن هو واسطة الاتصال بالإمام فهل تبطل قدوة المنفصل عنه أو لا؟ وبعد الانفصال له تجديد الاقتداء بوجه أم لا؟ أما الأول: فقد مرّ أنه لا يعتبر وجود المانع في الابتداء بل يكفي حدوثه في الأثناء وأما الثاني: فقد مرّ أنه لا يعتبر استمرار المانع فلا يجدي زواله بعد حدوثه.

نعم يمكن أن يقال: بأن المانع ان كان في زمان قصير جداً - نظير ما إذا كان الحائل يلقيه الريح أحياناً بلا ثبات له - لا يعدّ من الحائل بين الإمام والمأموم، فاذا جدّد المنفرد صلاته فوراً لم يكن انفراده الآتي حائلاً ولا مبعداً، ومع الشك يكفي استصحاب بقاء الجماعة. وأما الثاني: فيمكن أن يقال: إنّ مقتضى الصحيحة (١) وإن كان ما ذكر لكنه لنا استفادة جواز تجديد الاقتداء من طائفتين من الأخبار.

الاولى: ما دلّ على جواز الاقتداء عند خوف فوات الركعة، فاذا كان إحداث الجماعة لإدراك فضيلتها جائزاً كان إبقاؤها بالأولوية فله إبقاء القدوة بالمشي الى

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٢، الحديث ١، من الباب ٦٢ من ابواب صلاة الجماعة.

موقع الاتصال. إلا أنّ هذه الطائفة يجدي للبعد عن الإمام، دون الحائل، ولذا قلنا في محلّه: إنّه ليس له الاقتداء مع وجود الحائل عند خوف فوات الركعة بالاشتغال بازالته، أو بالمشي الى ما وراء الحائل، والعمدة في مواقع انفراد المصلّين أو لزوم البعد لا لزوم الحيلولة بقيامهم للصلاة منفرداً.

الثانية: مادّ على تجديد النيّة بالاقتداء بإمام آخران عرض للإمام مانع. إلاّ أنّ قياس المأموم الذي عرض له عارض، بالإمام الذي عرض له عارض - ولو بقصده الانفراد أو بتماميّة صلاته من حيث كونها قصراً - بلا جامع، فلعلّ الحكم من خصوصيات الإمام لا مطلق ما كان شرطاً للجماعة من وجود الإمام أو الاتصال بمن يتصل به حتّى يكون له المشي الى من يتصل، أو تجديد الاقتداء بعد قيام المأموم المنفرد إلى الصلاة جماعةً ولو بتهيئه وإشرافه على الصلاة. والمسألة لا تخلو عن إشكال إلاّ أنّ الصحة بالتجديد قويّة جدّاً. ولا مجال هنا لاستصحاب الجماعة بعد فرض الانفراد القهري، وفرض التجديد.

الشرط السادس

أن لا يكون موقف الإمام أعلى من موقف المأموم، واستند فيه الى امور: منها: صحيحة زرارة (١) المتضمنة لعدم جواز البعد عن الإمام بما لا يتخطى بارادة البعد طولاً أو الأعتم من الطول والعرض.

وفيه: ماتقدّم من أنّها ظاهرة في بعد المسافة عرضاً، خصوصاً بملاحظة ذيلها فراجع، مع أنّ لازمه عدم غلّو المأموم على الإمام أيضاً بهذا المقدار طولاً، إذ كما أنّه يصدق البعد إذا كان الإمام عالياً، كذلك إذا كان المأموم عالياً، بل هو في طرف المأموم أوضح كما في البعد العرضي، فإنّ بعد المأموم عن الإمام مانع من صحّة صلاة المأموم جماعة، لا من صحّة صلاة الإمام ولازمه ان يكون في طرف الطول كذلك بمعنى لحاظ عدم بعد المأموم طولاً عن الإمام، فتدبّر.

ومنها: موثقة عمّار (١) الواردة في ائتمام النساء في دارهن حيث قال (عليه السلام): «نعم إن كان الإمام أسفل منهنَّ» إلاّ أنّه لازمها عدم جواز التساوي ولزوم كونه أسفل، مع أنّ الشرط عدم العلوّ الجامع مع السفّل ومع التساوي فلا بدّ من التصرف في الظهور بحمله على عدم العلوّ.

ومنها: صحيحة صفوان (٢) المتضمّنة للزوم التساوي في الموقف حيث قال (عليه السلام): «يكون مكانهم مستويّاً» مع أنّ التساوي غير لازم نصّاً وفتوى.

ومنها: موثقة عمّار أيضاً (٣) المروية في الكافي والفقيه والتهذيب «عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: سألت عن الرجل يصلّي بقوم وهم في موضع أسفل من موضعه الذي يصلّي فيه فقال: ان كان الإمام على شبه الدكان أو على موضع أرفع من موضعهم لم تجز صلاتهم، وان كان أرفع منهم بقدر اصبع أو أكثر أو أقل إذا كان الارتفاع ببطن مسيل وان كان أرضاً مبسوطة وكان في موضع منها ارتفاع فقام الإمام في الموضع المرتفع وقام من خلفه أسفل منه والأرض مبسوطة إلاّ أنّهم في موضع منحدر فلا بأس به» وصدر الموثقة تدلّ على مانعية علوّ موقف الإمام وذيله على عدم مانعيته في العلوّ الانحداري، إلاّ أنّه بينها فقرة أوجبت الإشكال في الرواية وهي قوله (عليه السلام): «وإن كان أرفع منهم (الى قوله عليه السلام) وإن كان أرضاً مبسوطة» فانّها ان كانت متمّة (٤) للشرطيّة الاولى بجعل أداة الشرط وصلية فلازمه أنّ الارتفاع بأقل من إصبع مانع ولا يقول به أحد، وان كانت مقدّمة للشرطيّة الأخيرة فلازمه قصر الجواز في العلوّ الانحداري على ما ذكره في مقدّمة الشرطيّة وهو إصبع أو أكثر، وإنما يقال إصبع أو أكثر إذا لم تصل الكثرة الى إصبعين كما هو المتعارف إذا نسب الاكثريّة الى حدّ مخصوص، فاذا قيل شبر أو أكثر لا يراد منه عشرة أشبار وإلاّ لناسب أن يحدّد بعشرة أشبار، بل المراد ما يزيد على الشبر ولا يصل الى حدّ آخر، ومنه تعرف أنّ صدر الرواية وذيلها في نفسها بلا

(١ و٢ و٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٣، الحديث ٢ و٣ و١٠٣، من الباب ٦٣ من ابواب صلاة الجماعة.

(٤) هكذا في النسخة الاصلية والظاهر «متمّة للشرطيّة».

إشكال، إلا أن هذه الفقرة ضائرة باحدى الشرطيتين، إما الاولى وإما الأخيرة خصوصاً مع ملاحظة ما ذكر من اختلاف النسخ في قوله: «بطن مسيل» ففي بعضها «قطع مسيل» أو «قطع سبيل» أو «مقداريسير» أو «قدرشبر». والذي يتوجه في نظري بناء على ما نقلناه هنا وهي النسخة المعروفة أن الشرطية المتوسطة التي لا جزاء لها وصلية، والمراد أن الارتفاع على قسمين إما ارتفاع دفعي أو تدريجي، والارتفاع الدفعي، إما ارتفاع صناعي كالدكان وسائر الأبنية المرتفعة، وإما ارتفاع طبيعي كالارتفاع الحاصل في بطن المسيل فإن تواتر السيول يحدث ارتفاعاً وانخفاضاً في الأرض فحكم (عليه السلام) بمانعية الارتفاع الدفعي بكلا قسميه وما ذكره (عليه السلام) في الشرطية الأخيرة من العلو التدريجي الذي يعرف بالحساب وأخذ النسبة فحكم فيها بعدم مانعية الارتفاع، وإنما خص العلو الانحداري بالجواز في خصوص الأرض المبسوطة المكررة في هذه الشرطية، لأن الأرض الغير المبسوطة كما في الجبل فالغالب فيه أن علوها تسنيمي لا تسريجي، وحال الارتفاع التسنيمي حال الارتفاع الدفعي لأنها في نظر العرف يعدان من العلو، بخلاف الانحداري التسريجي فإنه بحسب النظر لا يعد علواً وإنما يعد علواً بالحساب والتدقيق بأخذ النسبة، وعلى هذا لا إشكال في الوثيقة ولا تهافت. نعم ينبغي طرح الأقل من الإصبع لعدم العمل به، وهو غير عزيز في الروايات، وطرح جزء منها لا يمنع من العمل بالآخر، وعليه فالتعدي عن طول الإصبع في جواز علو الإمام على المأموم مشكل وإن حكي عن العلامة في التذكرة (١) جواز علوه بشبر إلا أننا لم نجد له مستنداً إلا ما في بعض نسخ الوثيقة «إذا كان الارتفاع بقدرشبر» ومن الواضح عدم إمكان الاعتماد عليه مع هذا الاضطراب الشديد في متن الرواية خصوصاً التقدير بشبر بعد قوله (عليه السلام): «بقدر إصبع أو أكثر أو أقل» فإن الحكم بالبطلان مع الارتفاع بإصبع والتقدير بالارتفاع بشبر لا يجتمعان. نعم من لا يعتمد على هذه الوثيقة ويتمسك في اعتبار عدم العلو إما بسائر الأخبار، أو بالإجماع

على أصله فلا محالة من رجوعه الى العلو في نظر العرف، وربما يتوجه حينئذ عدم مانعية العلو بشبر ومادونه لعدم كونه علوًّا في نظرهم. وعلى أي حال لا يترك الاحتياط في مثله والله أعلم.

بقي الكلام في معارضة موثقة عمّار (١) المتضمنة لأسفلية موقف الإمام مع صحيحة صفوان (٢) المتضمنة لاعتبار التساوي فان التساوي ضد الأسفلية، ولا يمكن حمل التساوي على الاستحباب مع لزوم الأسفلية، فلا بد في حمل التساوي على الاستحباب من التصرف في ظاهر الأسفلية بإرادة عدم علو الإمام المجمع مع التساوي، ولا دليل على هذا لتصرف إلّا الإجماع على جواز التساوي، هذا. وأمّا علو المأموم فهو بعد الإجماع موثقة عمّار المتضمنة لأسفلية الإمام المقتضية لعلو المأموم باعتبار التضايف، وموثقة الاخرى (٣) «إن كان رجل فوق بيت دكاناً كان أو غيره وكان الإمام يصلي على الأرض أسفل منه جاز للرجل أن يصلي خلفه ويقتدي بصلاته وإن كان أرفع منه بشيء كثير» والرواية وإن كانت صريحة فيما إذا كان العلو بمقدار كثير، إلّا أنه لا يبعد تقييده بما إذا لم يكن مفراطاً بحيث ينافي صدق الاجتماع على الصلاة والله أعلم.

الشرط السابع

أن لا يتقدم المأموم على الإمام في الموقف

والوجه في مانعية تقدم المأموم أمور:

أحدها: ما عن الشيخ (٤) الأجل (قدس سره) في باب الجماعة من النبوي (٥) المشهور «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به» فإن الظاهر أن الائتمام لا يحصل بالتقدم، وكذا عن غيره. وهو لا يخلو عن خدشة إذ التقدم تارة في مرحلة الاقتداء وربط صلاته بصلاة

(١ و٢ و٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٣، الحديث ١٥٣ و٢، من الباب ٦٣ من ابواب صلاة الجماعة.

(٤) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٣٥٣، (الطبعة الحجرية).

(٥) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٤٩٥، الحديث ١، من الباب ٣٩ من ابواب صلاة الجماعة الطبعة الحجرية

الإمام. وهذا المعنى لا يمكن مع عدم الصلاة من الإمام حال الربط، وأخرى في مرحلة العمل وهي المتابعة العملية ومع عدم العمل من الإمام لا معنى للمتابعة بعنوانها، وثالثة في مرحلة الوقوف للجماعة خارجاً ولا شيء يقتضي عدم تقدم المأموم، والرواية ظاهرة بقرينة التفريع حيث قال: «فاذا كبر فكبروا» في إرادة التأخر في العمل والمتابعة العملية لا التأخر في الموقف.

ثانيها: ما في التوقيع الرفيع المروي في التهذيب (١) في جواب السؤال عن الصلاة عند قبر الإمام (عليه السلام) حيث قال أرواحنا فداه: «وأما الصلاة فإنها خلف القبر يجعله الإمام ولا يجوز أن يصلي بين يديه لأن الإمام لا يتقدم ويصلي عن يمينه وشماله» ورواه في الاحتجاج (٢) بوجه آخر وهو «وأما الصلاة فإنها خلفه يجعله الإمام ولا يجوز أن يصلي بين يديه ولا عن يمينه ولا عن شماله لأن الإمام لا يتقدم عليه ولا يساوي» وتقريب الاستدلال أنه (عليه السلام) جعل القبر الشريف بمنزلة إمام الجماعة، ورتب على هذه المصغرى كبرى عدم جواز التقدم على إمام الجماعة، ورتب على هاتين المقدمتين عدم جواز الصلاة قدام القبر ولا يخفى أن تنزيل القبر منزلة الإمام يقتضي تنزيل المصلي منزلة المأموم لمكان التضاييف، فما أفاده الشيخ الاجل - من أن تنزيل القبر منزلة الإمام لا يقتضي أن لا تجوز الصلاة بين يديه منفرداً - مدفوع بما عرفت من أن تنزيل القبر منزلة الإمام يستلزم تنزيل المصلي منفرداً منزلة المصلي جماعة للتضاييف. ويمكن أن يراد أن القبر حيث إنه محل الإمام، ولا فرق بين حياته ومماته فالأدب يقتضي أن لا يصلي قدامه بجعل الإمام خلفه، فإن الإمام متقدم على الرعية بجميع أنحاء التقدم في جميع الأفعال وهذه الملاحظة أيضاً لا يساوي لعدم مساواة الرعية للإمام بل الرعية لها التبعية المحضة بجميع شؤون التبعية، وهذا اخف مؤنة وأقرب إلى الاعتبار من تنزيل القبر منزلة إمام الجماعة والله أعلم.

(١) الوسائل: ج ٣، ص ٤٥٤، الحديث ١، من الباب ٢٦ من ابواب مكان المصلي.

(٢) الوسائل: ج ٣، ص ٤٥٥، الحديث ٢، من الباب ٢٦ من ابواب مكان المصلي.

ثالثها: ما ورد في قضية صلاة العرأة جماعة حيث قال (١) (عليه السلام): «يتقدمهم الإمام بركبتيه ويصلي هم جلوساً وهو جالس» لظهور الجملة الخبرية في الوجوب من دون معارض بالخصوص حتى يحمل على الاستحباب، وأما جواز التساوي في الموقف وعدمه فبني على أن الشرط عدم تقدم المأموم على الإمام، أو تقدم الإمام على المأموم فإن كان عدم التقدم شرطاً فهو حاصل بتساوي المأموم وبتأخره، وإن كان التقدم شرطاً فهو مقابل للمساواة ولا يجتمع المتقابلان، وظاهر النبوي (٢) -بناء على كونه ناظراً الى الموقف- تأخر المأموم عن الإمام، كما أن صريح ما ورد في العرأة (٣) تقدم الإمام على المأموم، وهما متوافقان على شرطية التقدم، وظاهر التوقيع الرفيع (٤) شرطية عدم التقدم، إلا أنه حيث روي بطريقتين، وفي أحدهما «لا يتقدم عليه ولا يساوي» الظاهر في شرطية تقدم الإمام، فلا يمكن اثبات شرطية عدم التقدم به، ومما ذكرنا تعرف أن المدار على ماورد في قضية العرأة، من لزوم تقدم الإمام فيقيد به إطلاق ماورد في جواز صلاة المأموم عن يمين الباب (٥) حيث لا تقييد فيه بتأخره عنه في الجملة، ولو فرض هناك إطلاق آخر كان حاله حال ما ذكر من لزوم التقييد ولا يتصرف في ظهور (يتقدم بركبتيه) بحمله على الاستحباب بسبب الإطلاقات، كما هو الحال في كل مطلق ومقيد كما حقق في محله. وأما ماورد (٦) من صحة صلاة المتداعيين للإمامة فلا دلالة له على جواز التساوي لامن حيث الحكم ولا من حيث الموضوع، أما الأول فلأن الصحة المفروضة في الرواية صحة صلاتها فرادى واقعاً، لا صحة صلاتها جماعة، حتى يدل على جواز التساوي، وأما الثاني فدلالته من حيث إنه مع تقدم أحدهما وتأخر

(١) الوسائل: ج ٣، ص ٣٢٨، الحديث ١، من الباب ٥١ من ابواب لباس المصلي.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٧٣، الحديث ١٠، من الباب ٧٠ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٣، ص ٣٢٨، الحديث ١، من الباب ٥١ من ابواب لباس المصلي.

(٤) الوسائل: ج ٣، ص ٤٥٤، الحديث ١، من الباب ٢٦ من ابواب مكان المصلي.

(٥) هكذا في النسخة الأصلية والظاهر «عن يمين الامام».

(٦) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٠، الحديث ١، من الباب ٢٩ من ابواب صلاة الجماعة.

الآخر لا يمكن التداعي في الإمامة - بخلاف ما إذا كانا متساويين وجاز التساوي -
ويندفع بأن اعتقاد كل من الواقف بجانب الآخر، أنه متقدم عليه بمقدار يسير يخرج
عن المحاذة الحقيقية ممكن، وليس من الإمام (عليه السلام) تقرير على هذه الدعوى
حتى يجوز التساوي، بل بيان لحكم التداعي المعقول على بعض الوجوه.
وينبغي التنبيه على أمرين:

الأول: أن تقدم الإمام على المأموم شرط في جميع أحوال الصلاة على حد
شرطية عدم الحائل، وعدم البعد، ونظائرها، إلا أن الكلام في ما به يحصل التقدم
فهو هو التقدم بجميع أجزائه أيضاً، أو يختلف باختلاف حالات المصلي، ففي
القيام بتقدم عقب الإمام على عقب المأموم، وفي الركوع بذلك، وفي السجود بتقدم
رؤس أصابع الرجلين، وفي التشهد بتقدم موضع الاليتين، أو يوكل التقدم الى
العرف حيث لا تعين فيه من الشارع، والأوجه هو الأخير، كما أن الظاهر من رواية
العروة وأنه يتقدم الإمام بركبتيه، أن المناط في تقدم جالس على جالس تقدمه
بركبتيه من دون خصوصية للجلوس بدلاً عن القيام، فلا بد من مراعاته حال
التشهد، وإن كان الإمام ضعيف الجثة وكانت اليتاه متقدمتين على اليتي المأموم،
ومن إطلاقه يعلم أنه مع انخفاض تقدم الركبة لا عبرة بتقدم الرأس في الركوع
والسجود أو تقدم أصابع الرجلين وعدمه.

الثاني: في حكم الصلاة جماعة بنحو الاستدارة حول الكعبة، ومجموع ما ذكر
مانعاً أمور ثلاثة.

أحدها: حيلولة جرم الكعبة بين الإمام وما يقابله من قوس الدائرة.

ثانيها: تقدم جملة ممن يقوم على خط الدائرة على الإمام.

ثالثها: أقربية من يقوم محاذياً لضلع الكعبة إليها من الإمام.

ويندفع الأول: بما تقرّر سابقاً أن المناط عدم الحائل بين المأموم وبين من يتصل
به المتصل بالإمام وكل من يقوم على الدائرة إما لا يكون بينه وبين الإمام حائل أو
بينه وبين المتصل بالإمام.

والثاني: بما ملخصه أن التقدم والتأخر بحسب المكان ملاكه الأقربية الى موضع

خاصّ، فالإمام أقرب الى المحراب من المأموم، والمأموم أبعد منه اليه، والأمر فيها (١) بالنسبة الى الباب بالعكس فالمأموم أقرب إليه والإمام أبعد، وتقدّم الإمام على المأموم لابدّ من أن يلاحظ إمّا الى جهة الكعبة كما في البعيد، أو الى نفس الكعبة كما في الصلاة حول الكعبة، وإلّا فلا معنى للتقدّم والتأخّر المكيانين الإضافيين، ولا فرق بين الجهة وعين الكعبة في هذه الجهة فإنّ التقدّم والتأخّر في البعيد بلحاظ انه أقرب الى الجهة المنتهية إلى ما يحاذي الكعبة، ومن الواضح عدم أقربيّة أحد من المأمومين الى الكعبة من الإمام في الدائرة وتقدّم جملة منهم - بحسب الخط المستقيم الممتدّ من موقف الإمام على الإمام - إنّما هو بلحاظ هذا الفرض لا بلحاظ ما ينبغي ملاحظته في التقدّم والتأخّر، فإنّ استقامة الخط في الموقف ليست من الشرائط وإنّما يضرّ عدمها في غير ما حول الكعبة لأنّ لازمه التوجّه الى غير القبلة مع أنّ التوجّه إليها شرط وهذا الشرط مع الاستدارة حول الكعبة محفوظ لا خلل فيه.

وأما الثالث: فهو أخصّ من المدعى لإمكان قيام الإمام محاذياً لزاوية من أضلاع الكعبة فلا يتقدّم عليه أحد ممّن هو على الدائرة، بل إذا فرضنا تقدّم الإمام وتشكيل الدائرة خلفه لا يضرّ محاذاة بعض المأمومين لضلع الكعبة كما هو المتعارف في الصلاة حول الكعبة. فالانصاف أنّ المسألة بحسب القواعد صافية عن الإشكال.

ويؤكّده: أنّ الصلاة جماعة في عام الفتح في المسجد من النبي (صلى الله عليه وآله) مع عشرة آلاف أو أكثر لا يمكن أن يكون بنحو الخط المستقيم، ولم نظفر إلى الآن بانكار أحد المعصومين (سلام الله عليهم) السيرة المستمرة بين المسلمين الى الآن ولو الى خواص أصحابهم، كما هو الشأن في انكار سائر المنكرات الشائعة، والله أعلم.

هذا كلّه إذا كان الشرط كما هو ظاهر ادلة تقدّم الإمام، أو عدم تقدّم المأموم. وأما إذا كان الشرط كون المأموم خلف الإمام، أو عن يمينه وشماله في فرض

(١) هكذا في النسخة الاصلية والظاهر «فيها» بدل «فيها».

استقبالها فالشرط غير حاصل في الاستدارة، لأن المأموم ربما يكون مقابلاً للإمام لا خلفه أو أحد جانبيه، إلا أن الظاهر أن ورود الخلف واليمين والشمال في فرض الاستقبال مورد الغالب من الصلاة بنحو الحظ المستقيم دون الاستدارة، فلا عبرة بها بل إما بتقدم الإمام أو بعدم تقدم المأموم كما هو ظاهر أدلة الاشتراط.

فصل في أحكام الجماعة

وفيهامسائل:

المسألة الأولى

في حكم القراءة خلف الإمام المرضي

والبحث تارة في حكم القراءة في الاولتين من الإخفائية، واخرى في الاولتين من الجهرية، وثالثة في الأخيرتين من الإخفائية، ورابعة في الأخيرتين من الجهرية فهنا مباحث أربعة:

المبحث الأول: في القراءة في الاولتين من الإخفائية وفيها أقوال أربعة: الأول: حرمتها. والثاني: كراهتها، وهما قولان معروفان. والثالث: استحبابها، كما نسب الى القاضي. والرابع: إباحتها.

أما القول بالحرمة: فستنده الأخبار العامة والخاصة فن الأخبار العامة ماروي عن أمير المؤمنين (١) (عليه السلام) «من قرء خلف إمام يأتّم به فمات بعث على غير الفطرة» ومنها صحيحة الحلبي (٢) «قال: إذا صلّيت خلف إمام تأتمّ به فلا تقرء خلفه سمعت قرائته أو لم تسمع إلا أن تكون صلاة يجهر فيها بالقراءة فلم تسمع فاقراء» فالمستثنى خصوص الصلاة الجهرية مع عدم سماع القراءة وحكم الباقي وهي الصلاة الإخفائية مطلقاً والصلاة الجهرية مع سماع القراءة هي الحرمة ولا

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٢، الحديث ٤، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢١، الحديث ١، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

يمكن ان يكون موردها خصوص الجهرية إذ لا معنى للحكم بالحرمة سواء سمع القراءة أو لم يسمع ثم استثناء صورة عدم سماع القراءة والسماع غير مختص بالجهرية بل يمكن السماع في الاخفائية إذا كان المأموم قريباً من الإمام، ومن الأخبار الخاصة بالاخفائية صحيحة ابن سنان (١) قال (عليه السلام): «ان كنت خلف الإمام في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتى يفرغ وكان الرجل مأموماً على القرآن فلا تقرأ خلفه في الأولتين» الخبر. ومنها صحيحة عبدالرحمن (٢) «عن الصلاة خلف الإمام اقرأ خلفه؟ فقال (عليه السلام): أما الصلاة التي لا يجهر فيها بالقراءة فان ذلك جعل اليه فلا تقرأ خلفه» الخبر.

وأما القول بالكراهة: فستنده صحيحة علي بن يقطين (٣) «عن الركعتين اللتين يصمت فيها الإمام اقرأ فيها بالحمد وهو إمام يقتدى به قال (عليه السلام): ان قرأت فلا بأس وان سكت فلا بأس» فانها نص في جواز الفعل فيقدم على المطلقات بالتقييد بما عدى الإخفائية، وعلى الظاهر في الحرمة في خصوص الإخفائية من باب تقديم النص على الظاهر، واحتمال إرادة الأخيرتين من الرباعية مطلقاً في غاية الضعف فان مورد السؤال خصوصاً من مثل علي بن يقطين ما يضمنه الإمام، ولذا عقبه بقوله: «وهو إمام يقتدى به» ومنشأ سؤاله ان ضمانه مخصوص بالجهرية فكان سماعه بمنزلة قراءته، أو يعم الإخفائية، ولا منشأ لاحتمال إرادة الأخيرتين إلا قول الراوي «أقرأ فيها بالحمد» فان الاقتصار دال على ان مورد سؤاله أيضاً ما يجب فيه الاقتصار على الحمد. ويندفع هذا الاحتمال بجوابه (عليه السلام) «ان قرأت فلا بأس وان سكت فلا بأس» مع ان اللازم مع عدم القراءة الا تيان بالتسييح، فيعلم منه ان مورد السؤال ما يكون أمره دائراً بين القراءة وتركها، وهذه الصحيحة هي التي ينبغي الاعتماد عليها في المقام دون رواية

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٣، الحديث ٩، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٢، الحديث ٥، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٤، الحديث ١٣، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

المرافقي وصحيحة سليمان بن خالد.

أما الأولى - فهي هكذا (١) «أنه سئل عن القراءة خلف الإمام قال: إذا كنت خلف الإمام تولاه وتثق به فإنه يجزيك قراءته وإن أحببت أن تقرأ فيما يخافت فيه فإذا جهر فانصت قال الله تعالى: «وأنصتوا لعلكم ترحمون» (٢) - فإنه بقوله إن أحببت أن تقرأ فافقرء فيما يخافت فيه بحمله على الصلاة الاخفائية، مع أن موردها الجهرية، غاية الأمر أنه تارة يخفت في قراءته فلا يسمعها المأموم، واخرى يجهر بها فيسمعها المأموم، واتحاد المورد ظاهر من تفريع قوله: «فإذا جهر فانصت» فلا دخل له بالقراءة في الصلاة الإخفائية، وهذا الجهر والإخفات على حد قوله تعالى «ولا تجهر بصلاتك ولا تخافت بها» (٣) لا يراد منه الجهرية والإخفائية لعدم الوساطة بينهما. ولا حاجة في رد التمسك بها الى الحمل على الأخيرتين مع وضوح بطلانه بتفريع الجهل حيث لا جهل في الأخيرتين.

وأما الثانية: فهي هكذا (٤) «يقراء الرجل في الأولى والعصر خلف الإمام وهو لا يعلم أنه يقرأ قال: لا ينبغي له أن يقرأ يكله الى الإمام» فإن قوله: «لا ينبغي» وإن كان ظاهراً في الكراهة، إلا أنه ليس بأظهر من التواهي في الحرمة فيرجع مع تساوي الظهورين في مورد الإخفائية الى العمومات مثل قوله (٥) «من قرأ خلف إمام يأتّم به فمات بعث على غير الفطرة» ونظائره من الأخبار العامة.

وأما دعوى احتمال إرادة الركعتين الأخيرتين بقراءة قوله «وهو لا يعلم أنه يقرأ» كما عن بعض تحريرات (٦) الشيخ الأجلّ (قدّس سرّه) في هذه المسألة، فبعيدة جداً، لقوله (عليه السلام): «يكله الى الإمام» مع أنه لا ضمان إلا في

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٤، الحديث ١٥، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الأعراف: ٢٠٤.

(٣) الاسراء: ١١٠.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٣، الحديث ٨، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٥) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٢، الحديث ٤، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٦) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٢٩٦، (الطبعة الحجرية).

الأولتين، والمراد من قوله: «لا يعلم أنه يقرأ» أنه لا يسمع لما ارتكز في ذهنه من القراءة مع عدم السماع في الجهرية فصار منشأ لسؤاله. وبالجملة فقتضى صحیحة علي بن يقطين صرف النواهي عن ظهورها في الحرمة إلى أحد أمرين إما حملها على عدم الوجوب في مقام توهمه كالإذن في مقام توهم الحظر، أو حملها على الكراهة ولا معین للثاني بل ظاهر قوله (عليه السلام): «يجزيك أو يكله إلى الإمام» نفي الوجوب فقط والاكتفاء بقراءة الإمام.

لا يقال: في الحمل على الكراهة حفظ ظاهر النهي في الجملة، فلا يرفع اليد عنه بلا معارض له لا اختصاص المعارض بطرف الحرمة.

لأننا نقول: حيث إن الكراهة في القراءة وهي عبادة والمفروض إتيانها من الصلاة بمعنى كون غيرها وهو الإيكال إلى الإمام أرجح منها فلا ينحفظ الظهور في أصل طلب الترك، بل لا بد من أن يكون إرشاداً إلى أرجحية الغير منها، ولا فرق بين الإرشاد إلى نفي الوجوب والإرشاد إلى أرجحية غيرها بل قد عرفت ما يتعين به الأول. نعم قوله (عليه السلام): «لا ينبغي» المسلم ظهوره في الكراهة لا معارض لها بعد سقوط معارضها الخصوصي بصحیحة علي بن يقطين التي هي نص في الجواز في الإخفائية فيصح الالتزام بالكراهة في العبادة بمثله.

وأما القول باستحباب القراءة: كما نسب إلى القاضي فإثباته مشكل، إذ الكلام في كونها من مستحبات الجماعة، ومجرد جواز القراءة لبقاء أصل رجحانها بعد نفي الوجوب - فإنه لا يمكن إتيان العبادة بلا رجحان وإلا لكان تشريعاً محرماً لا عبادة جائزة، أو مكروهة - لا يكون دليلاً على كونها من مستحبات الجماعة، كما يكون على القول بالكراهة مع وقوعها عبادة من مكروهات الجماعة، ولا دلالة لقوله: (١) «وإن أحببت أن تقرأ فاقراء فيما يخافت فيه» نظراً إلى الأمر الذي أقل مرتبته الاستحباب لما مر من أن مورد هذه الرواية الجهرية دون الإخفائية، مع بُعد هذا اللسان عن الاستحباب المبني على الترغيب فيه لا إيكال الأمر إلى محبة

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٤، الحديث ١٥، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

المكلف.

وأما القول بالإباحة: فدليله الصحيحة المتقدمة المقدمة على أدلة الحرمة، وقد عرفت أن المراد من الإباحة الترخيص في القراءة التي لها رجحان في نفسها بعد سقوط حدّه اللزومي من دون حقوق خصوصية موجبة لأرجحية الغير ولا موجبة لأرجحيته من الغير، فتدبر.

المبحث الثاني: في الاولتين من الصلاة الجهرية، وفيها قولان معروفان: أحدهما: الكراهة كما نسب الى المشهور، والثاني: حرمتها كما عن غير واحد، ومورد البحث ما إذا سمع القراءة ولو أصل الصوت المعبر عنه بالهمهمة وأما إذا لم يسمع القراءة أصلاً ففيها كما قيل أقوال: وجوب القراءة، واستحبابها، والجواز المطلق. فالكلام في موردين:

الأول: في حكم القراءة مع سماع القراءة. ومستند القول بالحرمة مضافاً الى الأدلة العامة، أخبار خاصة في الجهرية المفصلة بين السماع وعدمه، والخبر الذي ليس فيه ما يوجب الخدشة في دلالة على الحرمة ما في الصحيح أو الحسن (١) عن قتيبة «إذا كنت خلف إمام ترضى به في صلاة يجهر فيها بالقراءة فلم تسمع قراءته فاقراء أنت لنفسك وإن كنت تسمع الهمهمة فلا تقرأ» وما في الفقيه (٢) عن عبيدالله بن زرارة «إن سمع الهمهمة فلا يقرأ» وأما سائر الأخبار الخاصة بالجهرية فهي مخفوفة ببعض الخصوصيات المانعة عن الاستدلال، وليس في قبيل هذين الخبرين خبر يدل على الجواز كالمسألة المتقدمة، فلا وجه لرفع اليد عن ظهورهما في الحرمة، وإن كانت سائر الأخبار قاصرة عن إفادة الحرمة، ومجرد احتمال ورود النهي مورد توهم الوجوب لا يكون صارفاً لظهوره.

وأما مستند القول بالكراهة: كما هو المشهور، فظهور بعض الأخبار في عدم الحرمة لا مجرد عدم دلالتها على حرمة القراءة فمنها صحيحة ابن الحجاج (٣) «عن

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٣، الحديث ٧، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٢، الحديث ٢٠، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٢، الحديث ٥، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

الصلاة خلف الإمام قال: أما الصلاة التي لا يجهر فيها بالقراءة فإن ذلك جعل اليه فلا تقرأ خلفه وأما الصلاة التي يجهر فيها فإنها أمر بالجهر لينصت من خلفه فان سمعت فانصت وإن لم تسمع فاقراء» وتقريب الاستدلال بوجهين:

أحدهما: من حيث التعبير عن ترك القراءة بالإنصات نظراً إلى أن مورد السؤال هي القراءة فعلاً وتركاً فالأمر بالإنصات في صورة سماع القراءة أمر بترك القراءة لا قتلها المورد. أو لأنّ الإنصات متوقف على ترك القراءة فإذا كان الإنصات واجباً كان ترك القراءة واجباً، وإذا كان مستحباً كان ترك القراءة كذلك، وحيث كان الإنصات نصاً وفتوىً وسيراً مستحباً فترك القراءة مستحب، وهو لا يخلو عن مناقشة لأنّ القراءة ليست ضدّاً للإنصات بل تجتمع معه كاجتماع التسبيح معه كما في حسنة زرارة (١) وعلى فرض التضاد فقد حقق في محلّه عدم المقدميّة لترك الضدّ، وأما اقتضاء المورد ومقابلة صورة سماع القراءة بصورة عدمه فمدفوع بانه يكفي في ذلك استحباب القراءة في صورة عدم السماع وعدمه في صورة السماع مع زيادة استحباب الإنصات.

ثانيهما: أنّ ظاهر قوله (عليه السلام): «وإنما أمر بالجهر لينصت من خلفه» هو كون الغاية من أمر الإمام بإجهار صوته بالقراءة هو الإنصات لوضوح أنّ علّة أصل الجهر المقوم للصلاة الجهرية ليس هو الإنصات المختصّ بصلاة الجماعة، ومن الواضح أنّ إجهار الإمام مستحب لا شكّ فيه أصلاً فالإنصات المذكور في مقام ترك القراءة، مستحب لا استحالة التوصل بأمر مستحب إلى أمر لازم ولا يعقل التنبه إلى فعل مع جواز تركه تحصيلاً لما لا بدّ من حصوله فيكون نظير إيجاب الإنذار لإيجاب التحذّر في باب حجّية الخبر، فكما يستكشف الوجوب من كون التحذّر غاية للإنذار الواجب كذلك هنا.

وبالجمله فرق بين ترتّب فعل الواجب على مستحب، ترتّب الحكم على موضوعه، وترتّب فعل على فعل، ترتّب الغاية على ذي الغاية. ومفاد قوله (٢) (عليه

(السلام): «فاذا جهر فانصت» من قبيل الأوّل، وقوله (١) (عليه السلام): هنا «إنّما امر بالجهر لينصت من خلفه» من قبيل الثاني، والفرق بين التقريبيين أنّ مبني الأوّل على استكشاف استحباب ترك القراءة من استحباب الإنصات كما عن الشيخ الأجلّ (قدّس سرّه) في بعض تحريراته (٢)، ومبني الثاني على استكشاف رجحان ترك القراءة من استحباب إجهار الإمام، فالأوّل مبني على استحباب الإنصات، والثاني مبني عليه استحباب الإنصات.

ومنها: رواية المرافقي (٣) «أنّه سئل عن القراءة خلف الإمام فقال: إذا كنت خلف الإمام تتولّاه وتثق به فأنّه يجزيك قراءته وإن أحببت أن تقرأ فاقراء فيما يخافت فيه فاذا جهر فانصت» الخبر فان قوله (عليه السلام): في مقسم الصورتين «فأنّه يجزيك» لا يفيد إلّا عدم الحاجة إلى القراءة لقيام الإمام بهذه الوظيفة، ولا يدلّ على حرمة القراءة أو كراهتها بوجه والمقابلة بين الصورتين باستحباب القراءة في صورة عدم السماع واستحباب الإنصات في صورة السماع، فلا تدلّ المقابلة إلّا على عدم رجحان القراءة فلا دلالة للمقسم ولا لحكمي القسمين على الحرمة، ولا على الكراهة، بل باعتبار الملازمة بين الإنصات وترك القراءة لا يفيد أزيد من استحباب ترك القراءة؛ فتدبر.

ومنها: رواية (٤) علي بن جعفر (عليه السلام) وفي آخرها «هل له أن يقرء من خلفه؟ قال: لا، ولكن لينصت لقراءته» فإنّ سياق الحكمين واحد، فكما أنّ المراد من الأمر بالإنصات هو الاستحباب كذلك المراد من النهي هو التنزيه لا التحريم، فهذه الأخبار قرينة على أنّ المراد من النهي عن القراءة أحد أمرين، أمّا مجرّد رفع الوجوب إمّا لرسوخ وجوب القراءة في الصلاة في الأذهان، أو لبناء العامة عليها كما قيل، وإمّا الكراهة. لكنك قد عرفت في المبحث السابق أنّ المراد ليست الكراهة

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٢، الحديث ٥، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٢٩٦، (الطبعة الحجرية).

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٤، الحديث ١٥، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٥، الحديث ١٦، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

المصطلحة إذ لا مجال لها في العبادات فلا محالة هو للإرشاد الى مرجوحية القراءة وأرجحية غيرها، ولا معين لاحتمال الثاني لان استفادة هذا المعنى، إتما من نفس النهي وقد عرفت عدم إمكانها، وإتما من الأمر بالإنصات في مقام السؤال عن حال القراءة، وإثباته مشكل لأنّ الإنصات إن كان بمعنى السكوت المطلق كان الأمر به استحباباً أمراً بترك القراءة فنقيضه وهي القراءة مرجوحة قطعاً، لكنّه ليس كذلك بل الإنصات إتما هو الإصغاء الى قراءة الإمام مثلاً كما عليه الفقهاء ويؤيده بعض الأخبار كالرواية الأخيرة (١) هنا حيث لا موقع للاستدراك بالأمر بالسكوت عن القراءة مع النهي عنها قبلاً، وكما في حسنة زرارة (٢) الآمرة بالإنصات والتسبيح في نفسه، المراد منه الخفي الذي لا يشغله سماعه عن سماع قراءة الإمام، وإتما هو السكوت مستمعاً لكلام الغير، لا مطلق الاستماع، ولا مطلق السكوت، كما عليه اهل اللغة ولا يقال: في مقام الأمر بالسكوت انصت بل في مقام السكوت مصغياً لكلامه، وعليه فان اريد بالإنصات الإصغاء فهو يجتمع مع القراءة كما يجتمع مع التسبيح والدعاء، فهو لا ضدّ للقراءة ولا نقيض لها حتى يقتضي رجحان الإصغاء مرجوحية القراءة وإن اريد به السكوت عن إصغاء القراءة ليست نقيضاً له بل نقيض مجموع الأمرين مجموع النقيضين، ولازمه مرجوحية القراءة لا عن إصغاء لا القراءة مع الإصغاء ولا السكوت مع عدم الإصغاء ولا يمكن الالتزام بكراهة القراءة مع الإصغاء وإلّا لزم الالتزام بكراهة السكوت بلا إصغاء أيضاً، نعم من الجواب عن السؤال عن حكم القراءة يظهر أنّ الوظيفة في صورة السماع هو الإنصات دون القراءة وهذا دليل على عدم استحباب القراءة لاعلى كراهتها في الجماعة كما هو المشهور.

المورد الثاني: في حكم القراءة مع عدم سماع القراءة والمهممة. وفيه أقوال أربعة: الحرمة، والوجوب، والاستحباب، والإباحة.

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٥، الحديث ١٦، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٣، الحديث ٦، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

أما مدرك القول بالحرمة فليس إلا بعض العمومات كقوله (عليه السلام) (١): «من قرء خلف إمام يأتّم به فمات بعث على غير الفطرة» وتخصيصه بما دلّ على الأمر بالقراءة مع عدم السماع كما ستعرفه إن شاد الله تعالى لازم، فالقول بالحرمة ضعيف جداً. نعم يمكن استفادتها في المورد بالخصوص من صحيحة ابن سنان (٢) المستدل بها لحكم القراءة في الإخفائية وهي هكذا «إن كنت خلف الإمام في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة حتى يفرغ وكان الرجل مأموناً على القرآن فلا تقرء خلفه» الخبر. فإن قوله: «حتى يفرغ» لا موقع له إلا في الجهرية بمعنى أن الإمام لا يجهر بالقراءة حتى يفرغ منها فلم يسمع المأموم شيئاً من القراءة لأن الصلاة إخفائية حتى يفرغ. وحينئذٍ فظاهر النهي دليل حرمة القراءة في الجهرية في صورة عدم سماع القراءة، وعلى أي حال فما سيأتي إن شاء الله تعالى مما هو نصّ في الجواز مقدّم عليه كما أنه لخصوصية مورده مخصص للعمومات الناهية عن القراءة.

وأما مدرك الوجوب: فظاهر الأمر بها - في صورة عدم السماع - وجوبها كما في مصححة ابن قتيبة (٣) «إذا كنت خلف إمام ترضى به في صلاة يجهر فيها بالقراءة فلم تسمع قراءته فاقراءه أنت لنفسك» الخبر. وفي صحيحة ابن الحجاج (٤) «وان لم تسمع فاقراء» الى غير ذلك، ولا بدّ من رفع اليد من ظهورها في الوجوب بما يدلّ على جواز ترك القراءة كصحيحة علي بن يقطين (٥) حيث قال (عليه السلام): «لا بأس ان صمت وان قرء»، فإنها نصّ في جواز الترك، وهو المدرك للقول بالإباحة في قبال كونها من مستحبات الجماعة. ويندفع بأنّ الصحيحة ظاهرة في الإباحة الخاصة ونصّ في الجواز المجامع مع الاستحباب بل الكراهة وقوله (عليه السلام): «اقراء» ظاهر في الوجوب ونصّ في طلب الفعل المجامع مع الوجوب والاستحباب، فيرفع

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٢، الحديث ٤، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٤، الحديث ١٤، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٣، الحديث ٧، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٢، الحديث ٥، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٥) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٤، الحديث ١١، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

اليد عن ظهوره في الوجوب بنصوصيته في جواز الترك المطلق، كما ترفع اليد عن ظهورها في الإباحة الخاصة بنصوصية قوله (عليه السلام): «اقرأ» في أصل طلب الفعل الذي أدنى مرتبته الندب، فالقول بالاستحباب هو الموافق للقواعد.

فروع

أحدها: بناء على القول بالحرمة في الجهرية، أو مطلقاً هل تبطل الصلاة مطلقاً، أو جماعة بفعلها، أو لا وحيث إن مورد البحث هي القراءة بما أنها من الصلاة، فكونها تشريعاً ممّا لا شبهة فيه وحينئذ يقع الكلام في كونه عنواناً للعمل حتى لا يمكن التقرب بالعمل أم لا، وقد تقدّم الكلام فيه سابقاً، إلا أن المسألة هنا لا تبني على ذلك لتعلق النهي بنفس القراءة بما هي لا بما هي تشريع، وإن كان تشريعاً فلا يمكن التقرب بالمبغوض، فيندرج تحت الزيادة العمدية في الصلاة فتبطل أصل الصلاة بها وإن قلنا بجرمة القراءة ولو، لابعنوان أنها من الصلاة فعدم وقوعها قربة لا توجب إلا بطلان نفسها لا بطلان الصلاة، لعدم كونها زيادة في الصلاة. وأما إبطال الصلاة بها من حيث كونها كلاماً، فدفوع بما تقرّر في محله من أن حرمة القراءة أو الذكر، أو الدعاء، لا يوجب خروجها عن تحت عناوينها، والظاهر من الكلام المبطل كلام الآدميين وبقية الكلام في محله.

ثانيها: هل المراد بعدم السماع عدمه من حيث العارض من بعد، أو مزاحمة الأصوات، أو قصور في صوت الإمام، أو يعمّ ما إذا كان المأموم أصمّ وقوله: «لا يسمع» وإن كان ظاهراً في العدم المقابل للملكة، لا السلب في قبال الإيجاب بملاحظة أن مورد عدم السماع عين مورد السماع كما هو ظاهر روايات الباب، إلا أن مقتضى إطلاقات الفتاوى وتصريح العلامة (ره) في التذكرة (١) وغيرها عموم عدم السماع وشموله لما إذا كان عن صمم.

ثالثها: هل القراءة في صورة عدم السماع منوطة بمطلق عدم السماع، أو بعدمه

المطلق، فيدور مدار السماع وعدمه في الأول، ومدار سماع القراءة وعدمه رأساً في الثاني. ويؤيد الأول: أن ترك القراءة للسماع لمكان لزوم الإنصات أو استحبابه ولا ريب في أنه لا يدور مدار سماع القراءة تماماً بل يجب أو يستحب الإنصات للقراءة متى سمعها.

ويؤيد الثاني: إن سماع المهمة يوجب ترك القراءة مع أن الغالب في المهمة سماع الصوت تارة وعدمه أخرى، فيعلم منه أن مدار القراءة على عدم سماع القراءة رأساً، ولا يبعد أولوية الثاني إذ بعد ضم المهمة إلى سماع القراءة يعلم أن مدار ترك القراءة ليس على السماع المستحب فيه الإنصات حتى يستكشف من عدم الإنصات القراءة لنفسه، بل على الاعم منه ومما لا إنصات فيه، وحينئذ فالظاهر من سماع القراءة سماع هذه التي هي في عهدة الإمام مع سماعه، وهو هذا الفعل الواحداني وعدم السماع هو عدمه المطلق لا مطلق عدمه والاحتياط بالقراءة مع عدم السماع أحياناً لا ينبغي تركه.

ثم إنه على تقدير القول بالقراءة مع عدم السماع مطلقاً لا مع العدم المطلق إذا سمع لم يقرأ وإذا لم يسمع قرء من حيث لم يسمع أو من حيث ترك القراءة، الظاهر هو الثاني لان القراءة في الصلاة الجهرية ليست في عهدة الإمام بل في عهدة المصلي غاية الأمر أنه ممنوع عن القراءة لأهمية الإنصات عند سماعه فما دام المانع لم يقرأ وإذا ارتفع اتى بما في عهده وإذا سمع القراءة من أولها إلى آخرها سقطت عنه القراءة لأنها في عهدة الإمام أو أن سماعها بمنزلة قراءة نفسه والله أعلم.

المبحث الثالث: في حكم القراءة في الأخيرتين من الجهرية والأقوال فيها مختلفة، والمهم القول بسقوط القراءة والتسبيح معاً والقول بالتخير مع مرجوحية القراءة وإن كانت أفضل في الفرادى. ومدرك القول بالسقوط مطلقاً في قبال الأخبار الدالة على التخير في باب القراءة أمور:

منها: صحيحة زرارة (١) الواردة في الجهرية لمتضمنة لسقوط القراءة مع سماعها،

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٢، الحديث ٣، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

والدالة على أنّ الأخيرتين تبع للاولتين قال (عليه السلام): «إذا كنت خلف إمام فلا تقرأ شيئاً في الاولين وأنصت لقراءته ولا تقرأ شيئاً في الأخيرتين فإن الله عز وجل يقول للمؤمنين «وإذا قرء القرآن» يعني في الفريضة خلف الإمام «فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون» والاخيرتان تبع للاولين، وجه الدلالة أنّ مقتضى اتحاد الحكم مرجوحية القراءة ورجحان التسبيح في الأخيرتين كما في الاولين فيجوز ترك القراءة بل يترجح لزوماً، أو استحباباً ويجوز ترك التسبيح كما في كلّ مستحب.

ويندفع: بأنه لا دلالة للصحيحة على التبعية المطلقة في جميع أحكام الاولتين بل ظاهر في خصوص ترك القراءة فإنه علل المنع عن القراءة في الاولتين، بالأمر بالإنصات، ثم منع عن القراءة في الأخيرتين مع عدم المقتضي للإنصات فيها بأنهما تابعتان للاولتين فهي ساكنة عن حكم التسبيح الذي هو أحد فردي الواجب التخيري في الأخيرتين.

ومنها: أنّ هذه الصحيحة (١) وما يشبهها مخصصة لأدلة التخير فيحكم بسقوط كلا الأمرين.

ويندفع: بأن الحكم التخيري لو كان وجوباً واحداً متعلقاً بالمردد فلا محالة يسقط هذا الواحد بسقوط ما يتقوم به المردد ويستحيل بقاءه مع تغير متعلقه إلا أنه قد ذكرنا في محله استحالة تعلق أية صفة حقيقية كانت أو اعتبارية بالمردد بل كيفية الإيجاب التخيري إيجاب كلّ واحد منها مع تجويز ترك كلّ منها إلى البديل فتحريم القراءة مثلاً إسقاط لوجوها ولبدليتها للتسبيح فلا يجوز ترك التسبيح معيناً.

ومنها: أنّ النهي عن القراءة في الاولين لكونها في ضمان الإمام، ومقتضى النهي عن القراءة في الأخيرتين في صحيحة زرارة (٢) المتقدمة أن يكون كذلك ولو قلنا بقصر التبعية على خصوص ترك القراءة، وإذا كان القراءة التي هي أحد فردي التخير في عهدة الإمام فلا محالة يسقط الفرد الآخر وإلا لزم تعيينها لفرض أنّ

أحدهما في عهدة الإمام والآخر في عهدة المأموم. وبنسبة: بأنه لم يعلم أنّ وجه المنع ذلك بل لرعاية الإنصات كما هو ظاهر الصحيحة، فلا تبعية إلا في أصل سقوط القراءة، وهو غير مناف لتعيين الفرد الآخر، مع أنه أخص من المدعي فإنّ كون القراءة في الأولتين في ضمان الإمام لكون قراءته بدلاً عن قراءته، فالتبعية تقتضي بدلية قراءة الإمام عن قراءة المأموم في الأخيرتين لا مطلقاً ولو لم يقرأ الإمام في الأخيرتين.

ومنه يتضح الجواب: عن عمومات ضمان الإمام للقراءة نظراً إلى اقتضاءها سقوط التسبيح بسقوط القراءة التي هي في ضمان الإمام، وجه الوضوح: ما عرفت: من أنه أخص من المدعي، مع أنّ الانسان يكاد يقطع بأنّ المراد من أخبار ضمان القراءة هي القراءة في الأولتين التي هي وظيفة المكلف على أي حال، كما يتضح بالمراجعة إليها.

ومنها: صحيحة علي بن يقطين (١) في الركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام حيث قال (عليه السلام): «إن قرأت فلا بأس، وإن سكت فلا بأس» بناءً على حرمة القراءة في الأولتين من الاخفائية، فإنّ مورد السؤال ينحصر في الأخيرتين، والتخيير بين القراءة والسكوت المطلق كما ينفي تعيين القراءة كذلك تعيين التسبيح ولو بالعرض، لكنك قد عرفت فيما تقدّم: أنّ مورد السؤال هي الركعتان الأولى من الاخفائية، ولذا قوبل فيها القراءة بالسكوت المطلق.

ومن جميع ما ذكرنا تبين: أنّ سقوط كلا الأمرين لا وجه وجيه له. وأما مدرك القول بالتخيير بين القراءة والتسبيح مع مرجوحية القراءة بالنسبة إلى التسبيح في خصوص الجماعة وإن كانا متساويين في حد ذاتها أو كانت القراءة أفضل: فهو صحيحة زرارة (٢) المتقدمة المانعة عن القراءة في الأخيرتين من الجهرية، وهي مورد الخبر بعنوان التبعية للأولتين. والمفروض: الحكم بکراهة القراءة

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٤، الحديث ١٣، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٢، الحديث ٣، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

في الأولتين، كما قرّبناه، فاللازم الترخيص في القراءة مع المرجوحية وهو القدر المتيقن من التبعية المنصوصة في الخبر من حيث المورد ومن حيث الحكم مضافاً إلى أنّ صحيحته الآخر قرينة على إرادة مطلق المرجوحية من النهي عن القراءة لتضمّنه المنع عن القراءة في الأخيرتين بالنسبة إلى الإمام مع دعوى الإجماع على عدم حرمتها عليه، مع أنّه مقتضى الجمع بين الروايات المتضمّنة لحكم الإمام.

ومنه تبين: مدرك القول بجرمة القراءة وتعيّن التسبيح، فإنّه ليس إلّا النهي عن القراءة في الأخيرتين، إمّا مطلقاً أو في خصوص الجهرية، فإنّ هذه النواهي أخصّ من أخبار تخيير المصلّي بين القراءة والتسبيح. لورودها في خصوص الجماعة التي لها أحكام مخصوصة.

ويندفع بعضها: بما مرّ، ومثّل رواية جميل بن درّاج (١)، ورواية معاوية بن عمّار (٢) الآمرة للإمام بالقراءة وللمأموم بالتسبيح كالثانية، أو للإمام بالقراءة ونهي المأموم عن القراءة كالأولى: بأنّ الأمر بالتسبيح كالأمر بالقراءة والنهي عنها كالأمر بها، مع وضوح عدم تعيّن القراءة على الإمام، فلا يتعيّن التسبيح على المأموم، بل هو أفضل الفردين في الجماعة كما هو كذلك في غيرها على ما هو الظاهر من أخبارها.

نعم، بناءً على ما ذكرناه سابقاً في صحيحة ابن سنان (٣) أنّ موردها الجهرية، فقوله (عليه السلام) في آخرها: «ويجزيك التسبيح في الأخيرتين» كما يستفاد منه أنّه هناك شيء آخر يجتزي به، كذلك يستفاد منه: أنّ موقع التسبيح موقع الاجزاء والاجتزاء، فيؤمّي إلى أرجحية القراءة، خصوصاً إذا كان السؤال بعده بقوله: أي شيء تقول انت؟ قال (عليه السلام): «اقرأ فاتحة الكتاب» سؤالاً عن حكم نفسه، ويكون «اقرأ» أمراً بالقراءة، لا سؤالاً عمّا يفعله الإمام (عليه السلام) وإخباراً بأن عمله على القراءة وإن كان الظاهر هو الثاني.

(١) لم أعثر برواية عن جميل بن درّاج بهذا المضمون.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٦، الحديث ٥، من الباب ٣٢ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٣، الحديث ٩، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

المبحث الرابع: في حكم الأخيرتين من الإخفائية وفيهما أقوال كالسابقة، ومدرك القول بجرمة القراءة ماتقدّم من الإطلاقات العامة والخاصة بالأخيرتين، كما في صحيحة زرارة (١) بقوله (عليه السلام): « لا تقرآن شيئاً في الركعتين الأخيرتين من الأربع ركعات المفروضات » وتبعية الأخيرتين للأولتين بعد القول بجرمة القراءة فيها.

والجواب عن الكلّ واضح مما تقدّم، فإنّ الإطلاقات العامة منصرفة إلى القراءة في الأولتين التي هي وظيفة كلّ مكلف لولا الجماعة، والإطلاقات الخاصة مدفوعة بما عرفت آنفاً، والتبعية في مورد الجهرية مع أنا لا نقول بجرمة القراءة في الأولتين للجمع بين أخبارهما ومدرك القول بالجواز مع مرجوحية القراءة: مأمّر من عدم المقتضي للحرمة ووجود المانع، وهو خبران:

أحدهما: ماتقدّم آنفاً، وهي صحيحة ابن سنان (٢)، وفي آخرها: « يجزيك التسبيح في الأخيرتين » لدالتها على كفاية القراءة أيضاً، خصوصاً بعد تخصيص المنع عن القراءة في هذه الصحيحة بالأولتين إلّا أنّك قد عرفت قوة احتمال ورودها في الجهرية، فهي دليل المبحث السابق، فلو كان هناك مقتض للحرمة لم تكن هذه الصحيحة حجة على خلافه، خصوصاً بملاحظة إشعار الاجزاء، بوجود بدل جائز للتسبيح، أو بتخصيص المنع بالأولتين والسكوت عن حكم القراءة في الأخيرتين، فإنّ كلّ لا يقاوم الحجة على الحرمة.

ثانيهما: رواية سالم أبي خديجة (٣)، وهي كما في الوسائل والحدائق هكذا: « إذا كنت إمام قوم فعليك أن تقرأ في الركعتين الأولتين وعلى الذين خلفك أن يقولوا: سبحان الله والحمد لله ولا إله إلّا الله والله أكبر، وهم قيام، وإذا كان في الركعتين الأخيرتين فعلى الذين خلفك أن يقرأوا فاتحة الكتاب، وعلى الإمام أن يستح مثل ما يستح القوم في الركعتين الأخيرتين » وموردها: هي الإخفائية بشهادة أمر المأموم

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٢، الحديث ٣ من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٣، الحديث ٩، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٦، الحديث ٦، من الباب ٣٢ من ابواب صلاة الجماعة.

بالتسبيح دون الإنصات، وظاهرها وإن كان وجوب القراءة على المأموم معيناً، إلا أنه لا قائل به فيراد منه: إما الاستحباب أو مجرد رفع الحظر في موقع توهمه، فالجواز قدر متيقن على أي تقدير، إلا أن الرواية مجملة.

ويحتمل منه: بيان حكم المأموم المسبوق، ويؤيده تغيير السياق بقوله (عليه السلام): «وإذا كان في الركعتين الأخيرتين» أي الاقتداء، ويشهد له قوله (عليه السلام): «مثل ما يسبّح القوم في الركعتين الأخيرتين» فإنه لا محمل له إلا الأخيرتين من المأموم المسبوق، وإلا لزم التناقض في الكلام، إذ في فرض عدم سبق المأموم تكليفه بمقتضى أول الكلام القراءة وبمقتضى آخره التسبيح.

وما عن الشيخ الأجلّ (قدس سرّه) في بعض تحريراته من ضبط الأخيرتين هكذا «الأخيرتين» قائلاً: بأنه تشبیه الاخرى لا تشبیه الأخيرة حتى يتلائم الصدر والذيل، فلا شاهد له، إذ المضبوط في كتب الحديث كما ذكرنا، ولا يمكن أن تكون الأخيرتان تشبیه للاخرى.

ومما ذكرنا: تبين: أن العمدة في المسألة عدم مقتضي للحرمة، وإلا فإقامة الدليل على الجواز في خصوص مورد البحث مشكلة. ومما ذكرنا يتضح: مدرك القول بتعيين التسبيح هنا والتخير في الجهرية، فإن الإطلاقات الخاصة الناهية عن القراءة هنا لا مقيدها، بخلاف الجهرية فإن التبعية في الأخيرتين من الجهرية للأولتين منها بعد عدم القول بحرمة القراءة في الأولتين يقتضي كراهة القراءة فيقتد بها لأخصيتها مادلاً باطلاقه على الحرمة في الأخيرتين.

ثم أنه بعد القول بجواز القراءة، فلا يصلح الخبران المتقدمان لا ثبات مرجوحية القراءة، بل رواية أبي خديجة مقتضية لرجحانها بعد رفع اليد عن الوجوب. نعم، الروايات المانعة عن القراءة: فما كان منها إطلاقه منصرفاً عن القراءة في الأخيرتين، فلا دلالة له على المنع بوجه حتى يحمل على الكراهة، وما كان منها يصرف النهي فيه إلى الكراهة: كرواية جميل بن دراج بقريئة السياق وكون القراءة على الإمام راجحة لا واجبة، فهو شاهد لكراهة القراءة على المأموم بخلاف رواية معاوية بن عمّار، فإنها لا دلالة لها إلا على رجحان التسبيح، لا على مرجوحية

فروع

أحدها: لا ينبغي الإشكال في استحباب التسبيح في الأولتين من الإخفائية، لصحيفة الأزدي (١) قال: قال أبو عبدالله (عليه السلام): «إني لأكره للمؤمن أن يصلي خلف الإمام في صلاة لا يجهر فيها بالقراءة فيقوم كأنه حمار» قال: قلت: جعلت فداك، فإذا يصنع؟ قال (عليه السلام): «يسبح» ولا ريب في أن موردها الإخفائية لا عدم إجهار الإمام بالقراءة، لأنه مأمور فيها بالقراءة إما وجوباً أو استحباباً، فوردها مالا قراءة عليه بوجه، ولذا يقوم المأموم ساكناً. نعم، إذا سمع قراءة الإمام الإخفائية لقربه منه كان حاله حال ما إذا سمع في الجهرية كما سيجيء إن شاء الله تعالى، ولا تقتضي هذه الصحيحة التعميم في الإخفائية لصورة السماع وعدمه، إذ فرض التشبيه بالحمار فرض عدم السماع وإلا كان سكوته والإصغاء راجحاً.

ثانيها: في استحباب التسبيح في الأولتين من الجهرية والظاهر رجحانه إذا لم يكن منافياً للإنصات الواجب أو المستحب، كما في حسنة زرارة (٢): «إذا كنت خلف إمام تأتم به فأنصت وسبح في نفسك» فإن المراد من التسبيح في نفسه هو التسبيح الخفي الذي لا يمنع المسبح عن الإصغاء لقراءة الإمام، لوضوح أنه إذا لم يكن خفياً كان سماع تسبيحه مانعاً عن الإصغاء إلى قراءة الإمام.

وأما حمله على الذكر القلبي مع عدم تبادره منه فغير وجيه، لأنه أشد منعاً من التسبيح الجلي لاقتضائه كمال التوجه إلى ما في النفس ومورد هذه الرواية خصوص الجهرية، لتضمنها الأمر بالإنصات، فما في كلام الشيخ الأجل (قدس سره) من التمسك بإطلاقها غفلة أو سهو من القلم. والله أعلم.

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٥، الحديث ١، من الباب ٣٢ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٦، الحديث ٤ من الباب ٣٢ من ابواب صلاة الجماعة.

وهذه الرواية يقيّد إطلاق رواية حميد بن المثنى العجلي (١) قال: كنت عند أبي عبدالله (عليه السلام) فسأله حفص الكلبي فقال: «كنت خلف إمام وهو يجهر بالقراءة فأدعوا وأتعوذ» قال: «نعم فادع» فإنه ينبغي حملها على ما إذا لم يمنع الدعاء عن الإصغاء. ومما ذكرنا يتّضح: حال ما إذا سمع المأموم قراءة الإمام في الإخفائية، فإنّ مناط الإنصات هو سماع القراءة، لا خصوص الإجهار بها وعنوان الإجهار المأخوذ في هذه الرواية وغيرها لأنّ الغالب في الإخفائية عدم السماع وإلّا فلاك استحباب الإنصات سماع القرآن، كما هو ظاهر القرآن والله أعلم.

ثالثها: إذا سمع ما يشكّ في كونه صوت الإمام أو صوت غيره، فإن قلنا بوجوب القراءة عليه مع عدم سماع قراءة الإمام وبحرمتها مع سماعها، فيدور الأمر بين المحذورين وحكمه التخيير بين الفعل والترك عقلاً، وكذا إذا قلنا بالكراهة والاستحباب في صورتني عدم السماع والسماع، وأما إذا قلنا بوجوب القراءة مع عدم السماع، واستحباب تركها مع السماع، فالظاهر جواز القراءة وتركها لعدم تعلق العلم الإجمالي بحكم إلزامي على أيّ تقدير حتّى يتنجز به الحكم والأحوط في هذه الصورة اختيار القراءة.

رابعها: هل يعتبر القيام حال قراءة الإمام، أو الطمأنينة فيه في تلك الحال، فإن كان القيام من واجبات الصلاة بنفسه وإن كان شرطاً أيضاً للتكبير وللقيام وللركوع عنه فلا إشكال في وجوب رعايته، لأنّ الإمام ضامن لخصوص القراءة لا لسائر واجبات الصلاة، كما هو مفاد بعض الأخبار، وإن لم يكن كذلك بل كان شرطاً ركنياً للتكبير وللركوع عنه، وشرطاً غير ركني للقراءة فلا يجب القيام حال القراءة ولا الطمأنينة حيث لا يجب عليه المشروط به فكيف يجب شرطه لا أنّ القيام تبعاً للقراءة في ضمان الإمام حتّى يقال: لا دليل إلا على الضمان للقراءة دون غيرها. ومنه علم حال الطمأنينة، وينسب إلى المشهور أنّ القيام بنفسه من واجبات الصلاة، ولم أتحمق النسبة. وظنّي أنّ المراد أنّه من واجبات القراءة وإن لم

يكن شرطاً، وعليه فحاله حال صورة الشرطية إذ لا تجب عليه القراءة حتى يجب فيها القيام. وسيجيء إن شاء الله تعالى بعض الكلام فيه في مسألة المتابعة العملية للإمام فتدبر.

المسألة الثانية

فيما يتعلق بمتابعة المأموم للإمام

وفيه مباحث:

المبحث الأول

في حكم المتابعة العملية في الأفعال

وتنقيح الكلام فيه برسم أمور:

منها: المراد بالمتابعة هل هو مجرد عدم تقدم المأموم على الإمام في فعل من أفعال الصلاة، أو خصوص تأخره عنه في الجملة ربما يقال: كما في الحدائق (١) بأن مقتضى المتابعة لغة وعرفاً هو التأخر، وعدم دوران الأمر مدار هذا المفهوم نظراً إلى عدم وروده في النصوص بل في كلمات الاصحاب غير ضائر بعد كون الائتمام مأخوذاً فيه التبعية كما عن الشيخ الأجلّ (قدس سرّه) وتبعه عليه غيره لكونه بمعنى الاقتداء واتخاذ الشخص إماماً لنفسه، فيفعل مثل فعله. والمظنون أنّ هذه التبعية المنساقة إلى الذهن ليست إلاً لمكان الترتب الطبيعي المستفاد من المتابعة، والتقدم والتأخر بالطبع لا يأتى عن التقارن في الوجود بل عن الاتحاد في الوجود، فلا موجب لاعتبار التأخر في الوجود من حيث اقتضاء مفهوم الاقتداء، أو المتابعة. وأما استفادة اعتبار التأخر في المتابعة من النبوي لقوله صلى الله عليه وآله (٢): «فاذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا» فإن كان بالنظر إلى دلالة الفاء، فالفاء الجزائية لا تفيد إلاً الترتيب لا التعقيب الزماني، وإن كان بالنظر إلى أنّ الشرط هو

(١) الحدائق الناضرة: ج ١١، ص ١٣٨.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٤٩٦، الحديث ٣، من الباب ٣٩ من ابواب الصلاة الجماعة (الطبعة الحجرية).

الركوع المحقق. ففيه ان الركوع المقارن ركوع محقق مقارن لركوع محقق والتحقق غير المضي، ولا أظن أنه يلتزم بلزوم المضي، وإلا لزم الالتزام باعتبار ركوع المأموم بعد مضي ركوع الإمام، وتحقق حدوثه ومضيه غير التحقق المنسوب إلى الركوع الذي هو فعل وحداني من أفعال الصلاة. فلا يراد من تحقق الركوع مضيه بل هو نفس وجوده ومقارنة ركوع المأموم لوجود الركوع من الإمام ومعيتها في الوجود لا تنافي كون الشرط هو وجود الركوع.

ومنها: في حكم المتابعة العملية، والمشهور على وجوبها والمستند بعد الإجماع هو النبوي (١) المتلقى بالقبول في كلام الأصحاب كالمحقق في المعتمد وكالعلامة في كتبه وغيرهما وهو «إنما جعل الإمام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا وإذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا» وفي بعض طرقه إسقاط «فاذا كبر فكبروا» وظاهر غير واحد الاستدلال بنفس قوله: «ليؤتم به» لا بما فرغ عليه. وتوضيح المرام أن احتمالات هذه الفقرة ثلاثة:

أحدها: أن المراد قصد الائتمام حيث لا إمامة ولا مأمومية إلا به فجعل الإمامة يقتضي الائتمام به المتقوم بقصد فيكون غائيته بملاحظة أن مقتضاه نظير قولك: «إنما أمرت بالصلاة لتصلي» فإن لام الغاية بملاحظة أن فعل الصلاة باقتضاء من الأمر، وبه استدل الشيخ (٢) الاجل (قدس سره) على اعتبارية الاقتداء في الجماعة وعليه فتكون هذه الفقرة اجنبية عن المتابعة العملية فلا بد من استفادة حكمها من قوله: «فاذا كبر فكبروا» وتفريعه بملاحظة أن مقتضى الالتزام بشيء هو الجري العملي على طبقه.

ثانيها: ان يراد منه العمل على طبق الالتزام المستفاد من جعله إماماً بان لا يتأخر عنه، فاذا كبر الإمام كبر المأموم لأنه التزم بمتابعته، فالأمر بالتكبير بعد تكبير الإمام في قبال المنع عن التأخر عنه.

(١) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٤٩٦، الحديث ٣، من الباب ٣٩ من ابواب صلاة الجماعة (الطبعة

الحجرية).

(٢) كتاب الصلاة ج ١، ص ٣٨٢ (الطبعة الحجرية).

ثالثها: أن يراد منه ذلك لكن في قبال المنع عن التقدم على الإمام، فعناه لا تكبر قبل ان يكبر بل إذا كبر فكبر، والمرتبب بالمقام هذا الوجه الثالث، وهو أظهر من الأول. إلا أن أظهريته من الوجه الثاني محل التأمل، وان كان ظاهر الشيخ (١) الاجل (قدس سره) أنه لو اريد المنع من التقدم لقال كبر إذا كبر لإمام لا «إذا كبر الامام فكبر» فهو ظاهر في الوجه الثاني وأنه في مقام المنع عن لتخلف عن الإمام. ويؤكد أنه ظاهر الشرطية وترتب الجزاء على الشرط الذي هو مدلول مطابق للقضية هو لزوم كونه معه أو بعده، وأما عدم كونه قبله فهو لازم ترتب الجزاء على الشرط فهو مدلول التزامي عقلي للشرطية كما أن مقتضى الجري العملي على الالتزام بشيء هو اتيانه بعد تحققه، وأما عدم لزومه قبلاً فضلاً عن حرمة اتيانه قبلاً فهو لازم عقلي لعدم الشرط لا ان القضية مسوقة لأجله.

مضافاً الى أنه على أحد الوجهين يمكن المنع عن دلالة النبوي على الوجوب لأن قوله: «إذا ركع فاركعوا» صغرى للكبرى المتقدمة وهي قوله: «ليؤتم به» ويتابعه عملاً فلا يقتضي إلا ما يقتضيه قوله: «ليؤتم به» وحيث إنه غاية لقوله: «وإنها جعل الإمام إماماً» وليس معناها إلا قصد الاقتداء به وربط صلاته بصلاته، فلا محالة تكون حاله له لأن غاية الشيء لا يزيد حكمها على حكم ذي الغاية، ولا شبهة في استحباب الاقتداء فينتج استحباب الجري على وفقه.

وأما الإجماع المدعي على الوجوب فلا يمكن أن يكون كاشفاً عن مدرك تعبدي مع وجود ما يصلح أن يكون مدركاً، وهو هذا النبوي الذي استند اليه من يتقوم به الإجماع حتى قيل إن ضعفه منجبر باستناد المشهور إليه فلم يبق إلا استفادة من استند إليه وجوب المتابعة وفهمهم ليس بحجة.

ومنها: أن وجوب المتابعة العملية في الجماعة هل هو نفسي لا يترتب عليه سوى الإثم شيء من فساد الجماعة فضلاً عن فساد الصلاة، أو شرطي يترتب عليه بطلان الجماعة؟ بل ربما قيل ببطلان أصل الصلاة ولولم يخل بوظائف المنفرد كما

(١) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٣٤٣ و ٣٨٢، (الطبعة الحجرية).

سيظهر إن شاء الله تعالى وجهه.

وقبل الخوض في ذلك ينبغي بيان أنّ حقيقة الجماعة متقومة بالمتابعة العملية كما ربما يستظهر من تقوّم مفهوم الائتنام والاقْتداء بها، أو الائتنام المحقّق للجماعة أمر والمتابعة العمليّة أمر آخر، ونسبتها إليه نسبة الوفاء الى العقد بين بعض أعلام (١) العصر (قدّس سرّه) الى الأوّل واستنتج من ذلك شرطيّة المتابعة فبطل القدوة في ذلك الفعل الذي لم يتابع فيه دون سابقه ولا حقه، وعمدة مستنده في ذلك ما أشرنا إليه من أنّ المتابعة العمليّة مأخوذة في مفهوم الاقْتداء والائتنام. ونظيره ما عن الشيخ الاجل (٢) (قدّس سرّه) من أنّ «جميع ما يعتبر شرطاً في الجماعة خارج عن حقيقتها إلّا المتابعة فإنها مأخوذة في مفهومها» ولو صحّ ما ذكره لكان الأمر أعظم من الوجوب الشرطيّ لأن مقتضاه المقوميّة وتقوّم الاقْتداء بالمتابعة العمليّة دون الشرطيّة المبنية على مغايرة الشرط لمشروطه.

ويندفع: أولاً: بأنّ الاقْتداء والائتنام وإن كان متقوماً بالمتابعة وكون أحدهما إماماً والآخر مأموماً، إلّا أنّ الملحوظ في أصل انعقاد الجماعة، مجرد ربط صلته بصلاة الإمام وكونه تابعاً له في الصلاة ولذا لا شبهة في أنّه تنعقد الجماعة إذا أدركه في الركوع مثلاً فكبرناوياً بهذا الاقْتداء، فإنّه لا تبعيّة له في التكبير وليس الإمام حال صدور التكبير منه إماماً له ولا هذا المكبر فعلاً مأموماً له، فليست الإمامة والمأموميّة إلّا فعلاً ولا معنى له فعلاً إلّا «ربط صلته بصلاته» وإن كان أحدهما في ركوع الصلاة والآخر في تكبيرتها، فلهما المعية في الصلاة وهو القدر الجامع بين تمام أنحاء الاقْتداء. بل لو تأملت جيّداً لوجدت الأمر كذلك في جلّ الموارد، فإنّ المأموم إذا كبر بعد تكبير الإمام بلا فصل لا يكون أيضاً مقتدياً إلّا في الصلاة لا في التكبير لأنّ الإمامة والمأموميّة متضائفتان وهما معنيان غير مستقلّين بالتحصل بل لا بدّ من الإضافة الى أمر وليس هو إلّا الصلاة دون التكبير لأنّ المتضائفتين

(١) مصباح الفقيه للهمداني (رحمه الله): كتاب الصلاة، ص ٦٤٨.

(٢) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٢٩٨، وفيه «خارج عن مفهومها»، (الطبعة الحجرية).

متكافئان في الفعلية والقوة فلا يعقل أن تكون المأمومية بالقوة والإمامة بالفعل فالإمام لم يكن إماماً له في التكبيرة بل إمام له فعلاً في الصلاة فلزوم المتابعة في خصوص كلّ فعل بعدم التقدّم عليه لا بدّ وأن يكون بدليل آخر غير ما تقتضيه حقيقة المتابعة العملية.

وثانياً: إنّ حقيقة الجماعة إذا كانت نفس المتابعة العملية في خصوصيات الأفعال الصلاة من التكبيرة والركوع والسجود وغيرها فاعتبار الجماعة المترتبة عليها الأحكام التكليفية والوضعية بأحد وجوه ثلاثة، إمّا باعتبار المتابعة العملية في جميع الأجزاء بالأسر نظير تعلق الوجوب الواحد بها. وإمّا باعتبارها في المجموع في قبالة الجميع، ومرجعه إلى عدم خلق المجموع عن المتابعة لا عدم خلق الجميع. وإمّا باعتبارها في كلّ فعل بالاستقلال بحيث يكون هناك بعدد أفعال الصلاة جماعة مستحبة.

فإن كان الاعتبار على الوجه الأول: فاللازم بطلان الجماعة بذاتها وعدم تحقّقها بعدم المتابعة في فعل واحد، فلا معنى لبطلان القدوة في خصوص ما لم يتابع فيه.

وإن كان على الوجه الثاني: فاللازم صحة الصلاة تماماً جماعة بالمتابعة في عل، فلا معنى لبطلان القدوة في خصوص ما لم يتابع وصحتها في سابقه ولاحقه، بل تصحّ الجماعة في الجميع.

وإن كان على الوجه الثالث: صحّ الالتزام ببطلان القدوة فيما لم يتابع والصحة في سابقه ولاحقه، فأنها على الفرض جماعات ببطلان بعضها لا ينافي صحة بقية الجماعات، ولا يلتزم به هذا القائل بل يقول: بأنّ الائتمام قد يلاحظ بالنسبة إلى مجموع الصلاة على الإجمال وقد يلاحظ بالنسبة إلى كلّ فعل على سبيل التدرّج، وعلى الأول لا يبطل الائتمام مع المتابعة العملية في معظم الأفعال ومع عدم الإعراض عن الائتمام وعلى الثاني يحكم ببطلان القدوة في خصوص ما لم يتابع فيه مع ان الاعتبار متقابلة كما عرفت ولا يمكن الجمع بينهما مع أنّه لو لم يكن للجماعة حيثية إلاّ نفس المتابعة العملية في كلّ فعل فلا مجال للعدول والانفراد بل مرجعه إلى

فعل مستحبّ وترك مستحبّ آخر فتدبر جيداً فإنه حقيق به .
وأما الكلام من حيث كون الوجوب شرطياً أو نفسياً، فنقول: أما مدرك
الشرطية فأمران:

أحدهما: ظهور الأوامر في العبادات ظهوراً ثانوياً في الإرشاد إلى الجزئية
والشرطية، وظهور نواهيها في الإرشاد إلى المانعية، وهو غير مسلم، إنما المسلم هو أنّ
الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط إرشادية لا للحكم المولوي لعدم قيام مصلحة
مستقلة بها حتى يكون لها امر مولوي مستقل. ولا يقاس ما نحن فيه بمسألة البعد
والخائل إذ ليست استفادة الشرطية والمانعية من الأمر والنهي بل لقوله (١) (عليه
السلام): «فليس تلك الصلاة لهم بصلاة».

ثانيهما: ما عن الشيخ الاجل (٢) (قدس سره) من استفادة الشرطية من النبوي
المتقدم نظراً إلى أنّ قوله (٣) (عليه السلام): «فاذا كبر فكبروا وإذا ركع فاركعوا»
يدلّ على أنّ المأموم غير مأذون شرعاً في التكبير والركوع إلا بعد تكبير الإمام
وركوعه، فما أتى به مقدماً على الإمام غير مأموم به وما امر به غير مأتي به، فإن
اقتصصر عليه كان نقيصة في الصلاة، وإن أتى به ثانياً كان زيادة فيه، ومقتضاه
بطلان أصل الصلاة فضلاً عن الجماعة، لتقيّد التكبير الصلاتي والركوع الصلاتي في
فرض الجماعة بكونها بعد تكبير الإمام وركوعه.

ويندفع: بعد وضوح أنّ تكبير الإمام ليس من قبيل شرط الوجوب بل لو كان
لكان من قبيل شرط الوجود أنّ هذا المعنى من خصوصيات الجماعة فلا دخل له
بالتكبير من المصلي بما هو مكلف بأصل الصلاة حتى يكون مقيداً للتكبير الصلاتي
مثلاً فما أتى به من حيث الأمر بطبيعي الصلاة مطابق للمأموم به فلا نقيصة من
حيث الصلاة. وأما كونه مقيداً للأمر الندبي بالجماعة - حتى ينتج بطلان الجماعة

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٢، الحديث ٢، من الباب ٦٢ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٣٤٣-٣٤٤. (الطبعة الحجرية).

(٣) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٤٩٦، الحديث ٣، من الباب ٣٩ من ابواب صلاة الجماعة

(الطبعة الحجرية).

بما هي - فمدفوع: بأن ظاهر الأمر للمأموم بالتكبير بعد تكبير الإمام بما هما مأوم وإمام، وإن كان عدم مطابقة المأتي به للمأمور به إلا أنه متفرع على وجوب المتابعة بقوله (١): «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به» ووجوب المتابعة لا يقتضي بوجه تقييد المستحب بالمتابعة حتى إذا لم يتابع كان المأتي به غير المأمور به، بل ما أتى به مطابق للمأمور به من حيث الصلاة ومن حيث الجماعة وغير مطابق للأمر بالمتابعة فقط، ومقتضى موافقته للمأمور به من حيث الصلاة ومن حيث الجماعة صحتها مطلقاً فتدبر.

ومما ذكرنا تبيين أن الأقوى وجوب المتابعة نفسياً لا شرطياً إلا أنه مع ذلك ربما يتخيل اقتضاؤه لبطلان الجماعة بل الصلاة عند ترك المتابعة لأحد وجوه: وهي إما أن ترك المتابعة بالتقدم على الإمام مقدّمة لضدّ التقدم على الإمام وهو المعية أو التأخر وترك التقدم واجب فالتقدم حرام.

ويندفع: أولاً: بأن ترك الضد ملازم لوجود الضد الآخر لا مقدّمة. وثانياً: أن هذه الحرمة الغيرية لا يترتب عليها فساد العبادة، كما بين كلا الأمرين في الاصول.

وثالثاً: أن الصلاة غير متحدة في الوجود مع التقدم المحرم حتى يحرم الجزء فتفسد العبادة بفساد جزئها، وليس ملازمة الوصف موجبة لسراية الحرمة إلى الموصوف الملازمة له.

وإما أن ترك المتابعة متحد الوجود عرفاً مع فعل التكبير مقدماً على الإمام فيحرم الجزء فيفسد العبادة.

ويندفع: بأن العناوين العدمية يستحيل انتزاعها عن الامور الوجودية، وإلا لزم الخلف لأن الامور الوجودية حيثية ذاتها حيثية طردالعدم فكيف تكون مطابقاً للعدم. وإما لتعلق النهي ابتداءً بنفس التكبير المقدم على تكبير الإمام فيفسد الجزء

(١) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٤٩٦، الحديث ٣، من الباب ٣٩ من ابواب صلاة الجماعة

(الطبعة الحجرية).

يفسد الكلّ.

ويندفع: بأنه لانهي عنه إلا في التكبيره بقوله (١) (عليه السلام: «لا يكبر الإمام فإذا كبر قبله أعاد التكبير») وسيجيء إن شاء الله تعالى خصوصية للتكبيره في هذا الباب ولولم نقل بوجوب المتابعة العلمية رأساً. وأما حديث التشريع، فتارة يتكلم فيه على الوجوب الشرطي، وأخرى على الوجوب النفسي.

أما على الأول: فرجع التشريع إلى التشريع في تطبيق الأمور به بالامر الندبي المتعلق بالركوع الغير المقدم على ركوع الإمام على الركوع المقدم، فيقع الركوع المأتي به تشريعاً. وكما تبطل الجماعة لفرض الشرطية تبطل الصلاة لفرض حرمة المأتي به تشريعاً فان اقتصر عليه كان من النقيصة في الصلاة وان تداركه بركوع آخر كان من الزيادة فيها.

وأما على الثاني: فلا موقع للتشريع لا في الصلاة ولا في الجماعة، لأن الركوع المأتي به جزء لطبيعي الصلاة، وجزء لحصة الجماعة بلا تقييد لا في الصلاة ولا في الجماعة، فلا معنى للتشريع في أحد الأمرين. نعم يمكن فرض التشريع في تطبيق المتابعة الأمور بها نفسياً، على ما أتى به، وحيث إن الواجب نفس المتابعة أي عدم تقديم الركوع على ركوع الإمام لأن الواجب الركوع الغير المقدم، فلا يضر التشريع بوقوع الركوع مصداقاً للأمر الوجوبي بالصلاة ولا للأمر الندبي بالجماعة، بل سبقه تشريعاً لا يقع مصداقاً للمتابعة الواجبة واقعاً فيستحق الإثم بترك متابعته والإثم بتشريع. وقد تقدم بعض الكلام في التشريع في أوائل مباحث الجماعة ما يندفع به بعض الإيرادات الموردة على التشريع على القول بشرطية المتابعة للجماعة، فراجع.

[المبحث الثاني]

هل الأقوال كالأفعال في وجوب المتابعة نفسياً أو شرطياً، أو لا؟

والكلام تارة في ماعدا التكبيره، وأخرى فيها.

أما الكلام في غير التكبير من الأقوال: فستند القول بالوجوب عموم النبوي المتقدم (١) وهو قوله (عليه السلام): «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به» بملاحظة حذف المتعلق فيعم كل ما كان من الصلاة التي قد اقتدى فيها بالإمام. ويجاب عنه بأن النبوي ضعيف السند ولا جابر له إلا عمل المشهور، والاستناد إليه في حكمهم بوجوب المتابعة إليه، في الأفعال دون الأقوال، فلا جابر له في الأقوال وهو أنما يصح إذا كان استناد المشهور إليه كاشفاً عن صدور مضمونه والمضمون الذي عليه عملهم هو المتابعة في الأفعال فقط، وأما إذا كان كاشفاً عن صدور النبوي فلا معنى لكونه حجة موثوقاً بصدورها تارة دون أخرى.

واجب أيضاً كما عن الشيخ الاجل (٢) (قدس سره) بأن مورد المتابعة الواجبة هو ما يتعين على الإمام والمأموم فيجب أن يكون المأموم تابعاً فيه للإمام، لا مالا يتعين على المأموم ما يختاره الإمام، إذ مع عدم وجوبه على المأموم معيناً لا معنى لوجوب المتابعة فيه وأذكار الركوع والسجود والقراءة والتسييح في الأخيرتين كذلك، ولا تصح دعوى إرادة الجامع بين التسيحة الكبرى والصغرى في الركوع والسجود، والجامع بين القراءة والتسيح في الأخيرتين، لأن المتابعة إنما يجب فيما يجب شرعاً لا فيما ينتزع من الواجب شرعاً، والجامع الانتزاعي كذلك.

نعم هو اخص من المدعى، للاشتراك في التشهد وفي التسليم إلا بدعوى التخيير بين ما يتأذى به الشهادتان ويتأذى به التسليم من «السلام علينا وعلى عباد الصالحين» ومن «السلام عليكم». وبالجملة مدرك القول بوجوب المتابعة العملية في الأفعال هو الإجماع فقط، ولا إجماع في الأقوال بل المشهور على عدم وجوبها فيها. وأما المناقشة في دلالة النبوي بما قدمناه من أن غاية المستحب مستحبة فلو تمت لدلت على عدم وجوب المتابعة في الأفعال أيضاً، مع إمكان دفعها بأن تشريع الاقتداء إن كان مقدماً لاستيفاء مصلحة المتابعة العملية كان التسبب إليها بنحو

(١) مستدرك الوسائل: ج ١، ص ٤٩٦، الحديث ٣، من الباب ٣٩ من ابواب صلاة الجماعة (الطبعة

الحجرية).

(٢) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٣٤٨، (الطبعة الحجرية).

الاستحباب كاشفاً عن أنّ التسيب الى تحصيل المتابعة بنحو الاستحباب أيضاً، إذ لا معنى للتسيب بنحو غير لزومي، للتوصل إلى التسيب اللزومي، وأما إذا كان الائتمام محققاً لا تصاف المتابعة بالمصلحة فلا تنافي بين كون مصلحة المقدمة غير لزومية، وكون مصلحة ما يتوصل بها إليه لزومية. كالعقد بالإضافة الى الوفاء بالعقد، فإنه ليس العمل موصوفاً بعنوان ذي مصلحة إلا عند تحقق العقد، فليس العقد مقدّمة لإيجاد أمر ذي مصلحة، والمتابعة كذلك لا مصلحة لها إلا في فرض الاقتداء، فلا منافاة بين كون مصلحة الاقتداء غير لزومية ومصلحة المتابعة بعد تحقق الاقتداء لزومية، فالإقتضاء المفهوم من قوله (١) (عليه السلام): «إنما جعل الإمام إماماً ليؤتم به» من قبيل اقتضاء الموضوع للحكم لامن قبيل اقتضاء الغاية لذي الغاية، فتدبر جيداً. هذا بعض الكلام في ماعدى التكبير من الأقوال.

وأما التكبير فعدم التقدم فيها على الإمام لا باقتضاء وجوب المتابعة بل باقتضاء نفس الائتمام والاقتداء توضيحه: أنّ حقيقة الاقتداء متفومة يربط صلته بصلاة الإمام، وحيث إنّ الإمامة والمأمومية متضائفان وهما متكافئان في القوة والفعليّة، فلا يعقل انعقاد صلاة المأموم جماعة قبل انعقاد صلاة الإمام سواء وجبت المتابعة العمليّة في صلاة الجماعة أم لا. نعم ينطبق على انعقاد الصلاتين معاً المتابعة العمليّة المقارنة لا انعقاد الجماعة، لا أنّ هذا العنوان مقوم لمعية انعقاد صلاة الإمام والمأموم، ومما ذكرنا تبين أنه كما لا تصحّ التكبير بعنوان الجماعة قبل تكبير الإمام كذلك لا يصحّ الفراغ قبل فراغ الإمام عن التكبير إذ لا تنعقد الصلاة بمجرد الشروع في التكبير بل بتمامها الذي هو فعل واحد من أفعال الصلاة فيكون انعقاد صلاة المأموم قبل انعقاد صلاة الإمام منافياً لتضائف الإمامة والمأمومية في الصلاة.

ومنه يتقدح الإشكال في عدم جواز الشروع قبل شروع الإمام فإنّ جزء التكبير لا حكم له وإنّما الاعتبار بانعقاد الصلاة بانعقاد التكبير وهو بالفراغ

عنها، فلو شرع المأموم في التكبيرة قبل شروع الإمام لكانه فرغ عنها بعد فراغ الإمام عنها لم يلزم انعقاد صلاته قبل انعقاد صلاة الإمام حتى يكون منافياً لتضائف عنواني الإمامة والمأمومية.

وأما التسليم: فلا موجب لاختصاصه بالمتابعة من بين سائر الأقوال إلا أمران: أحدهما: أنه من حيث كونه مخرجاً وانصرافاً عن الصلاة معدود من الأفعال كالتكبيرة من حيث كونها دخولاً، وموجباً لانعقاد الصلاة. ثانيهما: ما تقدم قريباً من حيث كونه من المشترك بين الإمام والمأموم معيناً، فلا موجب لعدم شمول النبوي له.

ويندفع الأول: بأن الأفعال المقابلة للأقوال هي معقد الإجماع أو المتيقن منه وإلا فما من قول إلا وهو قابل لانطباق عنوان فعل عليه، وليس بعنوان الخروج والانصراف جزء من الصلاة بل بعنوان التسليم، ولم يكن موجب الاختصاص في التكبيرة كونها فعلاً بعنوان أنه دخول في الصلاة بل بالبرهان المخصوص بها وفراغ المأموم من الصلاة بنفس التسليم بعنوان الاقتداء الملحوظ فيه أصل الصلاة كما مر لا ينافي تضائف الإمامة والمأمومية.

ويندفع الثاني: بعد تسليمه، أن العمدية في المتابعة هو الإجماع الذي لا يعم مورد النزاع لا النبوي حتى يستلزم إلحاق التسليم بل التشهد بالتكبيرة. والله أعلم. ومما ذكرنا من أن الاقتداء بلحاظ طبيعة الصلاة لا بلحاظ ما يجب فيه المتابعة تعرف أن بقاء القدوة مع التسليم قبل الإمام لا ينافي عدم قصد الانفراد في صورة تعمد ترك المتابعة فإن ترك المتابعة عمداً غير ترك الاقتداء. فتوهم أنه في صورة تعمد التسليم قاصد للانفراد بلا وجه. كما أن الإشكال في عدم درك فضيلة الجماعة بتمامها، أيضاً بلا وجه، لأن المفروض وقوع صلاته من أولها إلى آخرها عن اقتداء، وليست المتابعة شرطاً في أصل الصلاة، ولا في الجماعة ولا في فضيلة الجماعة. نعم هي في الأفعال ذات مصلحة لزومية في الجماعة فتفوت تلك المصلحة بفواتها ويأثم بتركها حيث أنها واجبة، بخلاف الأقوال التي لا دليل على وجوب المتابعة فيها فإنه لا تفوت بفواتها مصلحة فضلاً عن فضيلة الجماعة. نعم لو كانت

المتابعة في الأقوال من مستحبات الجماعة ومكملاتها تفوت بفواتها المرتبة العليا من فضيلة الجماعة دون أصلها.

ومما ذكرنا يتضح حال المتأخر في مسحبات الصلاة حيث لا تجب تلك الأفعال حتى تجب المتابعة فيها، وليس وجوب المتابعة مشروطاً باتيانها حتى لا ينافي وجوب المتابعة استحباب الفعل، وعلى تقدير استحباب المتابعة في المستحب من الأفعال، لا تفوت بفواتها إلا كمال فضيلة الجماعة لا أصلها. وأولى بذلك الأفعال التي هي من مقدمات الإفعال الصلاة كالنهوض للقيام، أو الهوي للسجود بل للركوع فإن وجوب المتابعة فيها مع عدم وجوبها شرعاً بلا موجب أصلاً، بل لا موجب لاستحباب المتابعة فيها بعنوان المتابعة في المستحب.

فرع

إذا أحرم قبل الإمام عمداً، أو سهواً لا تنعقد الجماعة حيث لا صلاة للإمام حتى يرتبط بها صلاة المأموم من دون نظر إلى وجوب المتابعة وعدمه، وأما انعقاد صلاته فرادى بعد عدم تباين الجماعة والفرادى في الحقيقة فلا إشكال فيه إلا من حيث التشريع، وهو في صورة العمد فقط، من حيث قصد الجماعة وتطبيق المأمور به بالأمر الندبي على المأتي به لما مر من أن الجماعة المأمور بها متفومة بربط صلاته بصلاة الإمام، وحيث إنه لا صلاة للإمام فلا يكون المأتي به موافقاً للمأمور به، فإتيانه بعنوان أنه مأمور به وموافق له تشريع منطبق على الفعل فلا يمكن التقرب به فلا يقع نفس الفعل عبادة.

ومما ذكرنا ومما مر من سابقاً تعرف عدم جريان هذا البيان في التسليم مع تعمّد ترك المتابعة فيه بالتقديم فلا تشريع فيه من حيث أصل الصلاة ومن حيث الجماعة فتدبر جيداً. هذا كله بناء على وجوب المتابعة نفسياً، أما في الأقوال كلية أو في خصوص التسليم، وأما بناء على الوجوب الشرطي فمقتضاه بطلان الجماعة بنفس تقديم التسليم وبطلان الصلاة بعنوان التشريع، وأما من حيث كونه كلاماً آدمياً فلا أثر له إلا من حيث عدم إمكان التدارك بسلام آخر بعد تسليم الإمام، لا

من حيث فساد أصل الصلاة مع قطع النظر عن التشريع إذ لولا التشريع لا مانع من وقوعه جزء من أصل الصلاة، وليس الفرض أنه بسبب التشريع المحرم يصير كلاماً آدمياً إذ الشيء لا ينقلب عما هو عليه بجرمته بل هو كلام آدمي في نفسه جعل جزء مخرجاً للصلاة فإذا حرم ولم يمكن وقوعه مصداقاً للمطلوب يتمخض في كونه كلاماً آدمياً، وحيث إنه لم يخرج به عن الصلاة فهو واقع في الصلاة ولا يمكن تدارك القاطع.

تتميم

قد عرفت سابقاً أنّ الأصل جارٍ في نفي شرطية ما يشك في شرطية، ففي مثل المتابعة في الأقوال تنفي الوجوب النفسي والشرطي بالأصل حيث لا علم بثبوت أصله وأما في الأفعال حيث إنّ أصله معلوم فع عدم الإخلال بوظائف المنفرد يتمخض الشك في الوجوب النفسي فتجري البراءة عنه. ومع الإخلال بها هل يجب رعاية العلم الإجمالي فليس له التعمد بترك المتابعة لتتنجز الوجوب النفسي على تقدير ثبوته واقعاً أو حاله ما إذا لم يخل بوظائف المنفرد من حيث عدم الإثم؟

الظاهر هو الثاني لعدم الأثر للعلم الإجمالي مع عموم (١) «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» المقتضي لبطلان الصلاة فيتمخض الشك في الوجوب النفسي ولا مانع من إجراء الأصل فيه لعدم أصل معارض فتدبر.

المبحث الثالث

[حكم سبق الإمام في رفع الرأس من الركوع أو السجود]

إذا سبق الإمام في رفع الرأس من الركوع أو السجود فهل يجب العود مطلقاً، أو

(١) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٢٧٤، الحديث ٥، من الباب ١ من ابواب القراءة في الصلاة (المنبئة الحجرية).

لا يجب بل لا يجوز مطلقاً، أو يفصل بين العمد والسهو فلا يجب بل لا يجوز العود في العمد دون السهو فيجب العود المنسوب الى المشهور هو الأخير، ومستند المشهور هو الجمع بين مادّة على عدم الجواز بحمله على صورة العمد ومادّة على الوجوب على صورة السهو بشهادة الخبر الوارد الذي يختص بصورة السهو، ولا يخلو الجمع به عن إشكال بيانه: أنّ مادّة على المنع عن العود هي موثقة غياث بن إبراهيم (١) «عن الرجل يرفع رأسه من الركوع قبل الإمام أيعود قال: لا» ومادّة على وجوب العود صحيحة ابن يقطين (٢) «قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن الرجل يركع مع إمام يقتدي به ثم يرفع رأسه قبل الإمام قال: (عليه السلام) يعيد ركوعه معه» ومثلها رواية الفضيل (٣) في السجود وأما ما يستشهد به للجمع فهي موثقة ابن فضال (٤) «قال: كتبت إلى الرضا (عليه السلام) في الرجل يكون خلف إمام يأتم به فيركع المأموم قبل أن يركع الإمام وهو يظن أنّ الإمام قد ركع فلما رآه لم يركع رفع رأسه ثم أعاد الركوع مع الإمام أيفسد ذلك صلاته أم يجوز له الركعة؟ فكتب يتم صلاته ولا يفسد ما صنع صلاته» وهذه الرواية بعد عدم الفرق بين الظن والسهو وإلغاء الفرق بين الركوع سهواً، أو رفع الرأس سهواً بمنزلة الخبر الدالّ على أنّ رفع الرأس سهواً موجب للعود فيحمل مادّة على عدمه على غير صورة السهولانّه أخصّ منه.

ووجه الإشكال أنّ قوله (عليه السلام): «لا» هي موثقة غياث (٥)، إمّا في مورد عدم وجوب الإعادة، كما هو الظاهر من قوله: في السؤال «أيعود» أي عليه العود أم لا؟ وإمّا في مورد عدم جواز الإعادة يجعل السؤال عن الجواز فعلى الأول: لا معارضة بينه وبين موثقة ابن فضال لأنّ غاية ماتدلّ عليه هذه الموثقة الثانية عدم مفسديّة الإعادة لا وجوب الإعادة، فتبقى معارضة ما دلّ على الوجوب مع موثقة غياث النافية للوجوب على حاله من دون موجب لتخصيص

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٨، الحديث ٦، من الباب ٤٨ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٧، الحديث ١٣ و ١٤، من الباب ٤٨ من ابواب صلاة الجماعة.

(٥) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٨، الحديث ٦، من الباب ٤٨ من ابواب صلاة الجماعة.

الموجب بالسهو والنافي بالعمد.

وعلى الثاني: فالمعارضة بين الموثقتين ظاهرة إلا أن الجمع بين الموثقة المانعة عن العود، والصحيحة الموجبة له - بدعوى أن الموثقة أخص بعد تخصيصها بالموثقة الأخيرة - مبني على القول بانقلاب النسبة وهو خلاف التحقيق المحقق في محله. إلا أن يقال: إنه غير مبني عليه بل على أن تقديم الصحيحة يوجب طرح الموثقة بالكلية لعدم المورد لها بعد إخراج صورتي العمد والسهو، ومورد عدم الانقلاب فيما إذا لم يلزم منه مثل هذا المحذور، فتدبر. لكن العمدة أن موثقة غياث ظاهرة في عدم الوجوب لا في عدم الجواز، فلا يجدي في الجمع موثقة ابن فضال (١) لعدم دلالتها على الوجوب ولا على عدمه. فلذا يترجح جمع آخر وهو: حمل مادّة على وجوب العود مطلقاً على الاستحباب المجامع مع عدم الوجوب، لأنه ظاهر في عدم جواز الترك المتقوم به الوجوب، والنافي له نص في جواز الترك ومقتضى تقديم النص على الظاهر مع التحفظ على أصل الاقتضاء الطلبي الذي لا معارض له هو الحكم باستحباب العود مطلقاً وعدم وجوبه مطلقاً، ولا يجري هذا الوجه بناء على دلالة الموثقة على عدم الجواز لأن رفع اليد عن ظهور النهي والأمر في الحرمة والوجوب لا يرفع التعارض لنافاة الاستحباب مع الكراهة أيضاً. وحمل الأمر على الإذن في الفعل لكونه في مقام توهم الحظر من أجل لزوم الزيادة، وحمل النهي على نفي الوجوب من حيث توهم وجوب المتابعة، خلف كما لا يخفى وجهه.

وربما يقال: في تصحيح فتوى المشهور بالتفصيل بين العمد والسهو، بان مقتضى القاعدة عدم جواز العود لأنه زيادة عمدية، ولا دليل على اغتفارها إلا في صورة العذر من ظن، أو سهو كما هو مقتضى موثقة (٢) ابن فضال، وهو من حيث جواز العود في العذر وعدمه في العمد وجيه، إلا أنه من حيث وجوب العود في صورة السهو، فهو محتاج الى دليل. والاستناد - إلى مادّة على وجوب العود - غير وجيه مع وجود المعارض، وقبل الجمع بينها وحمل أخبار المنع على العمد وأخبار الوجوب على

صورة السهو مع تساويهما في الاطلاق، والانصراف بلا وجه، إلا أن يقال: إن نفس اغتفار الزيادة بموثقة (١) ابن فضال كاشف عن وجوب المتابعة في صورة رفع الرأس سهواً، فيتم مسلك المشهور، وذلك لأن الزيادة حيث كانت مشتملة على مفسدة لزومية مضادة لمصلحة الصلاة فلذا كانت مانعة قد اعتبر عدمها في الصلاة، فاذا كانت المتابعة واجبة كشفت عن مصلحة لزومية أقوى من مفسدة الزيادة. بخلاف ما إذا استجبت الإعادة والمتابعة فإن المصلحة الغير اللزومية لا تزاحم المفسدة اللزومية فلا يعقل اغتفار الزيادة. واحتمال - كون الزيادة لا بعنوان المتابعة ذات مفسدة لا مطلق الزيادة - يدفعه: ظهور أخبار الزيادة في أنها بما هي زيادة الركوع مثلاً من موانع الصلاة. ومنه تعرف الخدشة في الجمع بين الأخبار بحملها على استحباب العود مطلقاً، فإن هذا الجمع إنما يصح إذا تمحّض في عنوان تقديم النص على الظاهر، لا فيما إذا لزم منه محذور الزيادة التي لا يعقل اغتفارها مع استحباب المتابعة بالإعادة، والله العالم.

فروع

أحدها: بناء على وجوب العود في صورة رفع الرأس عن عذر تصح الصلاة مع ترك المتابعة وإن أتم به، أو تبطل الصلاة رأساً، أو جماعة؟ ولا يخفى أن مقتضى كون وجوب العود للمتابعة نفسياً، هو الأول.

وأما الاحتمالان الآخريان فبني على أحد أمور:

منها: استظهار الشرطية من خصوص الأمر بالعود وحينئذ يطالب بالفارق بين هذا الأمر والأمر بالمتابعة عموماً.

ومنها: اقتضاء عنوان الإعادة المأمور بها لخلل في المأتي به ومقتضاه بطلان الصلاة مع الإقتصار عليه ولا أقل من بطلان الجماعة نظراً إلى كشف عنوان إعادة المأتي به عن كونه غير موافق للأمر التديني بالجماعة، فهو بما هو صادر عن المأموم بما

هو مأموم باطل لا بما هو مصل، لكنته لا يساعده مقام الثبوت، إذ لا خلل جزماً في المأتي به من حيث أجزاء الصلاة وشرايطها ومن حيث شرائط الجماعة على الفرض فيحمل الإعادة على مجرد فعله ثانياً للمتابعة في الركوع بقاءً.

ومنها: أن الأمر بالعود أمر بالإلغاء والابدال وهو لا ينافي وقوع الأول صحيحاً من حيث أصل الصلاة ومن حيث الجماعة، إلا أن الإلغاء تارة لتحصيل أفضل الأفراد كما في الصلاة المعادة على وجه، واخرى لتحصيل المتابعة الواجبة بقاءً مع وحدة الركوع الصلوتي وعدم تعدده. ويندفع: بأن الإلغاء والابدال إنما يصح إذا كان البدل وافياً بما أتى به وزيادة وكيف يكون الركوع الثاني المشتمل على المتابعة بقاءً ولو لحظة اتّم من المأتي به المشتمل على المتابعة مدة مع أنه لا ينتج فساد الصلاة رأساً أو جماعة مع عدم الإلغاء والابدال وحمله على الإرشاد الى لغوية المأتي به يساوق الأمر بالإعادة لخلل في المأتي به، وهو بلا وجه، كما عرفت.

ثانيها: هل يجب الذكر في الركوع الثاني أم لا فان قلنا: بأنه مجرد المتابعة لا يجب الذكر لأنه ليس من مقومات الركوع بل من واجباته وما يجب فيه بحسب دليله هو الركوع الذي هو من مقومات طبيعة الصلاة دون الركوع الذي هو مجرد المتابعة، ودليل المتابعة لا اختصاصه بالأفعال دون الأقوال لا يقتضي اتيانه بهذا العنوان، ولا دلالة للأمر بالعود والإعادة على اتيان الركوع بشؤونه وواجباته. نعم إذا قلنا بوجوب العود لبطلان الأول، أو لإلغاء الأول وابداله فلا ريب في وجوب الذكر لا استقرار الامتثال على الثاني فهو الركوع الصلوتي، فيجب فيه كل ما يجب فيه من الذكر والطمأنينة.

ثالثها: إذا ترك الذكر في الركوع الأول عمداً بطلت صلاته، وأما إذا تركه سهواً مع رفع الرأس سهواً فلا موجب لبطلانه مع فوات محله على ما اخترناه من أن الركوع الثاني مجرد المتابعة، وأما إذا قلنا ببطلان الأول أو بإلغاء الأول وجب الذكر في الركوع الثاني مع الاتيان به في الأول فضلاً عما إذا لم يأت به. نعم بناء على صحة الأول وعدم إلغائه واحتمال كون الثاني متمماً للأول واعتباره اعتباراً بقاءً الركوع الأول لا أنه ركوع آخر حيث إنه لا تعدد في الركوع، فالمحل حينئذٍ باق ومع

بقاء المحلّ يجب تدارك المنسي، إلا أن اعتبار كونه تتمّة للركوع الأوّل لا يجرّد المتابعة لا دليل عليه. واستصحاب بقاء المحلّ لا وجه له لكونه من القسم الثالث من استصحاب الكلّي وهو زوال فرد وحدوث فرد آخر مقارن لزواله.

ويمكن أن يقال: إنّه لا شبهة في أنّ الركوع الثاني للمتابعة بقاءً لا حدوثاً إذ لا ركوع آخر من الإمام حتّى يجب المتابعة فيه حدوثاً، وإذا كان اعتبار المتابعة فيه من حيث البقاء فهو مستلزم لاعتبار بقاء الركوع الأوّل بالغاء رفع الرأس وجعله كالعدم، وعليه فالمحلّ في اعتبار الشرع باق فيجب فيه تدارك المنسي. إلا أن يقال: إن غاية ما يقتضيه اعتبار بقاء المتابعة هو بقاء الركوع من حيث كونه محلاً للمتابعة، لا مطلقاً حتّى يرتّب عليه آثار محلّ المنسي أيضاً، ومع ذلك فالاحتياط بالتدارك ممّا لا ينبغي تركه، لأنّه نقص لم يعلم اغتفاره لاحتمال بقاء محله، ولا وجه للتمسك «بلا تعاد» (١) لأنّ شموله لما نحن فيه مشكوك حيث لا تعاد مع فوات المحلّ لا مطلقاً. مضافاً إلى شبهة شموله لما في أثناء الصلاة. نعم لا يجب الاحتياط بإعادة الصلاة مع التدارك فإنّه مع عدم بقاء المحلّ واقعاً والمنسي مرفوع قطعاً فلا يدور الأمر بين بطلان الصلاة ووجوب التدارك، فتدبّر.

رابعها: لا ريب في جواز العود مع العلم الوجداني أو الاطمينان ببقاء الإمام راکعاً، وأما مع الشكّ فيشكل العود للدوران بين وجوبه وحرمة كونه زيادة غير مغتفرة، وليس من موارد التخيير لإمكان التخلص بقصد الانفراد، فليس أحد الأمرين ممّا لا بدّ منه حتّى يتخيّر عقلاً بين الفعل والترك، وقد مرّ سابقاً أنّ مورد الرجاء ما إذا دار الأمر بين وقوعه امتثالاً للأمر وعدمه، لا بينه وبين الزيادة المحرّمة المبطلّة للصلاة، فتدبّر.

ومنه تعرف أنّه إذا عاد بوجه سائغ فلم يدرك الإمام في الركوع لم يكن ركوعه امتثالاً للأمر بالمتابعة حيث لم يكن مقدوراً له واقعاً، ولا دليل على اغتفار الزيادة إذا كانت بقصد المتابعة فقط، فإنّ المتابعة وإن كانت قصديّة إلا أنّها ليست بجرّد

(١) الوسائل: ج ٤، ص ٧٧٠، الحديث ٥، من الباب ٢٩ من ابواب القراءة في الصلاة.

القصد.

خامسها: إذا رفع رأسه فرأى الإمام في السجدة فتخيل أنها الأولى فسجد للمتابعة فبان أنها الثانية، وكذا إذا تخيل أنها الثانية فسجد لها فبان أنها الأولى حسبت متابعة على الثاني، ومن الصلاة على الأول. وهو مبني على إدراجه تحت عنوان الخطأ في التطبيق بدعوى أنه قاصد لامثال الأمر المتوجه إليه فعلاً، وإن زعم تارة أنه الأمر بالمتابعة وأخرى أنه الأمر بالسجدة الثانية، ولولا ذلك لأشكل الأمر في الفرع الأول نظراً إلى أن الأوليّة والثانويّة وإن لم تكن مقومة للمأمور به إلا أن قصد السجود الصلّاتي وامثال أمره لازم، فإن كان السجود الذي يؤتى به بعنوان المتابعة من باب إعادة السجدة، أو إلغاء المأتي به، أو كونها متممة للأولى، كان قصد السجود الصلّاتي محفوظاً، وأما مع القول بتمخّص المأتي به ثانياً في المتابعة وأنه ليس من السجود الصلّاتي وأنه سجود زائد في الجماعة بعنوان المتابعة فالقصد إلى ما هو جزء الصلاة وإلى امثال أمره غير محقق فكيف يقع من الصلاة.

نعم يمكن دفع الإشكال عن الفرع الثاني بأن قصد المتابعة غير لازم، وقصد الركوع الصلّاتي مثلاً غير ضائر بل المتابعة اللازمة كما تجب فيما هو متمخّص في المتابعة كذلك في الركوع الصلّاتي فتدبر.

المبحث الرابع

فما إذا ركع أو سجد قبل الإمام

والحكم في هذه المسألة كالحكم في المسألة المتقدمة على المشهور من عدم جواز العود مع العمد ووجوبه مع العذر، والحكم بلحاظ النصّ في هذه المسألة أوضح من سابقتها، لورود الإطلاقات الموجبة للعود والمانعة عنه في المسألة السابقة، كما أنّ المخصّص للعود بصورة العذر مختصّ بهذه المسألة، فلقائل: أن يجمع بين الإطلاقات في المسألة السابقة بحمل المانع على عدم الوجوب والمثبت على الاستحباب دون هذه المسألة. إلاّ بعدم القول بالفصل بين المسألتين وجعل المخصّص الوارد هنا كالوارد هناك. وبالجمله مقتضى القاعدة عدم جواز العود للزوم الزيادة ولا دليل على

اغتفارها إلا في صورة العذر هنا نعم وجوب العود مع العذر ممّا لا تدلّ عليه المؤثقة (١) التي هي دليل خصوص هذه المسألة إلا بالتقريب المتقدّم في آخر المبحث السابق.

نعم بناءً على عدم القول باتّحاد المسألتين في الحكم، يشكل إجراء الحكم في صورة السبق إلى السجود لاختصاص المؤثقة بالسبق إلى الركوع، فلا دليل على اغتفار الزيادة بالعود إلى السجود بعد صحّة السجود المأتي به، لفرض عدم شرطية المتابعة للجماعة فضلاً عن أصل الصلاة. إلا أن يستظهر من النبوي (٢) وجوب متابعة الإمام في أفعاله وإن لم تجب على المأموم فيكون دليل وجوب العود دليلاً على اغتفار الزيادة فيكون نظير الجلوس للتشهد في المأموم المسبوق فإنه يجب عليه المتابعة وإن لم يجب الجلوس على المأموم. إلا أنّ الاستظهار المزبور من النبوي محلّ النظر بل الظاهر أنّ ربط صلاته بصلاة الإمام يقتضي أن تكون أفعال صلاته تبعاً لأفعال الإمام فيأتي بركوعه مع ركوع الإمام، وأمّا الجلوس للتشهد فلم يعلم أنه يجب من حيث كونه من واجبات التشهد بل من حيث متابعة الإمام في القيام فلا بدّ أن لا يقوم قبل الإمام.

وينبغي التنبيه على أمور:

منها: أنّ هذا الحكم مختصّ بما إذا لم يكن السبق إلى الركوع في حال قراءة الإمام أو يعمّ حال القراءة؟ والكلام تارة فيما إذا كان السبق عن عمد، واخرى في ما كان عن عذر.

أمّا إذا كان عن عمدٍ: فرمّا يقال: ببطلان الصلاة في صورة العمد نظراً إلى أنّه لا يتمكّن من تدارك مافاتة اللزوم الزيادة، ويندفع: بأنّه لا قراءة عليه حتى يكون تاركاً لها عمداً، ولا يجب عليه القيام حال القراءة لما مرّ من أنّ القيام إمّا شرط حال القراءة أو واجب فيها، وحيث لا يجب عليه القراءة فلا مشروط حتى يتوقف

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٨، الحديث ٦، من الباب ٤٨ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٤٩٦، الحديث ٣، من الباب ٣٩ من ابواب صلاة الجماعة

على شرطه، ولا واجب كي يعتبر فيه شيء. وأما ضمان الإمام للقراءة فهو ليس من آثار المتابعة بل من آثار الجماعة فما دامت الجماعة باقية ولم ينقلب الى الانفراد يسقط القراءة. ومنه تبين الفرق بيننا نحن فيه ومسألة قصد الانفراد في أثناء القراءة. وتوهم أنه ما لم يفرغ عن القراءة لا تسقط القراءة عن المأموم فركوعه قبل سقوط القراءة عنه كركوعه قبل تمام القراءة في الفرادى حيث لا أمر له بالركوع إلا بعد القراءة أو مسقطها بالبطلان على هذا مستند الى وقوع الركوع في غير محله، لا إلى ترك القيام، ولا إلى عدم الاتيان بالمسقط إذ لا مسقط عليه بل يسقط القراءة عنه بقراءة الإمام.

مدفوع: بأن ترتب الركوع على القراءة في طبيعة الصلاة مسلّم وأما ترتبه على سقوط القراءة بقراءة الإمام فلا دليل عليه، فالركوع من المأموم حيث إنه غير مترتب على القراءة إذ لا قراءة عليه ولا على مسقطها إذ لا دليل عليه يقع في محله جزماً. ومما ذكرنا تعرف ما في بعض العبارات - من أنه ترك القراءة وترك بدلها أو أنه ترك القراءة وترك المسقط - لما عرفت أنّ البدل والمسقط ليس من أفعاله حتى يقال: بأنه تركها وأنّ البطلان مستند الى تركه فاحسن وجوه العبارة ما عن بعض الأعلام (رحمه الله) من أنّ مرتبة الركوع بعد القراءة وسقوطها فيكون البطلان مستنداً إلى عدم وقوع الركوع في محله لا إلى ترك شيء من أفعال الصلاة وقد عرفت ما فيه وعليه فليس في مورد تعمّد السبق إلا الإثم بترك المتابعة في الركوع، فتدبر.

وأما إذا كان السبق إلى الركوع عن عذر: فالكلام فيه من حيث البطلان بمجرد السبق مأمراً، إلاّ لأنه يقع الكلام في أنه يجب العود عليه لا مجرد المتابعة في الركوع بل لإدراك قراءة الإمام أم لا؟ ولا ينبغي الريب في عدمه إذا قلنا: بعدم البطلان في صورة العمد لعدم فوات شيء منه سوى المتابعة. وأما على القول بالبطلان فربما يقال: بأن المتروك سهواً مرفوع إذا لم يبق محله، وبعد لزوم العود يعود المحلّ فيجب التدارك لعدم فوات المحلّ بمجرد الركوع سهواً هنا. ويندفع: بأنه إن كان لزوم العود من باب إلغاء الركوع الأول واستقرار الامتثال على الركوع الثاني بطلت الصلاة بعدم العود، سواء كان السبق قبل إكمال القراءة أو بعدها وان كان مجرد المتابعة

لا للغوية الأول فلا تبطل الصلاة بعدم تدارك المنسي لأن الركوع الثاني ليس من الركوع الصلوتي حتى إذا عاد عاد محل القراءة وبدلها. ولا يقاس هذه المسألة بمسألة رفع الرأس فإن الركوع الثاني قابل لأن يكون متمماً للأول في تلك المسألة فهو من حيث كونه من متممات الأول يجب فيه تدارك مافاتة في الأول كالذكر مثلاً، بخلاف هذه المسألة فإنه ليس فيه اعتبار المتممة إذ لم يقع الركوع الأول مع الإمام حتى يكون الثاني متابعة للإمام بقاء كما قرّبناه.

ومنها: أنه بناء على وقوع الركوع الأول - عمداً كان أو لا - في محله وجب فيه كل ما يجب في الركوع الصلوتي من ذكر، أو طمأنينة ولا يجب شيء منها في الركوع المتمخض في المتابعة لعدم الموجب كما تقدّم كما لا يجب تدارك المنسي في الأول كما مر.

ومنها: إذا سبق الإمام إلى القيام، ففيه تفصيل: فإن كان إلى القيام حال القراءة فقد مرّ فيما تقدّم من أن القيام إتما شرط للقراءة أو واجب فيها وحيث لا مشروط ولا واجب عليه فلا يكون شرطاً ولا واجباً حتى تجب فيه المتابعة، أو يكون لسبقه عمداً أو سهواً أثر فلا يضرّ بقاءه على حاله إلى أن يلحقه الإمام، ولو من حيث الإثم في العمد، كما لا مانع من عوده وهدمه للقيام من حيث الزيادة العمديّة، حيث إنّه من الأفعال العادية لا من الأفعال الصلوتية إلاّ بناء على ماقدّمناه من احتمال وجوب المتابعة فيما يجب على الإمام فحينئذٍ حاله حال السبق إلى الركوع مثلاً، لكنك قد عرفت ضعفه.

وأما إن كان السبق إلى القيام في الأخيرتين، أو كان السبق إلى القيام بعد الركوع، فحاله حال السبق إلى سائر واجبات الصلاة عليه وعلى الإمام لفرض وجوبه عليه سواء كان شرطاً أو واجباً في واجب كما في الأخيرتين أو كان واجباً مستقلاً، وإن كان محله بعد الركوع.

وأما احتمال وجوب القيام مطلقاً مستقلاً. فضعيف جداً ولذا لو تمكّن من القيام بمقدار القراءة لا مع القراءة وجب عليه القراءة جالساً ولا تجب بعدها أو قبلها القيام بمقدار القراءة ولو كان واجباً بنفسه من دون ارتباط بالقراءة للزم فعله

ولو، لامع القراءة. بل يمكن أن يقال: إن القيام في الأخيرتين وإن كان واجباً، إلا أنه حيث إنه واجب في واجب أو شرط فيه فجرد القيام عمداً لا يمنع عن الهدم ومتابعة الإمام في القيام، إذ لا يقع امتثالاً للأمر إلا بعد مقارنته للتسبيح في الأخيرتين حتى يقع الواجب في الواجب أو يتحقق الشرط المقارن للواجب فلا يتحقق الزيادة العمدية في واجبات الصلاة بالعود إلى القيام مع الإمام، فتدبر ومما ذكرنا يتضح حال السبق إلى الجلوس للتشهد فإنه كالقيام في الأخيرتين حرفاً بحرف. نعم احتمال وجوبه مستقلاً، موهوم جداً. وأما الجلوس مع الإمام للتشهد سهواً في غير محله، فليس من أجل المتابعة حتى فيما لا يجب على الإمام واقعاً بل من حيث عدم لزوم السبق إلى القيام، وعليه فله إطالة السجود حتى يقوم الإمام كما لا يخفى وجهه.

المبحث الخامس

التأخر عن الإمام في الأفعال الصلاة

التأخر عن الإمام في الأفعال الصلاة بمقدار غير ضائر، بل قد تقدم دعوى لزومه في المتابعة والافتداء، وإنما الكلام تارة في لزوم تعقيب التكبير للتكبير والركوع للركوع وهكذا بلا فصل معتد به، وأخرى في أن التأخر الفاحش يبطل الجماعة أم لا؟.

أما لزوم التعقيب فلا مدرك له إلا النبوي (١) المتقدم في أوائل المسألة بناء على الاحتمال الثاني من محتملاته الثلاثة هناك فيكون الأمر بالركوع إذا ركع الإمام أمراً باتيانته متعاقباً فيكون منعاً عن التأخير لا منعاً من التقديم. وقد عرفت سابقاً أنه أظهر من سائر المحتملات فراجع، وأما التأخر الفاحش فان اعتبرنا في تحقق الجماعة الاجتماع العرفي، فالتأخر الفاحش يمنع عن صدق اجتماع الإمام والمأموم، فاذا كان الإمام في آخر صلاته والمأموم في أولها كان المأموم في نظر

(١) مستدرك الوسائل: ج ١، ص ٤٩٦، الحديث ٣، من الباب ٣٩ من ابواب صلاة الجماعة (الطبعة الحجرية)

العرف كالمنفرد في صلاته. وإن لم نعتبر الاجتماع العرفي وكان المدار على صدق الائتتمام والاعتداء، فقد عرفت سابقاً أن الائتتمام متقوم بربط صلاته بصلاة الامام والمتابعة بجميع معانيها من أحكام الجماعة، لا من مقوماتها. ولو كان التخلف عن الإمام في ركن أو أزيد منافياً للقدوة لم يكن فرق بين التعمد والعذر مع ورود صحيحة عبدالرحمن (١) في صورة السهو عن الركوع مع الإمام، بأنه يركع ويلحق الإمام في السجود. وفي روايته الاخرى (٢) الواردة في الجمعة «إن المأموم إذا لم يتمكن من الركوع والسجود معاً مع الإمام لاجل الزحام يركع ويسجد ويلحق به في الركعة الثانية» نعم لا دلالة لها على جواز التخلف حتى في ركن واحد، لورودها في صورة العذر عن المتابعة، وسيجيء إن شاء الله تعالى في المسألة الآتية بعض ما يناسب المقام فانتظر.

المسألة الثالثة في أحكام المأموم المسبوق

وفيها مباحث:

الأول: لاختلاف في أن وظيفة المأموم المسبوق هي القراءة في الأولتين له، لا متابعة الإمام في التسبيح وتخصيص الركعتين الأخيرتين بالقراءة، كما عن أبي حنيفة، ونسب إلى أبي علي مئا، والأخبار بما ذكرنا مستفيضة بل فيها التعريض على العمامة بقولهم (٣) عليهم السلام: «هذا يقلب صلاته فيجعل أولها آخرها» وليس ذلك مقتضى وجوب المتابعة حتى في الأقوال وفيما يجب على الإمام دون المأموم فإنه فيما لا يستلزم ترك ما يجب على المأموم. ومارواه العمامة (٤) عن النبي صلى الله عليه وآله من أنه «قال صلى الله عليه وآله: ما أدركتم فصلوا وما فاتكم

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٣٤، الحديث ٤، من الباب ١٧ من ابواب صلاة الجمعة وآدابها

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٣٢، الحديث ١، من الباب ١٧ من ابواب صلاة الجمعة وآدابها.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٦، الحديث ٧، من الباب ٤٧ من ابواب صلاة الجماعة.

(٤) سنن أبي داود: ج ١، ص ١٥٦، باب السعي الى الصلاة (الرقم ٥٧٢)

فأقضوا» بعد ماورد عن اهل بيت الوحي سلام الله عليهم محمول على الترغيب في عقد الجماعة والأمر بالصلاة جماعة مع عدم إدراك الإمام من أولها وفعل ما فاتكم معه فإنّ القضاء في لسان الشرع مجرد الفعل ويناسب المصطلح عليه أيضاً حيث إنّ القراءة فاتته مع الإمام فيأتي بها لنفسه.

الثاني: هذه الوظيفة وهي القراءة في الأولتين بنحو الوجوب، كما هو المعروف لا بنحو الاستحباب كما حكي عن العلامة (قدس سرّه) في المنتهى، والالتزام بعدم الوجوب إمّا لعدم مقتضي، وإمّا لوجود المانع.

أمّا عدم مقتضي - مع ظهور الصيغة بطبعها في الوجوب - لكون الأمر في صحيحة عبدالرحمن في سياق بعض المستحبات والمكروهات لامن حيث استعمال الصيغة في الجامع، حتى يقال إنه لا موجب له لتعدد الأمر، إلا أنّ قرينة السياق ضعيفة لا يرفع بها اليد عن الأمر الظاهر في الوجوب، خصوصاً بملاحظة سائر الأخبار الخالية عن هذه القرينة، فإنّ قرينة السياق تمنع عن الظهور فالأمر لاقتضاء، لأنّه يقتضي العدم حتى يعارض سائر الأخبار الخالية عن قرينة السياق وفيها الصحيح عن زرارة (١) واشتمالها على القراءة في نفسه يراد بها الإخفات في القراءة، لا حديث النفس إذ لا قراءة مع حديث النفس، فحفظ عنوان القراءة في جميع الأخبار يقتضي إرادة الإخفات بها لا عدمها إلا في النفس، الراجع الى فرضها وتصورها، فتدبر.

وأما وجود المانع: فلتوهم دلالة ضمان الإمام للقراءة حتى للمسبوق مع أنّ أخباره ظاهرة في ضمان الإمام لقراءة المؤتمّ بالإمام حال القراءة، وسقوطه عن المؤتمّ في الركوع حتى في الاخيرتين لفوات محلّ القراءة بدليل خاص، وقد تقدّم بعض الكلام فيه.

الثالث: لو لم يمهله عن قراءة السورة تسقط عنه السورة لا لاقتضاء دليل وجوب المتابعة لما مرّ من أنّ وجوب المتابعة من أحكام الجماعة وهي هيئة مستحبة في

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٦، الحديث ٤، من الباب ٣٢ من أبواب صلاة الجماعة.

الصلاة المستجمعة لجميع الأجزاء والشرائط، فلا يقتضي سقوط ما يتفرع على ثبوته، بل لصحيفة زرارة (١) «فإن لم يدرك السورة تامة أجزأته أم الكتاب» وهل سقوط السورة منوط بعدم التمكن منها رأساً بحيث لو تمكّن من بعضها لم يسقط البعض أو إذا لم يتمكن من تمامها سقط رأساً وظاهر قوله (عليه السلام): «لم يدرك السورة تامة أجزأته أم الكتاب» إن المدار على التمكن من سورة كاملة لا أن المراد عدم التمكن من تمام أجزائها حتى إذا أدرك بعضها لم يصدق عدم إدراك تمام أجزائها، فإن الظاهر ورود سلب التمكن على الواحد الملحوظ فيه الأجزاء بنحو المجموع، لا عموم السلب فن أدرك بعض السورة يصدق عليه أنه لم يدرك سورة كاملة بل بعضها.

رعن بعض أعلام (٢) العصر (قدس سره) تأييد الوجه الأول بما ذكره من ذيل موثقة عمار (٣) وهو هكذا «وبقره خلفه في الركعتين يقره في الأولى الحمد وما أدرك من سورة الجمعة ويركع مع الإمام وفي الثانية الحمد وما أدرك من سورة المنافقين» إلا أن وجوب السورة التامة يقتضي اختيار سورة قصيرة يدرك معها الركوع لا اختيار سورة طويلة، والاقتصار على بعضها لا إدراك الركوع، ولا يمكن حمله على توهم الإدراك مع قصر زمان التسيبحات الأربع وطول مدة قراءة الفاتحة وسورة الجمعة، ومع ذلك فالأحوط إتمام السورة وللحوق بالإمام في الركوع.

الرابع: إذا لم يمهله لقراءة الفاتحة كاملة هل يجوز له الاقتصار على بعضها وللحوق بالإمام في الركوع، أو يجب إتمامها وللحوق به ولو في السجود، مقتضى القاعدة هو الثاني لوجوب الفاتحة وعدم اشتراط انعقاد الجماعة بإدراك الركوع إذا أدرك الإمام قبله، وعدم كون التخلف بهذا المقدار لعذر مضرراً بالجماعة، وسقوط القراءة عند إدراك الإمام راعياً لفوات محلها لدليل، لا يلازم سقوطها في محلها مع إمكان الاتيان بها وعدم لزوم محذور منه.

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٥، الحديث ٤، من الباب ٤٧ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) مصباح الفقيه للهمداني (رحمه الله): كتاب الصلاة، ص ٦٩٨، الفرع الاول.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٤، الحديث ٢، من الباب ٢٩ من ابواب صلاة الجمعة.

وقيل: بالأول لصحيحة معاوية بن وهب (١) «قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يدرك آخر صلاة الامام وهو أول صلاة الرجل فلا يمهل حتى يقرأ فيقضي القراءة في آخر صلاته؟ قال: نعم» نظراً إلى أنّ قوله (عليه السلام): «نعم» تقرير لأمرين أحدهما ترك القراءة، وثانيهما قضاؤها فيما بقي من الأخيرتين من صلاة المأموم لئلا تخلو صلاته عن قراءة الفاتحة فيكون اختيار القراءة حينئذ أرجح من التسبيحات، وعدم القول بالأمر الثاني لا يقتضي عدم القول بالأول، فتدلّ الصحيحة على جواز ترك القراءة مع عدم إمهال الإمام، ولأخصيتها ممّا دل على لزوم القراءة مطلقاً يكون مقدّمة عليه حتى على ما يظهر منه لزوم الفاتحة، كصحيحة زرارة (٢) بناء على استفادة تعين الفاتحة من قوله (عليه السلام): «أجزأته أم الكتاب» فإنه يحمل على ما إذا أمهله الإمام لقراءتها ولا مجال لحملها على التقيّة، إذ ما أفتى به أبو حنيفة هو التسبيح في الأولتين والقراءة في الأخيرتين، لا ترك القراءة في الأولتين لعدم الإمهال. بل تعين القراءة في الأخيرتين كالأولتين في المسبوق مدلول بعض الروايات. نعم ما أرسله (٣) في الدعائم مما يوافق الصحيحة في ترك القراءة مع عدم الإمهال، فلا أظنّ أنّه غير هذه الصحيحة كما يظهر بالتتبع في روايات الدعائم، فإنّها مأخوذة من غيرها لا في قبائها، وعليه فالقول بسقوط الفاتحة مع عدم الإمهال لا يخلو عن قوة ولعلّ المتتبع في روايات باب الجماعة يطمئن بأهميّة المتابعة وحفظ هيئة الجماعة، والله أعلم.

الخامس: المراد بعدم الإمهال هل هو عدم إدراك الركوع ولو آخره، أو فوات الركوع من أوله، والظاهر من قوله: «لا يمهل الإمام حتى يقرأ» أنّه لا يمهل بركوعه، فحيث إنّ ركع قبل إتمام القراءة ما أمهله لإتمامها لا أنّه حيث إنّه يرفع رأسه قبل تمام القراءة ما أمهله لإتمامها، فإنّ المشهود للمأموم ركوعه قبل الإتمام لا عدم

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٦، الحديث ٥، من الباب ٤٧ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٥، الحديث ٤، من الباب ٤٧ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٤٩٥، الحديث ١، من الباب ٣٨ من ابواب صلاة الجماعة

امتداد ركوعه حتى يتم القراءة، وهو مقتضي أهمية المتابعة حدوثاً وبقاءً، وحفظ هيئة الجماعة، بل الأمر كذلك في صحيحة زرارة (١) فإن قوله (عليه السلام): «فإن لم يدرك السورة تامة أجزأته أم الكتاب» ظاهره عدم الإدراك لمكان ركوع الإمام قبل تمام السورة، فإنه المشهود للمأموم لا عدم امتداد ركوعه فإنه ربما يعلم وربما لا يعلم، والاحتياط باتمام القراءة وللحوق بالإمام ولو في آخر ركوعه لا ينبغي تركه.

السادس: لا يخفى أن حكم الدخول مع الإمام في الأخيرتين مأمّر من ترك السورة، أو مع الفاتحة مع عدم إمهال الإمام فالدخول مع علمه بعدم الإمهال دخول في موضوع حكمه ترك القراءة كلاً أو بعضاً لا أنه تفويت للقراءة الواجبة. وإطلاقات الأخبار من حيث الدخول سواء علم بإمهال الإمام أم لا كافية في المقام. وبالجملة فالدخول في ركعة هي في معرض الإمهال وعدمه مفروض في الأخبار، ولا موجب لحملها على صورة العلم بالإمهال فانكشف خلافه.

السابع: إذا اعتقد إمهال الإمام فقرأ فلم يدرك الركوع، لا تبطل صلاته جماعة فضلاً عن أصلها أما جماعة فلا لأن المتابعة في الركوع واجبة نفساً لا شرطياً، والمفروض أن تركها مسوّغ عقلي وهو العلم بالإمهال وإدراك الركوع وأما أصلاً فلعدم الإخلال بشيء من أجزاء الصلاة وشرائطها. ومنه علم أنه لو تعمّد القراءة وترك المتابعة في الركوع لم تبطل صلاته وإن أتم بترك المتابعة بل ظاهر قوله (عليه السلام): «فإن لم يدرك سورة تامة أجزأته أم الكتاب» هو مجرد الإجتزاء لا لزوم الترك حتى تحرم القراءة ليكون دليلاً على بطلان أصل الصلاة، لا من حيث ترك المتابعة بل من حيث القراءة المحرمة مع أن اقتضاء حرمة الزائد على ما يدرك به الركوع لبطلان الصلاة مع الاتيان بجميع ما يعتبر فيها من الأجزاء والشرائط ممنوع.

الثامن: المشهور وجوب الإخفات في القراءة وإن كانت الصلاة جهرية لما في صحيحة زرارة (١) «قرء في كلّ ركعة أدرك خلف الامام في نفسه» وفي إحدى

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٥، الحديث ٤، من الباب ٤٧ من ابواب صلاة الجماعة.

مرسلي الدعائم (١) «اقرأ لنفسك» وفي الأخرى «قرء فيما بينه وبين نفسه» وظهرها الوجوب بلا معارض له إلا بالعموم والخصوص، ومن اختلاف التعبير عن الإخفات بهذه العناوين الثلاثة يعلم أنه لا فرق بين قوله: «(في نفسه)» وقوله: «(لنفسه)» بتوهم أنّ الثاني كناية عن مجرد القراءة في قبال الاكتفاء بقراءة الإمام في باب قراءة غير المسبوق وجوباً، أو استحباباً فيما إذا لم يسمع قراءة الإمام، فإنّ إيجاب القراءة عليه، أو استحبابها كاف في طلب القراءة منه وعدم الاكتفاء بقراءة الإمام، ولا معنى للقراءة للغير إلاّ لإسماعه وفي قبالة القراءة لنفسه فيساق القراءة بينه وبين نفسه، ومن المتعارف في جواب من يطلب الجهر من القاري أنّه أقرء لنفسك لا لك.

وهل يجب الإخفات في البسمة لأنّها من الفاتحة المأمور بإخفاتها؟ أو يستحب الجهر للعمومات الدالّة على طلب الجهر بها في جميع الصلوات الجهرية والإخفائية؟ غاية الأمر وجوبه في الجهرية واستحبابها في الإخفائية، إلاّ أنّها مع فرض عدم شمولها للإخفائية بالعرض لا معارضة بينها وبين ما يدلّ على لزوم الإخفات في القراءة، ومع فرض الشمول معارضة له بالعموم والخصوص فلا يترك الاحتياط بالإخفات في البسمة. إلاّ أن يقال: إنّ المنساق من الجهر بالقراءة والإخفات بها مع شيوع استحباب الجهر بالبسمة في جميع الصلوات، هو الجهر والإخفات في ماعدى البسمة، والمفروض أنّ صلاة المأموم جهرية بالذات، فيجب الجهر بجميع أجزاء القراءة والتمتقن من الإخفات في هذه الجهرية بالذات ماعدا البسمة فيجب الجهر بالبسمة، وحيث إنّ الوجوب لا قائل به فيحكم بمجرد رجحان الجهر بها، ولكن إثبات ما ذكر مشكل.

التاسع: القراءة في المأموم المسبوق باقتضاء أصل وجوب الصلاة لا باقتضاء الجماعة فيها، إلاّ أنّ وجوب الإخفات فيها كوجوب الجهر والإخفات في أصل

(١) مستدرک الوسائل: ج١، ص٤٩٥، الحديث ١، من الباب ٣٨ من ابواب صلاة الجماعة

الصلاة في مواضعها يحتمل أن يكون من قبيل الشرط للقراءة أو أن يكون من قبيل الواجب في الواجب، فلو تعمّد ترك الجهر مثلاً في مورده فات محله بخلاف ما إذا كان شرطاً فإنه مالم يركع تجب القراءة جهراً، وحيث إن مقتضى النصّ والفتوى بطلان الصلاة بتعمّد ترك الجهر مثلاً في محله كشف ذلك عن كونه شرطاً وما هو شرط في القراءة في الجهرية وأصل الصلاة هو الجهر، وإنما يجب الإخفات في المسبوق لعروض الجماعة فهو من شرائط القراءة في الجماعة فتبطل الجماعة بفقده وتنقلب فرادى قهراً كما في سائر موارد شرائط الجماعة، وعدم عده من شرائط الجماعة غير مناف لشرطيته، فإنهم ذكروا ابتداء شرائط انعقاد الجماعة لا ما يتمخض في كونه شرطاً لبقيتها، وأما شمول أخبار عدم بطلان القراءة في صورة الجهل، فيدور مدار استظهار الإطلاق من قوله (١): «جهر بالقراءة فيما لا ينبغي الإجهار فيه» لقراءة المسبوق، ولا مانع منه مع كونه من الأفراد الشائعة، وتمام الكلام من هذه الجهة في محله. وأمّا النسيان: فهو مشمول لقوله (عليه السلام) (٢) «لا تعاد» إلّا بالنظر إلى ما ذكرنا سابقاً من أنه ناظر إلى ترك ما يعتبر في أصل الصلاة جزءاً أو شرطاً، لا الأعمّ منه ومما يعتبر في الجماعة.

العاشر: قد عرفت فيما مرّ عدم وجوب المتابعة في الأقوال وفي كلّ ما لا يجب على المأموم من الأفعال، وفي المستحبات قولاً أو فعلاً فضلاً عن المقدمات، وعليه فالمأموم المنسبوق لا يجب عليه المتابعة للإمام في القنوت إذا كانت ثانية الإمام، وأولى المأموم من وجهين ولا في أصل التشهد بالشهادتين، ولا في الجلوس للتشهد، إلّا أنه يستحب المتابعة في كلّ ما ذكر للروايات، أمّا في القنوت فلموثقة عبدالرحمن (٣) «عن أبي عبدالله (عليه السلام) في الرجل يدخل الركعة الأخيرة من الغداة مع الإمام فقنت الإمام أيقنت معه؟ قال (عليه السلام): نعم ويجزيه من القنوت لنفسه» فعلم منها استحباب المتابعة مع عدم كونه مستحباً في حقه حيث إنه في

(١) الوسائل: ج ٤، ص ٧٦٦، الحديث ١، من الباب ٢٦ من ابواب القراءة في الصلاة

(٢) الوسائل: ج ٢، ص ٧٧٠، الحديث ٥، من الباب ٢٩ من ابواب القراءة في الصلاة

(٣) الوسائل: ج ٤، ص ٩١٥، الحديث ١، من الباب ١٧ من ابواب القنوت

الركعة الأولى من صلاته، لكته يتبين من آخرها أنه غير متمحص في المتابعة بحيث يبقى عليه ما يستحب في حقّه في الثانية بل فيه مصلحة القنوت في محله بحيث يجزي عنه، وعليه فلا يستحب له القنوت إلا إذا ترك المتابعة فيه عمداً أو سهواً فإن المستحب الأصلي على حاله من دون استيفاء لمصلحته، فتدبر.

وأما التشهد من حيث التلقظ بالشهادتين فلموثقة الحسين بن المختار (١) «قال: سئل عن رجل فاتته ركعة من المغرب مع الإمام وأدرك الشنتين فهي الأولى له والثانية للقوم يتشهد فيها قال: نعم. قلت: والثانية أيضاً قال نعم قلت: كلهن؟ قال: نعم فإنما هو بركة» وفي رواية (٢) أخرى أيضاً «وإنما التشهد بركة». وأما استحباب التسبيح بالخصوص بدلاً عن التشهد فغير منصوص وجعله أحوط، لعله بملاحظة عدم كونه ذكراً ودعاءً بالنسبة إلى الشهادة بالرسالة، وهو مدفوع بالنص على أنه بركة، بل لعل هذه العبارة من الإمام (عليه السلام) لدفع مثل هذا التوهم. وأما الجلوس للتشهد مع الإمام فالكلام تارة في أصله وأخرى في كفيته، ويدل على استحباب أصله، ما تقدم مما دل على استحباب التشهد، فإن الظاهر أن ما هو المتعارف من التشهد جالساً هو الراجح، مضافاً إلى التصريح به في رواية علي بن جعفر (٣) حيث قال (عليه السلام): «يقعد فيهنّ جميعاً» بل الظاهر من سائر الروايات أنّ الجلوس مفروغ عنه، وإنما يسأل عن اتیان التشهد، وأما كفيته فقد ورد في صحيحة الحلبي (٤) وصحيحة عبد الرحمن (٥) أنه يتجافى ولا يتمكّن من القعود كما في الثانية «... يتجافى وأقعى إقعاء ولم يجلس متمكناً». كما في الأولى، ولا معارض لها لا من حيث التجافى، ولا من حيث عدم التمكن من القعود فيراد من الجلوس في بعض الروايات ما يقابل القيام، لا ما يساوق التمكن ووضع إتيته على الأرض، ولا يخفى أنّ ترك القيام قبل قيام الإمام بعد التشهد

(٢١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٧، الحديث ٢١، من الباب ٦٦ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٨، الحديث ٤، من الباب ٦٦ من ابواب صلاة الجماعة.

(٥) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٨، الحديث ١ و ٢، من الباب ٦٧ من ابواب صلاة الجماعة.

واجب. فالجلوس للتشهد بعنوان المتابعة ليس بواجب، بل له أن يبقى ساجداً إلى أن يقوم الإمام، فالجلوس بمقتضى هذه الأخبار أفضل فردي الواجب التخيري. نعم الأحوط أن لا يترك التجافي في فرض متابعة الإمام في الجلوس لظاهر النهي من التمكن مع عدم المعارض له.

الحادي عشر: المعروف نصاً وفتوى أن الإمام لا يتحمل عن المأموم إلا القراءة في غير المسبوق فيجب عليه ما عدا القراءة من أفعال الصلاة، ولا دليل على سقوط شيء في المسبوق إلا القراءة مع عدم إمهال الإمام على الوجه المتقدم مفصلاً، فلا يقاس بها التسيحات الأربعة إذا لم يمهله الإمام. نعم من يجوز الاقتصار على المرة يجب عليه الاقتصار عليها وللحوق بالإمام، وأما سقوطها رأساً فلا دليل عليه، وللحوق بالإمام في الركوع، أو السجود لا إشكال فيه، فإن التخلّف عن الإمام لعذر في ركن أو ركنين جائز لما تقدّم من نصوصه فلا وجه للإشكال في اللحوق بالإمام في السجود، ولا إشكال في كون إتيان الواجب عليه في الصلاة عذراً مسوّغاً للتخلّف، وقد مرّ مراراً أن وجوب المتابعة لا يقتضي سقوط ماوجب على المأموم في صلاته وإنما خرجت القراءة بالدليل ولو فرض اختيار القراءة في الأخيرتين لا دليل على سقوطها في الأخيرتين مع عدم إمهال الإمام، لا اختصاص دليل السقوط بالأولتين فلا مجال لتوهم أن أحدهما الواجب التخيري إذا جاز تركه مع عدم إمهال الإمام جاز ترك الآخر، وإلا لكان الواجب تعيينياً لا تخييرياً، فتدبر.

الثاني عشر: إذا حضر الجماعة ولم يدر أن الإمام في الأولتين حتى تكون القراءة في عهدة الإمام، أو في الأخيرتين حتى تكون القراءة في عهدة نفسه فأصالة عدم وصول الإمام إلى الأخيرتين، لا يثبت أنه في الأولتين حتى يسقط عنه القراءة ولا مجال للتمسك بعموم (١) «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» أو عموم (٢) «يقراء» في

(١) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٢٧٤، الحديث ٥، من الباب ١ من ابواب القراءة في الصلاة (الطبعة الحجرية).

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٤٦، الحديث ٨، من الباب ٤٧ من ابواب صلاة الجماعة.

المسبوق لكون الشبهة مصداقيّة بعد تخصيص الأول وعدم إحراز عنوان الثاني. وتوهم العلم الإجمالي - بوجوب القراءة عليه، أو اللحوق بالإمام - لا محصل له. ودعوى - العلم بأنّه تجب عليه القراءة أو إيكال الأمر إلى الإمام - مدفوعة: بما تقدّم من أنّه لا معنى للإيكال بحيث يكون فعلاً يجب على المأموم، وليس المقام من الدوران بين المحذورين لوجوب القراءة أو حرمتها، حيث لا محذور في عدم الاقتداء أو الانفراد بعد تحقّقه، فلا مجال إلا لأصالة عدم سقوط القراءة فيجب عليه القراءة. ولا مجال لأصالة البراءة عن وجوبها بعد جريان أصالة عدم السقوط نعم الأحوط أن يقرء بنية القرية المطلقة.

المسألة الرابعة

[حكم المصلّي في النافلة إذا أقيمت الجماعة]

إذا أقيمت الجماعة، والانسان في نافلة، أو فريضة، فاستحباب القطع في الأولى مع فوات الجماعة باتمامها، واستحباب العدول إلى النافلة في الثانية ثمّ قطعها، أو جواز قطعها ابتداء يستدعي التكلّم فيه في مقامين:

المقام الأول: في حكم قطع النافلة، فنقول: معنى قطع الفريضة أو النافلة هو رفع اليد عنها وتبديل امثال الأمر بها باتيان فرد آخر، وهذا أمر غير استحباب النافلة بجميع أجزائها ووجوب الفريضة بجميع أجزائها فوجوب التمام، غير وجوب الاتمام، ومنه تعرف أنّ وجوب الإتمام غير مناف لاستحباب التمام، كما أنّه تعرف منه أنّه حكم آخر يحتاج الى دليل، وعليه فإن قلنا: باختصاص دليل وجوب الإتمام وحرمة القطع بالفريضة لأنه الاجماع وهو في الفريضة، فجواز قطع النافلة لا يحتاج الى دليل. نعم استحبابه في المورد يحتاج الى دليل، وإن قلنا: بحرمة القطع مطلقاً كما يستدل له «بتحريمها التكبير وتحليلها التسليم» (١) فجواز القطع يحتاج الى الدليل وحينئذٍ فأهميّة الجماعة من النافلة لا يجدي في الجواز لأنّ وجوب الإتمام لا

(١) الوسائل: ج ٤، ص ٧١٥، الحديث ١٠، من الباب ١ من ابواب تكبير الاحرام.

دخل له باستحباب التمام، حتى يقال: بأهمية الجماعة المستحبة من النافلة بما هي مستحبة، ولا مجال لدعوى الأولوية إلا بعد الالتزام بجواز قطع الفريضة ابتداء في المورد، وسيجيء إن شاء الله تعالى الإشكال فيه، وليس مجرد العدول قطعاً ولذا ليس أدلة العدول في مواده من باب تخصيص دليل حرمة قطع الفريضة. وربما يستدل لجواز قطعها بل لا استحبابه بصحيفة عمر بن يزيد (١) أنه سأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرواية التي رووها «أنه لا يتطوع في وقت الفريضة ما حدّ هذا الوقت» قال: (عليه السلام) «إذا أخذ المقيم في الإقامة، فقال له: إن الناس يختلفون في الإقامة فقال: المقيم الذي يصلي معه» بناء على عمومها للابتداء والاستدامة مع أن ظاهر لا يتطوع النهي عن إحداثها. مضافاً إلى أن غايته كراهة الإتمام دون استحباب القطع شرعاً، فالعمدة في جواز القطع الخدشة في حرمة، وأمر الاستحباب هين، ولعل المشهور أيضاً لا يدعون أزيد من مرجوحية الإتمام، والله أعلم.

المقام الثاني: في العدول من الفريضة الى النافلة، والمستند فيه صحيحة سليمان بن خالد (٢) «قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل دخل المسجد فافتتح الصلاة فبينما هو قائم يصلي إذ أذن المؤذن وأقام الصلاة قال فليصل ركعتين ثم ليستأنف الصلاة مع الإمام ولتكن الركعتان تطوعاً» وموثقة سماعة (٣) «قال سألت عن رجل كان يصلي فخرج الإمام وقد صلى الرجل ركعة من صلاة فريضة قال إن كان إماماً عدلاً فليصل أخرى وينصرف ويجعلها تطوعاً وليدخل مع الإمام في صلاته كما هو» الخبر، ولا إشكال في دلالتها من حيث العدول ورفع اليد عن الفريضة المشتغل بها. وإنما الكلام في جهات آخر.

منها: شمولها لمطلق الفريضة حتى الثنائية وعدم شمولها لها نظراً إلى أن إتمام الثنائية كإتمام النافلة ركعتين لا يخاف معه فوات الجماعة فلم يكن وجه للعدول

(١) الوسائل: ج ٣، ص ١٦٦، الحديث ٩، من الباب ٣٥ من ابواب المواقيت.

(٢) (٣ و ٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٥٨، الحديث ٢١ و ٢٠، من الباب ٥٦ من ابواب صلاة الجماعة.

بخلاف الرابعة والثلاثية، وينفع بأن العدول لحفظ الفريضة حتى يصلّيها جماعة لا لحفظ الجماعة حتى يصلّي صلاة أخرى بها جماعة ولهذا الغاية لا فرق بين الثنائية وغيرها.

ومنها: أنه هل له العدول إلى النافلة ثم قطعها بناءً على أن حكم النافلة جواز قطعها أو لا بد من إتمامها ركعتين؟ ظاهر قوله: (عليه السلام) (١) «فليصلّ أخرى وينصرف» هو إضافة ركعة أخرى إلى الركعة التي قصد بها الفريضة ابتداءً وعليه فظاهره لزوم الإتمام فالجائز من العدول هذا الفرد الخاص لا أن جواز العدول مشروط بالإتمام، حتى يقال لا معنى لجواز العدول بعد إتمام العمل، وقد عرفت سابقاً أن لزوم الإتمام لا ينافي استحباب التمام.

لا يقال: الأمر بإضافة ركعة أخرى استحبابي ومقتضى طبع الاستحباب جواز تركه المساوق لجواز قطعه.

لأننا نقول: ما يقابل الإضافة بقاؤه على حاله من إتمام الفريضة فله إتمامها نافلة، وله تركه وإتمام الفريضة، فلا يدل على رفع اليد عنها معاً فتدبر.

ومنها: هل للمصلي قطع الفريضة لأدراك الجماعة فيما إذا لم يجد العدول إلى النافلة لفرض فوترها بإتمامها ركعتين أم لا؟ ولا ينبغي الريب في عدم شمول الأخبار ببدلوها للقطع إلا بتقريب المتوهم من كون الغرض الأصلي من العدول حفظ الفريضة مع حفظ الجماعة، فكما لا يجدي حفظ الجماعة مع حفظ الفريضة كما إذا كانت ثنائية لا يفوت معها الجماعة، كذلك لا يجدي حفظ الفريضة مع عدم حفظ الجماعة كما إذا فاتته الجماعة بإتمامها ركعتين نافلة كانت أو فريضة، ومع الاستفادة هذه الغاية من الروايات يمكن دعوى تجويز القطع ابتداءً من دون عدول إلى النافلة. ويندفع: بأن الغاية من حفظ الفريضة وإن كانت إيقاعها جماعة فيكون حفظ الجماعة أيضاً ملحوظاً، إلا أن التخصيص بخصوص العدول لعله من باب حفظ الجماعة مع عدم محذور قطع الفريضة وعليه فصورة عدم التمكن من

إتمامها نافلة خارجة عن الغاية المقصودة كما هي خارجة عن مدلول الرواية، ومنه يتضح أنه مع عدم التمكن من إتمامها نافلة لا يعقل العدول وإلا لكان الأمر أمراً بغير المقدور، وإن قلنا بجواز عدم الإتمام نافلة فإنه لا ينافي الأمر بركعتين تطوعاً وبالجملة فقطع الفريضة إذا كان محرماً حتى في هذه الحال لا يمكن إنبات جوازه بهذه الرواية. نعم بعد جواز قطعها لبعض الضرورات التي لا تجب رعايتها يمكن الإشكال في حرمة في مثل هذه الضرورة الدينية المهمة، وهو من باب قصور المقتضي ثبوتاً وإثباتاً، وإلا فلا يعقل مزاحمة المصلحة الغير اللزومية للمفسدة اللازم دفعها فتدبر جيداً.

المسألة الخامسة

[جواز إتيان المأموم بالتكبيرات الافتتاحية قبل شروع الإمام]

لا ريب في جواز إتيان المأموم بالتكبيرات الست الافتتاحية قبل شروع الإمام في تلك الست، أو في تكبيرة الإحرام، إلا إذا بنى المأموم اجتهاداً أو تقليداً على تعيين التكبيرة الأولى للإحرام وإن ما عداها مستحبة فحينئذ لا يجوز له الشروع إلا بعد تكبير الإمام للإحرام. وأما بناء على ما قواه غير واحد من المحققين: إن التكبيرات أفراد الواجب التخييري، بمعنى حصول الافتتاح والإحرام إما بتكبيرة واحدة، أو، بالثلاث، أو بالخمس، أو بالسبع كما هو ظاهر أخبارها، بل ربما يقال باقتضاء مقام الثبوت أيضاً لذلك حيث لا يعقل افتتاح عمل بعد افتتاحه، فلا بد أن يكون الافتتاح الواحد بإحدى تلك المراتب، فحينئذ لا يجوز الشروع فيها بجميع مراتبها لأنها توجب انعقاد صلاته قبل انعقاد صلاة الإمام، إلا أنه يمكن دفع هذه الشبهة أيضاً بما قدمناه من جواز شروع المأموم في تكبيرة الإحرام قبل شروع الإمام إذا كان فراغه بعد فراغه إذ من الواضح أن مجرد الشروع لا يوجب انعقاد الصلاة حيث إن الانعقاد باتيان أول فعل منها لا بجزء من أول فعل منها. ويشهد له أنه يجوز له رفع اليد عن التكبيرة بعد التلغظ بلفظ الجلالة فقط، فكذا حال سائر المراتب من حيث كون الثلاث فعلاً واحداً، وكذا الخمس، والسبع. ومما ذكرنا

تبيّن أنّ الاحتياط في المسألة مع تشتت الأقوال من حيث الاستحباب والوجوب التخييري ومن حيث احتمال تعيّن الاولى لا يقتضي في الجماعة التكبيرات بقصد وقوع مايتعيّن للإحرام واقعاً بل تأخير الشروع في الكلّ عن تكبير الإمام للإحرام، فتدبر جيداً.

المسألة السادسة

[في اختلاف الإمام والمأموم إجتهاذاً أو تقليداً]

إذا كان الإمام والمأموم مختلفين إجتهاذاً أو تقليداً فهل يجوز الاقتداء في مورد الاختلاف في العمل أم لا؟.

ولا ينبغي الإشكال فيما إذا كان صلاة الإمام صحيحة بحيث لم يكن لها تدارك إعادة وقضاء، فالصحيح منه لا الصحيح عنده ممّا يجوز الاقتداء به، وعليه فإن كانت الأدلة المعتبرة شرعاً اعتبرت من حيث الطريقيّة المحضة، فلا محالة يكون صلاة الإمام فاسدة بنظر المأموم لقيام الحجّة عنده على أنّ الصلاة الواقعيّة غيرها، ولا فرق بين علمه الوجداني ببطلان صلاة وقيام الحجّة على بطلانها، وإن كانت في نظر الإمام صحيحة إلاّ أنّ نظره يوجب معذوريّة نفسه لا سقوط التدارك عنه حتّى يصحّ للمأموم الاقتداء به فيها.

وإن اعتبرت من حيث الموضوعيّة فصلاة الامام صحيحة في نظر المأموم ايضاً غاية الأمر إنّها صحيحة منه لا أنّها صحيحة عنده فقط وهو مبني على صحة الموضوعيّة ثبوتاً والدليل عليها إثباتاً. ولا مانع من الموضوعيّة ثبوتاً إلاّ توهم التصويب المجمع على بطلانه نظراً إلى أنّ مصلحة الواقع إمّا متقيّدة بعدم قيام الأمانة المخالفة للواقع فلا حكم واقعاً، وإمّا تكون مصلحة الواقع مزاحمة في التأثير بمصلحة الامارة فلا حكم ايضاً واقعاً، وإمّا تكون مصلحة الواقع غير مضادة لمصلحة الأمانة بل مصلحة الأمانة مغايرة لمصلحة الواقع فقط. ولازمه إيجابها معاً أنه لا تجب صلاتان في وقت واحد. ويندفع بالالتزام بمصلحة بدليّة في الامارة فالحكم الواقعي محفوظ، ومقتضى استيفاء مصلحة الواقع ببطله عدم وجوب صلاتين في

وقت واحد إذ لا يعقل بقاء الأمر بعد استيفاء ملاكه فهو من سقوط الحكم بالإطاعة ولا يلزم منه الإيجاب التخيري، إذ لا يعقل فعليتها معاً حتى يعقل التعيينية والتخيرية، بل يستحيل الانشاء التخيري بعد عدم معقولية فعلتها، لان المفروض أنّ الحكم الظاهري في ظرف عدم وصول الحكم الواقعي فكيف يعقل فعلتها حتى يعقل التعيينية والتخيرية. هذا بعض الكلام في معقولية الموضوعية ثبوتاً، وأما إثباتاً فيكفيه الإجماع المدعى في باب العبادات من أنه لا تدارك لها إعادة وقضاء بتبدل الرأي، أو بالعدول من مجتهد إلى مجتهد وهو بنفسه دليل على معقولية الموضوعية، وإلا لم يعقل بقاء المصلحة اللزومية، وعدم الأمر بتداركها إعادة، أو قضاء. ومنه يعلم أنه لا ينبغي الإشكال في الكلية المدعاة أولاً.

نعم ربما أمكن الإشكال من وجه آخر وهو أنّ اللازم الاقتداء في الصلاة الصحيحة التي لا تدارك لها لا في كل ما لا تدارك له من حيث الاشتمال على مصلحة الصلاة.

ويندفع: بأنّ المصلحة البدلية إن كانت في عنوان منطبق على الصلاة كان للإشكال وجه وأما إن كانت في الصلاة المتخصصة بخصوصية الاستناد إلى الأمانة الشرعية فهي صلاة ذات مصلحة لا عنوان آخر ذو مصلحة، والصحيح من الشقين هو الثاني لأنّ عنوان تصديق العادل مثلاً ذو مصلحة واحدة، ومصالح العبادات متفاوتة فكيف يعقل بدلية تلك المصلحة الواحدة عن مصالح متباينة، بخلاف ما إذا كانت المصالح المتعددة الواقع على أنّ الواقع غيرها غاية الأمر أنّ المأموم يرى الإمام مع قيام الحجّة عنده معذوراً في مخالفة الواقع، ولا دليل على جواز الاقتداء بمن هو معذور في مخالفة الواقع، بل غاية سعته جواز الاقتداء بمن يكون صلاته صحيحة منه بحيث لا تدارك لها فكون الحكمين الطريقيين في عرض واحد لا يصح الاقتداء، وقيام الحجّة على كونه مخالفاً للواقع كاف لا حاجة معه إلى العلم بمخالفته للواقع، لأنّ مقتضى حجّة الحجّة عند من قامت لديه ترتيب الأثر عليه مالم ينكشف الخلاف ومقتضاها أنّ الصلاة الواقعية غيرها فلا بد من أن يعامل معها معاملة غير الواقع، ومن آثارها عدم المتباينة مشروطة بسنخ واحد كاشتراط

جملة من العبادات بالطهارة مع تباين مصالحها، فتدبر جيداً.
ومما ذكرنا تبين أن جواز الاقتداء مع الاختلاف في الرأي مبني على الموضوعية، وعدمه على الطريقتية المحضة لا ان كلاً منها له حكم ظاهري في عرض واحد فليس لأحدهما الحكم ببطلان صلاة الآخر فإن المراد من الحكم الظاهري إن كان هو الحكم الحقيقي المبني على الموضوعية فصلاة الإمام صحيحة منه حتى في نظر المأموم، وإنها لا يصح من المأموم لعدم اندارجه في الموضوع المندرج فيه الإمام، وإن كان هو الحكم الطريقي فصلاة الإمام باطلة في نظر المأموم لقيام الحجة الناضرة إلى الاقتداء بمن يأتي بغير الواقع.

وينبغي التنبيه على امور

الأول: أن ما ذكرنا فيما إذا كان الإمام يستند في عمله الى رأيه الحاصل له بمقدمات صحيحة فهو مورد الحكم الظاهري، وأما إذا كان مستنداً الى علمه من باب الاتفاق مع خطئه في نظر المأموم، فلا يجوز الاقتداء به لانه في الحقيقة لا أمر له شرعاً، بل توهم الأمر ويجب عليه الإعادة والقضاء بعد التفاته اتفاقاً، فالميزان في جواز الاقتداء وعدمه الاستناد إلى الحجة الشرعية وعدمه لا قيام العلم عند المأموم أو قيام الحجة بتوهم عدم جواز الاقتداء على الأول دون الثاني.

الثاني: ربما يستثنى من كلية جواز الاقتداء بمن يصلي صلاة صحيحة بحسب تكليفه ما إذا كانت القراءة مورد الاختلاف كما إذا كان الإمام لا يرى وجوب السورة والمأموم يرى وجوبه، أو الإمام لا يرى لزوم المد والإدغام في مورد والمأموم يرى لزومهما، نظراً إلى أن قراءة المأموم المشتملة على سورة وعلى المد والإدغام لم يخرج الإمام عن عهدهما بخلاف جلسة الاستراحة مثلاً فإنها ليست في ضمان الإمام حتى إذا تركها يخل تركها بصلاة المأموم الآتي بها. وقد تقدم وسيأتي إن شاء الله تعالى أنا لا نتعقل من ضمان الإمام لقراءة المأموم إلا سقوطها عنه إذا اقتدى بصلاة صحيحة من الإمام، إذ الواجب على المصلي ليس مباشرة القراءة أو إيكاها إلى الإمام حتى لا يمكن إيكاها الى من لا يأتي بها كما يجب على مباشرها بل تجب عليه القراءة بالمباشرة في صورة الانفراد ولا يجب عليه في الجماعة لا جتزاء الشارع

بقراءة الإمام عن قراءة المأموم فلذا لم يوجبها عليه، وسيجيء إن شاء الله تعالى تتمّة الكلام في شرائط الإمام.

الثالث: مقتضى الكليّة المتقدّمة أنّ المأموم إذا علم ببطلان صلاة الإمام بحيث لا بدّ له من تداركها، كما إذا اعتقد أنّه غير متطهر من الحدث، أو أنّه تارك للركن ونحوهما، فلا يجوز الاقتداء به، ومنه يعلم أنّه لو لم يكن كذلك كما إذا رأى نجاسة بي بدنه، أو ثوبه وهو جاهل بها، أو ترك ما لا يضرّ بصلاّته إذا كان عن عذر فالإقتداء به لا مانع منه. نعم إذا علم أنّه علم بها ونسيها فالإقتداء به غير جائز لبطلان صلاّته للفرق الثابت بالنصّ، وإذا شكّ في أنّ الإمام جاهل حتّى تصحّ صلاّته أو ناس حتّى لا تصحّ، فإجراء أصالة الصّحة في عمله مبنيّ على أنّ الاعتماد في الأصل المزبور على ظهور حال المسلم فلا مجال للأصل إذ المسلم لا يتعمّد، لا أنّه لا يغفل، ولا ينسى وإذا كان مقتضى الأصل المزبور تعبد الشارع بصّحة عمله واقعاً كما هو المعروف بل الصحيح فالأصل له مجال ومقتضى الاحتياط واضح.

الرابع: إذا رأى في بدن الإمام أو ثوبه ما هو نجس عند المأموم وغير نجس عند الإمام فهو مندرج تحت الكبرى المتقدّمة الدائرة مدار الطريقيّة والموضوعيّة من حيث صّحة صلاة الإمام بنظر المأموم أيضاً وعدمها، وعليه فلا فرق بين كون الإمام عالماً بوجود ما ليس بنجس عنده أو جاهلاً أو ناسياً فإنّ الفرق فيما كان بنظره نجساً. ومنه يتضح حال ما إذا شكّ المأموم في أنّ ذلك الشيء نجس عند الإمام أو غير نجس، فإنّه إن لم يكن نجساً عنده فصلاّته صحيحة منه، وإن كان نجساً فصلاّته تارة يحكم بصّحتها كما في صورة جهله بوجوده، وأخرى بفسادها كما في صورة النسيان، إلّا أنّه غير محرر أنّ نجس عنده حتّى يحكم بفسادها في هذه الصورة فصلاّته محكومة بالصّحة فتدبر.

المسألة السابعة

إذا تبين بعد الصلاة كفر الإمام، أو فسقه، أو كونه محدثاً

فهل يحكم بصّحة صلاّته جماعة؟، أو فرادى؟ أم لا؟.

أما صحّة صلاته جماعة - مع فقد شرائط الجماعة فضلاً عن شرائط صحّة اصل الصلاة مع قطع النظر عن أخبار المسألة - فلا ينبغي الإشكال في عدمها لفرض انتفاء الشرط، وأما صحّة صلاته فرادى فهي كسائر موارد بطلان الجماعة إنّما يحكم بصحّتها فرادى بعد عدم اختلاف الجماعة والفرادى في الحقيقة إذا لم يكن إخلال منه بوظائف المنفرد. نعم إخلاله بخصوص القراءة إنّما يضرّ إذا لم نقل بشمول «لا تعاد» (١) لمثله حيث إنّ الترك عن عذر مسوّغ شرعي لا ستناده في الاقتداء به وترك القراءة إلى اصول جارية في حق الإمام.

بل ربما يقال: إنّ كثرة الأوامر الواردة في الحث والترغيب إلى الجماعة المشروطة بشرائط في الإمام بحيث لا يعلم الواقع فيها إلّا الله كاشفة عن كفاية إحراز تلك الشروط بالظواهر والاصول فتصحّ جماعة أيضاً، ويترتب عليها جميع آثارها.

نعم يمكن الخدشة فيه بأنّ انكشاف الخلاف في تلك الشروط إن كان غالبياً أمكن الاعتماد على تلك الاستفادة فإنّ لازمه إلقاء المكلف كثيراً في كلفة الإعادة والقضاء، وأما إذا كان انكشاف الخلاف اتفاقياً فلا محذور في الترغيب لخلوّه عن المحذور.

وأما الكلام بحسب أخبار الباب فالبحث فيها في مقامين أحدهما: في دلالتها على صحّتها جماعة أم على مطلق صحّة الصلاة ربما أمكن استفادة صحّتها جماعة من امور:

منها: أنّ ظاهر الأسئلة والأجوبة أنّ السؤال عن حال هذه الصلاة الواقعة جماعة صحّة وفساداً بحيث لم يكن في ذهن أحد منهم انقلابها فرادى فقوله: «أنجوز صلاتهم» وقوله (عليه السلام): «تمّت صلاتهم» إشارة إلى هذه الصلاة الخاصّة.

ومنها: تعليل الصحّة بأنّ الإمام ليس عليه الضمان وتقريبه: أنّ الضمان يستعمل في موردين:

(١) الوسائل: ج ٤، ص ٧٧٠، الحديث ٥، من الباب ٢٩ من ابواب القراءة في الصلاة.

أحدهما: ماورد (١) في باب ضمان الإمام للقراءة دون غيرها من الواجبات ومقتضاه أن الإمام يتحمل القراءة عن المأموم دون غيرها فيجب على المأموم الإتيان بها، وهذا المعنى أجنبي عن المقام لأن المفروض إتيان المأموم بجميع ما عليه فلا معنى لتعليل الصحة بأن الإمام لا يتحمل تلك الأفعال.

وثانيهما: الضمان المنسوب إلى العاقمة وهو أن الأصل في جميع الأفعال هو الإمام والمأموم في أفعاله تابع محض فإذا فسد الأصل فسد التابع وهذا هو الضمان المنفي في هذه الرواية. وهذا المعنى إنما يصح علة لصحة صلاة المأموم جماعة ولو لم يكن هناك حقيقة الجماعة كان الضمان منفيًا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع لا كما هو ظاهره من السالبة بانتفاء المحمول. ومن العدم المقابل للملكة، لا من السلب المقابل للإيجاب، ومنه تعرف أن نفي الضمان بهذا المعنى لا ينافي ثبوت الضمان بالمعنى الآخر في القراءة وهذا المعنى المعروف من العاقمة هو المراد مما رواه في دعائم الإسلام (٢) من قول الأمير (عليه السلام) لعمر: «بل عليك وعليهم الإعادة لأن القوم بإمامهم يركعون ويسجدون فإذا فسد صلاة الإمام فسد صلاة المأمومين».

ومنها: ماورد في خبرين (٣) «وليس عليه أن يعلمهم فإن الصلاة إذا انعقدت فرادى من أول الأمر فلا موهم للزوم إعلام الإمام فأنه كإخبار زيد عمرواً أن صلاته باطلة لكونه جنباً، بخلاف ما إذا كانت منعقدة جماعة فإن الإعلام له مجال بتوهم فساد الجماعة لفساد صلاة الإمام لفقد شرط الصلاة أو شرط إمامته فتدل على أن الصلاة منعقدة جماعة ولا يجب الإعلام لصحتها، ويترتب على الوجهين أن الصلاة لو صححت من المأموم جماعة ترتبت عليها آثار الجماعة من سقوط القراءة واغتفار زيادة الركن للمتابعة، ورجوع المأموم إلى الإمام في مورد الشك، ولو صححت فرادى لم تكن لها دلالة على ترتب تلك الآثار إلا من حيث إطلاق الحكم بصحتها لا من

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢١، الحديث ١، من الباب ٣٠ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٤٩٤، الحديث ٢، من الباب ٣٢ من ابواب صلاة الجماعة (الطبعة

الحجرية).

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٣، الحديث ١، من الباب ٣٦ من ابواب صلاة الجماعة.

حيث تحقق عنوان موضوعها، وحينئذٍ ربما أمكن الإشكال في إطلاقها لأنَّ المسلم منه هو ترك القراءة فإنه لازم غالباً للجماعة فلا يعقل الحكم بصحتها مع ترك القراءة غالباً إلا إذا كانت ساقطة، بخلاف زيادة الركن للمتابعة أو الرجوع في مورد الشك فإنها اتفاقيان فلا مانع من انصراف الإطلاق عنها بل يترتب على الوجهين ثمرة في نفس القراءة أيضاً فإنه إذا تبين له بطلان صلاة الإمام بعد الفراغ عن قراءته وقبل الركوع فإنه على تقدير الصحة جماعة لا قراءة عليه، بخلاف التقدير الآخر فإن محل القراءة باق من دون مسقط لها، بل تظهر الثمرة أيضاً فيما لا ينعقد إلا جماعة كالجمعة والمعادة فإنه على تقدير فساد صلاة الإمام تبطل أصل صلاة المأموم لتقوم صحتها بالجماعة والمفروض بطلانها، فتدبر.

نعم ظاهر كلمات الأصحاب انعقادها جماعة وصحتها كذلك ولذا يقول العلامة: في التذكرة (١) معللاً للصحة «بأنه لم يفرط في الائتمام» ويقول غير واحد: بأصالة الأجزاء وبأن الظن بالعدالة وبالإسلام كاف وبأنه ينفرد وينوي الأفراد إذا تبين له في الأثناء فكل ذلك كاشف أن بناء القائلين بالصحة على صحتها جماعة وإن كان في أدلتهم مجال الإشكال هذا كله في المقام الأول.

ثانيهما: إن ظاهر غير واحد من الروايات وفيها الصحيح عدم وجوب الإعادة على المأمومين، وإن أعلمهم الإمام بأنه على غير طهر، وليس في قبالتها إلا بعض الأخبار الضعيفة سنداً ودلالة لتضمنها ما لا نقول به في النبي (صلى الله عليه وآله) والإمام (عليه السلام) نعم تعارضها صحيحة معاوية بن وهب (٢) «قال: قلت: لابي عبد الله (عليه السلام) أليضمن الإمام صلاة الفريضة فإن هو لا يقولون إنه يضمن فقال لا يضمن أي شيء يضمن إلا أن يصلي بهم جنباً أو على غير طهر» فإنها بصدرها يوافق قوله (عليه السلام): في أنه ليس على الإمام ضمان إلا أنها بالاستثناء يدل على ضمانه لصلاة المأموم إذا صلى بهم على غير طهارة من الحدث ومورد الخبر المعلل بقوله (عليه

(١) تذكرة الفقهاء: ج ١، ص ١٨١، (الطبعة الحجرية).

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٤، الحديث ٦، من الباب ٣٦ من أبواب صلاة الجماعة.

السلام): «فإنه ليس على الإمام ضمان» أيضاً هو الصلاة على غير وضوء، ومقتضى الجمع الدلالي حمل الإعادة على الاستحباب. وأما حمل الضمان على أنّ الإمام متعهد لأن لا يصلّي بهم على غير طهر- فيكون آثماً في إقدامه على الإمامة- فهو غير مختص بهذا الشرط.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنّ الظاهر عدم الفرق بين ما إذا تبيّن اختلال صلاة الإمام بعد الفراغ، وتبيّنه في الأثناء في صحّة ما مضى من صلاته لا للأولوية فإنها ظنيّة بل لصحيحة زرارة (١) «قال: سألته (عليه السلام) عن رجل صلّى بقوم ركعتين ثم أخبرهم أنّه على غير وضوء قال: يتمّ القوم صلاتهم فإنه ليس على الإمام ضمان» وليس في قبالتها إلّا ما أرسله في الذكرى من رواية حمّاد عن الحلبي «يستقبلون صلاتهم» وذكر في الحدائق (٢) أنّه لم يظفر به في جوامع الأخبار كالوسائل والبحار. إلّا أنّ في مفتاح الكرامة أنّه موجود في السرائر، وفي كلام السيد علم الهدى كما في المنتهى. وعلى أيّ حال فهو من قبيل الظاهر بالنسبة إلى الأظهر، أو النصّ فيحمل على استحباب استقبال الصلاة.

الثاني: المنصوص في أخبار الباب من موجبات فساد صلاة الإمام أربعة. الكفر: كما في رواية ابن أبي عمير (٣) وفقد الطهارة الحديثية: كما في غير واحد (٤) من الأخبار. وفقدان نيّة أصل الصلاة: كما في صحيحة زرارة (٥). وفقد الاستقبال: كما في إمامة الأعمى (٦). وأما فقد سائر الشرائط فغير منصوص بالخصوص، نعم بناء على الأخذ بعموم العلة في قوله (عليه السلام): «فإنه ليس

(١) الوسائل ج: ٥، ص: ٤٣٣، الحديث ٢، من الباب ٣٦ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الحدائق الناظرة ج: ١١، ص: ٢٣٤، (طبعه الآخوندي).

(٣) الوسائل ج: ٥، ص: ٤٣٥، الحديث ١، من الباب ٣٧ من ابواب صلاة الجماعة.

(٤) الوسائل ج: ٥، ص: ٤٣٣، احاديث الباب ٣٦ من ابواب صلاة الجماعة.

(٥) الوسائل ج: ٥، ص: ٤٣٧، الحديث ١، من الباب ٣٩ من ابواب صلاة الجماعة.

(٦) الوسائل ج: ٥، ص: ٤٣٦، الحديث ٢، من الباب ٣٨ من ابواب صلاة الجماعة.

على الإمام ضمان» يمكن التعدي إلى غير الموارد المنصوصة، إلا أنه لا يمكن التعدي إلى الشرط الذي يوجب بطلان الجماعة ولا يوجب بطلان صلاة الإمام في نفسه ككونه فاسقاً، أو كونه امرأة، أو كونه ممن لا يحسن القراءة وأشباهها فضلاً عن فقد شرائط أصل الجماعة كعدم البعد، وعدم الحائل، وأشباهها فإن كل ذلك أجنبي عن عدم ضمان الإمام وأن بطلان صلاته لا يستلزم بطلان صلاة المأموم.

نعم مثل الفسق يمكن إلحاقه بالكفر لا بلحاظ عموم العلة بل بالأولية القطعية فإن الكفر أعظم مراتب الفسق.

وربما يتمسك بالأولية كما عن شيخنا العلامة الانصاري (قدس سره) (١) في بعض تحريراته في المقام بتقريب «أن فقد الطهارة يوجب فساد صلاته وفساد الجماعة لا اعتبارها فيها فما لا يوجب إلّا فساد الجماعة لا اعتبارها في الإمام فقط أولى، وبالجملة فالمفقود في الأول شرط الصلاة وشرط الجماعة معاً والمفقود في الثاني شرط الجماعة فقط».

ويندفع: بأنه ان قلنا بصحة صلاة المأموم جماعة لا أولوية إذ اعتبار الطهارة في الإمام يتبع اعتبار طهارته في صلاته والجماعة ارتباط صلاة صحيحة بصلاة صحيحة بخلاف ما إذا كان في الجماعة استقلالاً فعدم كون الأول مضرراً بالجماعة لا يقتضي عدم كون الثاني مضرراً إذ لا أولوية لعدم ما يعتبر في الشيء بذاته وبالاستقلال بالإضافة إلى ما يعتبر فيه بالعرض والتبع. نعم بناء على انعقاد صلاة المأموم فرادى وجه للأولية لأن عدم انعقاد الجماعة إذا لم يكن مضرراً بصلاة المأموم مع فساد صلاة الإمام فمع صحة صلاة الإمام أولى بان لا يكون مضرراً فإذا لم يكن الإخلال بالقراءة في الأول مضرراً بصلاة المأموم لم يكن الإخلال بها من المأموم مضرراً بصلاته، إلا أن الظاهر من الأخبار أن فساد صلاة الإمام لا يوجب فساد صلاة المأموم لا أن عدم انعقاد الجماعة لا يضر بصلاة المأموم في صورة فساد صلاة الإمام حتى يقال فمع صحة صلاته بالأولية، فليس الحكم معلقاً على عدم انعقاد

(١) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٢٧٦، (الطبعة الحجرية).

الجماعة بل على فساد صلاة الإمام، فتدبر جيداً.
 وربما يتمسك أيضاً كما عن بعض تحريراته (١) (قدس سره) لتصحيح التعدي
 إلى غير الموارد المنصوصة بأمرين آخرين.
 أحدهما ماورد في الإمام المخالف بأنه بمنزلة الجدار فلا فرق بين كون الإمام
 مخالفاً وبين عدم (٢) رأساً فلو قلنا بصحة الصلاة خلف المخالف واقعاً دون عدم
 الإمام واقعاً كان مرجعه إلى كون وجود المخالف مصححاً للصلاة مع أن المفروض
 أن وجوده كعدمه ويترتب عليه التعدي إلى مثل الاقتداء بمن يراه إنساناً فتبين أنه
 جدار.

ويندفع: بأن مقتضى الجمع بين مادّة على بطلان الصلاة خلف المخالف
 لكونه كالجدار، وما دلّ على صحة الصلاة خلف من أحرز إيمانه فتبين أنه مخالف،
 أن وجوده الإحراري العنواني كاف في صحة الجماعة، وإذا اكتفينا بالوجود
 الإحراري في الإيمان لا يلزمنا الاكتفاء بوجود الإمام عنواناً، أو بذكوريته بعنوانها
 المحرز، فإنّ الاكتفاء على خلاف الدليل الدالّ على شرطيته بوجوده الواقعي يحتاج
 إلى دليل خاص، أو عام فالتنزيل الواقعي منزلة الجدار محفوظ ومع ذلك يتفاوت
 الأمر في صورة الإحرار.

ثانيهما: ما ورد في صحة صلاة المأموم مع عدم نية الإمام لأصل الصلاة فإذا
 حكّم الشارع بصحة الجماعة مع عدم الصلاة رأساً من الإمام كان الحكم بالصحة
 أولى مع تحقق أصل الصلاة.
 والجواب: ما عرفت من أن وجوده الإحراري بظاهر حال المصلّي انها منوية له
 إذا كان كافياً بالدليل لم يلزم منه كفاية شيء آخر بوجوده الإحراري، فتدبر.
 والأحوط عدم التعدي من مورد التعليل بعدم الضمان، بل عدم التعدي من الموارد
 المنصوصة إلّا في مثل الفسق الثابت فيه الأولوية القطعية.

(١) كتاب الصلاة: ج ١، ص ٢٧٩، (الطبعة الحجرية).

(٢) هكذا في النسخة الاصلية، وفي كتاب الصلاة «... عدم الامام أصلاً...».

وأما التمسك بعموم (١) «لا تعاد» فإن كان للإخلال بالقراءة عن عذر فأنها ليست من الخمسة فقد قدمنا الكلام فيه ورجحنا جانبه، وإن كان لعدم شرطيته للجماعة أو لأصل الصلاة فلا وجه له (أما الأول) فلأن الخبر مسوق لترك شيء من أفعال الصلاة وشرائطها لا لشرائط الجماعة من حيث الإمام أو من حيث نفس الجماعة (وأما الثاني) فلأن الخبر مسوق لعدم الإعادة بفقد شيء ثابت الجزئية، أو الشرطية لا للدفع شيء يشك في شرطيته في الصلاة فإذا شك في أن اختلال أحد شروط الجماعة مطلقاً يوجب بطلان صلاة الإمام شرعاً بحيث يكون أحد شروط الصلاة فلا مجال للاستدلال «بلا تعاد» والظاهر من بعض أعظم (٢) العصر (قدس سره) في مصباحه جواز التمسك به، وهو مخالف لما عليه الأصحاب حيث لم يتمسك أحد به في الشبهة الحكمية، وخلاف ظاهر الخبر أيضاً حيث إن الظاهر أن ما يضر فقهه بالصلاة عن تعمد لا يضر فقهه عن نسيان، أو عن مطلق العذر، والله أعلم.

الثالث: في حكم إعلام الإمام ببطلان صلاته بعد الفراغ، أو في الأثناء، أما حكم الإعلام بعد الفراغ مع فرض صحة صلاة المأموم فلا موجب لوجوبه حيث لم يفت من المأموم شيء بل بناء على صحتها جماعة فلم يفت منه فضيلة الجماعة مضافاً إلى التصريح بعدم لزومه، بل التصريح بأنه موضوع عنه في صحيحة زرارة (٣) بل يمكن أن يقال: إنه لا موجب للزومه مع بطلان صلاة المأموم أيضاً في صورة جهل الإمام بفساد صلاته إذ لا تفويت منه للمصلحة اللزومية بل فاتت عليه لجهله وفاتت على المأموم لمخالفة الأصول والظواهر المستند إليها للواقع، وإعلامه حينئذٍ مقدمة للتدارك ولا يجب عليه تدارك ما فات على الغير حتى تجب مقدمته.

بل يمكن أن يقال: بأنه لا يجب عليه الإعلام إذا علم بفقد الشرط قبل الصلاة بل غايته حرمة الإقدام على الصلاة لكونه تشريعاً سواء كان هناك مأموم أو لا،

(١) الوسائل: ج ٤، ص ٧٧٠، الحديث ٥، من الباب ٢٩ من ابواب القراءة في الصلاة.

(٢) مصباح الفقيه للهمداني (رحمه الله) كتاب الصلاة، ص ٦٩١.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٤، الحديث ٥، من الباب ٣٦ من ابواب صلاة الجماعة.

وتفويت المصلحة اللزومية على المكلف انما يقبح على الشارع لا اقتضاء قاعدة اللطف لا يصلح العباد إلى مصالحهم ودفعهم عن مفاسدهم فيقبح منه التفويت التشريعي لا التكويني، وكذلك يقبح على النبي لأن النبي مبعوث لهذه الغاية فيقبح منه هذه الجهة، بل يقبح على الإمام مع بسط يده وعدم المانع هنا: الغاية. ويجب على العالم إرشاد الجاهل بالأحكام دون الموضوعات شرعاً وما نحن فيه ليس من كل ذلك في شيء فلا معنى لتحريم التفويت مع أنه ربما لا يكون خارجاً تفويت منه كما إذا اقتدى به المأموم من غير التفات من الإمام وعدم إعداد لنفسه للإمامة هذا حال الإعلام بعد الفراغ.

وأما إعلامه في الأثناء إذا تبين له فقد الشرط فلا موجب له كما عرفت، بل يجب قطع صلاته لأن إتمامه تشريع محرّم وهو غير الإعلام بل ربما لا يلزم الإعلام العملي كما إذا كان الالتفات إلى فقد الشرط حال تشهده فإن رفع اليد في نفسه لا دلالة له على فساد صلاته بل يجامع الفراغ لحاجة مضي فيها. ولا يخفى أن صحيحة معاوية بن وهب (١) المتقدم ذكرها أيضاً لا يقتضي إلا عدم الصلاة بهم جنباً بناء على تفسير الضمان بالمعنى التكليفي فان حرمة الصلاة بهم لا يقتضي إلا عدم الصلاة بهم من أول الأمر وقطعها في الأثناء وكلا الأمرين أجنبي عن الإعلام. كما أنّ أخبار الاستخلاف (٢) والاستنابة لا دلالة لها إلا على جوازها وهو يساوق الإعلام العملي لا على وجوب الاستخلاف ليكون دليلاً على وجوب الإعلام عملاً.

المسألة الثامنة

[إذا نسي الإمام أحد واجبات الصلاة]

إذا نسي الإمام أحد واجبات الصلاة سواء كان ركناً أو غير ركن ولم يعلم به

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٤، الحديث ٦، من الباب ٣٦ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٩، احاديث الباب ٤١ و ٤٢ من ابواب صلاة الجماعة.

المأموم، إلا بعد الفراغ صحّت صلاة المأموم، إذا لم يشاركه في المنسي، فإن لم يكن المنسي من الأركان صحّت صلاته جماعة لصحة صلاة الإمام وإن كان المنسي ركناً صحّت صلاة المأموم فرادى واقعاً. نعم إن كان الركن المنسي من الركعة الثانية صحّت الصلاة بلا إشكال لصحة الجماعة إلى حال النسيان فلم يلزم إخلال المنفرد بالقراءة التي هي وظيفة المنفرد وإن كان من الركعة الأولى كان صحّة الصلاة فرادى مع الإخلال بالقراءة في الركعة الثانية مبنية على شمول «لا تعاد» (١) للإخلال بالقراءة بغير النسيان من الأعذار أيضاً، إلا أنه بناء على ما تقدّم من التعليل بقوله (٢) (عليه السلام): «فإنه ليس على الإمام ضمان» تعميم الحكم لكل ما يوجب بطلان صلاة الإمام فإنه يلزم صحّة صلاته ولو مع الإخلال بالقراءة أمّا على صحّتها جماعة فواضح، وأمّا على صحّتها فرادى فلا تلاق دليل الصحّة المعلّلة بالعلّة العامة فلا يتوهم أنّ الرواية متكفّلة لعدم البطلان من حيث بطلان صلاة الإمام لا من حيثية أخرى كالإخلال بوظيفة المنفرد فإنّ الإخلال بهذه الوظيفة لازم غالي لا يمكن صرف الإطلاق عنه. هذا كلّ مع عدم علم المأموم بإخلال الإمام بواجب نسياناً، وأمّا مع علمه به فلا يجب إعلام الإمام ليتداركه إذ لا موجب للزوم الإعلام فإنّ الإمام في المقام كغيره لا يجب على أحد إعلامه بخلل في صلاته. نعم وجوبه الشرطي بمعنى اللابديّة من إعلامه عند إرادة تتميم الصلاة جماعة مع توقّفه على التدارك كما إذا كان المنسي ركناً لا مانع منه فيجب عليه التنبيه بهذا المعنى، وكذا لو كان المنسي قراءة والإمام بعد لم يدخل في الركوع فإنّ الاجتزاء بصلاته يتوقّف على قراءة الإمام وإلا لم يسقط عنه القراءة. وهل له الانفراد في هاتين الصورتين بترك التنبيه وقصد الانفراد؟ فهو مبني على ما قدّمناه من جواز الانفراد اختياراً لا لعذر، فإن قلنا به فله الانفراد، وإلا ليس له الانفراد إذ لا عذر له في بقاءه على الائتمام مع تنبيه الإمام بتنبيهه. نعم إذا لم يمكن التنبيه أو

(١) الوسائل: ج ٤، ص ٧٧٠، الحديث ٥، من الباب ٢٩ من ابواب القراءة في الصلاة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٣، الحديث ٢، من الباب ٣٦ من ابواب صلاة الجماعة.

التنبه كان الانفراد جائزاً بلا إشكال.

المسألة التاسعة

في حكم الاقتداء بمن يرى نفسه مجتهداً ويعمل برأيه مع أنه غير مجتهد في نظر المأموم، أو الاقتداء بمن يقلد من ليس أهلاً للتقليد مع كون عمله على طبق رأيه. والكلام في بطلان الاقتداء تارة من حيث خروج الإمام عن العدالة، واخرى من حيث كون عمله غير صحيح منه والجماعة ارتباط صلاة صحيحة بصلاة صحيحة.

أما الكلام من حيث العدالة: فهو في القاصر غير محقق لأنه غير ملتفت إلى أن الاجتهاد والعمل بالرأي يتوقف على أمر هو فاقده، وكذلك حال المقلد الغافل عن لزوم إحراز ما يعتبر فيمن يلقده حتى يكون بسبب العمل برأيه أو العمل برأي مجتهد فاسقاً، وإلا فن الواضح أن اعتقاد الاجتهاد، أو اعتقاد أهلية المفتي ليس من المعاصي حتى يكون فاسقاً.

وأما الكلام في صحة عمل المجتهد القاصر، أو المقلد القاصر فهو ما ذكره في محله من أن مطابقة عمله للواقع أو لرأي الأعم، أو من يجب تقليده كافية في صحة عمله، فاذا فرض أن عملهما مطابق في نظر المأموم لأحد الأمرين فلا مانع من الاقتداء به في هذه الصورة. ومنه تبين أنه في فرض القصور لا اختلال في الجماعة من حيث العدالة ومن حيث صحة العمل وأما الجاهل المقصر من المعتد للاجتهاد أو أهلية المفتي فمن حيث عمله مع فرض تحقق نية القربة منه لغفلته حين العمل كالجاهل القاصر يصح تارة ولا يصح اخرى. وأما من حيث العدالة فع فرض الالتفات الى تحصيل مقدمات دخيلة في الاجتهاد، أو إحراز امور في العمل برأي المفتي ومع ذلك لم تحصل تلك المقدمات أو لم يحرز تلك الأمور إلى أن غفل وصلى على طبق رأيه أو رأي المفتي فكونه فاسقاً بترك تحصيل المقدمات، أو إحراز تلك الأمور في غاية الإشكال. نعم بترك ماتنجز عليه من التكاليف الواقعية يمكن الحكم بنفسه، إلا أن تحقق هذه الامور خصوصاً ترك تحصيل المقدمات التي يراها

دخيلة في نظره نادر الوقوع بل الغالب أنه لا يراها دخيلة بل مضرّة بالاستنباط وإن كان غيره من أرباب النظر يراه دخيلاً إلا أنه لا يراه من أهل النظر، وبالجملة فالحكم بالتفسيق في غاية الإشكال.

وأما الحكم بصحة عمله من باب أصالة الصحة: فيدور مدار الاستناد فيها إلى ظهور الحال فلا مجال له هنا بعد فرض بطلان اجتهاده وتقليده، أو الاستناد إلى التعبد بالصحة واقعاً لإمكان المصادفة للوابع أو لما هو بمنزلة فلا مانع من الحكم بصحة عمله.

المسألة العاشرة:

إذا اعتقد الإمام دخول الوقت والمأموم غير معتقد لدخوله

فإن كان دخوله في الصلاة لا بتحرراً واستناداً إلى الحجّة فلا تصحّ صلاته وإن دخل الوقت في أثنائه، فلا يجوز الاقتداء به مطلقاً لما مرّ من أنّ الجماعة ارتباط صلاة صحيحة بصلاة صحيحة. وإن كان دخوله استناداً إلى الحجّة ومع ذلك لم يدخل في أثنائه، فصلاته باطلة واقعاً ولذا يجب عليه التدارك بعد انكشاف الخلاف. وإن كان دخوله عن استناد إلى الحجّة ودخل في أثنائه الوقت فصلاته صحيحة من الأول بحكم الشارع فيكون تنزيل ما قبل الوقت منزلة الوقت كتنزيل ما بعد الوقت منزلة الوقت في من أدرك ركعة من آخر الوقت، إلا أنه مع ذلك ليس لمن يعتقد عدم دخول الوقت أن يقتدي من أول صلاته لأنه لا يرى نفسه مأموراً بالصلاة. نعم يصحّ الاقتداء في موردين (أحدهما) الإقتداء به بعد دخول الوقت في أثنائه (وثانيهما) الاقتداء به من الأول في غير الأدائية فإنها غير مشروطة بوقت والمفروض صحة صلاة الإمام من الأول لا أنه تنقلب صحيحة بعد ما انعقدت فاسدة، وما في العروة من صحة الاقتداء في هذا الفرض الأخير مبني على أحد الأمرين المتقدمين من الاقتداء بعد دخول الوقت، أو الاقتداء في القضاء.

فصل في شرائط إمام الجماعة

وهي أمور:

منها: العقل: فإنه لا تكليف على المجنون في حال جنونه بوجه لا وجوباً ولا ندباً، وأما في حال إفاقته فلا مانع منه وبقاؤه على حاله كبقائه على سائر الشرائط للصلاة وللإمام فإنه غير مناف لاعتبار الجزم وتوجه القصد الجدّي نحو الاقتداء المتقوم بالإمام العاقل فإنّ القصد إلى الائتمام بالعاقل وجداناً وإلى الائتمام بالعاقل شرعاً للتعبّد ببقائه على حدّ سواء كما نبّهنا على نظيره في مبحث إدراك ركوع الإمام مع الشكّ في بقاءه فراجع.

ومنها: البلوغ: ومدرك اعتباره من الأخبار خبر إسحاق بن عمار (١) «عن جعفر عن ابيه أنّ علياً (عليه السلام) كان يقول: لا بأس أن يؤذّن الصبي قبل أن يحتلم ولا يؤمّ فإنّ أمّ جازت صلاته وفسدت صلاة من خلفه» وضعف الرواية منجبر بعمل المشهور وهو مبني على استنادهم في هذه الفتوى إليه لا إلى الوجوه الضعيفة الاعتبارية الموجودة في كلماتهم، وهو يدلّ على شرعية عباداته لا تمرينيتها وعلى عدم صحّة الائتمام به.

وفي قبالة روايات منها (٢) «عن علي (عليه السلام) قال: لا بأس أن يؤذّن

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٣٩٨، الحديث ٧، من الباب ١٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٣٩٨، الحديث ٨، من الباب ١٤ من ابواب صلاة الجماعة.

الغلام الذي لم يحتلم وأن يؤم». ومنها (١) «عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: لا بأس بالغلام الذي لم يبلغ الحلم أن يؤم القوم وأن يؤذن». ومنها موثقة سماعة (٢) «عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: يجوز صدقة الغلام وعتقه ويؤم الناس إذا كان له عشر سنين» ومقتضى الجمع الدلالي صحة الجماعة لكون المحذور نصاً والنافي ظاهراً قابلاً للحمل على الكراهة، وقد عمل بالموثقة جماعة في باب العتق والصدقة، وإن كان الخبران الأولان ضعيفي السند ولا جا برهما هكذا قيل. إلا أن الخبر الثاني مروى في الكافي (٣) بسند صحيح على الاصح من توثيق إبراهيم بن هاشم والراوي غياث بن إبراهيم وإن كان بترياً إلا أنه ثقة، والراوي عنه في هذا الخبر عبدالله بن المغيرة وهو من أصحاب الإجماع فالرواية في غاية الاعتبار، وحكي عن الشيخ (قدس سره) تجويز إمامة الصبي المميّر المراهق العاقل بل يظهر منه وجود الخلاف في المسألة، وقواه المحقق الأردبيلي لولا مخافة الإجماع المدعي من العلامة (قدس سره) في المنتهى إلا أن الاحتياط حسن على كل حال.

ومنها طهارة المولد: بأن لا يعرف بكونه من الزنا وفيه أخبار متعددة، لكن في بعضها ضم من يكره الاقتداء به كالأبرص إلا أن بعضها الآخر خال عن هذا المحذور، ولا منافاة بين مادّة بظاهرة على عدم جواز الاقتداء وما دلّ بظاهرة على استعمال النهي في الجامع بين التحريم والكراهة، لكن الخبر الخالي عن المحذور ضعيف وبعنوان أنه لا ينبغي أن يؤم الناس والاحتياط مطلوب.

ومنها: الذكورة: إذا كان في المأمومين رجل ومدرك الاعتبار أخبار ضعاف منجبرة باستناد المشهور إليها، والاستدلال بها في كتبهم. وعن الحدائق (٤) الاستدلال باعتبارها بجرمة محاذاة الرجل للمرأة ومحاذاتها له أو تقدّمها عليه بما لا يتخطى شرط في الجماعة وتفصيل القول فيه أن محاذاة المرأة للرجل في الصلاة إن كانت من الموانع الشرعية باستفادة المانعية من النهي عن المحاذاة فالصلاة باطلة فلا

(٢٠١) الوسائل: ج ٥، ص ٣٩٧، الحديث ٣ و ٥، من الباب ١٤ من ابواب صلاة الجمعة.

(٣) فروع الكافي: ج ٣، ص ٣٧٦، الحديث ٦ (طبعة الآخوندي).

(٤) الحدائق الناضرة: ج ١١، ص ١٩٦، (طبعة الآخوندي).

يعقل عروض هيئة الجماعة المستحبة عليها. ووجه استحالة اجتماع الشرطية للجماعة والمانعية لأصل الصلاة مختلف، فإن اعتبر الشرطية كالمانعية بنحو العموم غاية الأمر أن العموم في الثانية شمولي وفي الأولى بدلي فالمانع جعل اعتبارين متنافيين لمحاذاة المرأة للرجل فكما لا يعقل جعل الشرطية والمانعية معاً لأصل الصلاة كذلك لا يعقل جعل المانعية لها في أصل الصلاة وجعل الشرطية لها في الجماعة العارضة على الصلاة المتوقفة عليها، غاية الأمر أن الشرطية والمانعية في الأول متنافيتان بالذات وفي الثاني متنافيتان بالعرض. وإن اعتبر الشرطية لصرف وجود المحاذاة لا لمصاديقها فحذوره أن تطبيق صرف وجود الشرط على المانع يلزم من وجوده عدمه وإن كان بالواسطة كما هو واضح. وإن كانت المحاذاة محرمة فقط في الصلاة فراجع اعتبار الشرطية إن كان إلى شرطية كل محاذاة بنحو التخيير الشرعي فلازمه جعل الحرام في الصلاة شرطاً في الجماعة ولازمه الرخصة في الحرام فإن أدنى مراتب ما يترتب على الشرطية أنه مرخص في إيجادها تحصيلاً للجماعة المستحبة. وإن كان المرجع إلى شرطية صرف وجود المحاذاة فليس جعل الشرطية منافياً لجعل الحرمة. نعم تطبيق المكلف لصرف وجود الشرط على الحرام لازم المقام، وليس الشرط عبادياً حتى لا يمكن التقرب بالمبعد بل يتحقق شرط الجماعة بمجرد وجود المحاذاة ولو لم يقصد به التقرب بإيجاد الشرط بل هذا المعنى جارٍ في أصل الصلاة أيضاً فإن الصلاة المأمور بها إذا لوحظت بنحو التخيير الشرعي بين أفرادها البديلة ومنها الصلاة الملازمة لها لزم جعل الحكيم المتنافيين للمتلازمين وإذا لوحظت بنحو صرف الوجود الذي لازمه التخيير عقلاً فليس، من الشارع جعل المنافي وتطبيق صرف وجود الصلاة على ما يلزم الحرام لا مانع منه.

وتوهم النهي عن الصلاة المحاذية لصلاة المرأة فيندرج تحت مسألة النهي عن العبادة التي لا شبهة في اقتضائه الفساد.

مدفوع: بأن المحاذاة ليست من خصوصيات الصلاة بل تقوم بذات المصلي كقيام الصلاة به فهو من المنهي لوضعه الغير المتحد معه في الوجود فلا يلزم التقرب بالمبعد ومن جميع ما ذكرنا أتضح عدم اقتضاء المحاذاة لبطلان الجماعة إلا على بعض

الوجوه الغير الصحيحة. وأوضح منه إذا قلنا بکراهة المحاذاة بل بکراهة الصلاة من المحاذي فإنها كسائر العبادات المكروهة التي تقع صحيحة مع کراهتها، فتدبر.

وأما إمامة المرأة لمثلها فالأخبار فيها مختلفة فمن جملة منها يظهر أن جوازها مفروغ عنه ويسأل عن خصوصيات متعلقة بصلاتها، وبعضها الآخر - وفيه الصحيح - جواز إمامتها لمثلها. وفي بعضها التصريح بإمامتها لمثلها في المكتوبة. وفي قبال هذه الأخبار أخبار صحاح مفصلة بين المكتوبة والنافلة بالمنع عن إمامتها في الأولى والترخيص في الثانية، فإن حملنا المكتوبة والنافلة على الجماعة الواجبة كالجمعة والجماعة المستحبة كسائر الفرائض إذا اقيمت جماعة لم تكن معارضة لشيء من تلك الأخبار إذ المرأة في الجمعة لا تعدّ من العدد، إلا أن الظاهر أن «المكتوبة والنافلة» وصف للصلاة لا للجماعة كما يتضح بالمراجعة الى موارد استعمالها في الأخبار وهذه الأخبار المعارضة حيث إنها أخصّ من مطلقات جواز إمامة المرأة لمثلها لا بدّ من تخصيصها به لكنّها معارضة بالتبائن لما دلّ على الجواز في المكتوبة، والجمع الدلالي وإن كان يقتضي حمل المنع على الكراهة المصطلحة في باب العبادة إلا أن الأوجه حمل التفصيل على التقيّة فإنّ مذهب العامة حرمة إمامتها أو كراهتها في المكتوبة وجوازها في النافلة.

ومنها: أن لا يكون قاعداً للقائمين: ومدركه بعض الأخبار الضعيفه سنداً ودلالة إلا أن العمل عليها وإلا فقتضى القاعدة جواز الاقتداء بكلّ صلاة صحيحة لا تدارك لها إعادة وقضاء وصلاة القاعد كذلك وارتباط صلاة كاملة بصلاة ناقصة لا يوجب سريان نقصها من حيث العمل أو من حيث المصلحة إليها بل صلاة المأموم القائم مشتملة على مصلحة أصل الصلاة وفضيلة الجماعة من دون نقص والإمام غير ضامن لشيء إلا القراءة فلو كانت شبهة لكانت في إمامة من لا يحسن القراءة لمن يحسها، وعليه فجواز إمامة المتيمّم للمتوضّي على طبق القاعدة لا أن صحّتها بواسطة التعبد.

وأما الاستدلال بما ورد في إمامة المتيّم (١) بقوله (عليه السلام): «لإنّ الله جعل التراب طهوراً كما جعل الماء طهوراً» لإثبات إمامة المضطرّ للمختار مطلقاً فبنيّ على إرادة هذا المعنى وهو أنّ الله جعل التراب مبيحاً للدخول في الصلاة كما جعل الماء مبيحاً فيعمّ كلّ مورد يجوز للإمام الدخول معه في الصلاة، وإلّا فلو قلنا بأنّ التراب كالماء في كونه طهوراً بعنوانه فلا يمكن التعدي إلى ما لا ينطبق عنوان المبدل عليه بخلاف القاعد والقائم فإنه لا تنزيل للقاعد منزلة القائم بعنوانه ومجرد البدليّة لا يوجب الاندراج تحت عنوان الشرط مثلاً. ومن قبيل الطهارة، إمامة القائم المستند للقائم المستقلّ فإنّ عنوان الشرط محفوظ فيها.

ومنه ماورد في جماعة العرّة من أنّ الامام يؤمّي الى الركوع والسجود والمأمومون يركعون ويسجدون فإنّ عنوان الركوع والسجود محفوظ فيها. ومنه يتّضح أنّه لا وجه للإشكال في إمامة القائم المستند للقائم المستقلّ بناء على عموم التعليل وعدم مناط المنقح في عدم جواز إمامة القاعد للقائم حتى يقال بعدم جواز إمامة القائم المستند للقائم المستقلّ أو عدم جواز إمامة كلّ مضطرّ للمختار إلاّ ما خرج بل مقتضى القاعدة كما عرفت جواز إمامة كلّ مضطرّ تصحّ صلاته حقيقة للمختار إلاّ ما خرج.

وتوهم وجوب متابعة المأموم للإمام فاذا راعى متابعته فسدت صلاته لكونه مختاراً وإذا ترك المتابعة فسدت الصلاة على الوجوب الشرطي وكان آثماً على الوجوب النفسي ومقتضى أمر الشارع بالمتابعة والترغيب في الجماعة اختصاصه بغير ما يلزم منه إما محذور الفساد أو محذور الإثم.

مدفوع: بما مرّ مراراً من أنّ مورد وجوب المتابعة ما يجب على الإمام والمأموم معاً لا ما يجب على أحدهما فقط. وتخيّل تقوم الجماعة بالمتابعة تقدّم بطلانه في مبحث وجوب المتابعة. هذا كلّّه في إمامة القاعد للقائم. وأمّا إمامته لمثله فجوازها منصوص في جماعة العرّة لا أنّه بمقتضى القاعدة كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٠١، الحديث ١، من الباب ١٧ من ابواب صلاة الجماعة.

ومنها: أن لا يكون الإمام ممتن لا يحسن القراءة: ولا مدرك صحيح له إلا انصراف قوله (عليه السلام) (١): «تجزيك قراءته» وقوله (عليه السلام) (٢): «لابأس بإمامة العبد إذا كان قارياً» إلى القراءة الحقيقية الصحيحة بقول مطلق لا الصحيحة من خصوص الإمام. وكذا ماورد في بعض أخبار القراءة (٣) «وكان الإمام مأموناً على القرآن» إذ الظاهر من كونه مأموناً عليه أداءه على ماينبغي لا مأموناً على أصل القراءة في قبال تركها فإنه فاسق بتعمد ترك القراءة في الصلاة بل ربما يستدل بأصل اقتضاء ضمان الإمام للقراءة بتقريب أن قراءة المأموم الواجبة عليه هي القراءة التامة ومثلها لا يمكن أن يكون في ضمان من لا يتمكن من الخروج عن عهده فكيف يكون ضامناً له. بل ربما يوجه بوجه آخر بأن المأموم يجب عليه القراءة مباشرة أو يكل أمر قراءته إلى الإمام، وكيف يعقل أن يكلها إلى من لا يتمكن منها. والعمدة دعوى الانصراف وإلا فقد عرفت سابقاً أن الإيكال إلى الإمام لا معنى له وإن ضمان الإمام لقراءة المأموم مرجعه إلى سقوط القراءة لا اشتغال ذمة الإمام بقراءات المأمومين الذي مقتضاه تعدد القراءة منه خروجاً عن عهده ضمان كل واحد واحد من المأمومين فهذا التعبير من الإمام (عليه السلام) لتقريب عدم فقدان الصلاة للقراءة فهو نظير لسان الحكومة فلا يكون تخصيصاً لعموم «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» (٤) بحسب اللسان والعنوان وإن كان كذلك واقعاً ولباً.

ثم إن هذا الشرط هل هو شرط الضمان وسقوط القراءة الصحيحة عن المأموم، أو شرط الإمام الضامن فإن كان الأول لم يكن مانع عن اقتداء من لا يحسن بمن لا يحسن، إذ ليس على المأموم قراءة لا يتمكن منها الإمام ليكون منافياً لكونه في

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٤، الحديث ١٥، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٠١، الحديث ٥، من الباب ١٦ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٣، الحديث ٩، من الباب ٣١ من ابواب صلاة الجماعة.

(٤) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٢٧٤، الحديث ٥، من الباب ١ من ابواب القراءة في الصلاة

عهدته. وإن كان الثاني فلا بد من كون الإمام محسناً للقراءة لكل من اقتدى به نظير كونه عادلاً وظاهر المولد وأشباه ذلك. فان استندنا في حكم المسألة الى عنوان الضمان للقراءة تعين الأول وان استندنا الى قوله: «وكان مأموناً على القرآن» (١) وقوله: «لا بأس بإمامة العبد إذا كان قارياً» (٢) تعين الثاني. وقد عرفت خروج اقتداء القاعد بالقاعد بالنص، ويتفرع عليه أيضاً عدم كفاية قراءة المأموم المحسن في اقتدائه بغير المحسن، كما يتفرع عليه أيضاً عدم صحّة الاقتداء به في الركعتين الأخيرتين الخارجتين عن مورد ضمان الإمام. ويتفرع عليه عدم صحّة إمامة الأخرس لمثله فضلاً عن غيره. وأما لزوم اقتداء غير المحسن للقراءة لمن يحسنها وعدم كفاية قراءته عن نفسه فقد تقدّم مفصلاً في أوائل البحث عن الجماعة.

ومنها: الإيمان الأخص من الإسلام: وهو موضع الوفاق والأخبار (٣) به مستفيضة إلا أنّ الذي ينبغي البحث عنه هي القراءة خلف الإمام الغير المرضي، وتمام الكلام فيها برسم مباحث:

الأول: عدم انعقاد الجماعة معه في مورد التقيّة لأخبار كثيرة منها حسنة زرارة (٤) «قال: سألت ابا جعفر (عليه السلام) عن الصلاة خلف المخالفين فقال (عليه السلام): ما هم عندي إلا بمنزلة الجدر» فإنه في غاية الظهور في عدم انعقاد الجماعة إذ لا جماعة إلا بإمام والجدار لا يصلح للإمامة. ومنها ما في الصحيح (٥) عن علي بن سعيد «قال (عليه السلام): اقرء لنفسك كأنك وحدك» أي ليس لك إمام تقتدي به. ومنها ما في صحيح الحلبي (٦) «إذا صلّيت خلف إمام لا تقتدي به فاقرء خلفه سمعت قراءته أو لم تسمع» فإنّ القراءة حتّى مع سماع قراءة الإمام من اللوازم الخاصّة لعدم انعقاد الجماعة. ومنها ما في رواية ابي

(١) المصدر السابق.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٠١، الحديث ٥، من الباب ١٦ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٣٨٨، احاديث الباب ١٠ من ابواب صلاة الجماعة.

(٤) المصدر السابق: الحديث ١.

(٥) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٩، الحديث ٧ و ٩، من الباب ٣٣ من ابواب صلاة الجماعة.

الربيع (١) «لوقبل التطوع لقبلت الفريضة» بعد قول السائل: «أصلي خلفه وأجعله تطوعاً» فإنه يعلم منه المفروغية عن عدم الجماعة معهم في الفريضة. وفي قبال هذه الروايات رواية زرارة (٢) «عن ابي جعفر (عليه السلام) قال: لا بأس ان تصلي خلف الناصب ولا تقرأ خلفه فيما يجهر فيه فإن قراءته تجزيك إذا سمعتها» فإن مجرد سقوط القراءة وإن لم يكن لازماً خاصاً للجماعة إلا أن أجزاء قراءة الإمام عن قراءة المأموم من اللوازم الخاصة للجماعة الصحيحة وإلا فلا معنى لتحمل الإمام قراءة المأموم وإجزاء قراءته عن قراءته مع عدم كونه إماماً له حقيقة. وقريب منها صحيحة معاوية بن وهب (٣) «عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يؤم القوم وأنت لا ترضى به في صلاة يجهر فيها بالقراءة فقال: إذا سمعت كتاب الله يتلى فأنصت له قلت له: فإنه يشهد عليّ بالشرك فقال إن عصي فأطع الله فرددت عليه فابى أن يرخص لي قلت له: أصلي إذن في بيتي ثم أخرج إليه فقال: انت وذاك» وتقريبه أن الإنصات بمعنى الاصغاء وإن كان يجامع القراءة إخفاتاً فلا يعارض ما دلّ على لزوم القراءة إلا أن تخصيص السؤال بخصوص الجهرية دالّ على أن غرضه الصلاة جماعة حقيقة لا صورة فإنها التي لا قراءة فيها بل يجب السكوت فينتج أن جماعة الصلاة الجهرية التي لازمها الخاص ترك القراءة والإصغاء خلف المخالف صحيحة وقوله (عليه السلام) في آخرها: «انت وذاك» يدلّ على الرخصة في ترك القراءة في الجهرية، أو الصلاة فرادى في بيته ثم الجماعة الصورية، بل يستفاد انعقادها جماعة في شدة التقية من رواية (٤) علي بن سعد البصري «قال: قلت لابي عبدالله (عليه السلام) إنني نازل في بني عدي ومؤذنه وإمامهم وجميع اهل المسجد عثمانية يتبرؤن منكم ومن شيعتكم وانا نازل فيهم فما ترى في الصلاة خلف الإمام قال: صلّ خلفه قال: وقال

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٣٨٤، الحديث ٥، من الباب ٦ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣١، الحديث ٥، من الباب ٣٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٠، الحديث ٢، من الباب ٣٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٩، الحديث ٧، من الباب ٣٣ من ابواب صلاة الجماعة.

احتسب بما تسمع ولو قدمت البصرة لقد سألك الفضيل بن يسار واخبرته بما افتيتك فتأخذ بقول الفضيل وتدع قولي قال علي: فقدمت البصرة واخبرت فضيلاً بما قال فقال هو أعلم بما قال لكنتي قد سمعته وسمعت أباه يقولان لا تعتد بالصلاة خلف الناصب واقراء لنفسك كأنك وحدك « ودلالتها على انعقاد الجماعة من وجهين: (أحدهما) من حيث الأمر باحتساب ما يسمع فإنه من خواص الجماعة الصحيحة (وثانيهما) من حث المقابلة بين قول أبي عبدالله (عليه السلام) وقول الفضيل حيث روي عدم الاعتداد فإنه بمعنى عدم احتسابه جماعة لا عدم احتسابه صلاة فيعلم منه أن قول أبي عبدالله (عليه السلام): الاعتداد بكونه جماعة في شدة التقية حيث كان في الجماعة الناصبة ولا يتمكن من القراءة بوجه فلما خرج عنهم أمر بواسطة الفضيل بالصلاة خلفهم مع القراءة فالصلاة في الثانية حقيقية والجماعة صورية، وفي الأولى كلتاها حقيقية. فتدبر جيداً.

والانصاف أن ظهور هذه الأخبار في الانعقاد جماعة حقيقة مما لا ينبغي إنكاره لكنه على خلاف كلمة الأصحاب إذ لم أجد من يذهب إليه فلا بد من التصرف فيها بحملها على سقوط القراءة وهو أيضاً خلاف المشهور إلا أن يحمل على مورد لا يتمكن منها بوجه حتى مثل حديث النفس الذي لا يسمعه من كان قريباً منه لشدة المراقبة من المخالفين له وسقوط القراءة ليس بمثابة انعقاد الجماعة لوجود نظيره فيمن أدرك الإمام راعياً كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

الثاني: كما لا تنعقد الجماعة معهم في الفريضة ابتداء كذلك في المعادة والروايات فيها في بدو النظر متعارضة ففي جملة منها انعقادها في المعادة منها ما في الفقيه (١) «عن عبدالله بن سنان عنه (عليه السلام) إنه قال: ما من عبد يصلي في الوقت ويفرغ ثم يأتيهم ويصلي معهم وهو على وضوء إلا كتب الله له خمساً وعشرين درجة قال: وقال له أيضاً إن على بابي مسجداً يكون فيه قوم مخالفون معاندون وهم يمسون في الصلاة فانا أصلي العصر ثم اخرج فاصلي معهم فقال

(١) من لا يحضره الفقيه: ج ١، ص ٢٦٥، الحديث ١٢٠ (طبعة الآخوندی).

(عليه السلام): اما ترضى ان يحسب لك باربع وعشرين صلاة» فان المترائي منها احتسابها صلاة تطوعاً ولذا قيدها بالوضوء ولو كانت صورة صلاة لما لزم ان يكون مع الوضوء. وفي قبالتها أخبار أظهر منها دلالة على انها صورة صلاة كما هي صورة جماعة غاية الأمر ان هذه الصورة بملاحظة ما يترتب عليها من المصالح أعظم ثواباً من صلاته الحقيقية فرادى بل جماعة أيضاً. منها رواية عبيد بن زرارة (١) «عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال: قلت له: إنني ادخل المسجد وقد صليت فاصلي معهم فلا أحسب بتلك الصلاة قال: لا بأس وأما انا فاصلي معهم وارهم اني اسجد وما اسجد» ومنها عن ناصح المؤذن (٢) «قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): اني اصلي في البيت وأخرج اليهم قال: اجعلها نافلة ولا تكبر فتدخل معهم في الصلاة فان مفتاح الصلاة التكبير» وهي صريحة في عدم كونه صلاة أصلاً لا جماعة ولا معادة ولا غيرها فالمراد من النافلة مطلق الذكر ولذا قال في رواية (٣) اخرى «أفصلي خلفه وأجعلها تطوعاً قال (عليه السلام): لو قبل التطوع لقبلت الفريضة ولكن اجعلها سبحة» اي ذكراً وتقديساً، والتقيد بالوضوء في بعض الأخبار إما لحفظ احترام صورة الصلاة، أو لأجل ان يكون الذكر عن طهارة.

الثالث: في ان الصلاة مع المخالف هل هي كما انها صورة جماعة كذلك صورة صلاة فلا تنعقد فرادى كما لا تنعقد جماعة أو تنعقد فرادى؟ ولا ينبغي الريب بملاحظة غير واحد من الأخبار انها تنعقد فرادى فان قوله (٤) (عليه السلام): «اقرأ لنفسك كأنك وحدك» مع بطلان الصلاة لا معنى له بل صريح في انه صلاة بلا إمام فلذا يجب فيها القراءة فكل أوامر القراءة بمراتبها دالة على صحة العمل، وماورد من النهي عن الصلاة خلف المخالف لا يدل إلا على عدم انعقادها جماعة. نعم يعارضها صريحاً خبر ابي الربيع (٥) في حديث «إنه سأل عن الإمام إذا

(٢١) الوسائل: ج ٥، ص ٣٨٥، الحديث ٧ و ٨، من الباب ٦ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٣٨٤، الحديث ٥، من الباب ٦ من ابواب صلاة الجماعة.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٩، الحديث ٧، من الباب ٣٣ من ابواب صلاة الجماعة.

(٥) الوسائل: ج ٥، ص ٣٨٤، الحديث ٥، من الباب ٦ من ابواب صلاة الجماعة.

لم يكن أثق به أصلي خلفه واقره فقال: لا صلّ قبله أو بعده» فإنه مع التصريح بالقراءة خلفه منعه عن الصلاة وأمره بالصلاة قبل الجماعة أو بعدها فتدلّ على عدم انعقادها أصلاً. إلاّ أنه معارض بما هو أصحّ منه سنداً وأوضح منه دلالة وهي صحيحة معاوية بن وهب (١) المتقدمة فإنها مشتملة على المعاملة معها معاملة الصلاة الصحيحة بعد التنزّل عن دلالتها على انعقادها جماعة فلمّا أصرّ الراوي وطلب منه الصلاة في بيته ثمّ الصلاة معهم قال أنت وذاك. ونتيجته الرخصة في الصلاة معهم ابتداء، أو الصلاة في بيته ثمّ الصلاة صورة معهم، فلا بدّ من حمل النهي على الكراهة لأنّ الصحيحة نصّ في الرخصة، أو حمله على مراتب التقيّة فربّما يقتضي إيقاع صلاته معهم لمراقبتهم له وربّما ليس الأمر بتلك المشابة فله أحد الأمرين. فتدبر.

الرابع: بناء على انعقادها فرادى لا بدّ فيها من القراءة كما قضت به النصوص الكثيرة وفي قبالتها ماتقدّم من رواية زرارة (٢) من قوله (عليه السلام): «ولا تقرأ» وصحيحة معاوية بن وهب (٣) لا من حيث إنّ الإنصات بمعنى السكوت ليقال إنّه بمعنى الإصغاء المجامع مع القراءة لثلاثين في مادّة على القراءة بل لما تقدّم تقريبه من اقتضاء خصوصيّة السؤال والجواب، وإن قلنا بأنّ الإنصات بمعنى الإصغاء وقوله (عليه السلام) في خبر علي بن سعد (٤): «واحتسب ماتسمع» والجمع الدلالي وإن كان يقتضي حمل النهي إمّا على الكراهة، أو أنّه في مقام دفع توهم الوجوب، نظير الأمر في مقام دفع توهم الحظر، وحمل أوامر القراءة بناء على الوجه الأوّل على مجرّد توهم الحظر باعتبار أنّها جماعة صورة وعلى الاستحباب بناء على الوجه الثاني وإلاّ فلا يمكن الجمع بين الكراهة والاستحباب في موضوع القراءة إلاّ أنّ سقوط القراءة وعدم لزومها فضلاً عن كراهتها على خلاف كلمة الأصحاب كما نبّه عليه في

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٠، الحديث ٢، من الباب ٣٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣١، الحديث ٥، من الباب ٣٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٠، الحديث ٢، من الباب ٣٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٩، الحديث ٧، من الباب ٣٣ من ابواب صلاة الجماعة.

الحدائق.

والظاهر كما استظهرناه سابقاً أنّ الأمر بترك القراءة والنهي عنها في فرض انعقادها جماعة فلا ينافي الأمر اللزومي بالقراءة في مورد انعقاد الصلاة فرادى كما هو صريح موارد الأمر بالقراءة إلا بعد التنزل وحمل تلك الأخبار على إرادة سقوط القراءة فقط تبقى المعارضة بينها وبين أوامر القراءة ولا مناص عن الالتزام بظاهر تلك النواهي بحمل مواردنا على شدة التقية لمراقبة المخالفين بحيث لا يتمكن من القراءة ولو إخفاً، وحمل الأوامر على مورد التمكّن وعدم شدة التقية وفي نفس صحيح (١) علي بن سعد شهادة على هذا التفصيل بعد التنزل المزبور، فتدبر. ولا مانع من سقوط القراءة رأساً مع عدم التمكّن بعد ورود نظيره في الأخبار المتضمنة لإدراك الإمام راعياً وإن كان وجه عدم التمكّن من القراءة مختلفاً.

الخامس: لا ريب نصّاً وفتوى في لزوم القراءة بخصوصياتها مع التمكّن حتى الجهر في الجهرية، كما إذا فرض كون الإمام أصمّ ولا مأموم له غيره، وأمّا مع عدم التمكّن فالجهر ساقط بحسب النصوص إلا أنّ الإخفات حيث إنّه له مراتب فاللزام مراعاة أول مرتبة الإخفات بحيث يسمع نفسه، وبعدها بحيث يسمع من وضع أذنه على فمه، وبعدها ما هو «مثل حديث النفس» كما في الخبر (٢)، وأمّا حمله على حديث النفس الراجع إلى تصوّرها وإيجادها في نفسه المعدود من الأفعال النفسية فقد قدّمنا سابقاً أنّه مبائن لموضوع القراءة. نعم يمكن ان يقال: بأنّه كالأخرس بالعرض الذي تكليفه حديث النفس بالألفاظ، وحيث إنّه يتمكن من ما هو قراءة الغبر القادر على التلفظ خارجاً وإن كان وجه عدم القدرة مختلفاً إلاّ أنّه حيث كان خارجاً عن حقيقة القراءة يحتاج إلى دليل يتكفّل تنزيل وجوده النفسي منزلة وجوده الخارجي، وهذا المعنى لا يفهم من الأمر بالقراءة ولو مثل حديث النفس، بل الظاهر أنّ مساقه مساق قوله (٣) (عليه السلام): «وإن لم تسمع نفسك فلا

(١) المصدر السابق.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٨، الحديث ٤، من الباب ٣٣ من ابواب صلاة الجماعة.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٧، الحديث ١، من الباب ٣٣ من ابواب صلاة الجماعة.

بأسر» وأما من حيث الكم فلا بد من الإتيان بالحمد والسورة ومع عدم التمكن من السورة يقتصر على الحمد كما في رواية البنزطي (١) ومع عدم التمكن من الحمد أيضاً يركع بلا قراءة كما في رواية أحمد بن عائد (٢) ومع إدراك الإمام راعياً يركع بركوعه بلا قراءة والظاهر في كل هذه المراتب مراعاة التمكن بحيث لا يحل بالتقية ولذا قال (٣) (عليه السلام): «أفرغ قبل ان يفرغ فانك في حصار فان فرغ قبلك فاقطع القراءة واركع معه» ومنه يعلم ان القول باتمام القراءة في الركوع لا وجه له. وتوهم: ان القراءة واجبة مشروطة بالقيام وسقوط الشرط للتقية وهو لزوم ركوعه معه فانه المحل تزكته بالتقية لا يوجب سقوط القراءة.

مدفوع: بأن محل القراءة قبل الركوع وبالركوع الذي امر به يفوت محله لا أنه فقط يفوت شرطه وملاحظة الترتيب يقتضي ان يركع ثانياً عن قيام وهو غير معذور مع التقية وإن أمكن عدم قصد الركوع بانحنائه لئلا يلزم زيادة الركوع، ولا يقاس بما ورد من إتمام التشهد قائماً فان القيام إذا قارن القراءة والتسبيح كان من باب الواجب في الواجب أو شرط الواجب لا مطلقاً وليس في إدامته القراءة والتسبيح محذور الركوع عن قيام وعدم كفاية إبقاء الركوع.

السادس: بعدما عرفت ان الصلاة مع المخالف في مورد التقية تقع صحيحة يجري البحث في إجزائها عن الصلاة التامة التي كلف بها عامة المكلفين فلا إعادة لها ولا قضاء أو أنها صحيحة بمعنى موافقتها لأمرها الفعلي الداخل في الأوامر الاضطرارية وكلي القول في الأوامر الاضطرارية مع قطع النظر عن أخبار المسألة هو أنه ربما يقال: إن البدل ان كان مشتملاً على مصلحة المبدل فلا موجب للإعادة لأن الأمر بالصلاة التامة لا يبقى مع حصول ملاكته، وان لم يكن مشتملاً على مصلحة المبدل فلا أمر مع أن المفروض وجوده في موقع الاضطرار متعلقاً بهذا الفاقد لجزء أو شرط. وقد أجبنا عنه في محله بأنه مبني على وحدة المصلحة ذاتاً ومرتبة ومن

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٨، الحديث ٦، من الباب ٣٣ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) التهذيب: ج ٣، ص ٣٧، الحديث ٤٣، من باب احكام الجماعة (طبعة الآخوندي).

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٠، الحديث ١، من الباب ٣٤ من ابواب صلاة الجماعة.

الممكن كون المصلحة اللزومية متعدّدة أو ذات مراتب شديدة وضعيفة بحيث يمكن استيفاء المصلحة الاخرى القائمة بالمبدل أو استيفاء المرتبة العليا القائمة به بالاعادة مع انبعاث الأمر بالمبدل عن إحدى المصلحتين أو عن المرتبة الضعيفة. ومقتضى هذا الوجه المحتمل بحسب مقام الثبوت هو التخيير بين إتيان المبدل بعد ارتفاع العذر أو إتيان البدل حال العذر وإتيان المبدل بعد ارتفاعه تحصيلاً لتمام المصلحة، وليس ظهور الأمر بالمبدل في التعييني ملازماً للإجزاء، إذ القائل بالإجزاء كالقائل بعدمه يقول بالتخيير بين إتيان المبدل حال ارتفاع العذر وإتيان البدل في حال العذر بل لا بدّ في استكشاف الاجزاء من إطلاق الأمر بالمبدل من حيث ضمّ الضميمة في قبال العطف بالواو لا الإطلاق في قبال العطف بأو والمراد هو الإطلاق المقامي لا الإطلاق الكلامي لإستحالة تقييد مفاد الهيئة باتيان المبدل فكذا إطلاقه وتقييد مفاد المادّة مع استقلال كلّ منها بالأمر خلف، وبقيّة الكلام في محلّه.

وأما بالنظر إلى أخبار المسألة فلا ينبغي الإشكال في الإجزاء لما في رواية اسحاق بن عمّار (١) «اعتدّ بها فإنها من أفضل ركعاتك» وفي رواية أحمد بن عائذ (٢) «أتجزيني ذلك؟ قال: نعم» وفي رواية ابن أبي نصر (٣) «أيجزيني ذلك؟ قال: نعم يجزيك الحمد وحدها» ولا يمكن حمل الإجزاء على الإجزاء بالنسبة الى الأمر الاضطرابي الذي هو عقلي إذ المفروض عدم التمكن من غيظه حتّى يكون الإجزاء بالنسبة إلى أمره في مورد التقيّة بل كلّ هذه العبارات في مقام السؤال عن أداء فريضة الوقت التي هي على كلّ مكلف فيسأل عن إجزاء ما أتى به عمّا هو تكليفه لولا التقيّة ويدلّ عليه صحيحة معاوية بن وهب (٤) حيث قال (عليه السلام): «انت وذاك» فانه (عليه السلام) في مقام التسوية بين أداء الفريضة مع المخالف كما امره أولاً وبين أداء الفريضة في البيت ثمّ الصلاة صورة مع المخالف،

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣١، الحديث ٤، من الباب ٣٤ من ابواب صلاة الجماعة.

(٢) التهذيب: ج ٣، ص ٣٧، الحديث ٤٣، من باب احكام الجماعة (طبعة الآخوندي).

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٨، الحديث ٦، من الباب ٣٣ من ابواب صلاة الجماعة.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٠، الحديث ٢، من الباب ٣٤ من ابواب صلاة الجماعة.

ومقتضى التسوية أنّ حال الصلاة مع المخالف ابتداء حال الصلاة في البيت. فتدبر جيداً. وأما استكشاف الأجزاء من أمره (عليه السلام) بالقراءة فمدفوع بأنّه يجدي لصحة الصلاة وإنه ليس أمراً بالعمل الباطل كالأمر بالبدل فإنه قد عرفت أنّ صحة البدل غير مساوقة للأجزاء عن المبدل فلا تغفل.

السابع: حيث إنّ الأجزاء فرع تحقّق الأمر الاضطراري فلا بدّ من إثبات أمرين: (أحدهما) كون العذر في حال العمل كافياً في توجيه الأمر فلا يضره ارتفاع العذر في الوقت (وثانيهما) أنّ عدم المندوحة قبل العمل ليس شرطاً للأمر الاضطراري وإلّا فع التمكن من الصلاة التامة قبل الابتلاء بالتقيّة تجب عليه الصلاة التامة. وهذان الأمران وإن كان لا بدّ من إحرازهما في سائر المقامات، فرمما تتفاوت الموارد من حيث إطلاق دليل العمل المضطر اليه وعدمه إلّا أنّ صحيحة معاوية بن وهب (١) كما تفي بالأجزاء تفي بعدم اعتبار عدم المندوحة قبل الصلاة مع المخالف، وتفي بكفاية العذر في حال العمل من دون لزوم استيعاب العذر لتتمام الوقت فإنه (عليه السلام) أمره بالصلاة مع المخالف مع تمكّنه من الصلاة في بيته كما هو مفروض السائل بل أبى (عليه السلام) أن يرخّصه في تركها، ومن الواضح أن مقتضى أمره (عليه السلام) أولاً ومقتضى ترخيصه ثانياً بالصلاة في بيته ثمّ الصلاة مع المخالف أنّها على حدّ سواء، فيعلم أنّ مجرد العذر في حال العمل كافٍ ولا يجب استمرار التقيّة إلى آخر الوقت. وأما ما عن أبي جعفر الثاني (عليه السلام) في المكاتب (٢) حيث قال: (عليه السلام): «لا تصلّ خلف من يمسح على الخفين فان جامعك وإياهم موضع لا تجد بدأ من الصلاة معهم فأذن لنفسك وأقم» الخبر. فلا يدلّ على اعتبار عدم المندوحة قبل العمل فان اللابديّة المفروضة فيه هي

(١) المصدر السابق

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٢٧، الحديث ٢، من الباب ٣٣ من ابواب صلاة الجماعة.

واليك نصّ المكاتب: «عن إبراهيم بن شيبه قال: كتبت الى أبي جعفر الثاني عليه السلام أسأله عن الصلاة خلف من يتولّى أمير المؤمنين عليه السلام وهو يرى المسح على الخفين، أو خلف من يحرم وهو يمسح فكاتب عليه السلام ان جامعك وإياهم موضع فلم تجد بدأ من الصلاة فأذن لنفسك...».

اللابدية من الصلاة معهم لا اللابدية المطلقة فإن من يمكنه الصلاة في بيته وكان لابد من الصلاة معهم فهو مشمول للخبر ومقتضى قوله (عليه السلام): «فأذن لنفسك وأقم» انعقاد الصلاة فرادى لا أنها صورة صلاة بل صورة جماعة وأما خبر أبي الربيع (١) المتقدم ذكره فليس دليلاً لاعتبار عدم المندوحة واعتبار استيعاب العذر، بل دليل على عدم صحة الصلاة مع المخالف مطلقاً، ولا تنعقد فرادى أيضاً وقد عرفت الجواب عنه.

الثامن: الموانع كالأجزاء والشرائط في دخول التقيّة فيها فكما ترتفع الجزئية والشروطية بالتقيّة كذلك ترتفع المانعية بالتقيّة فإن الأمر بالصلاة معهم مع بنائهم العملي على التكتف مثلاً وعدم اختصاص أوامر التقيّة بزمان دون زمان بعد البناء على أنّ الصلاة تقع صحيحة بل مجزية عن الواقع يستكشف عدم المانعية وإلا لكان أمراً بصورة الصلاة فما معنى «إقرأ لنفسك». نعم لولا هذه الأخبار في الصلاة معهم كان استكشاف عدم المانعية من مجرد الأمر محلّ النظر إذ غاية ما يمكن أن يقال فيه إنّ الأمر بالصلاة متكتفاً أمر بإيجاد العمل الباطل والأمر بها إذا عرضت التقيّة في الأثناء أمر بإبطال العمل وكلاهما غير صحيح، فلا بد من عدم كون التكتف عند التقيّة مانعاً حتى لا يلزم أحد المحذورين. ويندفع بأنه مبني على تعلق الأمر بأشخاص الصلاة في أشخاص الأوقات حتى يقال في هذا الجزء من الوقت لا معنى للأمر بهذه الصلاة الشخصية ولا للأمر بها ثم الأمر بإبطالها، وأما لو قلنا بأنّ المأمور به صرف وجود الصلاة المشتملة على الأجزاء والشرائط الخالية عن الموانع وظرفها بين الحدين من الزوال والغروب بملاحظة صرف الوقت لا كلّ آن آن فلا يلزم المحذوران لأنّ صرف وجود الطبيعة الخاصة في صرف الوقت مقدور فلا أمر ولو تخيراً بهذه الصلاة الخاصة في هذا الآن المخصوص فيكون لزوم التكتف في هذه الصلاة الشخصية في هذا الزمان الخاصّ أمراً بصورة صلاة دفعاً للضرر مع بقاء الأمر بالصلاة التامة في ما بين الحدين بنحو الحركة التوسّطية دون القطعية على

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٣٨٤، الحديث ٥، من الباب ٦ من ابواب صلاة الجماعة.

حاله. نعم مع ضيق الوقت وعدم سقوط الصلاة بحال يستكشف عدم المانع إذ لا فرد لصرف وجود الطبيعة إلا هذه الصلاة المشتملة على المانع. فتدبر.

تتميم

ينبغي التعرّض لنبذة من أحكام التقيّة:

منها: أنّ شأن التقيّة في مورد ترك جزء أو شرط أو إيجاد مانع كالتكتّف في الصلاة أو التلّفظ بآمين هل مجرد الرفع أو يثبت البدليّة؟ بحيث يكون ترك الجزء والشرط أو فعل المانع معتبراً في الصلاة فلو خالف وأتى بالجزء أو الشرط أو ترك المانع كان إخلالاً بما اعتبر في الصلاة.

ومما يشهد للإثبات أنّ ترك المسح على الخفين في مورد التقيّة بالمسح على البشرة مبطل للوضوء نظراً إلى أنّ المسح على البشرة الذي هو جزء الوضوء العبادي ممنوع عنه فلا يمكن التقرب به، فيدور الأمر بين ترك المسح رأساً فالوضوء ناقص أو المسح على الخفق ولولا جزئيته لما وجب بالخصوص، وكذا الأمر في غسل الرجلين في مورد التقيّة فإنّ المسح ممنوع عنه وبلا مسح وبلا غسل وضوء ناقص فيعلم منه حرمة الغسل في هذه الحال.

واجب عنهما بأنّ المسح على البشرة ينحلّ إلى أصل المسح وقيد مباشرة البشرة فالساقط بالتقيّة قيد البشرة وأصله باق على وجوبه ومسح موضع آخر لا يتأدّى به التقيّة فيكون ممنوعاً عنه أيضاً فينحصر قهراً في المسح على الخفق، وكذا في الغسل فإنّ إيصال أصل النداءة لازم وعدم بلوغه حدّ الغسل شرط فيسقط هذا الشرط ويبقى أصل إيصال النداءة على حاله.

ولا يخفى ما فيها من التكلّف لأنّ ظاهر الراوية كون المسح على الخفق للتقيّة كالمسح عليه لضرورة أخرى كخوف البرد على رجله حيث قال (١) (عليه السلام): «إلا من عدوّ تقيّه أو ثلج؟! تخافه على رجليك» فإنه لا شبهة في أنّه لولا

(١) الوسائل: ج ١، ص ٣٢٢، الحديث ٥، من الباب ٣٨ من ابواب الوضوء.

خصوصية المسح على الخف لما تعين المسح الخاص وليس مثل مورد التقية بحيث لا تتأدى التقية إلا به.

ومنه تعرف حال الصلاة إلى غير الجهة التي يراها قبة للتقية، أو قبل المغرب شرعاً لبناء المخالف على أنه بمجرد استتار القرص فانه بعد فرض صحة الصلاة وعدم تأدي التقية إلا بالصلاة على الوجه الواقعي منهي عنها لكونه خلاف التقية. نعم هذا الوجه كذلك والصلاة على الوجه الواقعي منهي عنها لكونه خلاف التقية. نعم هذا الوجه لا يجري في مثل التكتف وقول «آمين» فان تركهما في مورد التقية ليس فيه إلا فعل الحرام في الصلاة لا وقوع فعل من الصلاة بلا قرينة لمنافاتها للنهي، فلا موجب لأن يقال: إن الأمر بالتكتف يوجب شرطيته في الصلاة كما أنه بين الصلاة الى غير الجهة التي يصلي إليها المخالف وبين ترك الصلاة معهم قبل الوقت والاقْتداء بهم في الأثناء بعد دخول الوقت فرق من حيث أنّ تلك الصلاة الواقعة الى القبلة منهي عنها فلا يمكن التقرب بها، بخلاف الصلاة معهم في الأثناء فإن حرمة ترك الاقْتداء بهم من الأول لا يوجب حرمة الاقْتداء بهم في الأثناء. ومنه تعرف أن اقتضاء التقية للرفع والإثبات معاً لا كلية له بل تتفاوت بتفاوت المقامات فكلماً اعتبر أمر وجودي في العبادة لا بنحو الظرفية لا يمكن التعدي عنه وكلماً اعتبر أمر وجودي في العبادة بنحو الظرفية كالتكتف والتأمين فلا يضر تركه بالصلاة وكلماً اعتبر أمر وجودي في العبادة لکنه بحيث لا يسري حرمة تركه إلى العبادة كما عرفت في الصلاة قبل الوقت فلا يضر تركه بالعبادة في المثال ولا أرى ثمرة لكون الخصوصية الثابتة في التقية إنما اعتبرت من حيث إنها لا تتأدى التقية إلا بها أو اعتبرت بعنوان البدلية عن الواقع إلا في نية الجزئية في المأمورية فيعتبر على الثاني دون الأول.

ومنها: أنه هل المرفوع بالتقية مطلق الوجوب النفسي والغيري والمنع النفسي والغيري حتى يكون العمل الفاقد للجزء أو الشرط، أو الواجد للمانع صحيحاً مجزياً عن الواقع، أو ليس الرفع على الإطلاق بل لا بد من ملاحظة أن المتروك أو الممنوع عنه جزء أو شرط أو مانع مطلقاً بحسب مقام الثبوت لا مطلقاً بحسب مقام الإثبات

فقط بحيث يمكن تقييده بعذر من الأعذار، مثلاً فاقد الطهورين لا أمرله بالصلاة فإذا اضطرّ الى الصلاة معهم بلا طهارة فقد اضطرّ الى صورة صلاة إذ التقية لا تحدث أمراً بالصلاة لمن لا يتمكن من استعمال أحد الطهورين، أو كان فاقداً لهما بالكلية، ومنه إذا اضطرّ الى التوضيء بالنبيذ، أو بماء متنجس يراه المخالف طاهراً فإن وجودهما كالعدم عند الشارع ولا يسوّغه عذر أصلاً بل فرضه التيمم معها إذا تمكن من استعمال التراب وإلا سقط الأمر بالصلاة، بخلاف ما إذا اضطرّ للتقية الى الصلاة مع النجاسة الخبثية في بدنه، أو لباسه فإن الخلو عنها ليس شرطاً مطلقاً بحسب مقام الثبوت ولا يسقط الأمر معها ويسوّغه العذر حتى ضيق الوقت مع تعمد عدم التطهير، ومثله المسح على الخفين فإنه يسوّغه خوف البرد، ومثل الصلاة الى غير القبلة فإنه يسوّغها الجهل بها، وأما الصلاة قبل الوقت مع وقوعها كلاً في خارجه فلا يسوّغها شيء بخلاف ما إذا دخل الوقت في أثنائها فاذا اضطرّ الى الثاني صحّت صلاته كالمعارف من صلاة المغرب عند العامة دون الأول فإن التقية لا تحدث أمراً بالصلاة قبل الوقت بالكلية. وبالجملة فالوقت في الجملة شرط مطلق فلا يفيد الاضطرار في أصله. ومنه تعرف حال الإفطار عند استتار القرص للتقية فإن الوقت بتمامه ليس شرطاً مطلقاً ثبوتاً ولذا لا قضاء على من أفطر قبل المغرب بالظنّ المعتر به كما هو فتوى المشهور ومقتضى غير واحد من النصوص.

ومما ذكرنا تبيين الفرق بين الوضوء بالماء المتنجس أو النبيذ، وبين مسح الحشفة بالحائط كما يصنعه العامة فإنهما وإن اشتركا في عدم رفع الحدث بالأولين وعدم رفع الخبث بالآخر لكتبتها يفترقان في عدم صحة الصلاة مع الأولين لعدم الأمر بها وصحتها مع الأخير ولو مع التعمد في مثل ضيق الوقت لبقاء الأمر بالصلاة فيعلم أنّ الطهارة عن الحدث شرط مطلق والطهارة عن الخبث ليست كذلك فالأمر بالوضوء بالنبيذ والصلاة معه تقية أمر صوري لدفع الضرر، بخلاف الأمر بمسح الحشفة بالحائط والصلاة معه فإنه أمر حقيقي بالصلاة معه. ومنه علم أنه لا فرق في الأمر بالتقية بعنوان العموم أو الخصوص بل الفرق من الحيثية التي ذكرناها فالطهارة بالنبيذ لا يسوّغها أمر خاص ولا عام والصلاة مع مسح الحشفة يسوّغها

الأمر العام كما يسوغ المسح على الخفّ بالأمر الخاص فتدبر جيداً.

وليعلم أنّ الفرض أنّ ما لا يكون جزءاً مطلقاً، أو شرطاً مطلقاً ثبوتاً قابل لان يرتفع بالتقيّة، فكما أنّ المسح الخاصّ وهو المسح على البشرة ليس جزءاً مطلقاً لسقوطه في البرد، فكذا في التقيّة، كذلك أصل المسح ليس جزءاً مطلقاً كما في الاقطع فيرتفع بالتقيّة ويبدل بغسل الرجلين لعدم تأدي التقيّة إلّا به فلا يلزم ان يكون غسل الرجل سائغاً في مورد آخر غير التقيّة حتّى يقال بعدمه ويتخير في أمره كما عن شيخنا العلامة الانصاري (قدس سرّه) في رسالة التقيّة.

ومنها: أنّ التقيّة جارية في الأسباب والعقود والإيقاعات على حد جريانها في العبادات أم لا، ولا يخفى عليك أنّ أوامر التقيّة بعنوانها بملاحظة مصلحتها العامة وهي دفع الضرر الشخصي أو النوعي، أو دفع الوصمة عن المذهب أو عن رئيس المذهب لا يقتضي إلّا إيجاب ذلك العمل بصورته التي تتأدى بها التقيّة، وأمّا رفع الجزئية، أو الشرطيّة، أو المانعيّة فضلاً عن إثبات أثر شرعي فإنّها يعلم من خصوصيّة المورد مثلاً صحّة الصلاة في مورد التقيّة للأمر بالقراءة فضلاً عن إجزائها عن الواقع تقتضي ارتفاع جزئية جزء اقتضت تركه التقيّة كترك السورة، أو القراءة مطلقاً، أو شرطيّة شرط اقتضت التقيّة تركه كالجهر في الجهريّة، أو مانعيّة مانع اقتضت إيجاده كالتكتّف والتأمين، وكذا الأمر في الوضوء بمسح الخفّ، أو غسل الرجل فإنّ فرض صحّته وصحّة الصلاة معه يقتضي عدم جزئية المسح على البشرة في حال التقيّة.

نعم في الوضوء بحث آخر يناسب البحث عن الأسباب وهو أنّ الوضوء في مورد التقيّة وصحّته وصحّة الغاية المترتبة عليه يؤثر في الطهارة كالوضوء التام، أو صحّته وصحّة غايته لا يقتضي أزيد من إباحة الدخول به في الغاية المقصودة فيكون على الثاني كالتيّم على المشهور، وعلى الأوّل كالتيّم على قول آخر موافق لظاهر دليل التنزيل وإمكان الطهارة الموقّته لكونها اعتباريّة لا واقعيّة كوضوء ذي الجبيرة على وجه.

والتحقيق أنّ ظاهر الأدلّة أنّ الوضوء الذي يترب منه الطهارة هو المأمور به في

حال التقيّة على وجه خاصّ وإمكان الطهارة الموقّته يجدي في مثل التيمم الذي ينقضه وجدان الماء لا في ما نحن فيه الذي لا دليل على انتقاضه بزوال التقيّة. وأمّا التنظير بالأقطع الذي تجدد له رجل بقدره الله تعالى حيث لا يتوهّم انتقاض طهارته بتجدد الرجل، فنندفع بأنّ الأقطع تكليفه الواقعي هو الوضوء بلا مسح لا كالوضوء في حال التقيّة فإنّ تكليفه الواقعي هو الوضوء مع المسح على البشرة وإنّما ارتفع هذا الجزء لعروض التقيّة وتمايم الكلام من هذه الجهة في محلّه.

وأما العقود والايقاعات: فتارة تكون التقيّة في اصل إيجادها واخرى في إيجادها بأسبابها.

أما الأوّل: فمقتضى الأدلة الخاصّة فضلاً عن اقتضاء المصلحة العامة المتقدمة عدم ترتّب الأثر حيث قال (١) (عليه السلام): «ما صنعت من شيء أو حلفت عليه من يمين في تقيّة فأنتم منه في سعة» ومقتضى كونه منه في سعة عدم الوقوع في ضيق الوفاء والكفارة مثلاً.

وأما الثاني: فرمّا يتوهّم - أنّ حاله حال العبادات فكما يقال: إنّ خصوصيّة قيد البشرة في المسح ساقطة للتقيّة كذلك خصوصيّة السبب الخاصّ في الطلاق مثلاً مرفوعة في التقيّة فيقع قوله: «انتِ بريّة وخليّة» مؤثراً للتمكّن من اللفظ وعدم التمكن من خصوصية انت طالق ولا ينافيه كون المبتلى بالتقيّة في سعة بل نفوذه على مرید الطلاق حقيقة مع عدم التمكن من لفظ خاصّ يوافق التوسعة وخلافه ضيق عليه. ويندفع: بما ذكرنا في العبادات أنّ ما كان جزء مطلقاً أو شرطاً مطلقاً بحسب مقام الثبوت بحيث لا يسوّغه عذر من الأعذار فلا يرتفع بالتقيّة، فإذا فرض أنّ الطلاق لا يقع إلّا بصيغة «انتِ طالق» سواء تمكّن منها أو لم يتمكّن فالتقيّة غير مجدّية في جعل لفظ آخر مكانها سبباً فيكون كإشهاد العدلين في الطلاق فإنّ عدم التمكن منه لعدم حضورهما في بلد المطلق لا يسوّغ وقوعه عند غير العادل فكذلك لا يسوّغه التقيّة وكذا وقوع الطلاق ثلاثاً، بقوله: «انتِ طالق ثلاثاً» لا يسوّغه عذر

(١) الوسائل: ج ١٦، ص ١٣٤، الحديث ٣، من الباب ١٢ من ابواب كتاب الأيمان.

من الأعدار فلا يسوغه التقيّة وعليه فلا يجدي عموم الجواز للتكليفي والوضعي في قوله (١) (عليه السلام): «التقيّة في كلّ شيء جائزة» فإنّ صلاحية التقيّة للواقعية غير صلاحية موردها للارتفاع فكما لا تحدث التقيّة أمراً في مورد لا أمر له كذلك لا تحدث سبباً فيما لا سبب له، فتدبر جيداً.

ومنها: أنّ مورد التقيّة بالمعنى الأخصّ حيث أنّها من المخالف بما هو مخالف له في المذهب هي الامور المذهبية فيختصّ بموارد اختلاف العامة مع الخاصة في التكليفات والوضعيات، وأمّا الموضوعات بما هي فليست مورد التقيّة بالمعنى الاخصّ فإذا اعتقد المخالف أنّ هذا المايع ماء واعتقد المؤمن أنّه خمر فليس مورد الإلتقاء منه بشربه، بخلاف النبيذ الذي يعتقد المخالف أنّه حلال طاهر فأنّه مورد التقيّة. ومنه اعتقاد المخالف أنّ استتار القرص مغرب شرعاً فالصلاة معه والإفطار عنده مورد التقيّة بالمعنى الاخصّ، بل منه أيضاً اعتقاد المخالف أنّ هذا اليوم يوم عرفة فيجب فيه الوقوف، لرجوعه الى أمر مذهبي وهو حكم الحاكم ثبوت الهلال الذي مقتضاه أنّ هذا اليوم هو التاسع من ذي الحجة. نعم بناء على مسلك من يقول بأنّ أوامر التقيّة لا يقتضي إلّا رفع التكليف أو الوضع دون الإثبات ليس اليوم المذكور يوم التاسع شرعاً ولو تنزيراً بل ينحلّ الوقوف في وادي عرفات في يوم التاسع إلى أصل الوقوف فيها وخصوصيّة اليوم المعين، وتسقط الخصوصية بدليل التقيّة ويبقى أصل الوقوف وإنّما تجب رعاية هذا اليوم حيث لا تتأدّى التقيّة إلّا به لالبدليته عن يوم التاسع واقعاً، كما أنّ الفرق بين القطع بالخلاف وعدمه مبني على موضوعيّة حكم الحاكم عندهم فلا يضره القطع بخلافه وعدم الموضوعيّة فيقتصر على صورة عدم انكشاف الخلاف حتّى عندهم. وبقيّة الكلام في محلّه.

ومنها: أنّ المسوغ للتقيّة كما يقتضيه عنوانها لحوق ضرريتي ويتوقى منه سواء كان ضرراً على الشخص، أو على النوع، أو وصمة على المذهب، أو على الإمام

(١) الوسائل: ج ١١، ص ٤٦٨، الحديث ٢، من الباب ٢٥ من ابواب الامر والنهي وما يناسبها. واليك نص الحديث «التقيّة في كلّ شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله له».

ورئيس المذهب. وأما مجرد التحبب بالموافقة معهم من دون حقوق ضرر وشبهه من تركها؟ فتسوية التقية بحيث يترتب عليها آثارها بشكل جدياً، والأخبار الواردة في الصلاة معهم مجرد إظهار الموافقة فورها هي صورة الصلاة بأداء الفريضة في بيته ثم الحضور معهم، وأما الصلاة معهم ابتداء بحيث تنعقد فرادى مجرد التحبب وإظهار الموافقة فلا دليل مطمئن النفس إليه. نعم في رواية (١): «أنه ليس متاً من لم يجعل التقية شعاره ودينه مع من يأمنه ليكون سجية له مع من يحذره» فيعلم منها لزوم التعود بالتقية حذراً من الوقوع في خلافها في مورد الحاجة، إلا أن ترتب الأثر على كل تقية يحتاج إلى دليل لما عرفت أن التقية لمجرد التحبب إليهم بالصلاة في غالب أخبارها لا يترتب عليه أثر بل هي صورة الصلاة لا جماعة ولا فرادى حقيقة.

ومنها: أن التقية التي هي موضوع الآثار هل التقية بالمعنى الاخص وهي التقية من المخالف في الامور المذهبية، أو بالمعنى الاعم وهي التقية من غير المخالف أيضاً من الكفار، أو ظلمة الشيعة، أو من المخالف في غير الأمر المذهبي؟ ولا يخفى عليك أن التقية بمفهومها وان كانت لا تقتضي إلا الخوف الباعث على الإلتقاء مما يخاف منه على نفسه، أو على نوعه، أو على دينه سواء كان حمل من الغير على موردها فيساوق الإكراه، أو لا؟ إلا أن غالب أخبار التقية موردها المخالف دون غيره وفيما يمتاز به المخالف عن المؤمن دون غيره، ومطلقاتها منصرفة الى المخالف لكن لا يبعد ان يقال: إن التقية بما هي تقية من لوازم الإيمان في كل ملة ونحلة عن المخالف للحق في تلك الملة فالمخالف لمذهبنا لا خصوصية له إلا من حيث غلبة الابتلاء به في الامور المذهبية لا أن حكم التقية مقصور على التقية من المخالف، وأحسن ما يمكن الاستشهاد به لهذا المعنى رواية مسعدة بن صدقة (٢) وفي آخرها «وتفسير مايتقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله فكل شيء يعمل المؤمن بينهم لمكان التقية مما لا يؤدي إلى الفساد في الدين فإنه جائز»

(١) الوسائل: ج ١١، ص ٤٦٦، الحديث ٢٨، من الباب ٢٤ من ابواب الامر والنهي وما يناسبها.

(٢) الوسائل: ج ١١، ص ٤٦٩، الحديث ٦، من الباب ٢٥ من ابواب الامر والنهي وما يناسبها.

ومع ذلك فالاعتماد عليها في ترتب الآثار الثابتة في التقيّة بالمعنى الاخصّ مشكل جداً. إلّا ان يلتزم برفع جميع الآثار التكليفية والوضعية في الإكراه والاضطرار بحديث الرفع وأشباهه فحينئذٍ فالتقيّة بالمعنى الاعم من أفرادهما، ورفع الآثار الوضعية المترتبة على الطلاق والعتق واليمين منصوص في المتفرقات من الأخبار والظاهر جريانه في كلّ العقود والإيقاعات إلّا أنّ ترك جزء أو شرط أو إيجاد مانع في الصلاة والوضوء وسائر العبادات بمجرد الإكراه، أو التقيّة من غير المخالف، أو منه في غير ما يتدين به، فرفع آثارها مشكل. وبالجملة فالتقيّة بالمعنى الأعمّ تشارك الاخصّ في رفع التكليفية والوضعية في العقود والإيقاعات وفي عدم اقتضاء إثبات السببية في أسبابها التي تتأدّى بها التقيّة كما مرّ. وتفرقان في مثل الوضوء والصلاة وسائر العبادات لقيام الدليل على رافعية التقيّة للجزئية والشرطية والمانع في العبادات، ولا دليل على الرافعية في التقيّة بالمعنى الأعمّ بل حالها حال الإكراه والاضطرار، فكما إذا أكره على ترك جزء في الصلاة، أو اضطرّ إلى ترك جزء منها لا يحمل الغير عليه بل لضرورة داعية إليه فلا ترتفع جزئية الجزء بل مرجعه إلى الإكراه، أو الاضطرار إلى إبطال الصلاة. فكذلك إذا كان المسوّغ لتركه خوف من ظالم فيتركه اتقاء شرّه وهذه الخصوصية يقابل مطلق الاضطرار كما أنّ مقابلة الاضطرار للإكراه مع اشتمال الإكراه على الاضطرار بحمل الغير عليه وعدمه نعم ربما أمكن استفادة كفاية مطلق الضرورة من الرواية المتكفلة للرخصة في المسح على الحفّين بقوله (عليه السلام) (١): «إلّا من عدوّ تتقيه أو ثلج تخاف على رجلك» لا من إطلاق العدو إذ المنصرف منه بمناسبة المقام هو المخالف المجوّز للمسح على الحفّين بل من الرخصة فيه لأجل الخوف على رجله فإنّ الثلج لا خصوصية له بل الظاهر أنّ عدم التمكن من المسح على البشرة هو المسوّغ أو باعتبار أنّ الخوف على الرجل إذا كان مسوّغاً فالخوف على النفس بالأولوية والله أعلم.

ومنها: قد عرفت عدم اعتبار عدم المندوحة في الصلاة لصحيفة (٢) معاوية بن

(١) الوسائل: ج ١، ص ٣٢٢، الحديث ٥، من الباب ٣٨ من ابواب الوضوء.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٣٠، الحديث ٢، من الباب ٣٤ من ابواب صلاة الجماعة.

وهب، وكذا لا يعتبر في الوضوء لما في خبر (١) صفوان «عن أبي الحسن (عليه السلام) في غسل اليدين قلت له: يرد الشعر قال (عليه السلام): ان كان عنده آخر فعل» بلا تقييد بالتأخير، أو الإعادة. بل يمكن الاستدلال بعموم التعليل في موثقة سماعة (٢) حيث قال (عليه السلام): «وان لم يكن إمام عدل فليبن على صلاته كما هو ويصلي ركعة اخرى ويجلس قدر ما يقول أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ثم يتم صلاته معه على ما استطاع فان التقية واسعة وليس إلا وصاحبه مأجور عليها إن شاء الله» فإن عموم التعليل يقتضي أن غير الصلاة كالصلاة في التوسعة من حيث الصحة على ما استطاع من دون تقييد بالتأخير أو الإعادة. وبالجملة فعدم المندوحة في مطلق التقية بالمعنى الأخص غير معتبر إلا أن الاقتصار على خصوص الصلاة والوضوء أحوط. وأما في التقية بالمعنى الأعم فإقامة الدليل على عدم اعتبار عدم المندوحة فيها في غاية الإشكال.

(١) جامع احاديث الشيعة: ج ٢، ص ٣١٠، الحديث ٥، من الباب ٢٣ من ابواب الوضوء.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٥٨، الحديث ٢، من الباب ٥٦ من ابواب صلاة الجماعة.

فهرس صلاة الجماعة

من حياة المؤلف

فصل

في وجوب صلاة الجماعة

- ١٧ في وجوبها إذا تعلق بها النذر
١٨ في وجوبها إذا كان عاجزاً عن القراءة رأساً
٢٢ في وجوبها إذا أمره أحد والديه بإيقاع الفريضة جماعة
٢٣ في وجوبها ما إذا لم يدرك في الوقت ركعة تامة

فصل

في استحباب الجماعة في الفرائض

- ٢٤ في استحباب الجماعة في اليومية القضائية والائتمام في صلاة الطواف
٢٥ الاستدلال لمشروعية الجماعة في جميع الفرائض
٢٩ في استحباب الجماعة في الصلاة التي يؤتى بها من باب الاحتياط
٣٠ في استحباب الجماعة في ركعات الاحتياط

فصل

في عدم مشروعية الجماعة في النافلة

- ٣٣ مشروعية الجماعة في صلاة الغدير

فصل

في شرائط الجماعة

- ٣٦ الشرط الأول: في العدد الذي تتعقد به الجماعة

- ٣٦ الشرط الثاني: في نية الائتتمام والاقْتداء من المأموم
مسائل متعلّقة بنية الاقْتداء:
- ٣٦ الأولى: يعتبر وحدة الإمام
- ٣٦ الثانية: في الموارد التي يحكم فيها ببطلان الجماعة
- ٤٣ الثالثة: فيما لو شكّ في نية الائتتمام
- ٤٤ الرابعة: عدم جواز الاقْتداء بالمأموم
- ٤٥ الخامسة: في صور الاشتباه في نية الاقْتداء وظهور الخطأ
- ٤٨ السادسة: في صحّة صلاة من نوى الإمامة لصاحبه
- ٥٧ السابعة: في العدول من نية الائتتمام بإمام الى آخر
- ٥٩ الثامنة: في العدول من الانفراد الى الائتتمام
- ٦٢ التاسعة: في العدول من الجماعة الى الانفراد
وفيها فروع:
- الأول: في جواز أن ينوي من أول الأمر الائتتمام في بعض الأفعال
والانفراد في الآخر
- ٦٦ الثاني: في حكم من انتمّ بالإمام حال التكبير وانفرد بعدها
- ٦٧ الثالث: في جواز الائتتمام لمن أدرك الإمام راعياً
- ٧٠ الرابع: في حكم من انفرد عن الإمام بعد القراءة
- ٧٠ الخامس: في حكم من نوى الانفراد في أثناء الصلاة
- ٧١ العاشرة: هل الجماعة المستحبة تعبدية أو توصيلية؟
- ٧٢ الشرط الثالث: في اشتراط إدراك الركعة جماعةً بإدراك الركوع
وفيه أمور:
- ٧٧ أولها: في أنّ مجرد إدراك الإمام راعياً كافٍ في إدراك الجماعة
- ٨٢ ثانياً: في أنّ المعتبر في الركوع هو الركوع المستقرّ عليه أو مطلق الركوع
- ٨٣ ثالثاً: في الوجوه المحتملة في شرطية إدراك الركوع إجمالاً
- ٨٤ رابعاً: في دوران احتساب الركعة مدار إدراك الركوع مع الإمام
- ٨٧ خامساً: في كيفية إدراك الركعة

- سادسها: في حكم من كبر وركع باعتقاد كون الإمام في الركوع فانكشف
 ٨٨ كون الإمام
- ٨٩ سابعها: فيما لو كبر وركع وشك في إدراك ركوع الإمام
- ٩٢ ثامنها: فيما يعتبر في جواز الدخول في الركوع
- ٩٤ تاسعها: في جواز الانتظار الى الركعة الاخرى أو الإفراد ثم الإتمام
- ٩٥ عاشرها: في جواز الدخول في الجماعة في جميع الأحوال
 البحث في:
- ٩٥ أنّ التكبير المذكورة في الأخبار هل هي تكبير الافتتاح أو التكبير
 المستحبة للهوي الى السجود؟
- ٩٨ أنّ السجود أو الجلوس للتشهد أو نفس التشهد زيادة الصلاة أم لا؟
- ٩٩ أنّ الأخبار كما تضمنت الأمر بالسجود كذلك النهي عنه
- ١٠١ حادي عشرها: في الرجل يدخل المسجد وخاف أن تفوته الركعة
 البحث في:
- ١٠١ - أنّ مورد النص هل هو حيثية الانفراد عن الصف أو حيثية البعد عن الإمام؟
- ١٠٣ - عدم البعد بما لا يتخطى
- ١٠٤ - أنّ الترخيص في المشي بل الأمر به في أي حال؟
- ١٠٦ - رعاية الطمأنينة حال المشي للحق بالركوع
- ١٠٧ - أنّ البعد الذي لا مانعية له هنا مطلق البعد
- ١٠٧ - أنّ المسوغ لعقد الجماعة هو الظن بالفوت
- ١٠٨ - أنّ الواجب هل هو المشي الظاهر في التخطي أو جرّ الرجلين؟
- ١٠٩ - أنّ عنوان المسجدية لا اختصاص له في اللحق
- ١٠٩ الشرط الرابع: في اشتراط عدم الحائل بين الإمام والمأموم
 وفيه امور:
- ١١٣ الأول: هل يكفي عدم الحائل من أحد الجانبين من الإتصال بالإمام؟ وفيه:
- ١١٤ - أنّ مسألة مانعية الحائل كما مانعية البعد عن الإمام
- ١١٥ - أنّ المدار مشاهدة من يتصل به

- ١١٦ - قصر البطلان في ذيل الصحيحة على الصلاة خلف المقصورة
الثاني: هل المراد بالحائل المعبر عنه في الصحيحة «بالسُترة والجدار» مطلق
الساتر أو الساتر المطلق؟
- ١١٦ الثالث: الحائل المفروغ عن مانعته هل هو مانع إذا كان في جميع أحوال
الصلاة أو إذا كان في حال منها حدثاً أو بقاء كان مانعاً أيضاً؟
- ١١٩ الرابع: هذا الشرط من شرائط الجماعة فلا تبطل بفقده إلا الجماعة
الخامس: في الحائل المانع عن المشاهدة حال الركوع أو الجلوس
- ١٢٠ الشرط الخامس: في اشتراط عدم التباعد بين المأموم والإمام أو الواسطة وفيه امور:
أحدها: أنّ المراد ممّا لا يتخطى وفي حكمه من الوجوب أو الاستحباب
- ١٢٥ ثانيها: أنّ المرجع صدق القدوة والاجتماع عرفاً ولا يصدقان مع البُعد الكثير
ثالثها: أنّه لا فرق بين حدوث الحائل وتجدده ولا بين استمراره الى آخر الجماعة وعدمه
- ١٢٦ الشرط السادس: في اشتراط أن لا يكون موقف الإمام أعلى من موقف المأموم
الشرط السابع: في اشتراط أن لا يتقدّم المأموم على الإمام في الموقف
- ١٢٩ وفيه تنبيه على:
- ١٣٢ - أنّ تقدّم الإمام على المأموم شرط في جميع أحوال الصلاة
- حكم الصلاة جماعةً بنحو الاستدارة
- ١٣٥
- ١٣٥

فصل

في أحكام الجماعة

وفيه مسائل:

المسألة الأولى

في حكم القراءة خلف الإمام المرضي

وفيه مباحث:

- ١٣٨ المبحث الأول: في القراءة في الاولتين من الإخفائية
- ١٤٢ المبحث الثاني: في حكم القراءة في الاولتين من الصلاة الجهرية
- ١٤٨ المبحث الثالث: في حكم القراءة في الأخيرتين من الجهرية
- ١٥٢ المبحث الرابع: في حكم الأخيرتين من الإخفائية

فروع

- ١٥٤ الأول والثاني: في استحباب التسبيح في الاولتين من الإخفائية والجهرية
 الثالث: إذا سمع من يشك في كونه صوت الإمام أو صوت غيره
 الرابع: هل يعتبر القيام حال القراءة أو الطمأنينة فيه في تلك الحال؟
 ١٥٥
 ١٥٥

المسألة الثانية

فيما يتعلّق بمتابعة المأموم للإمام

وفيه مباحث:

- المبحث الأول: في حكم المتابعة العملية في الأفعال
 ١٥٦ - في المراد بالمتابعة
 ١٥٦
 ١٥٧ - في حكم المتابعة العملية
 ١٥٨ - في أنّ وجوب المتابعة العملية هل هو نفسي أو شرطي؟
 ١٦٣ المبحث الثاني: هل الأقوال كالأفعال في وجوب المتابعة نفسياً أو شرطياً؟
 وفيه امور:
 ١٦٤ - الكلام في غير التكبير من الأقوال في وجوب المتابعة
 ١٦٥ - الكلام في التكبير في وجوب المتابعة
 ١٦٦ - الكلام في التسليم في وجوب المتابعة
 ١٦٧ فرع: فيما لو أحرم قبل الإمام عمداً أو سهواً
 ١٦٨ المبحث الثالث: في حكم سبق الإمام في رفع الرأس من الركوع أو السجود
 وفيه فروع:
 ١٧١ أحدها: في صحّة صلاة من رفع رأسه عن عذر
 ١٧٢ ثانيها: في وجوب الذكر في الركوع الثاني
 ١٧٢ ثالثها: في بطلان صلاة من ترك الذكر في الركوع الأول عمداً
 ١٧٣ رابعها: في إشكال العود مع الشك ببقاء الإمام راکعاً
 ١٧٤ خامسها: من سجد للمتابعة يتخيّل أنّها الأولى فبان أنّها الثانية
 ١٧٤ المبحث الرابع: فيما إذا ركع أو سجد قبل الإمام

وفيه تنبيه على:

- ١٧٥ - أن هذا الحكم هل يعمّ حال قراءة الإمام؟
 ١٧٧ - حكم من سبق الإمام الى القيام
 ١٧٨ المبحث الخامس: في التأخر عن الإمام في الأفعال الصلواتية

المسألة الثالثة

في أحكام المأموم المسبوق

وفيه أبحاث:

- ١٧٩ الأول: في أنّ وظيفة المأموم المسبوق هي القراءة في الاولتين له
 ١٨٠ الثاني: في أنّ القراءة في الاولتين بنحو الوجوب
 ١٨٠ الثالث: في سقوط السورة عن المأموم لو لم يمهله الإمام عن قراءة السورة
 ١٨٠ الرابع: في حكم من لم يمهله الإمام لقراءة الفاتحة
 ١٨٢ الخامس: في المراد بعدم الإمهال
 ١٨٣ السادس: في حكم الدخول مع الإمام في الأخيرتين
 ١٨٣ السابع: فيمن اعتقد إمهال الإمام فقرأ فلم يدرك الركوع
 ١٨٣ الثامن: في وجوب الإخفات في القراءة وإن كانت الصلاة جهرية
 ١٨٤ التاسع: في أنّ القراءة في المأموم المسبوق باقتضاء أصل الصلاة
 ١٨٥ العاشر: عدم وجوب المتابعة في كلّ ما لا يجب على المأموم من الأفعال والمستحبات
 ١٨٧ الحادي عشر: في أنّ الإمام لا يتحمّل عن المأموم إلاّ القراءة
 ١٨٧ الثاني عشر: في حكم من لم يدر أنّ الإمام في الاولتين أو الأخيرتين

المسألة الرابعة

في حكم المصلّي في النافلة إذا أقيمت جماعة

وفيه مقامان:

- ١٨٨ الأول: في حكم قطع النافلة
 ١٨٩ الثاني: في العدول من الفريضة الى النافلة

المسألة الخامسة

١٩١ في جواز إتيان المأموم بالتكبيرات الافتتاحية قبل شروع الإمام

المسألة السادسة

١٩٢ في اختلاف الإمام والمأموم اجتهاداً وتقليداً

المسألة السابعة

١٩٥ فيما لو تبين بعد الصلاة كفر الإمام أو فسقه أو كونه محدثاً

المسألة الثامنة

٢٠٣ فيما لو نسي الإمام أحد واجبات الصلاة

المسألة التاسعة

٢٠٥ في حكم الاقتداء بمن يرى نفسه مجتهداً مع أنه غير مجتهد بنظر المأموم

المسألة العاشرة

٢٠٦ فيما لو اعتقد الإمام دخول الوقف والمأموم غير معتقد لدخوله

فصل

في شرائط إمام الجماعة

- ٢٠٧ العقل والبلوغ
- ٢٠٨ طهارة المولد والذكورة
- ٢١٠ أن لا يكون قاعداً للقائمين
- ٢١٢ أن لا يكون الإمام ممن لا يحسن القراءة
- ٢١٣ الإيمان الأخص من الإسلام وفيه مباحث:
- ٢١٣ الأول: في عدم انعقاد الجماعة مع الإمام غير المرضي في مورد التقية
- ٢١٥ الثاني: في عدم انعقاد الجماعة معهم في المعادة
- ٢١٦ الثالث: في أن الصلاة مع المخالف هل تنعقد فرادى؟
- ٢١٧ الرابع: لابد فيها من القراءة بناءً على انعقادها فرادى
- ٢١٨ الخامس: في لزوم القراءة بخصوصياتها مع التمكن
- ٢١٩ السادس: في أجزاء الصلاة مع المخالف تقية عن الصلاة التامة

- ٢٢١ السابع: في أن الاجزاء فرع تحقق الأمر الاضطراري
- ٢٢٢ الثامن: في أن الموانع كالاجزاء والشرائط في دخول النفية فيها
- ٢٢٣ تتميم في التعرض لنبذة من أحكام التقية
- ٢٢٣ - في أن شأن التقية في مورد ترك جزء أو شرط هل مجرد الرفع أو يثبت البدلية؟
- ٢٢٤ - في أن المرفوع بالتقية ما لا يكون جزءاً مطلقاً أو شرطاً مطلقاً
- ٢٢٦ - في أن التقية جارية في الأسباب والعقود والإيقاعات أم لا؟
- ٢٢٨ - في أن مورد التقية يختص بموارد اختلاف العاقبة مع الخاصة
- ٢٢٨ - في أن المسوخ للتقية لحوق ضرريته ويتوقى منه
- ٢٢٩ . في أن التقية التي هي موضع الآثار هل هي التقية بالمعنى الأخص أو المعنى الأعم؟
- ٢٣٠ - في عدم اعتبار عدم المدوحة في الصلاة



۵۳۰

صَلَاةُ الْمَسْجِدِ



مؤسسة النشر الإسلامي

- | | |
|--|----------------|
| □ صلاة المسافرين | ■ الكتاب: |
| □ المحقق آية الله العظمى الشيخ محمد حسين الاصفهاني | ■ المؤلف: |
| □ لجنة التحقيق | ■ المحقق: |
| □ فقه | ■ الموضوع: |
| □ عربي | ■ اللغة: |
| □ جزء واحد | ■ عدد الأجزاء: |
| □ ١٨٦ | ■ عدد الصفحات: |
| □ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة | ■ الناشر: |
| □ مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي | ■ الطبع: |
| □ الثانية | ■ الطبعة: |
| □ ٢٠٠٠ نسخة | ■ المطبوع: |
| □ ١٤٠٩ هـ.ق | ■ التاريخ: |

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين
الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله
الطاهرين.
وبعد، فهذه نبذة من القول فيما يتعلّق بصلاة المسافر. والكلام تارةً في شرائط
القصر، وأخرى في أحكامه.
فهنا مقامان:

المقام الأول

في شرائط القصر

وهي مختلفة من حيث كون بعضها شرطاً لحدوث القصر فقط كقصد المسافة،
وبعضها شرطاً لبقائه فقط كاستمرار القصد، وبعضها شرطاً لحدوثه وبقائه معاً
كإباحة السفر. وليست هذه الشرائط المختلفة شرطاً بالنسبة إلى الحكم الكلي
المرتّب على المسافر، فإنّ حدوثه في مقام تشريع الشريعة، بكون المتعلّق ذا مصلحة
خاصة، وبقائه ببقائه على ما هو عليه من المصلحة إلى أن ينتهي أمدّها فينسخ، وإنّما
الإختلاف بالحدوث والبقاء بالإضافة إلى الأحكام الجزئية المنشعبة من ذلك
الحكم الكلي المنوطة فعليتها بفعليّة موضوعاتها المتقومة بشرائطها الخاصة المختلفة
بالحدوث والبقاء. وبالجملة فللقصر شرائط خاصة تُذكر في ضمن مسائل:

المسألة الأولى في الشرط الأول

وهو قصد المسافة، كما عن غير واحد، أو المسافة بنفسها، يجعل القصد شرطاً آخر كما عن آخرين، وأما اعتبار المسافة، مع تعقيبه بشرط ثان وهو قصد المسافة كما في الشرايع (١)، والصحيح هو الأول، لوضوح أنّ المسافة لو كانت بنفسها شرطاً، للزم تحققها بالتلبس بها في وجوب التصدير، مع أنّه لا شبهة في عدم اعتبار فعلية التلبس بمقدار نفس المسافة في لزوم القصر حدوثاً - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - . ولا يُجدي ضمّ الإعتبار بمعنى التقدير أو الإحراز إلى المسافة، كما في الشرايع، فإنّه إن كان مغنياً عن القصد - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - كان إعتبار القصد بعده يجعله شرطاً آخر لغوياً، وإن كان يجب القصد بخصوصه كان متقوماً بالإحراز فيلغوا اعتباره في قبالة، فيلزم إمّا لغوية الشرط الأول، وإمّا لغوية الشرط الثاني. وحيث إنّ قصد المسافة ينحلّ إلى حيثيتين، لكلٍ منها آثار، وللمسافة تقدم طبيعي على قصدها، فنذكر المسافة بما لها من الآثار، ثمّ نعقبه بذكر القصد وآثاره.

في تحقيق المسافة

فنقول: أمّا المسافة ففيها أمور ينبغي التنبيه عليها.

[الأمر الأول]

في تحديد المسافة

والأخبار فيه مختلفة، ففي بعضها إناطة الحكم بمسيرة يوم وبياض يوم (٢)، وفي بعضها إناطته بثمانية فراسخ (٣)، وفي بعضها بأحد الأمرين من مسيرة يوم أو ثمانية فراسخ (٤). ولذا ذهب إلى كلٍ منها بعض الأصحاب فالشهيد الثاني إلى

(١) شرايع الاسلام: ص ٣٩.

(٢) و(٣) (٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٩٣ و ٤٩٠ و ٤٩٢،

الاول والأول إلى الثاني (٢) وصاحب المدارك (٣) إلى الثالث.

ولابد في تنقيح المقام من تقديم مقدمة هي:

إن المستفاد من الأخبار أن المراد بمسير اليوم ليس مطلقاً كيفما اتفق، بل مسير معتدل لا ينفك عن قطع ثمانية فراسخ، ففي الفقيه: «لأن ثمانية فراسخ مسير يوم للعامة والقوافل والا ثقال» (٤) وفي حسنة الكاهلي: «إنّ التقصير لم يوضع على البغلة السفواء (٥) والدابة الناجية (٦)، فانما وضع على سير القطار» (٧).

وفي صحيحة ابن الحجاج: «جرت السنة ببياض يوم، فقلت له عليه السلام: انّ بياض اليوم يختلف فيسير الرجل خمسة عشر فرسخاً في يوم، ويسير الأخر أربعة فراسخ وخمسة فراسخ في يوم، فقال (عليه السلام): اما انه ليس إلى ذلك ينظر، أما رأيت مسير هذه الا تقال بين مكة والمدينة؟ ثم أومى بيده أربعة وعشرون ميلاً يكون ثمانية فراسخ» (٨)

وفي ذيل رواية العيون (٩) والعلل (١٠) «وقد يختلف المسير فسير البقر إنّما هو أربعة فراسخ وسير الفرس عشرون فرسخاً، إنّما جعل مسير يوم ثمانية فراسخ لأنّ ثمانية فراسخ هو سير الجمال والقوافل وهو الغالب على المسير وهو أعظم المسير الذي

(١) روض الجنان، ص ٣٨٣.

(٢) الدروس ص ٥٠.

(٣) مدارك الاحكام في شرح شرايع الاسلام ذيل قوله: واما الشروط فسته ص ٢٧٦.

(٤) الوسائل، ج ٥ ص ٤٩٠، الباب ١ من ابواب صلاة المسافر ح ١، ص ٢٩٠، باب

٦١ باب علة التقصير في السفوء الحديث ١.

(٥) سفا: يسفو، سفواً، اسرع في المشي (أقرب الموارد).

(٦) الناجية: مؤنث الناجي، الناقة السريعة، تنجو بمن ركبها (أقرب الموارد).

(٧) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩١، الباب ١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣. مع اختلاف يسير.

القطار من الابل بالكسر: قطعة على نسق واحد (أقرب الموارد).

(٨) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٣، الباب ١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٥ مع اختلاف يسير.

(٩) عيون اخبار الرضا، ج ٢، ص ١١٣، الباب ٣٤، الحديث ١ مع اختلاف بين الفاظ الحديث.

(١٠) علل الشرايع، ج ١، ص ٢٦٦، الباب ١٨٢، الحديث ٩ مع اختلاف بين الفاظ الحديث.

يسيره الجمالون والمكاريون» (١)

وهذه الروايات صريحة في إرادة المسير بسير معتدل يوافق ثمانية فراسخ ولا يتخلف أحدهما عن الآخر، ومسير يوم أقل من ثمانية، ليس من السير المعتدل الذي هو موضوع الحكم، والسير السريع في بعض اليوم إذا كان ثمانية فراسخ هو مسير يوم بالسير المعتدل، فهو داخل في موضوع الحكم. فهذه الروايات قرينة على المراد من مسيرة يوم الظاهرة إطلاقاً في جميع أنحاء المسير كما فهمه الراوي، وقال: «إنَّ بياض يوم يختلف». وهذا غير تنزيل إطلاق مسير يوم على الغالب الموافق لثمانية، فيحكم بتعيين الثمانية وافقت مسير يوم أم لا، فإنَّ التنزيل على الغالب يوجب تيقنه لا تعيينه، فيبقى الغير الغالب مسكوتاً عنه ولا يوجب تعيين الثمانية مطلقاً، لأنَّ إطلاقها أيضاً مُنزل على الغالب الموافق لمسير يوم، فالثمانية في بعض اليوم مسكوت عنها، فراجع ما أفاده الشيخ العلامة الأنصاري (قدس سرّه) في بعض تحريراته في صلاة المسافر (٢).

وحيث عرفت موافقة مسير يوم لثمانية فراسخ بمقتضى النصوص. فاعلم أنّ الأمر في هذين العنوانين يدور بين أمور، إمّا كونها معرفين للشرط، وإمّا كونها شرطاً وملاكاً للحكم، إمّا تعييناً وإمّا تحييراً، وإمّا كون أحدهما المعين شرطاً والآخر معرفاً له، لا مجال للأول، فانه إنما يعقل كونها معرفين إذا كان ما يقبل أن يكون شرطاً كما في خفاء الأذان وخفاء الجدران، بالنسبة إلى البعد المخصوص عن البلد في نظر الشارع، وأمّا السير، فهو إمّا متكمّم بالكمية الزمانية الغير القارة، وإمّا متكمّم بالعرض بالكمية القارة المكانية المساحية، ومع قطع النظر عن الكمية الإتصالية من الوجهين لا يبقى إلّا طبيعة السير المهملة اللامتعينة بأحد التعيينين، وهي مع أنّها ليست موضوع الحكم لا يعقل أن تكون إحدى الكيتين معرفة لها، بل منوعة لها، ولا سبيل إلى الثاني، لأنه مع فرض الملازمة بين العنوانين كما عرفت، يعني شرطية

(١) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩١، الباب ١ من ابواب صلاة المسافر الحديث ٢.

(٢) كتاب الصلاة صفحة ٣٨٩

أحدهما عن الآخر ويلغو شرطية الآخر. كما إذا كان استقبال الجنوب شرطاً فإنه يلغو شرطية إستدبار الشمال، وكما لا يعقل شرطيتها معاً تعييناً، كذلك لا يعقل شرطية كليهما تخييراً، فإنَّ شرطية أحدهما إلى بدل إنَّما تعقل في مورد إنفكاك أحدهما عن الآخر لاني مورد تلازمهما، فينحصر الأمر في الثالث وهو كون أحدهما المعين شرطاً والآخر معرفاً. وهذا وإن لم يكن له ثمرة عملية، إلا أنَّ الظاهر شرطية مسير يوم ومعرفية «الثمانية فراسخ»، لتعذر معرفة موافقة المسير لما هو المعتبر من سير القطار بين الحرمين. فكذا جعلوا له معرفاً يسهل تناوله ومعرفته. وإنَّما قلنا بأنَّ الظاهر شرطية مسير يوم لقوله (عليه السلام): «جرت السنة ببياض يوم» (١). ولما في رواية الفقيه: «إنَّما وجب التقصير في ثمانية فراسخ لأقل من ذلك ولا أكثر، لأنَّ ثمانية فراسخ مسيرة يوم للعامة والقوافل والأثقال فوجب التقصير في مسيرة يوم الخ» (٢). فإنَّ ترتيب وجوب التقصير في مسيرة يوم يكشف عن أنه ليست حكمةً وغايةً محضة، بل واجب بالأصالة، وإنَّ وجوب التقصير في ثمانية فراسخ، لأجل وجوب التقصير في مسيرة يوم، بل الأمر كذلك في قوله (عليه السلام): «إنَّما يجعل مسير يوم ثمانية فراسخ» (٣)، فإنه كاشف عن أنَّ العبرة بمسيرة يوم، وإنَّما عُرِّفت بثمانية فراسخ لكذا والله أعلم. هذا كله في الأخبار المعينة لمسيرة يوم تارة، وللثمانية فراسخ أخرى وقد عرفت تلازمهما

وأما الأخبار الظاهرة في التخيير كروايات: زارة (٤) ومحمد بن مسلم (٥) وأبي أيوب (٦) وأبي بصير (٧)، فمقتضاها التقابل بين الأمرين لمكان العطف بأو، وهو مناف لتلازمهما وتوافقهما الذي دلت عليه النصوص، وقد حملها الشيخ المحقق

(١) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٣، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر الحديث ١٥.

(٢) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٠، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر الحديث ١. من لا يحضره الفقيه، ج ١

ص ٢٩٠، باب ٦١ باب علة التقصير في السفر، ح ١.

(٣) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩١، الباب ١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

(٤-٧) الوسائل، ج ٥، الباب ١ و ٢ من أبواب صلاة المسافر.

الأنصاري (١) (قدس سرّه) على التقابل بحسب علم المكلف، مع أنّهما لو كانا متلازمين واقعاً وعُلمت الملازمة لكانا متلازمين عِلماً لامتقابلين عِلماً، فإنّ تقابلهما علماً معناه إنّ العلم بأحدهما لا يُجامع العلم بالآخر، أو أنه ينفك العلم بأحدهما عن العلم بالآخر. والظاهر أنّ التقابل بلحاظ السبق واللاحق علماً، والسبق واللاحق متقابلان، ولا منافاة بين التلازم واقعاً وعِلماً، والتقابل بين سبق العلم بأحدهما ولاحق العلم بالآخر كما في العلة والمعلول، فإنّهما متلازمان واقعاً وعِلماً، لكنه ربما ينتقل من العلة الى المعلول، وربما ينتقل من المعلول الى العلة. فالانسان بحسب مبادئه العلمية ربما يعلم أنه ثمانية فراسخ فينقل العلم بالتلازم الى أنه مقدار مسير يوم بالسير المعتدل، وربما بحسب تجربته مراراً يعلم أنّ المسافة مقدار مسير يوم بالسير المعتدل فينتقل الى أنه ثمانية فراسخ مساحةً، والغالب هو الأول، ولذا جعلت الثمانية حدّاً ومعرفاً. والظاهر من قوله (عليه السلام): «بياض يوم أوبريدان» (٢) وإن كان التخيير بين الأمرين بنفسهما لكنه لما كان في مقام إستعلام المسافة الموجبة للقصر وتعريفها فلذا جعلنا التقابل بلحاظ السبق واللاحق علماً، بل إذا جعلنا الشرط نفس إحراز مسيرة يوم لا القصد والارادة، أو نفس المسافة فوجوده الواقعي عين وجوده العلمي، وحينئذٍ فللزامة الموصوف بالمعرفية لا بد وأن يكون إحراز ثمانية فراسخ، لاستحالة التلازم بين الوجود العلمي لشيءٍ، والوجود الواقعي لشيءٍ آخر، فتدبره فإنه حقيق به.

الأمر الثاني

في شمول الثمانية فراسخ للامتدائية والتلفيقية

ومختصر القول فيه: إنّ ظاهر أخبار (البريدين) و(الثمانية فراسخ) هي الامتدائية حتى بملاحظة بعض ماورد في التلفيق، كرواية سليمان بن حفص:

(١) كتاب الصلاة، ص ٣٨٩.

(٢) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٢. الباب ١ من ابواب صلاة المسافر الحديث ١١.

«التقصير في الصلاة بريدان، أو بريد ذاهباً وجائياً» (١) فإن لتقابل يقتضي كون البريدين إمتداديين لاجتماعاً بين الأمرين، فإنه لا تقابل بين الكلي وفرده. مضافاً الى أن «الثمانية فراسخ» ظاهره في هذه المرتبة من العدد حقيقةً بين المبدء والمقصد، ففرض المبدء تارةً مبدءاً، وأخرى مقصداً، لا يوجب أن يكون بينهما ثمانية فراسخ إلاً بالإعتبار لا بالحقيقة، مثلاً بين النجف وكربلاء إثنا عشر فرسخاً سواء لوحظ المبدء من النجف أو من كربلاء، وفرض النجف تارةً مبدءاً أو أخرى منتهى لا يوجب أن يكون ما بين البلدين أربعة وعشرين فرسخاً، وعليه فإذا أضيف الى هذا العدد شيء فقيل: سير، أي بقدر عشرين فرسخاً، كان ظاهراً في مطلوية السير المضاف إلى هذا العدد حقيقةً لإليه ولو بالاعتبار، فكذا إذا جعل شرطاً لحكم.

لا يقال: إذا ذهب أربعاً ورجع أربعاً فقد سار حقيقةً ثمانية فراسخ، وإن لم يصدق على ما بين المبدء والمقصد أنه ثمانية فراسخ، والعبرة بالسير المتكتم بهذه الكمية لا بنفس المساحة المكانية.

لانا نقول: حقيقة السير وإن كان متكتماً بهذه الكمية لكن المساحة الموجبة لهذه الكمية، ليست ثمانية بالذات، بل ثمانية بالعرض، لفرض كونها مقومةً لثمانية قطع من قطعات السير، والمفروض ظهور الثمانية في هذا العدد بالذات لا بالعرض، فهو كما إذا قيل: إمسح شيئاً فمسح شيئاً مرتين، فإن تعدد المسح حقيقي، وتعدد المقوم له إعتباري. مضافاً إلى أن ظاهر قوله «يخرج في سفره.... الخ» (٢) يراد به الخروج من بلده الى غيره وهو السفر. ومن الواضح أن البعد عن الوطن مثلاً لا يعقل أن يُغيبى بالقرب الى وطنه، فنتهى البعد هو منتهى ثمانية فراسخ وهو منتهى مسيرة يوم من بلده، فلا تعم الثمانية المنتهية إلى بلده فتدبر.

ومما ذكرنا تبين أن أدلة إعتبار الثمانية لا إطلاق لها بحيث يشمل التلفيقية،

(١) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٥. الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

(٢) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٣، الباب ١ من ابواب صلاة المسافر الحديث ١٦.

وإنما التلفيق يستفاد من أخبار آخره، وهي كثيرة.
 ومجمل الكلام فيه: أن جملة من الصحاح صريحه في أن أدنى ما يقصر فيه
 بريء، وهي أربعة فراسخ. ففي صحيحة زرارة «التقصير في بريء، والبريد أربعة
 فراسخ» (١). وفي صحيحة أبي أيوب «قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): أدنى
 ما يقصر فيه المسافر؟ قال (عليه السلام): بريء» (٢). وفي صحيحة إسماعيل بن
 الفضل الهاشمي «قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام): عن التقصير، فقال
 (عليه السلام): في أربعة فراسخ» (٣) وفي صحيحة زيد الشحام «قال: سمعت أبا
 عبد الله (عليه السلام) يقول: يقصر الرجل في مسيرة إثني عشر ميلاً» (٤). إلى غير
 ذلك مما يؤدي هذا المعنى، ومنافاته لما سبق من إعتبار الثمانية رأساً واضحة،
 ولا استبعاد أن تكون الأربعة أدنى ما يوجب القصر، فهو تخفيف بعد التخفيف في
 أصل القصر إلا أنه لا يعقل أن يكون الأكثر سبباً للقصر على حد سببية الأقل
 المأخوذ لابتسار، فلا بد من حمل أخبار الأربعة على الرخصة وأخبار الثمانية على
 العزيمة.

إلا أنه هناك طائفة من الأخبار شارحة لكلتا الطائفتين.
 منها: صحيحة معاوية بن وهب «قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) أدنى
 ما يقصر فيه المسافر الصلاة؟ فقال (عليه السلام): بريء ذاهباً وبريئاً جائياً» (٥).
 ومنها: مصححة سليمان بن حفص «قال: قال الفقيه (عليه السلام): التقصير
 في الصلاة بريدان أو بريء ذاهباً وبريئاً جائياً» (٦) الخبر. وغاية ما استفاد منها
 إلحاق الملقق بالإمتدادي في الحكم.

(١) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٤، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٧، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١١.

(٣) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٥، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٥.

(٤) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٥، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣ مع اختلاف يسير.

(٥) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٤، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

(٦) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٥، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

ومنها: صحيحة زرارة: «قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن التقصير، قال (عليه السلام): بريدٌ ذاهب وبريدٌ جائي» (١) «وكان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) إذا أتى ذُبَاباً قَصَرَ. وذُبَابٌ على بريدٍ وإنما فعل ذلك لأنه إذا رجع كان سفره بريدَيْنِ ثمانية فراسخ» (٢).

ومنها موثقة ابن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) «قال: سألته عن التقصير، قال (عليه السلام): في بريد، قلت بريد؟ قال (عليه السلام): إذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه» (٣). ويظهر من هاتين الروايتين أن الثمانية الملققة ليست موضوعاً آخر للحكم على حدّ موضوعيّة الثمانية الإمتدادية، بل الإعتبار في المسافة بالعنوان الجامع، فالثمانية الإمتدادية والملققة شرطٌ بعنوان كونها ثمانية فراسخ من دون خصوصية للإمتدادية، كما أنه شرطٌ أو معرّفٌ باعتبار جامع آخر وهي: «مسيرة يوم» فإنّ المراد «بشغل اليوم» إستيعابه بالسير فيكون الإعتبار بكونه بمقدار سير يوم من دون نظرٍ الى الامتداد.

وحيث عرفت أنّ باب هذين التعليلين باب إدراج الصغرى تحت كبرى كليّة، هي عنوان الشرط، تعرف قوّة القول بالتلفيق كيفما اتفق ولو كان مسافة الذهاب أقلّ من أربعة مع تميمها ثمانية بالإياب من طريق أبعد. فان توهم كون التعليل حكماً، مدفوعٌ بأنّ التعليل بعنوان حصول الشرط، وهو العنوان الجامع بين الإمتداد والتلفيق، ولا يعقل أن يكون عنوان الشرط حكماً للإشتراط. فحديث دوران الأمر بين كونه حكماً وعلّة ناقصة، أو علّة تامة، غير صحيح هنا بالخصوص وإن أمكن في غيره.

ولا يتوهم منه صحة التردّد مراراً في حصول الثمانية التي هي شرط، لان ظاهر التعليل حصول الشرط بالذهاب من منزله والاياب اليه لا بذهابات وإيابات. وماورد من أنّ أدنى التقصير بريدٌ فبالنظر إلى الغالب من اتحاد طريق الذهاب

(١) و (٢) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٨، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر الحديث ١٤ و ١٥ وذباب

جبل قرب المدينة على نحو بريد. مجمع البحرين.

(٣) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٦، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

والإياب، فإنه إذا كان أقلّ من بريد كان المجموع أقلّ من الثمانية. ولايتوهم أنّ الجامع طبيعي البريدين المنطبق على الإمتدادين والملفق منها، بشهادة قوله (عليه السلام) - في مقام التعليل -: «لأنّه إذا رجع كان سفره بريدين» (١) وسائر أنحاء التلفيق ليس من الملّفق من بريدين، فإنّه توهم فاسد لوضوح أن البريد معرّف معروف لأربعة فراسخ لأنّه بعنوانه شرط، ولذا قال (عليه السلام): - في مقام التعليل -: «لأنّه إذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ» فأوضح عنوان الجامع بقوله: «ثمانية فراسخ». وما ذكرنا في هذا العنوان الجامع من إقتضاء اعتبار مطلق التلفيق جار في التعليل الآخر بقوله (عليه السلام): «إذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه» (٢) بناءً على إرادة شغل مقدار يوم ولو من أيام، فإن الملّفق بأي نحو كان، شاغل لمقدار يوم. هذا والأحوط الإقتصار على التلفيق من أربعة ذهابية وأربعة إيابية الملحوظتين لا بشرط من حيث الزيادة.

ادلة القول بعدم اعتبار الرجوع ليومه

الامر الثالث

بعد صحة التلفيق هل يعتبر كون الرجوع ليومه أو لا يعتبر؟

فيه خلاف عظيم وأقوال كثيرة، وأنها بعض أعلام السادة (قدّس سرّه) (٣) إلى العشرة، والعمدة هو القول بالإثبات والنفي مطلقاً.

وما يمكن أن يقال في وجوب القصر على مُريد الرجوع ولو لا ليومه أمور: منها: إطلاقات أخبار التلفيق (٤)، لوضوح كونها في مقام تحديد المسافة ولم يقيد فيها الرجوع المتمم للحد بكونه في يوم الذهاب. ويؤكد إدراج الملّفق تحت عنوان

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٩٨، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٥.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٩٦، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٩ مع اختلاف يسير.

(٣) الظاهر مؤلف مفتاح الكرامة في ج ٣، ص ٥٠٣.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٩٤ إلى ٤٩٩، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر.

جامع بينه وبين الإمتدادي ولا يعقل مع وحدة الجامع وعدم اعتبار كون الفراسخ الإمتدادية في يوم واحد أن يختلف هذا الجامع بالصدق على المتصل والمنفصل في الإمتدادي وعدم الصدق، إلا على خصوص المتصل في التلفيقي. كما لا يعقل اختصاص التعليل بقوله (عليه السلام): «لأنه إذا رجع كان سفره ثمانية فراسخ» (١) بخصوص الرجوع ليومه لأن الرجوع يحقق الثمانية عقلاً، سواء كان في يوم الذهاب أو في غيره.

وأما التقابل بين بريدين وبريد ذاهباً وبريد جائياً فن باب تقابل الفردين لجامع واحد لامن باب أن كل واحد منهما شرط مستقل ينوب أحدهما مناب الآخر. فلا تجب مساواة أحدهما للآخر في جميع الجهات، لصراحة التعليل باندرج الملقق تحت جامع ينطبق عليه وعلى الإمتدادي.

ومنه يتضح أن هذا المعنى أجنبي عن الحكومة والتنزيل - حتى يُتوهم أن تنزيل الملقق منزلة الإمتدادي في الشرطية لا يقتضي الاشتراك في سائر الآثار - وذلك لأن معنى الحكومة الحكم على الملقق بعنوان أنه إمتدادي، فهو ملقق حقيقة وإمتدادي عنواناً، كتنزيل الظن منزلة العلم بعنوان أنه علم. ومن البين أنه ليس لسان التعليل أن الملقق مسافة إمتدادية عنواناً بل هو ثمانية فراسخ وهي الشرط، فتدبره جيداً.

والإنصاف قوة الإطلاقات فمنعها مكابرة. إلا أن الدعوى تقييدها بموثقة محمد بن مسلم (٢)، بل هي من أقوى أدلة القائلين باعتبار الرجوع ليومه. ومورد الحاجة منها قال (عليه السلام): «إذا ذهب بريداً ورجع بريداً فقد شغل يومه». بتقريب أن الظاهر من قوله (عليه السلام): «شغل يومه» هو فعلية الشغل، ولا يكون الرجوع المنضم إلى الذهاب شاغلاً فعلياً ليوم المسافر إلا إذا اتصل إيباه بذهابه وإلا لم يكن شاغلاً بالفعل، بل بالإمكان والتقدير.

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٩٨، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٥.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٩٦، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

وتنقيح المقام: إن ظاهر الروايات المفصلة لمسيرة يوم بسير الاثقال بين مكة والمدينة (١)، وإن كان إشارة إلى مسير معتدل في يوم واحد تام، إلا أنه ليس مقتضاه تعيين الفصر على من سار سيراً معتدلاً في يوم واحد تام، لوضوح اختلاف سير المسافرين بالسرعة والبطؤ والإعتدال، وبكونه في يوم أو أيام أو في ساعات من أيام. فلا محالة يكون السير المشار إليه مقياساً لأنحاء السير المختلف في الكيفية والكمية الزمانية، ومقتضاه تقدير السير بنحو الإعتدال، وإن كان الواقع سريعاً أو بطيئاً، وتقدير اليوم الواحد التام وإن كان الواقع متكماً بساعات من أيام.

إذا عرفت ذلك نقول: إن مقتضى قوله (عليه السلام): «إذا ذهب بربداً ورجع بربداً فقد شغل يومه» (٢) وإن كان فعلية شاغلية السير الملقق ليوم واحد تام عند فعلية السير الملقق، إلا أن مقام التحديد وجعله ميزاناً ومقياساً، يقتضي إرادة شاغلية السير الملقق لمقدار يوم واحد لانفسه، ولذا لا شبهة في أنه إذا ذهب بربداً ورجع بربداً في نصف يوم لسرعة سيره كان موجباً للقصر مع أنه غير شاغل ليوم واحد فعلاً بل ليوم واحد تقديراً، وهو المراد بمقدار يوم لانفسه. مضافاً إلى أن ظاهر هذا التعليل كظاهر التعليل الآخر من حيث إرادة اندراج الملقق تحت عنوان مسيرة يوم تارة، وعنوان ثمانية فراسخ أخرى، لا أنه موضوع آخر موجب للقصر حتى يقال لا يضر انفكاكه عن السير الإمتدادي في أيام.

ودعوى أن نفس الشغل المساوق للمشقة يقتضي تعيين الرجوع ليومه فإنه الذي يظهر معه مشقة السير.

مدفوعة بأن الشغل لا بمفهومه يقتضي المشقة ولا بلازمه، لأن الشغل يُنسب إلى الخير والشر، والأمر الهين والشاق، ولا حاجة إلى الجواب بأنه حكمة لا يجب إطرادها، بل شغل اليوم بالسير يزيد على التلبس بالسير بخصوصية كون السير مانعاً عن التلبس باضداده. وكما أن شغل يوم واحد تام بالسير يلازم عدم إمكان

(١) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٠، الباب ١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٦، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

التلبس بأضداده في نفس ذلك اليوم، كذلك التلبس في نصفين من يومين يمنع عن التلبس بأضداده في مقدار يوم واحد. فالعمدة في الباب هو التصرف في اليوم بارادة مقداره دون نفسه، وإلاً فقتضية الفعلية في الشاغلية، أو اقتضاء الشغل بمفهومه أو بلازمه - كما أطنب فيه الباحثون عن المسألة- أجنبيةً عن المقصود. والله المسدّد.

ومنها: أخبار عرفات (١) وهي كثيرة مشتملة على تشديد بالغ على المتّمين في هذا السفر، إلا أن جملة منها مشتملة إما صدرأً أو ذيلأً على ما يرد عليه بعض الإعتراضات، ويكفي في الباب بعض الروايات الخالية عن تلك المحاذير كصحيفة معاوية بن وهب (٢) «إنه قال لأبي عبدالله (عليه السلام): إن أهل مكة يتمون الصلاة بعرفات، فقال (عليه السلام): ويحهم أو ويلهم وأي سفر أشد منه لا تتم» (٣) وفي نسخة أخرى لا تتموا. وموثقة معاوية بن عمّار «قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام): في كم التقصير؟ فقال (عليه السلام): في بريد ألا ترى أن أهل مكة إذا خرجوا الى عرفة كان عليهم التقصير» (٤). وقد تضمن هذا الخبر الشريف للموضوع وحكمه. وأما ما في بعضها: «ويحهم كأنهم لم يحجوا مع رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلّم) فقصروا» (٥) فرمى يُعترض عليه بما محصله - بتوضيح متى - إن حجه (صلى الله عليه وآله وسلّم) قبل الهجرة ليس مرتبطاً بالمقام فإن آية التقصير نزلت في المدينة، وأول سفر قصر النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) فيه سفره إلى ذي حُشب وهو بريدان من المدينة فقصر وأفطر كما نصّ بكل ذلك الأخبار. وأما حجه بعد الهجرة فلم يحج (صلى الله عليه وآله وسلّم) إلا حجة الوداع، وقيل إنه ثبت بالأخبار ونص أهل السير والآثار أن خروجه لحجة الوداع كان يوم السابع والعشرين من ذي القعدة، وفي صحيفة معاوية بن عمّار: «في أربع بقين من ذي

(١) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٩، الباب ٣ من ابواب صلاة المسافر.

(٢) والصحیح «معاوية بن عمّار».

(٣) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٩، الباب ٣ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٤) الوسائل، ج ٥، ص ٥٠٠، الباب ٣ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٥.

(٥) الوسائل، ج ٥، ص ٥٠٠، الباب ٣ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

القعدة(١) ودخل مكة في أربع من ذي الحجة بحيث لم يبق له (صلى الله عليه وآله وسلم) مجال للإقامة بها، فقصره (صلى الله عليه وآله وسلم) مستنداً إلى سفره من المدينة لا إلى سفره من مكة. قيل ولم يلزم انقطاع سفره بورود مكة لأنه لم يبق له (صلى الله عليه وآله وسلم) ملك بها لأن عقيلاً باع داره (صلى الله عليه وآله وسلم) ولذا قال (صلى الله عليه وآله وسلم): -حين قيل له أنتنزل دارك غداً؟ وهل ترك لنا عقيل داراً؟(٢) ويمكن اختيار الشق الثاني.

ودفع الإشكال بأن المرور إلى الوطن كاف في انقطاع السفر ولم يشترط في الوطن الأصلي أن يكون للموطن ملك كما سيحيى إن شاء الله تعالى. ومن البعيد جداً إعراضه (صلى الله عليه وآله وسلم) عن هذا الوطن العزيز مع كمال العُلقة القلبية منه (صلى الله عليه وآله وسلم) به فتدبر.

وبالجملة فن المسلم بالأخبار والآثار أن المسافة من مكة إلى عرفات أربعة فراسخ، كما أنه من المسلم عدم الرجوع ليومه للسواد الأعظم مع الترتيب المنتظم للحاج من حيث الخروج يوم التروية والبيتوتة بمى ليلة عرفة، والخروج في نهارها إلى عرفات، والبقاء فيها إلى الغروب والبيتوتة بمشعر الحرام، وإتيان جملة من المناسك يوم العيد، مع عدم تعيين زيارة البيت في يوم العيد، فلا رجوع ليومه بوجه. فهذه الأخبار بعد التقييد بأخبار التلفيق من أقوى الأدلة على عدم اعتبار الرجوع ليومه ولا إعراض عنها.

وتوضيح المقام: إن أخبار عرفات كالأخبار السابقة المتضمنة للبريد ظاهرة في أن أربعة فراسخ حد السفر، وكون المورد هنا مما له الرجوع لغير يومه، لا يقتضي اعتبار أصل الرجوع فالمأثر بين هاتين الطائفتين أن هذه الطائفة يتعين في موردها الرجوع دون تلك الطائفة. فهذه الأخبار بنفسها معارضة لظاهر أخبار الثمانية الإمتدادية، ولظاهر أخبار التلفيق، ولظاهر ما يدعى دلالة - مما سيأتي إن شاء الله

(١) الوسائل، ج ٨، ص ١٥٠، الباب ٢ من ابواب أقسام الحج، الحديث ٤.

(٢) كتاب أخبار مكة، الجزء الثاني، ص ١٦٢، وكذا في السيرة الحلبية.

تعالى- على اعتبار الرجوع ليومه .

ووجوه الجمع بينها وبين أخبار الثمانية الأمتدادية، وأخبار التلفيق ثلاثة:

أحدها: أن كلاً من الثمانية والأربعة حدّ لتعيين القصر، وشبهة التخيير بين الأقل والأكثر، وعدم تأثير للزائد مع تأثير الأقل، مدفوعة بأخذ الأقل بشرط لا بالنسبة إلى حدّ الأكثر، فالأربعة في ضمن الثمانية لأثرها حتى لا يبقى مجال لتأثير الأكثر بل الأربعة الـ«بشرط لا» يستحيل تحققها في ضمن الأكثر لتباين إعتباري بشرط لا وبشرط شيء، وعليه فإذا قصد الثمانية إمتدادية أو ملفقة تعين القصر عليه لهذا السبب بالخصوص، وإذا قصد مادون الثمانية أي الأربعة بشرط عدم بلوغ الثمانية أيضاً تعين عليه القصر. فلا تصرف في شيء من الظهورين .

ثانيها: حمل أخبار الثمانية مطلقاً على تعيين القصر بنحو العزيمة، وأخبار عرفات على الرخصة، إذ ليس مقتضى التحديد بالثمانية إلاّ تعيين القصر، ومفهومه إرتفاع تعين القصر بعدم بلوغ المسافة ثمانية فراسخ لا وجوب الإتمام تعييناً، فلا ينافي الرخصة في القصر بمقتضى هذه الأخبار، فلا تصرف إلاّ في أخبار (الأربعة فراسخ) برفع اليد عن تعيين القصر، فيتخير في الأربعة بين القصر والإتمام، حيث لا يمكن الإلتزام بتعيينها معاً للشبهة السابقة.

ثالثها: التخيير بين الأخذ بأخبار الثمانية وطرح أخبار الأربعة فيتم، والأخذ بأخبار الأربعة وطرح ما ينافيها فيقصر، نظراً إلى تكافؤهما، والبناء على التخيير في الخبرين المتعارضين دون التساقط في مورد التعارض .

والجواب أمّا عن الوجه الأول: فإن التعليل بقوله (عليه السلام): «لأنّه إذا رجع كان سفره ثمانية فراسخ» (١). ظاهر في أنّ الثمانية الملفقة عين موضوع الحكم لا موضوع آخر، وظاهر قوله (عليه السلام): «فقد شغل يومه» (٢) أي مقداره كذلك فيعلم أنّ الإقتصار على الأربعة لأنّ رجوعه أيضاً أربعة، والمجموع هو السبب الوحيد

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٩٨، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٥.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٩٦، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

لتعيّن القصر، لا أنّ الأربعة مأخوذة بشرط لا وأنها سبب آخر.

وأما عن الوجه الثاني: مضافاً إلى ما عرفت، فهو مناف لهذا التشديد العظيم، «والطعن على عثمان، وامتناع أمير المؤمنين (عليه السلام) عن إتيان القصر أربعاً بعد أن صلى عثمان الظهر أربعاً حتى أنّ المحكي في الصحيح أنّ معاوية اعترف عند أصحابه بأن السُّنة إتيان الصلاة قصرأ وأنّ الإتمام خلاف ماسّته النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)» (١) فإرجاع هذه التشديدات إلى الإلتزام بالإتمام لا إلى نفس الإتمام، في غاية الإنحراف عن جادة الإنصاف.

وأما عن الوجه الثالث: فقد اتضح من شاهد الجمع المخرج لهما عن التعارض فلا تصل التوبة إلى التخيير بين الخبرين. فتدبر جيداً.

وأما إذا لوحظت نسبة أخبار عرفات بعد إرادة الأربعة ذهاباً، والأربعة إياباً مع ماسياتي إن شاء الله تعالى مما استدل به على تعيّن الإتمام مع عدم الرجوع ليومه، فرمما يقال بأنّ المرجع بعد تكافؤهما، عمومات أخبار الثمانية الإمتدادية، نظراً إلى أنّ مقتضى التحديد وجوب الإتمام مع عدم الثمانية الإمتدادية والمتيقن في تخصيصها الثمانية الملققة مع الرجوع ليومه، فيبقى غيره تحت عموم المفهوم، إلا أنّ الظاهر مع التكافؤ والتساقط الرجوع إلى إطلاقات أخبار التلفيق لابتلاء المقيد لها بالمعارض، فالإطلاقات على حالها. وأما بناءً على عدم التساقط في الخبرين فهل يجب الجمع بينهما بالتصرف فيها أو في أحدهما، فلا تصل التوبة إلى الترجيح أو التخيير مع إمكان الجمع نظراً إلى أنّ كلاً من الدليلين نصّ في الجواز وظاهر في التعيّن فيرفع اليد بنصوصية كل منهما عن ظاهر الآخر؟ أو أن الجمع - الذي هو أولى من الطرح - إذا لم يوجب التصرف في كلا المتعارضين؟ وتام الكلام في محله. هذا كله في الوجه الثاني من وجوه الاستدلال.

ومنها: الأخبار الخاصة الواردة في موارد مخصوصة، وأوضحها دلالة على المقصود

(١) الوسائل، ج ٥، ص ٥٠٠، الباب ٣ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

ما رواه البرقي في المحاسن (١)، والصدوق في العلل (٢)، بل في الكافي (٣) الى حد التعليل الآتي عن إسحاق بن عمار قال: «سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن قوم خرجوا إلى سفر فلما انتهوا الى الموضع الذي يجب فيه التقصير قصرُوا من الصلاة، فلمَّا صاروا على فرسخين أو ثلاثة فراسخ أو أربعة فراسخ تخلف عنهم رجل لا يستقيم لهم سفرهم إلَّا به فاقاموا ينتظرون مجيئه إليهم، وهم لا يستقيم لهم السفر إلَّا بمجيئه إليهم، فاقاموا على ذلك أياماً لا يدرون هل يمضون في سفرهم أو ينصرفون، هل ينبغي لهم أن يُتموا الصلاة أو يُقيموا على تقصيرهم؟ قال (عليه السلام): إن كان بلغوا مسافة أربعة فراسخ فيلقيموا على تقصيرهم أقاموا أو انصرفوا، وإن كانوا ساروا أقل من أربعة فراسخ فليتموا الصلاة أقاموا أو انصرفوا فاذا مضوا فليُقصروا. ثمَّ قال (عليه السلام): هل تدري كيف صار هكذا؟ قلت: لا، قال (عليه السلام): لأنَّ التقصير في بريدين، ولا يكون التقصير في أقل من ذلك، فاذا كانوا ساروا بريداً وأرادوا أن ينصرفوا كانوا قد سافروا سفر التقصير، وإن كانوا قد ساروا أقل من ذلك لم يكن لهم إلَّا إتمام الصلاة» (٤).

وهذا الخبر صريح في الرجوع لغير يومه سؤالاً وجواباً، وبملاحظة التعليل ظاهر في أنَّ ضم الاياب الى الذهاب هو الموجب لتعيين القصر، وحيث إنَّ قاطع الأربعة جازم بأنَّ سفره ثمانية، إمَّا لرجوعه إلى بلده أو لمضيّه الى مقصده فلا يضره التردد بين الأمرين مع انخفاض الجامع في البين، وقد تقدم سابقاً إنَّ الذي يجب قصده هو الجامع المنطبق على الثمانية الامتدادية والتلفيقية والخصوصيات غير دخيلة فلا يجب قصدها، ولا يضر قصد خلافها من أول الأمر، ولا التردد فيها في الاثناء. وأما رمي الخبر بضعف السند مع كونه مروياً في الكافي والمحاسن والعلل فاظنه من جهة محمد بن

(١) المحاسن، ص ٢١٣، كتاب العلل من المحاسن، الحديث ٢٩ مع اختلاف يسير.

(٢) علل الشرايع ص ٣٦٧ الحديث ١. مع اختلاف في بعض الفاظ الحديث.

(٣) الفروع من الكافي المجلد ٣. ص ٤٣٣. باب حد المسير الذي تقصر فيه الصلاة. الحديث ٥. مع

اختلاف يسير.

(٤) الوسائل، ج ٥، ص ٥٠١، الباب ٣ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٠.

أسلم الجبلي في السند، مع أنه ذكر الشيخ في فهرسته: (ابن الجبلي له كتاب أخبرنا به أبو عبد الله المفيد (رحمه الله)، عن محمد بن علي بن الحسين، عن أبيه، ومحمد بن الحسن عن سعد، والحميري، ومحمد بن يحيى، وأحمد بن إدريس عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عنه) (١). ومنه يظهر قوّته مع أنّ ضعفه إنّما هو لرميه بالغلو، ومن الواضح أنّ الغلو في الصدر الأول عند أرباب الحديث ليس من الغلو الموجب للفسق أو الكفر فإنهم يرون أنّ نفي السهو عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) من الغلو والله أعلم.

ويقرب من الرواية المتقدمة صحيحة عمران بن محمد «قال قلت: لأبي جعفر الثاني (عليه السلام): جعلت فداك إنّ لي ضيعة على خمسة عشر ميلاً، خمسة فراسخ فرما خرجت إليها فأقيم فيها ثلاثة أيام أو خمسة أيام أو سبعة أيام فأتم الصلاة أم أقصر؟ قال (عليه السلام): قصر في الطريق وأتم في الضيعة» (٢).

وتقريب الدلالة أن الرجوع من الضيعة إلى منزله مفروض بملاحظة تحديد إقامته بما دون العشرة وكون الرجوع لغير يومه أيضاً كذلك ولا ينافي هذه الفقرة إلا أمره (عليه السلام) بالاتمام في الضيعة فإنه لا محالة، بملاحظة كفاية الأربعة فما زاد في التقصير كما هو ظاهر جملة من الأخبار المحددة بالبريد، وإلا فينقطع سفره بالوصول إلى ضيعته.

وأحسن توجيهها حملها على التقية لعدم اشتراط الاستيطان عند العامة فلا ينقطع السفر بذلك واقعاً والمفروض هو الرجوع لغير يومه فتدبر. وأيضاً يقرب من الرواية المتقدمة صحيحة أبي ولاد بملاحظة تعليقه (عليه السلام) بقوله: «لأنك كنت مسافراً إلى أن تصير إلى منزلك». (٣) فإنه إشارة إلى مناط السفر بقطع ثمانية فراسخ ولو ذهاباً وإياباً، وهذا التعليل لا يعقل إناطته

(١) الفهرست: ص ١٣٠. وبدل محمد بن علي بن الحسين عن أبيه، ابن بابويه عن أبيه.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٢٣، الباب ١٤ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٤. مع اختلاف يسير.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٤، الباب ٥ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

بالرجوع ليومه.

وأما سائر الروايات فدلالتها على عدم اعتبار الرجوع ليومه إنما هي بالاطلاق. هذا كله فيما استند إليه القائل بعدم اعتبار الرجوع ليومه.

[أدلة القول باعتبار الرجوع ليومه]

وأما ما استند إليه القائل باعتبار الرجوع فهي روايات:

الأولى:

موثقة محمد بن مسلم بملاحظة التعليل بقوله (عليه السلام): «فقد شغل يومه» (١). وقد تقدّم تقريبه مع دفعه.

الثانية:

موثقة سماعه «قال: سألته عن المسافر في كم يوم يقصر الصلاة؟ فقال (عليه السلام): في مسيرة يوم وذلك بريدان وهما ثمانية فراسخ، ومن سافر قصر الصلاة وأفطر إلا أن يكون رجلاً مشياً لسلطان جائر أو خرج إلى صيد أو إلى قرية له، يكون مسيرة يوم يبيت إلى أهله لا يقصر ولا يفطر» (٢).

وتقريبها: إن الظاهر من الاستثناء ثبوت الموجب للقصر من حيث المسافة في الموارد المستثناة، وباعتبار عروض المانع لا يجب القصر ولا يجوز الإفطار ولا يكون كذلك في الفقرة الأخيرة إلا بفرض المسافة فيها أقل من الثمانية إمتداداً وإلا لو بلغت الثمانية الامتدادية وجب القصر والإفطار في الطريق وإنما ينقطع الحكم بالوصول إلى قريته بفرض القصر والإفطار في الطريق لولا المانع لا يتحقق إلا بكون المسافة تلفيقية وهي في حد ذاتها يوجب القصر والإفطار لكنه لوقوع المرور بالملك في أثنائها لا يجوز فيها القصر والإفطار.

إذا عرفت ذلك فنقول: إن تقييد مسيرة اليوم بقوله (عليه السلام): «يبعث إلى أهله».

(١) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٦، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

(٢) ذكر صدر الحديث في الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٢، الباب ١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٨.

يدلّ على اعتبار الرجوع ليوومه الذي لازمه بيتوته الى أهله ولو كفى الرجوع مطلقاً لما كان وجهٌ لتقييد «مسيرة اليوم» بحثية البيتوتة في الاهل، وليس ذلك من باب الاستناد الى مفهوم الوصف، بل من باب الاعتماد على مفهوم الحدّ في مقام تحديد المسافة الموجبة للقصر فعلاً، ولعدم القصر فعلاً.

والجواب عنها ما مرّ مراراً من أنّ مقام التحديد مقام إعطاء المقياس والميزان وإرادة مقدار يوم، وليس ما في الرواية باقوى من قوله (عليه السلام): «جرت السنة ببياض يوم» (١) فانه لا يراد منه وقوع السير في النهار بحيث يعود ليلاً الى منزله في المسافة التلفيقية فكذا المراد هنا أنّ المسافة التلفيقية بمقدار بحيث إذا ذهب ورجع بات عند أهله، مع أنّ تمام النظر الى أنّه لا يقصر ولا يفطر لمروه بقريته في مسافته الملقفة لافي مقام الحكم بالقصر والافطار ليدقق النظر في قيود الكلام بملاحظة مقام التحديد.

الثالثة:

ما حكاه بعض علماء العامة حيث قال روي عن علي (عليه السلام): «إنه خرج الى النخيلة فصلّى بهم الظهر ركعتين ثم رجع من يومه» (٢). نظراً الى أنّه لولا دخله في الحكم لما ذكره الراوي وإلّا لكان بمنزلة، ثمّ أكل، أو شرب، أو نام. وهي بعد فرض كون مقصده النخيلة دون الأنبار الذي أغار عليها عساكر الشام، ومع الغض عن كونها عاميةً لاحجية لها، مدفوعةً بان ذكر الرجوع ليوومه ليس لدخله في القصر، بل لما حكى في هذه القضية أنّه (عليه السلام) لمّا غضب من تخاذل أصحابه خرج ماشياً الى النخيلة فلحقه الأشراف وقالوا: نكفيك المؤونة، فرجع (عليه السلام) من يومه.

(١) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٣، الباب ١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٥.

(٢) البحار، ج ٨٩، ص ١٥، الباب ١ من ابواب القصر واسبابه واحكامه، ينقله عن الحسين بن

الرابعة:

ماحكي عن الصدوق في المقنع (١) مرسلًا، قال: «سئل أبو عبد الله (عليه السلام) عن رجل أتى سوقاً يتسوق وهي من منزله على أربع فراسخ فان هو أتاها على الدابة أتاها في بعض يوم، وإن ركب السفن لم يأتها في يوم، قال (عليه السلام): يُتم الراكب الذي يرجع من يومه صومه، ويفطر صاحب السفن» (٢).

وحيث إن ظاهر صدوره مخالف إما للمشهور إذا أريد عدم الاكتفاء بالأربعة ذهاباً والأربعة إياباً وإما مخالف للمجمع عليه إذا أريد كفاية التفتيق، واعتبار عدم الرجوع ليومه في القصرم أنه إما يعتبر الرجوع ليومه في القصر أو لا يعتبر. والقول باعتبار عدمه فيه خلاف الاجماع فلذا حاول جماعة لدفع الاشكال بوجوه:

منها: ما عن البحار (٣) والوسائل (٤) بتقريب أن مورد الخبر كما يفصح عنه الجواب خصوص الصوم، وفيه: يمكن الذهاب والاياب في يوم واحد قبل الزوال لقلّة المسافة على الدابة، فالرجوع ليومه معتبر في إتمام الصوم بالنسبة الى راكب الدابة دون صاحب السفينة المفروض فيه أنه لا يصل معها الى السوق في يوم لبعد المسافة.

ويندفع: بان فرض الذهاب أربعة والاياب أربعة على الدابة في نصف يوم فرض بعيد، خصوصاً مع قضاء حاجته من السوق، مع أنّ المفروض في الخبر هو رجوعه ليومه لارجوعه قبل الزوال من يومه.

ومنها: مافي الوسائل (٥) وهو حمله على الخروج بعد الزوال، فإنّه يجب عليه إتمام الصوم.

وفيه: أولاً: أنّ الخروج بعد الزوال لا يختص براكب الدابة، بل يجري في

(١) المقنع ص ١٧ باب تقصير المسافر في الصوم. إلا أنه ذكر «على سبع» بدل «على أربع».

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٣، الباب ٣ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٣.

(٣) البحار: ج ٨٩، ص ١٣.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٢، الباب ٣ من ابواب صلاة المسافر في ذيل حديث ١٣.

(٥) نفس المصدر السابق.

راكب السفينة أيضاً.

وثانياً: إنَّ خروجه بعد الزوال ورجوعه ليومه، فيه الاستبعاد المتقدم، وخروجه بعد الزوال في يوم ورجوعه قبل الزوال في يومٍ آخر وإن كان معقولاً وموجباً للصوم في كلا اليومين، إلاَّ أنه غير مفروض في الجواب.

ومنها: حمله على اعتبار الرجوع ليومه في المسافة التليفقية بوجهين:

أحدهما: بدعوى تقدير أداة النفي على قوله: «يرجع من يومه»، بقريضة أنَّ السؤال عن المتسوق الذي لا يرجع من يومه، وحيث إنَّ المقام بملاحظة القرينة المزبورة لا يلتبس النفي فيه بالاثبات صح حذف حرف النفي، كما في باب القسم، مثل قوله تعالى: «تالله تفتؤا تذكر يوسف» (١) أي لا تفتؤا بمعنى لا تزال، حيث إنَّ القسم على الاثبات لا بد من أن يكون مقرونأ باللام والنون، فيقال: «تالله لأفعلن» فع عدم اللام والنون يعلم أن القسم على النفي، فلا مانع من حذف أداة النفي لعدم الالتباس.

وفيه: إن كان عدم الالتباس كافياً في الحذف كلية صححت الدعوى المزبورة، إلاَّ أنه غير معلوم إلاَّ في مورد القسم فالتعدي الى غيره مشكل جداً.

ثانيهما: إبقاء قوله (عليه السلام): «يرجع من يومه» (٢)، على حاله، والاكتفاء في عدم الرجوع من يومه بقريضة السؤال المتضمن للذهاب الى السوق للتسوق المستلزم لعدم الرجوع في يوم ذهابه إليه عادةً، نظير أخبار عرفات المفروض فيها عدم الرجوع ليومه. وحينئذٍ فالمراد من قوله (عليه السلام): «يرجع من يومه» (٣)، كقوله (عليه السلام) «بيت الى أهله» (٤) تحديد المسافة بكونها بحيث يمكنه الرجوع من يومه. وعليه فعناه إنَّ راكب الدابة الذي يتمكن من الرجوع ليومه ولا يرجع يتم صومه، فلا تصرف في شيء من أجزاء هذه النقطة للدلالة على اعتبار

(١) يوسف: ٨٥.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٢، الباب ٣ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٣.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٩٢، الباب ٨ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

الرجوع ليومه، إلا في قوله (عليه السلام): «يرجع من يومه» (١)، بالتصرف الشائع في نظائر المقام بقرينة كونه في مقام تحديد المسافة، وإعطاء الميزان والمقياس الذي لا يراد منه فعلية البيوتة، أو فعلية الرجوع من يومه.

وأما صاحب السفينة فأنما يجب عليه الافطار لبلوغ المسافة ثمانية إمتدادية لما في الأنهار من الدورات والاعوجاجات الموجبة لبعدها بالمسافة بالإضافة إلى البر، لا ما في حركة السفينة من البطء بالإضافة إلى سير الدابة، وما في السؤال (٢) من تحديد المسافة بأربعة فراسخ لما هو المعتاد في التحديدات من ملاحظة البعد بين البلد والمقصد بالنسبة إلى البر، إلا مع انحصار الطريق في البحر.

ومنه يظهر إن دعوى كون المسافة من طريق الماء أربعة، وإنه لمكان بطؤ سير السفينة لا يتمكن من طي المسافة إلا في يوم أو يزيد وإن الموجب للقصر هو التفريق بالرجوع لغير يومه وإن المسافة بحسب البر أقل من أربعة فلذا يجب الإتمام وإن رجع ليومه.

مدفوعة بما عرفت، مع أن التقييد بقوله (عليه السلام): «يرجع من يومه» (٣) مما لا حاجة إليه إلا تنبيهاً على الحكم بالأولوية، بمعنى أنه يجب عليه الإتمام إذا رجع ليومه، فضلاً عما إذا لم يرجع ليومه كما هو مفروض السؤال.

وبالجمله فهذه الرواية بملاحظة ما ذكرنا أحسن ما في الباب، ولا ينبغي إدراجها في المؤول في قبال النص والظاهر لئلا يصح الاستدلال بها إذ لا تصرف فيها بموجب عقلي، لمنافاته لما هو المشهور، أو لما هو المجمع عليه، صوتاً للكلام حتى يعد من المؤول. إلا أنه لا يكافؤ ظهورها في اعتبار الرجوع ظهور أخبار عرفات في عدم اعتبارها، ولا سنده من حيث إرساله للصحيح والموثقات الواردة في تلك الروايات والله أعلم.

الخامسة:

مارواه عمّار كما في التهذيب «قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل يخرج في حاجة فيسير خمسة فراسخ أو ستة فراسخ، فيأتي قرية فينزل فيها ثم يخرج منها فيسير خمسة فراسخ أو ستة لا يجوز ذلك، ثم ينزل في ذلك المنزل (الموضع) قال (عليه السلام): لا يكون مسافراً حتى يسير من منزله أو قريته ثمانية فراسخ فليتّم الصلاة» (١).

بتقريب: إنّ موجب الاتمام إمّا عدم سير ثمانية إمتدادية وهو خلاف النصوص المصرّحة بكفاية التلفيق، وإمّا عدم الرجوع في يومه المفروض في الرواية الصريحة في النزول في القرية ولا أقل من يوم.

ويندفع بان الجواب الذي هو كالتعليل لوجوب الاتمام لا يعقل ان يكون منوطاً بعدم الرجوع ليومه، فإنّ الملقق من فراسخ الذهاب والاياب، ثمانية وأزيد سواء رجع ليومه أو لا، لما مرّ من إستحالة دوران كونه ثمانية مدار الرجوع ليومه فان الملقق ثمانية على أي حال، فلا يمكن تنزيل الجواب على عدم الرجوع ليومه. نعم ظاهره إن الخروج لأجل الحاجة فتمادى به السير الى خمسة فراسخ أو ستة، فالمفقود في هذا الفرض قصد المسافة وهو المعتبر في التكليف بالقصر دون قطعها بمجرد، كما يؤكد روايته الأخرى «عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألت عن الرجل يخرج في حاجة وهو لا يريد السفر فيمضي في ذلك يتمادي به المضي حيث يمضي به ثمانية فراسخ كيف يصنع في صلاته؟ قال (عليه السلام): يقصر الخ» (٢) فالورد في كليهما خال عن القصد، لكن حيث أنّ مسافة الذهاب أقل من ثمانية في الأول فلا يقصر في إياه وحيث إنّها ثمانية في الثاني فيقصر في إياه.

وبالجملة الموجب للإتمام ليس عدم كفاية التلفيق، ولا عدم الرجوع ليومه، بل عدم القصد.

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٤، الباب ٤ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣. التهذيب، ج ٤،

ص ٢٢٥، الباب ٥٦ باب حكم من افطر... الحديث ٣٦

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٣، الباب ٤ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

السادسة:

مارواه الشيخ - ونسبه بعض الفحول الى العيص بن القاسم وتبعه بعض المشايخ ولم يعلم له وجهٌ - باسناده عن عبدالرحمن بن الحجاج عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «سألت عن التقصير في الصلاة فقلت له: إن لي ضيعه قريبة من الكوفة وهي بمنزلة القادسية من الكوفة فرما عرضت لي حاجة أنتفع بها أو يضرني القعود منها في رمضان فأكره الخروج إليها لآتي لأدري أصوم أو أفطر؟ فقال (عليه السلام): فاخرج وأتم الصلاة وصرم فإني قد رأيت القادسية الخبز» (١) والقادسية على خمسة فراسخ تقريباً من الكوفة. ومع كفاية التفريق كما هو المنصوص والمشهور لا موجب للصيام والاطمأن إلا لعدم الرجوع ليومه كما هو المفروض في السؤال بحسب العادة. ويندفع بأن الموجب هو المرور بالملك والمنزل كما سيجيء إن شاء الله تعالى ولذا أورد في موثقة ابن بكير بالاضافة الى نفس القادسية الامر بالقصر «قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن القادسية أخرج إليها أتم أم أقصر؟ قال (عليه السلام) وكم هي؟ قلت: هي التي رأيت، قال (عليه السلام): قصر» (٢) هذه جملة القول في أدلة العاملين باعتبار الرجوع ليومه، وقد عرفت حالها بالاضافة الى نفسها وبالنسبة الى أخبار عرفات ونحوها.

وأما ما في كتاب الفقه (٣) المنسوب الى مولانا الرضا (عليه السلام) من التخيير بين القصر والاطمأن مع عدم الرجوع ليومه كما هو المحكي عن المشهور بين المتقدمين، فيجاب عنه. أولاً: بعدم معلومية النسبة اليه (سلام الله عليه). وثانياً: بأقوائية سائر ماورد عنهم (سلام الله عليهم) سنداً ودلالة فيرد علمه إليه (صلوات الله عليه).

(١) الوسائل، ج ٥، ص ٥٢١، الباب ٤ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٤ التهذيب، ج ١، ص ٢٢٢ باب حكم المسافر والمريض في الصيام، الحديث ٢٤.
 (٢) الوسائل، ج ٥، ص ٤٩٦، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٧.
 (٣) فقه الرضا، ص ١٦١.

الأمر الرابع

كما لافرق في المسافة بين الامتداد والتلفيق كذلك لافرق فيها بين الاستقامة ولاستدارة لإطلاق الادلة.

نعم ينبغي التكلم في أمرين: أحدهما: تحقيق مناط البُعد، هل هو خلط السير أو قطر الدائرة؟ وثانيهما: تحقيق الذهاب والإياب في الحركة المستديرة وإنهما يتبعان الوصول الى المقصد والخروج عنه أو الوصول الى النقطة المسامته لمبدء الحركة وهو رأس القطر والتجاوز عنه.

وقد ذكر شيخنا العلامة الانصاري (قدس سرّه) في كتاب الصلاة (١) صوراً ثلاثة:

احداها: ما إذا لم يقصد المسافر إلاّ طيّ المسافة المستديرة، فحكم بأن مناط البعد هو قطر الدائرة دون خط الحركة على محيط الدائرة، وإنّ الحركة على أحد القوسين ذهابيةٌ وعلى الآخر إيابيةٌ.

وثانيها: ما إذا كان له مقصد على رأس القطر، أو على نصف القوس، فحكم بأنّ مناط البعد هو خط الحركة دون قطر الدائرة، وإنّ الحركة الى المقصد ذهابية، وإنّ الحركة بعد الخروج إيابيةٌ سواءً كان في قوس الحركة الذهابية أو في القوس الآخر.

وثالثها: ما إذا كان له مقاصد متعددة فجعل خط الحركة مناط البعد دون القطر واستظهر أنّ الحركة إلى آخر المقاصد كلّها ذهابية وإن كان قريباً من مبدء الحركة.

وتحقيق المقام: اما في الصورة الأولى فنظر الشيخ (قدس سرّه) في جعل قطر الدائرة مناطاً للبعد ليس توهم أن الحركة المستديرة يقتضي جعل قطرها مناطاً، كيف وقد حكم بخلافه في الصورتين الاخيرتين، ولم يتوهم ولا يتوهم أحد أنّ أقصر

الخطوط هو مناط بين البلد والمقصد وهو هنا قطر الدائرة، كيف والكل ذهبوا إلى حصول المسافة بسلوك الطريق الأبعد إذا كان طريقان للبلد، بل نظره (قدس سره) إلى أن الشخص ليس له في هذه الصورة مقصد يلاحظ بعده عن البلد، ولا منتهى الحركة مقصده لأنه عين مبدء الحركة، فلا يعقل أن تكون حركته لاجل الكون في مبدء الحركة لحصوله قبل الحركة، بل نفس الحركة على وجه الاستدارة مقصودة، ففرضه المرور على قطر الدائرة وهو بعدها على وجه الاستدارة، فمروره الأول على القطر ذهاب، ومروره الثاني على ما يحاذي الأول إياب.

ويندفع بأن لزوم المقصد من قرية أو ضيعة ونحوهما بلا ملزم، بل المسافة يتحقق بالحركة بمقدار ثمانية فراسخ وطبع الحركة يقتضي مامنه الحركة وما إليه الحركة، غاية الأمر إن ما إليه الحركة في الحركة المستقيمة غير مامنه الحركة، وفي الحركة المستديرة متحد مع مامنه الحركة.

نعم الفرض تارة يتعلّق بالوصول إلى ما إليه الحركة كما في الحركة المستقيمة غالباً، وأخرى يتعلّق بنفس الحركة المستديرة، كما إذا أراد مساحة الأرض بنحو الاستدارة ليحدث فيها بستاناً أو قريةً محيطها كذا وكذا فرسخاً وتفاوت الأغراض لا يوجب تفاوتاً في ناحية الحركة المستقيمة والمستديرة، ولا فيما إذا كان على أحد قوسي المستديرة مقصداً أو لا.

ومما ذكرنا يتبين إن مقدار الحركة المعتبرة شرعاً يلاحظ دائماً بالنسبة إلى نفس خط السير، مستقيماً كان أو مستديراً، لا إلى قطر الدائرة فيما إذا لم يقصد محلاً مخصوصاً على أطراف الخط المستدير.

ويتفرع على سقوط قطر الدائرة عن كونه مناطاً للبعد المعتبر في المسافة شرعاً: إن الحركة في هذه الصورة كلها ذهابية إذ لم يقصد النقطة المسامته لنقطة المبدء حتى يكون التجاوز عنها إياباً ورجوعاً، بل قصد السير المنتهي إلى مبدء الحركة لفرض قصد الحركة إليه بنحو الاستدارة، فالحركة بين المبدء والمنتهى المقصودة بالذات ذهابٌ لإياب له. وعليه فإذا كان مجموع محيط الدائرة تسعة فراسخ كانت المسافة المعتبرة مُتحققة بلا تلفيق حتى يعتبر فيها الرجوع ليومه على القول به، وإن كان قطر

الدائرة ثلاثة فراسخ وهو ثلث المحيط .

وأما الصورة الثانية: وهي ما إذا كان له مقصد على رأس قطر الدائرة فلا إشكال في أن خط السير هو مناط البعد من البلد الى المقصد كما لا اشكال في أن التجاوز عن رأس القطر رجوع وإياب. ففي المثال المتقدم يبتي على التلفيق والرجوع ليوهم. إنما الاشكال في أن المقصد إذا كان في نصف القوس فهل يتم بالباقى من القوس، حتى تكون الحركة على القوس كلة حركة ذهابية فتتحقق المسافة المعتبرة بنحو التلفيق المسلم، أو تكون الحركة الذهابية مقصورة على الحركة الى المقصد وهي أقل من أربعة فراسخ، فلا يتحقق التلفيق من أربعة ذهابية وأربعة إيابية؟.

ومبنى المسألة على أن الإياب لا يتحقق إلا بالمرور على ما يجازي خط الذهاب ليكون مروراً ثانياً، أو يتحقق بمجرد التجاوز عن المقصد باي وجه إتفق، وأما أن صورة السير بعد المقصد صورة الذهاب، ولذا يتوهم أن الوصول الى رأس الدائرة والنقطة المسامته لنقطة المبدأ مقصد ثان، فلا يجدي شيئاً بعد سقوط قطر الدائرة عن كونه ملاكاً للبعد من البلد، وبعد كون جميع أجزاء الحركة مقصودة، وجميع الوصولات الى حدود المسافة مقصودة، إلا أنه أجنبي عن المقصد في قبال بلد الحركة، وعن البعد الملحوظ بين المبدأ والمقصد.

والتحقيق في المبنى هو الثاني، وهو أن الخروج عن المقصد بقصد السير الى البلد رجوع الى بلده، ولذا لو سار بخط مستقيم من بلده الى مقصده ثم عاد من مقصده الى بلده بنحو التربيع فان السير في الخط الفوقاني والتحتاني ليس مروراً على ما يجازي خط الذهاب فلا بد من أن لا يكون إياباً، والإلتزام به في الخط الفوقاني يجعله ذهاباً إن أمكن. لكنه لا يمكن في الخط التحتاني فإنه ذهاب محض الى بلده، والذهاب الى البلد بعد الذهاب منه رجوع وإياب جزماً.

وبالجملة الظاهر كما يحكم به العرف على ما أفاده الشيخ الأجل (١) (قدس

سرّه) إنّ الحركة من المقصد الى المنزل رجوع اليه .

ومنه يتبين حال الصورة الثالثة، وأنّ الحركة من المنزل الى مقاصد متعددة حركة ذهابية، وإن كان بعض المقاصد واقعاً على طرف القوس التالي من قوسي الدائرة، وكون صورته الرجوع الى المنزل لاعتبار به بعد سقوط قطر الدائرة عن الاعتبار، فلا عبرة بصورة الذهاب في الفرض المتقدم، كما لا عبرة بصورة الرجوع في هذا الفرض .

لا يقال: إذا كان الذهاب والإياب قصدياً أمكن دعوى أنّ السير الى النقطة المسامطة لنقطة المبدأ بقصد الرجوع وبعنوانه وإن كان أمراً واقعياً، فلا مجال لجعله رجوعاً مع كونه كسابقه من التوجّه الى النقطة المسامطة، وكذا الامر في التجاوز عن النقطة المسامطة فانه إنما يكون ذهاباً إذا قصد عنوانه، وإلاّ فهو توجّه الى مبدأ الحركة وهو الرجوع .

لأننا نقول: ليس المناط في ما اخترناه قصديّة الذهاب والإياب، بل ملاكه أن البعد المعتبر شرعاً قد اعتبر بين المنزل والمقصد. فالحركة نحو المقصد ذهاب واقعاً وإن لم يقصد عنوانه، والحركة منه والتوجه الى المنزل تريبياً أو استدارة رجوع وإياب عن المقصد، وقد عرفت أنّه لا فرق في المقصد بين أن يكون في طرف القوس الأول أو القوس الثاني .

الأمر الخامس

إذا كان للبلد طريقان أحدهما أبعد يبلغ المسافة، والآخر أقرب لا يبلغ المسافة، فلا إشكال - على المشهور - في جواز سلوك الأبعد خلافاً للقاضي (١) (رحمه الله) «فلم يجوّزه نظراً الى أنّه كاللاهي بسفره» (٢) .

وتوضيح المقام: إنّ اللهو تارةً في قبال ما ليس فيه غرض عقلائي، وأخرى يراد

(١) المهذب: ج ١، ص ١٠٧ وظاهر عبارته في الجواهر التقصير مطلقاً. جواهر الفقه المطبوع في ضمن

الجوامع الفقهية ص ٤١٤ .

(٢) كما نسبه اليه المدارك في ص ٢٧٧ .

به الباطل في قبال الحق، فإن أريد به الاول فلا واسطة بين الفرض العقلائي وغيره، فلا محالة ما كان فيه غرض عقلائي ليس بلهو، وما لم يكن فيه غرض عقلائي بل غرض شخصي فهو لهو، وإلا فالفعل الاختياري لا يصدر عن غير داعٍ وغرض، وعليه فاذا فرض أن الاغراض العقلائية مترتبة على الرخصة في التقصير فلا محالة يرد محذور أخذ الرخصة في موضوع نفسها، فيرد إما الدّور كما هو المشهور في نظائره، وإما محذور الخلف من تأخر المتقدمة بالطبع وتقدّم المتأخر بالطبع كما هو التحقيق. فإفاده بعض الاعلام (قدّس سرّه): «من أن قد يتعلّق غرض صحيح عقلائي بنفس الرخصة في قصر الصلاة وترك الصيام، كما ربما يتفق ذلك في شهر رمضان لمن يشق عليه الصيام أو يخاف من ضرره، أو يقصد التخلص من صوم يوم يظن كونه عيداً» فغير وجيه على هذا الوجه، إذ لا يندفع عنه المشقة والضرر وصوم العيد إلا إذا كان مرخصاً في سفره. فكيف يعقل أن يناط بها الرخصة في سفره؟ وبالجمله السفر بهذه الأغراض وإن لم يكن لهواً إلا أن السفر بها لا يعقل أن يكون محكوماً بالرخصة. وإن أريد به الثاني، فالسفر المحكوم بالاتمام الموصوف بكونه باطلاً كالسفر للتنزه بالاصطيداد في قبال التكسب به فالسفر الخالي عن مثله محكوم بالقصر ويترتب عليه تلك الاغراض الصحيحة، وليس المراد بالحق أن يترتب عليه عنوان راجح، بل مجرد عدم كونه باطلاً، فالسفر لمجرد الفرار عن الصوم ولولا تلك العناوين المزبورة سفر غير لهوي، ويترتب عليه التقصير. والظاهر أن المراد باللهو كما يساعده الأخبار الآتية - في محلها - هو الباطل المقابل للحق، لا الخالي عن الغرض العقلائي. كيف وجمله من الأغراض المتداولة كالصيد للتنزه من الاغراض العقلائية إلا أن المؤمن في شغلٍ من ذلك كما في الخبر (١).

الامر السادس

ثبتت المسافة التي تكلمنا فيها بالعلم وبالبينة، على ما هو المعروف بل المجمع عليه، وإن كان يناقش في النص على حجيتها عموماً في غير مورد النزاع، وحكم الحاكم مطلقاً كما حكى عن ذخيرة المحقق السبزواري (١) (قدس سره) وقد صدقه صاحب الحدائق (٢) (رحمه الله) في دعوى عدم ورود النص على الكلّية. إلا أنّ رواية مسعدة بن صدقة المعروفة الواردة في الكافي والتهذيب، في ذيلها: «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين أو تقوم به البينة» (٣) مضافاً الى ورود الدليل على اعتبارها في موارد خاصة بحيث يستفاد منها المفروغية عن حجيتها في نفسها كما في ماورد في الجنب الذي يحتمل فيه الميتة حيث قال (عليه السلام): «حتى يجيئك شاهدان يشهدان إنّ فيه الميتة» (٤)، فان مورد السؤال وإن كان هو الجنب إلا أنّ قوله (عليه السلام) في الجواب: «كلّ شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان بان فيه ميتة» (٥)، يراد منه يشهدان بحرمته موضوعاً وإلا فلا يمكن أن يكون المراد من قوله (عليه السلام): «كلّ شيء لك حلال» (٦) كل جنب لك حلال. وكذا ماورد في باب العدالة بقوله (عليه السلام): «من لم تره بعينك يرتكب معصية ولم يشهد عليه شاهدان، فهو من أهل السر والعدالة» (٧) فان ظاهره المفروغية عن اعتبار شهادة الشاهدين لأنّ الفسق ذا خصوصية مقتضية

(١) ذخيرة المعاد ص ٤٠٧.

(٢) الحدائق، ج ١١، ص ٣٠٩.

(٣) الوسائل: ج ١٢، ص ٦٠، الباب ٤ من ابواب ما يكتسب به، الحديث ٤. فروع الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، كتاب ال باب النوادر، الحديث ٤٠، التهذيب ج ٧، ص ٢٢٦ كتاب التجارة، باب من الزيادات، الحديث ٩. وفيها: «يستبين لك غير ذلك او...».

(٤) الوسائل، ج ١٧، ص ٩١، الباب ٦١ من ابواب الاطعمة المباحة، الحديث ٢.

(٥) نفس المصدر السابق.

(٧) الوسائل، ج ١٨، ص ٢٩٢، الباب ٤١ من ابواب الشهادات الحديث ١٣ مع اختلاف يسير.

لإعتبار البيّنة عليه، وكذا ماورد في باب ثبوت الهلال ولو في غير مورد حكم الحاكم كقوله (عليه السلام): «إذا رأيت الهلال فافطروا أو تشهد عليه بيّنة عدل من المسلمين» (١) وفي آخر: «فإن شهد عندكم شاهدان مرضيان بأنهما رأياه الخ» (٢) نعم مثل قوله (عليه السلام): «لا اجيز في الهلال إلاّ شهادة رجلين عدلين» (٣) بحمل إرادة حكمه (عليه السلام) بالهلال بشهادة العدلين. الى غير ذلك من الموارد التي يقف عليها المتتبع بحيث تطمئن النفس بالغاء خصوصيات الموارد هذا.

وأما ثبوتها بإخبار عدل واحد، أو اخبار الثقة فورد التأمل والاشكال لعموم آية النبأ (٤) الواردة في الموضوع، ولسيرة العقلاء التي هي العمدة في حجّة خبر الثقة. ومن الواضح أنّ العقلاء بحسب بنائهم العملي لا يفرقون بين الحكم والموضوع، ويؤكدّه إعتبار خبر الثقة في الموضوعات في موارد.

منها: ماورد في الاخبار بعزل الوكيل كقوله (عليه السلام): «والوكالة ثابتة حتى يبلغه العزل عن الوكالة بثقة يبلغه» (٥) الخبر.

ومنها: ماورد في الاخبار بالوصية حيث قال الراوي: «فأتاني رجل مسلم صادق فقال.....» (٦) الى آخر الخبر المروي في الوسائل في آخر كتاب الوصية.

ومنها: ماورد في باب إستبراء الأمة عن أبي عبدالله (عليه السلام)، «في الرجل يشتري الأمة من رجل فيقول: إني لم أطأها فقال (عليه السلام): إن وثق به فلا بأس أن يأتيها» (٧) وفي آخر: «إن كان عندك أميناً فسّها» (٨). ومن تقييد القبول بالوثاقة والأمانة يعلم أنّه بما هو خبر الثقة حجة، لا بما هو إخبار ذي

(١) الوسائل: ج ٧، ص ١٩١، الباب ٥ من ابواب احكام شهر رمضان الحديث ١١.

(٢) الوسائل: ج ٧، ص ١٨٣، الباب ٣ من ابواب احكام شهر رمضان، الحديث ٧.

(٣) الوسائل: ج ٧، ص ٢٠٧، الباب ١١ من ابواب احكام شهر رمضان، الحديث ١.

(٤) الحجرات: ٦.

(٥) الوسائل: ج ١٣، ص ٢٨٦، الباب ٢ من ابواب احكام الوكالة، الحديث ١.

(٦) الوسائل: ج ١٣، ص ٤٨٢، الباب ٩٧ من ابواب احكام الوصايا، الحديث ١.

(٧) الوسائل: ج ١٣، ص ٣٨، الباب ١١ من ابواب بيع الحيوان، الحديث ٢.

(٨) الوسائل: ج ١٣، ص ٣٩، الباب ١١ من ابواب بيع الحيوان، الحديث ٣.

اليد، وإلا لما كان وجهه للتقييد في الجواب.

ومنها: ماورد في باب الوقت باعتبار أذان الثقة (١) ولعل المتتبع يقف على غير هذه الموارد المسطورة أيضاً هذا.

وللمانع عن اعتباره في الموضوعات حصر الطريق في البيئته في رواية الجبن ورواية مسعدة بن صدقة فيكون ردعاً عن بناء العقلاء في الموضوعات وتقييد الاطلاق إنه البناء من حيث التعدد فيها.

وربما يجاب عن الروايتين بأن الحصر في البيئته لخصوصية المورد من حيث فرض اليد فيها، فلا يرفع اليد عنها إلا بالبيئته لا بمطلق الحجته وهو في خبر الجبن لإستيلاء بايعه عليه، وفي رواية مسعدة بالإضافة إلى الثوب المشتري والمملوك المشتري، لاستيلاء بايعهما عليه وجيه، بخلاف الزوجة فإنه لا إستيلاء لأحدٍ عليها بحيث يكون إستيلاءً ملكياً. وملك الانتفاع لو كان كافياً فهو للزوج، والكلام في صحة الشراء وصحة التزويج مع الشك في كونها أخته من الرضاعة مثلاً.

لا يقال: كما أن ملك المشتري للثوب والمملوك مستند إلى إشتراؤه لا إلى يده، كذلك ملك البايع غير مفروض الإستناد إلى يده فلا مانع من الأخذ بالكلية. لأننا نقول: لا بد من كون ملك البايع مستنداً إلى يده فإنه لولا اليد لكان ملكه، إتما بعلم المشتري - والمفروض احتمال السرقة مثلاً - وإتما بقيام البيئته عند المشتري ومثلها لا يرفع اليد عنها بمجرد قيام البيئته على خلافها، فيعلم من الاخذ بالبيئته بمجرد قيامها على أنه سرقة، أن الملك مستند إلى اليد، فإنها التي لا تقاوم البيئته.

وبالجمله فرجع اليد عن ذيل رواية مسعدة الحاصرة في العلم والبيئته مشكل جداً إلا باستفادة الكلية من موارد اعتبار خبر الثقة المتقدمة ليكون مخصصاً لتلك الكلية الحاصرة في العلم والبيئته. وأما إدراج خبر الثقة في الاستبانة يجعلها أعم من العلم والعمي مع مقابلتها بالبيئته التي هي طريق علمي فاشكل، فالاحتياط في المقام بالجمع لا يترك. وأما ثبوت المسافة بالشياع الظني بإخبار جماعة يفيد الظن بالمسافة، فعن الشيخ

(١) الوسائل: ج ٤، ص ٦١٨، الباب ٣ باب جواز التعويل في دخول الوقت على أذان الثقة.

الاجل (قدّس سرّه) في كتاب الصلاة: «إنّ الاظهر إعتبار الشيعاء هنا وإن احتمل منعه بناءً على الاصل» (١) انتهى .

وربما يقال بأن الظن الحاصل منه أقوى مما تفيدّه البيئته، إلّا أنّ الدليل على اعتبار الشيعاء مقصور على غير ما نحن فيه وهو قوله (عليه السلام): «خمسة أشياء يجب الاخذ فيها بظاهر الحكم، أو ظاهر الحال: الولايات والمناكح والذبايح والمواريث والشهادات» (٢) الخبر، ولم يعلم أن حجّية البيئته شرعاً لافادتها الظن حتى يتمسك بالأولوية، وقوله (قدّس سرّه): «إعتبار الشيعاء هنا»، يشعر بخصوصية للمقام ولعلّه بملاحظة أنّ المسافات والأماكن يكفي فيها الشيعاء، كما ورد في باب المواقيت في الحج حيث قال (عليه السلام): «يجزيك إذالم تعرف العقيق ان تسأل الناس والاعراب عن ذلك» (٣) وكما ورد في السعي في وادي مُحَسَّر حيث قال (عليه السلام): في جواب ابنه «لاأعرفه سل الناس» (٤).

والانصاف: إنّ الشيعاء المفيد للوثوق في أمثال هذه المقامات هو الطريق المتعارف لمعرفتها والاحتياط لا يترك .

الأمر السابع

هل الشاك في المسافة يجب عليه الفحص حتى يتمكن من إجراء الأصل الذي يقتضيه المقام؟ أو لا يجب عليه الفحص لكون الشبهة موضوعية؟ والمعروف فيها، جواز إجراء الأصل قبل الفحص، أو فرق بين الشبهة الموضوعية الوجودية والتحريمية، كما يظهر من الشيخ الاجل (قدّس سرّه) في كتاب الصلاة (٥) بالفحص في الاولى دون الثانية. والعمدة في وجه المنع عن إجراء إلزامه

(١) كتاب الصلاة للشيخ الانصاري: ص ٣٩٠.

(٢) الوسائل: ج ١٨، ص ٢٩٠، الباب ٤١ من ابواب الشهادات، الحديث ٣ مع اختلاف يسير.

(٣) الوسائل: ج ٨، ص ٢٢٨، الباب ٥ من ابواب المواقيت حديث ١.

(٤) الوسائل: ج ١٠، ص ٤٧، الباب ١٤ من ابواب الوقوف بالمسعى، الحديث ١.

(٥) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ص ٣٩٠.

عقلاً ونقلًا قبل الفحص، الخدشة في الدليل العقلي. ودعوى الانصراف في الدليل النقلى.

أما الأول: فبملاحظة أنّ وجود الحجة واقعاً إذا كان بحيث يصل إذا تفحص عنه كافٍ في تمامية الحجة وقطع عذر العبد. فموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان غير محرز قبل الفحص لاحتمال البيان المصحح للعقوبة. والوجه في صلوحه لقطع العذر، إنّ الوصول الذي معه يكون مخالفة التكليف ظلماً على المولى، فيستحق به العقوبة، هو وصوله العادي، وهو قهراً متقوم بمقدار من الفحص عادةً، إذ ما كان له طريق متعارف لا يصل قهراً إلا بمقدار متعارف من الفحص.

وأما الثاني: فلما قيل من إنصراف لفظ الشك وعدم العلم عن مورد يمكن فيه تحصيل العلم بالفحص العادي، بل إذا أريد من العلم الحجة القاطعة للعذر، كان حال الدليل النقلى حال العقلي.

والتحقيق: إنّ التكليف حقيقياً كان أو طريقياً متقوم بالوصول، وكونه بحيث إذا تفحص عنه لوصل، لا يحقق إلا إمكان الوصول، لافعية الوصول. فالتكليف الواقعي الذي عليه طريق واقعي لا يقبل الباعثية فعلاً، وإنما يمكن باعثة التكليف بإمكان الفحص عن طريقه. وكذا التكليف الطريقى الذي لأثره إلا إيصال الواقع أو تنجزه، فإنه مع عدم وصوله فعلاً كيف يكون إيصالاً للواقع بالفرض أو منجزاً له.

نعم ربما يكون الطريق بحدّ يعدّ واصلاً، نظير المرتكزات في النفس، فإنها وإن لم تكن معلومة تفصيلاً بالفعل، بل إنّها يتفصّل بالتوجه والتأمل في ما في خزانة النفس لكنّه لا يعد مثله جاهلاً بالمسألة، بل غافلاً عن علمه بها. فكذا من كانت عنده بيّنة يمكنه السؤال عنها فإن مثله لا يعدّ فاقداً للطريق، وهكذا في نظائره من الطرق المعلومة بأدنى توجهٍ وفحص. وأما في غير ذلك مما يحتاج حقيقةً الى الفحص والبحث حتى يظفر بالطريق لو كان، فلا ملزم به مع عدم وصول الواقع بوصول طريقه حقيقةً. ومنه يتضح أنّ إطلاق الأدلة النقلية إنّما ينصرف عن مثله لاعتناء ما يحتاج الى فحصٍ وبحثٍ بالغٍ حقيقةً. وبقيّة الكلام في الاصول.

وأما الإستناد الى العلم الاجمالي بأحد الأمرين من القصر والإتمام في وجوب الفحص والمنع عن إجراء الاصل قبل الفحص، فغير معقول لتوقف تأثير العلم الاجمالي في التنجيز على عدم إنحلاله باصلي غير معارض فلا يعقل أن يمنع عن جريانه، فإنّ هذا المعنى متساوي النسبة الى ما قبل الفحص وبعده لولا دليل آخر على عدم جريان الاصل قبل الفحص. كما أنّ الاستناد الى أدلة الحرج فيما إذا كان الفحص حرجياً إنّها يصح إذا كان وجوب الفحص شرعياً لا ما إذا كان عقلياً، أولقصور في دليل البراءة عقلاً أو نقلاً، فتدبر.

الأمر الثامن

هل الشاك في المسافة مع عدم الطريق تكليفه الجمع بين القصر والاطمأنن للعلم الاجمالي؟ أو هناك أصل يقتضي تعين الاطمأنن فينحل العلم الاجمالي؟ لا شبهة في أنّ المسافة المشكوكة لا أصل فيها بحيث يعين بلوغها الثمانية أو عدم بلوغها كما أنّه لا أصل يعين أنّ قصدها قصد المسافة الشرعية أولاً، إلّا أنّه لا حاجة الى شيء منها في نفي القصر وإثبات الاطمأنن حتى بعنوان الشك في رافعية القصد الموجود، وأنّه مجرى الأصل كالشك في وجود الرفع، مع أنّ رفع الرافعية بالاصل لا يكون إلّا بنحو العدم المحمولي، وبنحو السالبة بانتفاء الموضوع الذي هو محل الكلام، ومورد النقض والاطمأنن.

بل التحقيق أن يقال: إنّ عمومات التكليف بالاطمأنن المختصة بما عدا المسافر لا تخلو عن أحد وجوه ثلاثة: إمّا أن يكون التخصيص موجباً لإخراج عنوان المسافر منها من دون أن يوجب تعنون العام بعنوان وجودي أو عدمي - كما عليه شيخنا الاستاذ (١) (قدس سره) - ومجرد تردد المشكوك بين الداخل تحت العام والخارج عنه هو المانع عن الاستدلال به. وإمّا أن يكون التخصيص موجباً لتعنونه بعنوان

(١) في كتاب الصلاة من مصباح الفقيه ص ٧٢٥ تحت عنوان الثالث يشترط في التقصير العلم

عدمي، وهو من لم يكن مسافراً. وإما أن يكون موجياً لتعنوانه بعنوان وجودي، وهو كونه حاضراً، الذي هو ضد عنوان المسافر. وعلى أي حال فقضى الأصل هو الإتمام لليقين بعدم كونه مسافراً قبل قصد هذه المسافة المشكوكة والآن كما كان، ولليقين بكونه حاضراً قبل هذا القصد والآن كما كان، فيتعبّد بحكمه وهو الاتمام. نعم بين العنوان العدمي والوجودي فرق، وهو إن التعبّد بعدم كونه مسافراً، كما إنه تعبّد بعدم موضوع القصر كذلك تعبّد بما هو عنوان للعام، فكما ينفي به وجوب القصر كذلك يثبت به وجوب الاتمام تعبّداً، بخلاف ما إذا كان العام معنوئاً بعنوان وجودي، فإن نفي موضوع القصر لا يوجب إثبات موضوع الإتمام إلاّ بناءً على الأصل المثبت، فلا بد من إثبات موضوع التمام بإجراء الأصل فيه. وأما نفي وجوب القصر بعد إجراء الأصل في موضوع الإتمام فلا حاجة فيه إلى إجراء الأصل الموضوعي، لأنّ نفس وجوب الاتمام تعبّداً يمنع عن فعلية ضده، فوجوب القصر فعلاً مُحال بعد فرض المضادة شرعاً بين وجوب الاتمام ووجوب القصر على مكلف واحد في وقت واحد. فلا حاجة إلى التعبّد بنفسه، ولو بنفي موضوعه. وهذا المعنى غير جارٍ في طرف التعبّد بعدم وجوب القصر ليكون لازمه وجوب الاتمام فعلاً، لأنّ لازم كونها متضادّين عدم إجتماعهما لعدم إرتفاعهما، والاجماع على الملازمة إنّما هو بالاضافة إلى الواقع، وإنه لا يخلو الواقع عن أحد أمرين: وجوب القصر، أو وجوب الاتمام، لا في مقام التعبّد مع عدم وجوب ملاكه، ومع وجود ملاكه لا حاجة فيه إلى الإجماع على الملازمة، بل يجري الأصل الموضوعي في كليهما. فتدبره جيداً. ومن جميع ما ذكرنا تبين جريان الأصل على أي حال، فينحل العلم الإجمالي المقتضي للجمع. هذا تمام الكلام في بيان المسافة، وما يختص بها من الاحكام.

[في أحكام قصد المسافة]

وأما قصدها المتأخر عنها طبعاً ولذا أخرنا البحث عنه. فتحقيق الحال فيما يتعلق

به بيان امور:

الأمر الأول

في أصل إعتبار القصد، في قبال مجرد سير ثمانية فراسخ من دون تعلق القصد الكلي بها أولاً وإن صدرت جزئيات السير بالارادة، وما يدل عليه صريحاً مرسله صفوان المنجبره بعمل المشهور «قال: سألت الرضا (عليه السلام) عن رجل خرج من بغداد يريد أن يلحق رجلاً على رأس ميل فلم يزل يتبعه حتى يبلغ النهران، وهي أربعة فراسخ، أيطر إذا أريد الرجوع ويقصر؟ قال (عليه السلام): لا يقصر ولا يطر لأنه خرج من منزله، وليس يريد السفر ثمانية فراسخ، إنما خرج يريد أن يلحق صاحبه في بعض الطريق، فتمادى به السير الى الموضع الذي بلغه، ولو أنه خرج من منزله يريد النهران ذاهباً وجائياً الخبز» (١) وهو صريح في دخل قصد المسافة، وأنه مع عدمه لا تقصير وأنه حيث لم يقصد لا يقصر لأنه حيث إنه لم يقطع المسافة لا يقصر لفرض قطع المسافة تليقاً. ويمكن إستفادة إعتباره من موثقي عمّار المتقدمين (٢) في مسألة الرجوع ليومه كما قرّبناه هناك فراجع.

وأما ما استند اليه العلامة الانصاري (قدّس سرّه) في كتاب الصلاة (٣) من رواية منتظر الرفقة (٤) وصحيحة أبي ولاد (٥) فبني على إستفادة اعتبار القصد الذي هو شرط آخر فيدل بالملازمة على اعتبار حدوثه. وسيجي إن شاء الله تعالى الكلام فيهما.

وأما ما عن العلامة (قدّس سرّه) في التذكرة «من أنّ للمسافة التي هي شرط تأثيراً في العبادات فيعتبر فيها النية كما في العبادات» (٦) فهو وجه اعتباري لا

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٣ الباب ٤ من ابواب صلاة المسافر. الحديث ١. مع اختلاف يسير.

(٢) صفحة ٥٠ و ٥٢. من الاستنساخ.

(٣) صفحة ٣٩٢.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠١، الباب ٣ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٠.

(٥) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٤، الباب ٥ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٦) تذكرة الفقهاء: ج ١، ص ١٨٨ في ذيل مسألة انتفاء القصد.

اعتبار به، لأنّ شرائط الواجب لا يجب أن تكون عن قصد، كما في التستر في الصلاة، والإستقبال فيها فضلاً عن شرائط التكليف فتدبر.

الأمر الثاني

هل المراد بقصد المسافة هو العزم والإرادة الكلية التي تنبعث منها الإرادات الجزئية، المحركة للعضلات نحو قطع المسافة، أو الأعم منه ومن الجزم بحصول قطع المسافة كالأسير الذي يعرف المقصد ولا قصد له؟ وظاهر شيخنا العلامة الانصاري (١) (قدّس سرّه): عموم الفتوى باعتبار القصد، وإن إطلاق الحكم بالقصر على المُكره محمول على غير مسلوب القصد. وظاهر بعض أعلام العصر (قدّس سرّه) في مصباحه: «دعوى التسالم على القصر في الأسير الذي عرف المقصد، وعمم أنّهم يسرون به لأمحالة، مع أنّه لا قصد له على السير ولا على متابعتهم. ودعوى أنّ قصد المسافة كقصد الإقامة، فإنّه ليس المراد منه القصد الحقيقي» (٢). وظاهر الفاضل النراقي (٣) (قدّس سرّه): الاجماع على القصر في الأسير المسلوب منه القصد مع معرفة المقصد والظاهر أنّ الحق في فتوى الجماعة مع الشيخ الاجل (قدّس سرّه) فهذا العلامة (قدّس سرّه) في التذكرة (٤) صرح بعدم التقصير وإن عرف المقصد. قال (قدّس سرّه): «الأسير في أيدي المشركين إن عرف المقصد وقصده ترخص وإن عزم على الحرب متى قدر على التخلص، لم يترخص ولو لم يعرف المقصد لم يترخص في الحال لعدم علمه بالمسافة، وإن ساروا به المسافة لم يقصر إلاّ في الرجوع». انتهى.

فإنّه (قدّس سرّه) لم يكتف بمجرد معرفة المقصد، وأمّا كفاية اليقين بالإقامة من دون قصدها فسيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

(١) كتاب الصلاة: ص ٣٩١.

(٢) كتاب الصلاة من مصباح الفقيه: ص ٧٣٣.

(٣) مستند الشيعة: ج ١، ص ٥٦٣.

(٤) تذكرة الفقهاء: ج ١، ص ١٨٨ في ذيل مسألة انتفاء القصد.

وربما يستدل باطلاقات أدلة المسافة من أن التقصير «في بريدين أو بياض يوم» (١)، خرج منها ما إذا لم يكن جزم وعزم فإنه المتيقن وبقي الباقي تحتها، وكذلك ربما يستدل باطلاق قوله (عليه السلام): «الفريضة في السفر ركعتان» (٢).

ويندفع با نصرافها الى ما هو المتعارف من قطع المسافة من قصد وعزم، مع أن الاولى غير مسوقة لإلّا لبيان تحديد المسافة المعتبرة، مع أن الاطلاقات غير متقيدة بمقيّد لبي، أو مجمل دائرين الأكثر والاقل ليؤخذ في تقييدها بالمتيقن، بل مقيدة بمثل «لا يريد» في مرسله صفوان (٣) الظاهر في الارادة التي هي غير العلم والجزم مفهوماً ومصداقاً. فلا مجال للتمسك بالاطلاقات، ولا أظن كما قيل بالاجماع على وجوب القصر. فالمسألة من حيث ملاحظة أدلتها واضحة، إلا أنها من حيث دعوى التسالم والاجماع على طرفي النقيض مشكّلة، والاحتياط بالجمع لا ينبغي تركه.

ولا يخفى عليك أن موضوع المسألة هو الاسير الذي لا يتمكن من الهرب من أيدي المشركين - مثلاً - كما قيده به بعض الاعلام (قدس سرّه) لان من يتمكن من الهرب منهم، ومن ترك المسير معهم فالمسير معهم بترك الهرب المقدور مقدور، فلا يمكن صدور أحدهما منه إلا بالاختيار. فالمسير الى المقصد المعلوم لامحالة عن قصد، وإن لم يكن عن طيب طبعي كما في المكره. وحيث إن موضوع البحث هو مسلوب القصد الذي لا يكون قابلاً للقصد، فيمكن المناقشة في إطلاق الفتاوى باعتبار القصد، فإنه لا معنى لاعتبار القصد إلا فيمن يتمكن منه ولم يقصد طي المسافة بتمامها، بل قصد السير شيئاً فشيئاً كما في طالب الآبق والغريم، فالاطلاق مسوق لاعتبار القصد الكلي في قبال قصد المسافة شيئاً فشيئاً. ومنه تنقدح الخدشة في الدليل المقيّد، بتقريب أن عدم الارادة لوحظ في قبال الارادة بنحو العدم

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٩، الباب ١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٢٩، الباب ١٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١ مع اختلاف يسير.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٣، الباب ٤ من ابواب صلاة المسافر الحديث ١.

والمملكة، لابنحو السلب والايجاب. فعدم إرادة ثمانية فراسخ ممن له القابلية للارادة في قبال مافرضه السائل من إرادة طي المسافة شيئاً فشيئاً للحوق بصاحبه في الطريق.

وعليه فكما أن إطلاقات الفتاوى مخدوشة كذلك دلالة المقيد على التقييد بقول مطلق. وقد عرفت حال إطلاقات القصر أيضاً. ففتضى الأصل هو الاتمام، كما أن الاحوط الجمع كما عرفت.

الأمر الثالث

لا فرق في القصد الذي هو ملاك القصر بين كونه بالاستقلال وكونه بالتبع بانحاء التبعية الاختيارية والاكراهية والواجبة وغيرها، إذ المفروض تحقق القصد من التابع، كما يتحقق من المتبوع، وإنما الفرق بينها في الغاية الموجبة للقصد، فإيهم من كفاية قصد المتبوع عن قصد التابع في بعض للكلمات لابء من تأويله، إذ كل منها مكلف بالقصر المشروط بالقصد. والتبعية ليست ملاكاً شرعياً آخر للقصر، بل لا يعقل إنفكاك قصد المتابعة على أي تقدير عن قصد قطع المسافة كما سيحي إن شاء الله تعالى.

ثم إن التابع إذا علم قصد المتبوع للمسافة أو علم مقصده كفي كل منها في قصده للمسافة الواقعية المحكوم على قاصدها بالقصر. وإن لم يعلم أحدهما وجهل القصد والمقصد فالمعروف أنه محكوم بالاتمام واقعاً، معللين له بفقد الشرط وهو قصد المسافة الواقعية، أعني ماهو مسافة بالحمل الشايح.

ويمكن أن يقال: إن معرفة القصد أو المقصد لاتخلو إما أن يكون لتعلق القصد بثمانية فراسخ بعنوانها، وإما أن يكون لتعلق القصد إجمالاً بالثمانية بالحمل الشايح، فإن كان الفرض هو الاول فاللازم عدم كفاية معرفة المقصد حتى في المتبوع فإنها بمجردا لاتحقق قصد الثمانية بعنوانها مع أن الظاهر منهم كفاية قصدها الاجمالي، مع أنه لاموجب لجعل قطع المسافة من العناوين القصدية كعنوان التعظيم ونحوه، وإن كان الفرض هو الثاني فمعرفة المقصد لاموضوعية له، بل لتحقيق تعلق القصد

بالمسافة الواقعية.

وعليه فحيث إن المفروض في التابع إناطة قصده بقصد متبوعه واقعاً فإذا كانت المسافة مقصودة للمتبوع تفصيلاً أو إجمالاً كانت مقصودة للتابع إجمالاً، والمفروض كفاية قصد المسافة الواقعية إجمالاً في المتبوع فليكن كذلك في التابع لتعين الواقع وتعلق القصد به. وربما ينتقض بطالب الغريم وطالب الآبق كما في الجواهر(١).

وتقريبه: إن طالب الغريم يقصد اللحق به في محله. فإذا فرض أن الغريم في رأس ثمانية فراسخ - مثلاً - واقعاً فقد تعلق قصده بقطع ثمانية فراسخ واقعاً مع أنه لا قصر نصاً وفتوى. فيعلم منه عدم كفاية قصد المسافة الواقعية إجمالاً بهذا النحو. ويندفع بأن الفارق بين مانحن فيه وطالب الغريم هو أن الطالب للغريم ليس له قصد المسافة الواقعية منجزاً - وعلى أي تقدير - بل من عزمه بطبعه أنه متى وجده رجع. ولذا لو عين مكانه تفصيلاً لكنه عزم على الرجوع إذا صادفه في طريقه لم يكن عزمه على قطع المسافة منجزاً. فكيف إذا تعين المقصد واقعاً بخلاف مانحن فيه فإنه قاصد عين ما قصده متبوعه منجزاً من دون تعليق وتقدير، غاية الأمر أنه لم يعلم بما قصده وبمقصده فيكون كما إذا عيّن المقصد ولم يعلم أنه مسافة شرعية أم لا.

فان قلت: أليس من المحتملات في حق المتبوع العزم على الرجوع في الاثناء منجزاً أو معلقاً، فلا محالة يكون التابع قاصداً للرجوع إذا رجع متبوعه، أو قصد رجوعه فيكون عزم التابع تقديرياً، ولا يخرج العزم التقديري عن التقديرية بعدم حصول المعلق عليه واقعاً، فحال قصد التابع حال قصد طالب الغريم والآبق؟

قلت: حيث إن المفروض تمحّض قصد التابع في التبعية فلا يعقل إستقلاله وتفرد به بقصد أمر لم يقصده المتبوع. وعليه فمقتضى قصد التبعية إنه إذا كان المتبوع قاصداً للمسافة منجزاً، كان التابع كذلك فيجب عليها القصر واقعاً. وإذا كان قاصداً لما دون المسافة أو للمسافة معلقاً كان التابع كذلك، فلا يجب عليها القصر

واقعاً. فتفرد التابع بعزمٍ تقديري أو تنجيزي خُلف فتدبره جيداً. إلا أن ظاهر المشهور خلافه كما مر، ولم أظفر بمفـتٍ صريحاً بكفاية القصد الاجمالي للتابع في القصر، وإن كان الظاهر من بعض الفروع من بعض أعلام السادة (قدس سره) (١) ذلك.

ثم إنه يتفرع على ما ذكرنا من الكفاية وعدمها على المشهور أمور: منها: إنه بناء على عدم الكفاية، حكم التابع واقعاً هو وجوب الاتمام واقعاً لفقد شرط القصر واقعاً، فلا موجب للاستخبار من المتبوع، فانه إنما يجب من حيث توقف إجراء الاصل على الفحص وحيث لا إستناد الى الاصل فلا معنى للفحص بالاستخبار من المتبوع بخلاف ما إذا قلنا بالكفاية، فان احتمال وجوب القصر واقعاً باحتمال وجود شرطه واقعاً قائم، فيجب الفحص حتى يتمكن من إجراء إصالة الاتمام ظاهراً. وعليه فـا ذكره في الجواهر (٢) وغيره في غيره من جريان الوجهين في الفحص عن الشبهة الموضوعية كما في مسألة الشك في مقدار المسافة المقصودة في غير محله، بعد اختياره صريحاً لعدم كفاية القصد الاجمالي، وتصريحه بفقد شرط التقصير واقعاً.

[و] منها: إنه إذا لم يعلم التابع بقصد المتبوع وتبين في أثناء السير أنه قاصد للمسافة، فعلى الكفاية يحتسب مبدأ المسافة من مبدأ السير، وعلى عدمها يحتسب من حين معرفة القصد.

ومنها: ما إذا اعتقد التابع أن المتبوع قاصد لما دون المسافة فقصدته كذلك ثم تبين في الأثناء أنه قاصد للمسافة. ففقتضى الكفاية إنه من باب الخطاء في التطبيق لتعلق قصده واقعاً من حيث تمحضه في التبعية بعين ما قصده واقعاً ومقتضى عدمها إن الاعتبار بقصد المسافة من حين تبين الخطاء.

والعجب من بعض اعلام السادة (٣) (قدس سره) مع حكمه باعتبار العلم

(١) الظاهر هو السيد في العروة في مسألة ٢٠ من فصل صلاة المسافرين.

(٢) الجواهر: ج ١٤، ص ٢٣٩.

(٣) ربما يكون صاحب العروة في مسألة ١٧ و ٢٠ من مسائل فصل صلاة المسافرين.

بقصد المتبوع واقعاً، حكم هنا بكفاية القصد الاجمالي في وجوب القصر واقعاً.

الأمر الرابع

هل العلم بمفارقة المتبوع أو الظن بها أو احتمالها يمنع عن قصد التابع لقطع المسافة بتمامها؟ وهذا العنوان الذي تفرّد به بعض أعلام السادة (١) (قدّس سرّه) في قبال الأمر الآتي وهو العزم على المفارقة معلقاً على أمر معلوم الحصول أو مظنونه أو مشكوكه المعنون في كلمات القوم يحتمل أحد أمرين:

الاول: العلم بمفارقته للمتبوع إختياراً لموجب أقوى من موجب قطع المسافة بتمامها بناءً على أن العلم ينفك عن العزم على المفارقة فعلاً كما يظهر من صاحب الجواهر (٢) في بعض كلماته في المقام.
والثاني: العلم بمفارقة المتبوع قهراً.

أما الاول: فع العلم بالمفارقة عن عزم لموجب أقوى من موجب العزم على قطع المسافة بتمامها لا يعقل إنقداح العزم على قطع المسافة، لأنّه من المعلول بلا علة، لا من باب كون العزم اللاحق مناقضاً للعزم السابق حتى يتخيّل أنّه من العلم بالناقض في المستقبل، أو يتخيّل أنّه مناقض لاستمرار القصد لا لأصله، بل العزم بالفعل لا بد من تعلقه بقطع المسافة بتمامها، لا الى حال حصول موجب المفارقة، ومع فرض أفوائية موجب المفارقة لا موجب بالفعل لمثل هذا الموضوع.

ومنه يظهر حال الظن بالمفارقة واحتمالها، فان الموجب للمفارقة على الفرض أقوى، فع احتمالها لا يؤثر احتمال الموجب الأضعف للتأثير فضلاً عما إذا كان الموجب للمفارقة مظنوناً، فانه لو فرض هناك فعلاً متضادان في عرض واحد وكان مصلحة أحدهما أقوى من مصلحة الآخر فلا محالة يؤثر احتمال مافيه مصلحة أقوى دون مافيه احتمال مصلحة أضعف، فضلاً عما إذا كان الاقوى مظنوناً

(١) الظاهر صاحب العروة حيث ذكر حكم المفارقة والتعليق في مسألة ١٩ من

مسائل صلاة المسافر.

(٢) الجواهر: ج ١٤، ص ٢٣٧.

والاضعف موهوماً.

نعم ربما أمكن أن يقال: إن الموجب لقطع المسافة إن كان مظنوناً وموجب المفارقة موهوماً تتعارض قوة مقام الثبوت مع قوة مقام الاثبات، فلا يمكن الحكم بتأ بترجيح أحد الأمرين. وفي مثله فالاحوط الجمع بين القصر والاطمئنان.

وأما الثاني: وهو العلم بالمفارقة قهراً، أو الظن بها، أو احتمالها، ففي صورة العلم بوجود المانع القهري عن قطع المسافة لا موجب للعزم على المسافة بالتبع، لأنّ موجبها إما التصديق العلمي أو الظني أو الاحتمالي، ومع عدمه بمراتبه لا يعقل انقداح العزم والقصد، وفي صورة الظن بوجود المانع ليس إلا التصديق الاحتمالي وهو كافٍ في الدعوة، فأنه لا يجب أن يكون الداعي والباعث على العزم خصوص التصديق العلمي، بل الظن والاحتمال، بل الوهم كافٍ للدعوة، كما يظهر بمراجعة إقدامات العقلاء فإنّ احتمال الفائدة يدعوهم أحياناً كالعلم والظن بها، بل الفائدة الموهومة إذا كانت لها أهمية كافية في الباعثية. والفرق بين الصورتين من العلم بالمفارقة إن مقتضيات العزم على قطع المسافة بتمامها في هذه الصورة محفوظة، والتصديق بها بمراتبه كافٍ في الدعوة بخلاف الصورة المتقدمة، فان مقتضى العزم على طي المسافة على أي حال مغلوب لمقتضى العزم على المفارقة، فلا يجدي كفاية احتمال الفائدة في الدعوة مع احتمال فائدة أقوى في ضده.

الأمر الخامس

هل العزم على المفارقة معلقاً على أمر معلوم الحصول، أو مظنون أو محتمل، أو موهومه يمنع عن تحقق العزم على المتابعة وقطع المسافة المعتبرة شرعاً أم لا؟ وتحقيقه إنّ العزم التعليقي إن كان بمعنى حصول العزم بعد تحقق المعلق عليه المعلوم أو المظنون أو المحتمل فلا عزم أصلاً على المفارقة فعلاً في قبالة العزم على المتابعة وقطع المسافة، فيدخل تحت العنوان المتقدم من العلم أو الظن بالمفارقة لفرض العلم أو الظن بحصول موجبها. وقد مرّ الكلام فيه. وإن كان بمعنى تعلق العزم الفعلي بالمفارقة عند العتق أو الطلاق فحينئذٍ لا فرق بين كون ذلك الأمر

المعلق عليه معلوماً أو مظنوناً أو محتملاً أو موهوماً، لأن العزم التعليقي بهذا المعنى لا يجمع العزم المنجز بالمتابعة وقطع المسافة بتمامها فيوجب تعليقية العزم على قطع المسافة جزماً، والمفروض عدم كفاية العزم الغير المنجز في وجوب القصر، وإلا لوجب على طالب الغريم الذي هو عازم على اللحوق بغريمه ولو بقطع مسافة أو مسافات. فالتفصيل بين مراتب المعلق عليه من حيث العلم بحصوله أو الظن به، أو احتمال لا يلائم التعليقية بهذا المعنى. وحيث إن الصحيح هي التعليقية بالمعنى الثاني ففي جميع الصور لا يجب القصر. نعم إذا قطع بعدم حصول المعلق عليه فلا معنى للعزم على المفارقة تعليقاً من عاقل شاعر حتى ينافي العزم على المتابعة وقطع المسافة بتمامها.

الأمر السادس

إذا سار لاقصد المسافة المعتبرة، لا إمتداية ولا تلفيقية حتى بلغ ثمانية فراسخ فقصده المسافة، فهل يكفي ضمّ مقدار من الذهاب الى الاياب؟ بل إذا حصل قصد المسافة قبل حصول الثمانية فهل له ضم ما بقي من الذهاب الى الاياب، بحيث يكون مجموعهما ثمانية فراسخ أم لا؟

لا ريب في كونه من جزئيات مسألة التلفيق المطلق، ولولم يكن الذهاب أربعة وقد تقدم قوته إلا أنه خلاف المشهور، بل ربما ادعى عليه، إلا أنه ربما يفصل بين ما إذا كان الرجوع بنفسه مسافة فله ضمّ مقدار من الذهاب، وما إذا لم يكن بنفسه مسافة فلا يضم، كما حكى عن المحدث الكاشاني (١) (رحمه الله)، ومال إليه في الحدائق (٢). وما استند اليه المحدث المذكور: موثقاً عمّار (٣) مدعياً إن إحداهما مبيّنة للأخرى. أما الموثقة المبيّنة فهي هكذا: «قال عمّار سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يخرج في حاجة وهو لا يريد السفر فيمضي في

(١) الوافي: ج ٢، ص ٢٧، باب حدّ المسير الذي يقصر فيه.

(٢) الحدائق: ج ١١، ص ٣٣١.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٣، الباب ٤ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣٥٢.

ذلك فيتمادى به المضي حتى يمضي ثمانية فراسخ كيف يصنع في صلاته؟ قال: يقصر ولا يتم الصلاة حتى يرجع الى منزله» وظهرها إن تكليفه بعد بلوغ الثمانية القصر من حينه الى أن يرجع. لامن حين رجوعه، لعدم مناسبتة لجعل الرجوع غاية، ولازمه القصر في ذلك الموضوع وفي ذهابه وفي إيايه.

وأما الموثقة الأخرى فهي هكذا: «قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن الرجل يخرج في حاجة فيسير خمسة فراسخ فيأتي قرية فينزل فيها ثم يخرج منها فيسير خمسة فراسخ أو ستة فراسخ لا يجوز ذلك، ثم ينزل في ذلك الموضوع، قال: (عليه السلام) لا يكون مسافراً حتى يسير من منزله أو قريته ثمانية فراسخ فليتم الصلاة» (١). والرواية وإن تضمنت حكم سير الاول والثاني باتمام الصلاة فيها كما اعترف به المحدث، إلا أنه من حيث تعليق كونه مسافراً على قطع ثمانية فراسخ يدعى أنه بقطعه هذه المسافة صار مسافراً بملاحظة ما في الموثقة المتقدمة الآمرة بالتقصير من حينه لامن حين الرجوع.

والجواب عن الموثقة الأولى إن قطع المسافة التي تمادى به السير ليس بنفسه من موجبات القصر، بل من حيث إنه قاصد للرجوع، والمسافة ثمانية. وظاهر السؤال إنه تمادى به السير وانتهى الى ذلك المحل، فما بعده مسافة الرجوع وهو سفر شرعي ابتدائي، يعتبر فيه كل ما يعتبر في المسافة شرعاً من الخروج عن حد الترخص، ومن عدم التلفيق بذهاب أقل من أربعة فراسخ فلا مجال للاطلاق أو جعل مبدأ التقصير حال بلوغ الثمانية، بل مبدأ الرجوع والأخذ فيه الى أن يصل الى منزله، فليس المراد من قوله: «حتى يرجع»، حتى يأخذ في الرجوع، حتى ينافيه جعله غاية، لوضوح أن الحكم ينتهي بحصول الغاية، بل المراد من الرجوع الوصول الى المنزل، فلا يابى عن كون مبدأ الأخذ في العود.

ومنه تبين حال الموثقة الثانية فإن السؤال فيها حيث كان عن حال ما صدر من السير الأول والثاني، لامن تكليفه فعلاً كما هو كذلك في الموثقة الأولى فلا محالة

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٤، الباب ٤ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

يراد من الجواب أن ماصدر منه من السير مجموعاً وإن كان أزيد من الثمانية، إلا أنه لا يجدي إلا مع قصدتها من الأول المفقود في مفروض السؤال. فتعليق المسافة الشرعية على قطع الثمانية يراد منه ذلك، لا أن قطع الثمانية خارجاً يوجب صيرورته مسافراً فيما بعدها قهراً لقصد العود، فإذا صار مسافراً من حين قصده للعود قهراً لامانع من ضم مقدار من الذهاب، فانه مسافر شرعاً وتكليفه القصر. وفي كتاب الصلاة للشيخ الأجل (١) (قدس سره) حمل الأمر بالإتمام على تكليفه الفعلي، غاية الأمر أن إطلاقه مقيد بما إذا رجع الى منزله، ولذا جعل الموثقة الأولى الآمرة بالتقصير فعلاً معارضة للموثقة الثانية. وعليه فيبطل مبنى الاستدلال للتفصيل، لكنه خلاف الظاهر، وخلاف مافهمه الأصحاب.

[في اعتبار استمرار القصر]

المسألة الثانية

في الشرط الثاني من شرائط وجوب القصر

وهو استمرار القصد على قطع المسافة المعتبرة. وتام الكلام فيه برسم أمور:

الأمر الأول

في الدليل على اعتباره، وقد تفرّد الشيخ الأجل (قدس سره) في كتاب الصلاة (٢) بالاستدلال بأمرين:

أحدهما: ما لفظه: «لان الظاهر من أدلة تحديد المسافة وإن التقصير في بريدين أو ثمانية فراسخ وجوب التقصير في سفر مقدار سيره بريدان فيدل على التلبس بسفر مسافته بريدان، فكلمًا يتحقق وصف التلبس بالسفر الكذائي تحقق موضوع التقصير،

(١) كتاب الصلاة للشيخ الانصاري: ص ٣٩١.

(٢) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ٤١٤.

والمفروض إنه مع زوال القصد ونية الرجوع أو التردد لا يصدق عليه أنه يتلبس بالسفر المقدّر بالمقدار المذكور» أنهت عبارته (قدس سرّه).

وتقريبه إن قاطع المسافة مُتلبس في كل حين بذلك المقدار من السير لا يسير ثمانية فراسخ إلا باعتبار قصده في كل حين لثمانية فراسخ فإذا لزم تلبسه في وجوب القصر من أول سفره إلى آخره لزم قصد الثمانية من أوله إلى آخره.

ويندفع أولاً: بأنه لا دلالة له على اعتبار أصل القصد فضلاً عن استمراره، لأن موضوع الحكم إذا كان سير ثمانية فراسخ فقط كانت الكمية المزبورة كمّاً متصلاً للمجموع، فليس له إلا تلبس واحد خارجاً. ووجوب القصر على قاطع هذه المسافة في كل حين مرعياً بمحصل هذه الكمية خارجاً من دون إعتبار قصد أصلاً، ولزوم التلبس في كل حين أول الكلام حتى يستنتج منه لزوم القصد في كل حين.

وثانياً: بعد فرض الفراغ عن أن السير المتكتم بالكمية المزبورة لا أثر له كما في طالب الغريم، وإن تلبسه بالسفر يدور مدار القصد، إلا أن المتيقن أن السير الخاص لا بد أن يكون مقصوداً من أول الأمر، فالتلبس القصدي شرط في مبدئه لا في جميع أجزائه.

ثانيهما: ما أفاده في موضع آخر وهو ما ذكره (عليه السلام) في ذيل رواية عمّار: «لا يكون الرجل مسافراً حتى يسير من منزله أو قريته ثمانية فراسخ» (١) والمعنى بقرينة السؤال حتى يسير مع القصد (٢) ومن البين أن السؤال لم يكن إلا عن سير خمسة فراسخ بلا قصد الرجوع، وإلا لكانت الثمانية التلفيقية مقصودة والجواب لا يفيد أزيد من إعتبار قصد الثمانية من الأول في قبال عدمه من الأول كما في السؤال. فالجواب إذا حل على أن السير لا بد من أن يكون مقصوداً بكمية خاصة لا يقتضي معية القصد للسير حتى يستفاد منه استمرار القصد.

واستدل غير واحد من الأصحاب بالتعليل الوارد في ذيل رواية إسحاق بن عمّار

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٤، الباب ٤ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٢) كتاب الصلاة للشيخ الأنصاري: ص ٣٩٢.

المروية في العلل والمحاسن وهو هكذا قال (عليه السلام): «أوتدري لِمَ صار هكذا؟ قلت لا قال (عليه السلام): لان التقصير لا يكون إلّا في بريدين، ولا يكون في أقلّ من ذلك، فلما كانوا ساروا بريداً وأرادوا أن ينصرفوا بريداً، كانوا قد ساروا سفر التقصير، وان كانوا قد ساروا أقلّ من ذلك لم يكن لهم إلّا إتمام الصلاة» (١) الخبر.

وهذا بمجرد لا يدل على اعتبار الاستمرار إذ كما أنّ القصد شرط كذلك سير أربعة فراسخ حتى يكون بالرجوع ثمانية. فمن الممكن أن يكون الفارق أن ماقطعه البالغ أربعة عن قصد ابتداءً حيث كان يرجع أربعة فقد حصلت المسافة المعتبرة، وإلّا فلا، كما هو ظاهر قوله (عليه السلام): «لأنّ التقصير لا يكون إلّا في بريدين» ومجرد ذكر الإرادة في قوله (عليه السلام): «وأرادوا أن ينصرفوا» لا يدل على دخول الإرادة المذكورة في وجوب القصر، فإنه من المتعارف في التعبير عن الأفعال الاختيارية. نعم في فقرة أخرى بعد التعليل وهي «قلت: أليس قد بلغوا الخ» شهادة على اعتبار الاستمرار كما سيجيئ إن شاء الله تعالى بيانه عن قريب.

ومما ذكرنا يتبين الاشكال في التعليل الوارد في صحيحة أبي ولاد، وهو: «لأنّك كنت مسافراً إلى ان تصير إلى منزلك» الخبر. أي برجوعك لا بقصد الرجوع، فما نسب إلى المحقق السبزواري (٢) (قدّس سرّه) في الذخيرة «من أن الحجة على اعتبار الاستمرار غير واضحة عندي». وكذا مانسب (٣) إلى صاحب المدارك من أنّ الأصحاب لم يوردوا عليه دليلاً، ليس منها من باب الغفلة عن الخبرين أو عن دلالتها وإن كان الحكم مشهوراً بل أدعي عليه الاجماع.

(١) العلل: ج ٢، ص ٣٦٧، الباب ٨٩، الحديث ١، المحاسن، ج ٢، ص ٣١٢، الحديث ٢٩.
الوسائل ج ٥، ص ٥١٠، الباب ٣ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١١.
(٢) ذخيرة المعاد: ص ٤٠٧.

(٣) المناسب هو صاحب الحدائق: بقوله في ج ١١، ص ٣٣٤: والعجب من جملة من الأصحاب ومنهم صاحب المدارك، حيث أنهم ذكروا هذا الشرط ولم يوردوا عليه دليلاً حتى قال الفاضل الخراساني في الذخيرة بعد نقل ذلك عن الأصحاب. وحيثهم عندي غير واضحة.

الأمر الثاني

هل الاعتبار بالاستمرار على قصد المسافة الشخصية أوسع النوعية؟ كالعُدول من فرد إلى فرد، أو من نوع إلى نوع، ومجموع صورته أربعة: العُدول من فرد من الامتدادي إلى فرد آخر منه، والعُدول من فرد من التلفيقي إلى فرد آخر منه، والعُدول من الامتدادي إلى التلفيقي، والعُدول من التلفيقي إلى الامتدادي. وإطلاقات أدلة القصر في بريدين الظاهرة في خصوص الامتدادي تقتضي العُدول من فرد منه إلى فرد آخر منه فقط. وإطلاقات أدلة التلفيقي أيضاً تقتضي العُدول من فرد منه إلى فرد آخر منه فقط. ورواية إسحاق بن عمار (١) وصحيحة أبي ولاد (٢) تقتضيان العُدول من الامتدادي إلى التلفيقي فقط، فيبقى العُدول من التلفيقي إلى الامتدادي بلا دليل. نعم في التعليل المسوغ للتلفيقي دلالة عليه بقوله (عليه السلام): «وإنما فعل ذلك لأنه إذا رجع كان سفره بريدين ثمانية فراسخ» (٣) فانه كما مر من باب إدراج المورد تحت كبرى كلية، وهي إنه: كل من كان سفره ثمانية فراسخ بما هي ثمانية فراسخ يجب عليه القصر. فتعم جميع أنحاء العُدول، وكذا التعليل المسوغ للعُدول في رواية إسحاق بن عمار فان الظاهر منه إن العبرة في سفر التقصير بسير بريدين بما هو كذلك، فيعم جميع أنحاء العُدول. ونسب إلى الروض «إختصاص استمرار القصد بالمسافة الشخصية فلا يسوغ العُدول من فرد إلى فرد، فضلاً عن العُدول من نوع إلى نوع» (٤).

وتقريبه: أنه إذا قصد فرداً من المسافة فالجامع يكون مقصوداً أيضاً بالعرض، لوجود الكلي بوجود فرده، إلا أن الفرد واسطة في العروض، بل الجامع الماهوي، أي الواحد الجنسي، أو الواحد النوعي لا وجود له أصلاً لا بالذات ولا بالعرض، بل

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٠، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١١.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٤، الباب ٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٩٨، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٥.

(٤) روض الجنان: ص ٣٨٥.

الموجود بالعرض حصّة من الجامع موجودة بوجود فرده، ولذا قيل: إن إنسانية زيد مغيرة وجوداً لإنسانية عمرو.

ومنه يتبين الخدشة في الاطلاقات المقيدة بالارادة الظاهرة في ماهو بالحمل الشايح إرادة، ولا تكون كذلك إلا إذا كانت موجودة بالذات وأما الموجود بالعرض فليس موجوداً بالحقيقة بل بالعرض والعناية.

ثم يستثنى مما ذكرنا ما إذا قصد الجامع ابتداءً فإنه موجود بالذات، كما إذا قصد قطع ثمانية فراسخ من دون تعيين بالفعل، وتعيينه فيما بعد من باب تشخص ماقصده بالعناية. وينحصر حينئذٍ تعميم القصد إلى الموجود بالذات، والموجود بالعرض في الادلة الموسوعة للعدول. والتعميم من حيث الحصّة والجامع أيضاً في ماورد فيها من التعليل، فمن يناقش في تلك الادلة سنداً أو دلالة، ويناقش في التعليل من أنه حكمة لا علة، فله الاقتصار على قصد المسافة الشخصية واستمراره، لكنك قد عرفت صحة الاستدلال بالتعليل. وعليه فليس معنى الاستمرار بقاء القصد الموجود فإنه فرع الوحدة، بل مجرد كون السير مقصوداً ثانياً على حد كونه مقصوداً أولاً.

الأمر الثالث

إذا تردد في الأثناء قبل بلوغ أربعة فراسخ، ثم عاد إلى الجزم على الذهاب قبل قطع المسافة في حال التردد، ففيه وجهان: والا وجه القصر، سواءً كان ما بعد التردد بنفسه مسافة أم بضمّ ماقطعه قبل التردد وذلك لما سيجيء إن شاء الله تعالى من أنّ السفر العرفي لا يتعدد إلا بتخلل القاطع، وهو أحد الأمور الآتية: من المرور إلى الوطن، أو الإقامة، أو التردد ثلاثين على المعروف، نظراً إلى أن الحضور في الوطن وما نزل منزلته ضدّ السفر وهو البروز إلى خارج الوطن المستلزم للبعد عن الوطن والتغرّب والغيوبة عنه. فما لم يحصل ماهو ضدّ السفر فهو على وحدته. غاية الأمر أن الشارع اعتبر في مقام إيجاب القصر على المسافر عرفاً أموراً: ككون المسافة ثمانية فراسخ، وقصدها من أول الأمر، واستمراره. فتي

تحققت هذه الشرائط حدث وجوب القصر وبقي على حاله، ومتى لم تتحقق فان لم يتحقق ماهو شرط حدوثه كقصد الثمانية لم يحدث الوجوب، وإن لم يبق بمحصل العزم على الرجوع، أو التردد في ذهابه وإيابه إرتفع وجوب القصر، فيجب الا تمام حال العزم على الرجوع، وحال التردد مع انخفاض وحدة السفر كما مر، وإذا عاد العزم على الذهاب تحقق شرط بقاء الحكم بالقصر لما مر سابقاً من أن استمرار القصد المشروط به بقاء الحكم بالقصر ليس استمراراً حقيقياً، بل المقصود أن يكون قاصداً لما قصده أولاً، وإلا فليس القصد في كل زمان شرطاً لبقاء الحكم في زمان آخر حتى يكون وجوب القصر فيما بعد التردد فاقداً لشرطه، بل وجوب القصر في كل زمان مشروط بقصد الثمانية المقصودة أولاً في ذلك الزمان لا قبله ولا بعده. والمفروض أنه بعد زوال التردد قاصد لقطع تلك الثمانية كما فيما لم يحصل له التردد وما ذكرنا ليس من باب شرطية قصد الثمانية في حال السير وعدم شرطيته في جميع أكوان المسافر، بل نقول لسانه شرط في جميع أكوان المسافر، إلا أنه شرط لبقاء الحكم في ذلك الزمان، ولذا يجب القصر على المسافر في حال سكونه إذا كان قاصداً لقطع ثمانية فراسخ، دون من لم يكن قاصداً بل متردداً، وشرطية العزم في الكون السابق للقصر في اللاحق لا دليل عليه أصلاً. وعليه فلا مانع من ضم ما بعد التردد إلى ما قبله.

وتوهم: أن وجوب الا تمام على المتردد إذا كان باقياً على سفره كان تخصيصاً لدليل القصر على المسافر، وبإصالة عدم التخصيص يستكشف عدم كونه مسافراً. مدفوع: أولاً: بان كونه مسافراً عرفاً مما لاشك فيه، وعدم كونه واجداً لشرط القصر أيضاً لا شك فيه، ولا عموم ولا إطلاق بعد التقييد بالشرائط المعتبرة في وجوب القصر على المسافر عرفاً بحيث يشمل حال التردد، حتى يكون إيجاب الا تمام على المتردد تخصيصاً في دليل وجوب القصر.

وثانياً: قد حقق في محله بأن أصالة عدم التخصيص لا يشخص إن زيدا الذي نهي عن إكرامه هو زيد الجاهل دون زيد العالم، فراجع باب العام والخاص من الاصول.

ومما ذكرنا تبين ان إطلاق قوله (عليه السلام): «فاذا مضوا قصرُوا» (١) في رواية منتظر الرفقة موافق للقاعدة فلا مانع من الاخذ به. كما أنه اتضح حال فرض آخر من فروض المسألة، وهو ما إذا قطع مقداراً من المسافة متردداً فإن ضم ما بعد زوال التردد إلى ما قبله إذا كان المجموع مسافة باسقاط ما تخلل بينها لا مانع منه. نعم ضم ما في حال التردد غير صحيح إلا إذا كان يسيراً بحيث يُعدّ عرفاً أنه قطع ثمانية فراسخ عن قصدها.

الأمر الرابع

هل يجزي ماصلاه قصرأ قبل التردد، وقبل بلوغ أربعة فراسخ أم يجب تداركها؟.

المشهور هو الأول، ومرجع الأمر إلى أن بقاء القصد الى بلوغ أربعة فراسخ، أو نفس بلوغ أربعة فراسخ شرط متأخر لوجوب القصر من أول الامر أم لا. وما يمكن الاستناد إليه لما هو المشهور من الاجزاء أمران:

أحدهما ما في ذيل رواية منتظر الرفقة بعد حكمه (عليه السلام) بالاتمام حال التردد قبل بلوغ أربعة فراسخ وهو هكذا: «قلت: أليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه أذان مصرهم الذي خرجوا منه؟ قال (عليه السلام): بلى إنما قصرُوا في ذلك الموضع لأنهم لم يشكوا في مسيرهم وإن السير سيجد (٢) بهم فلما جاءت العلة في مقامهم دون البريد صاروا هكذا» (٣).

وتقريبه: ان السائل فهم التنافي بين وجوب الاتمام حال التردد ووجوب القصر واقعاً قبله، لاشتراك الصورتين في كون السير أقل من بريد، وأفاد وجوب القصر ببيان ملزومه وهو البلوغ إلى حدّ الترخص، فقوله: «أليس قد بلغوا... الخ» مقتضاه أليس بلغوا الموضع الذي يجوز فيه القصر مع أنه أقل من بريد، فكيف يجب

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠١. الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٠ مع اختلاف يسير.

(٢) والجد بالسير: الاسراع فيه والاهتمام بشأنه، يقال جد بسيره إذا اجتهد فيه. مجمع البحرين.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠١، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١١.

عليه الاتمام في مثله عند التردد؟ فأجاب «بقوله (عليه السلام): بلى». تقرير مافهمه من لازم بلوغ حد الترخص وهو جواز القصر، إلا أنه بين الفارق بوجودان شرط القصر في ما قبل التردد، وهو العزم على المسير وعدم التردد في مسيره ثمانية فراسخ، بخلاف صورة التردد الذي هو ضد العزم، فما هو شرط بقاء القصر مفقود. وأما حمل السؤال على منافاة وجوب الاتمام لفعل القصر من المسافرين، وحمل الجواب على أنهم معذرون لاعتقادهم الأمر به ولا أمر واقعاً بملاحظة قوله (عليه السلام): «إنما قصروا الخ» - ففي غاية البعد، فإن بلوغ حد الترخص الذي اقتصر عليه السائل ملزوم لجواز القصر لا لفعل القصر، وأي إرتباط لفعل المسافر بحكم الامام (عليه السلام) حتى يتوهم التنافي بينهما، بخلاف جواز القصر ووجوب الاتمام. وما معنى قوله (عليه السلام): بلى الصريح في تقرير لازم بلوغهم لحد الترخص، لا أنه نعم قصرُوا خارجاً، وأي مناسبة لكون المعتقد للأمر ولا أمر معذوراً بالامام (عليه السلام) المعد لتبليغ الأحكام.

وبالجملة فهذه الفقرة سؤالاً وجواباً ظاهرة فيما ذكرنا، وهي موافقة لقاعدة الاصل في شرطية شيء لشيء، من كونه شرطاً مقارناً لا شرطاً متأخراً.

ولابد للقائل بعدم وجوب القصر واقعاً على من يحصل منه التردد فيما بعد وهو في أقل من بريد، من الالتزام بالشرط المتأخر الذي هو معركة للآراء إما يجعل العزم في الآن اللاحق شرطاً لوجوب القصر في السابق، وإما يجعل بلوغ أربعة فراسخ خارجاً شرطاً لوجوبه من أول الأمر.

وأما ما عن الشيخ الاعظم (قدس سره) في كتاب الصلاة بقوله: «لأن المتبادر من الأدلة المفيدة لإناطة الحكم بهذا الموضوع الواقعي إناطة الحكم بتحقيق الموضوع في إعتقاد المكلف المسبب عن عزمه» (١). إنتهى كلامه (قدس سره).

فغرضه (قدس سره)، أن الشرط حيث إنه قصد الثمانية لا نفس الثمانية فوجودها في أفق القصد والوجدان لازم لوجودها خارجاً، لا أن العلم جزء الموضوع

ليقال ما الفرق بين هذا الموضوع وسائر الموضوعات؟ حيث إن ظاهرها إنها بما هي موضوعات لا بما هي معلومات.

ثانيهما: صحيحة زرارة«قال: سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يخرج مع القوم في السفر يريد فدخل عليه الوقت وقد خرج من القرية على فرسخين فصلّوا، وانصرف بعضهم في حاجة فلم يقض له الخروج، ما يصنع بالصلاة التي كان صلاها ركعتين؟ قال (عليه السلام): تمت صلاته ولا يعيد»(١) وتقرّبها: أنّ المسؤول عن حاله غير من انصرف في حاجة، وإلّا لم يقل: «وانصرف بعضهم». وقوله: «فلم يقض له الخروج» أي لم يقدر له. وفي الحدائق(٢) فلم يطق الخروج بيان لحال الرجل المسؤول عن حكم صلاته لا أنّه تفرّج على قوله إنصرف بعضهم في حاجة فإنّه لا مجال للتفرّج بعد صراحة الإنصراف في رجوعه فتكون الصحيحة نظير رواية منتظر الرفقة(٣)، فإنّه حيث إنّ بعضهم انصرف إلى بلده، صار إنصرافه موجبا لتوقف رفقائه، ولم يتمكنوا من الخروج إلى سفرهم الذي قصدوه فحكم (عليه السلام) على الرجل الذي توقف عن عزمه بصحة صلاته التي صلاها قبل هذه الحالة. وربما يجعل هذه الفقرة متمما لقوله: «انصرف بعضهم» وإن السؤال عن حال صلاة الرجل من حيث احتمال كون صلاته بجماعة مع الإمام بفرض كونه المنصرف، أو بفرض كونه واسطة في الاتصال بالإمام الغير المنصرف. وصحة صلاته جماعة مع من كانت صلاته فاسدة واقعا، أجنبية عما نحن فيه، إلّا أنّ هذا الاحتمال في غاية البعد. فالصحيحة كما فهمه كل من تعرّض له من الاصحاب وهم أرباب الأفهام المستقيمة والأذواق السليمة من أدلة الباب، والله أعلم بالصواب.

وأما مستند القول بفساد الصلاة واقعا ووجوب تداركها فروايتان:

إحدهما: رواية المروزي وهي هكذا «التقصير في الصلاة بريدان أو بريد

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٤١، الباب ٢٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) لم نعر عليه في الحدائق.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠١، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١١.

ذاهباً وبريد جائياً، والبريد ستة أميال، وهو فرسخان، فالتقصير في أربعة فراسخ، فإذا خرج الرجل من منزله يريد إثني عشر ميلاً وذلك أربعة فراسخ ثم بلغ فرسخين وبنيتة الرجوع، أو فرسخين آخرين قصر، وإن رجع عما نوى عند بلوغ فرسخين وأراد المقام فعليه التمام، وإن كان قصر ثم رجع عن نيته أعاد الصلاة» (١).

وموضع الاستدلال هي الفقرة الأخيرة. لكن لا يخفى عليك أن الفراسخ والأميال المذكورة فيها هي الخراسانية، وهي ضعف الفرسخ والميل الشرعيتين، فالرجوع عن النية مفروض بعد بلوغ أربعة فراسخ شرعية، فلا بد من حمل الرجوع عن النية على نية الإقامة دون التردد في الرجوع والذهاب، فإن قصد الثمانية محفوف فيه وحكمه القصر كما صرح به قبلاً في هذه الرواية.

وعليه فإن كان التقصير بعد بلوغ الأربعة وقبل نية الإقامة خرج مورد الرواية عن مسألتنا هذه المبنية على شرطية استمرار القصد إلى آخر المسافة لما سيأتي إن شاء الله تعالى. إن الإقامة قاطعة للسفر، والاستمرار يلاحظ في السفر الواحد لا الاثنین. فعدم استمرار القصد هنا سالية بانتفاء الموضوع، فورد الرواية مناسب للشرط الآتي وهو عدم قطع السفر بنية الإقامة، أو المرور إلى الوطن. نعم يشتركان في أمر آخر وهو عدم قطع المسافة المعتبرة واقعاً هنا وهناك والمعروف في السنة الأصحاب أن قصد الثمانية شرط لا قطعها. فعدم صحة الصلاة هناك وهنا مبني على اشتراط قطع الثمانية خارجاً بنحو الشرط المتأخر، ولا أظن أن يلتزم به القائل ببطلان القصر في الموردين.

ثانيها صحيحة أبي ولاد وموضع الاستشهاد هكذا: «وإن كنت لم تسرف في يومك الذي خرجت فيه بريداً فإن عليك أن تقضي كل صلاة صليتها في يومك ذلك بالتقصير بتمام من قبل أن تريم - أي تبرح - من مكانك ذلك لأنك لم تبلغ الموضع الذي يجوز فيه التقصير حتى رجعت فوجب عليك قضاء ما قصرت» (٢)

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٦٥، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٤، الباب ٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

الخبر. والرواية ظاهرة الدلالة في وجوب القضاء بل في فوريته وقوله (عليه السلام) «عليك» وقوله (عليه السلام) «وجب» وإن كانا ظاهرين في الوجوب، وقوله (عليه السلام) «تمت صلاته ولا يعيد» (١) في صحيحة زرارة نصاً في عدمه، واللازم حمل الظاهر في الوجوب على الاستحباب، إلا أنه فترق بين مثل هذه ورواية المروزي (٢)، فإن قوله في الثانية «أعاد الصلاة» لآمانع من حمله على الاستحباب، بخلاف هذه الصحيحة فإنها معللة بعدم بلوغه الموضع الذي يجوز فيه القصر، أي عدم قطع البريد الذهابي، لا عدم بلوغ حدّ الترخص، فإنه من البعيد عادةً أن يسير يوماً في الماء (٣) ولا يجوز حدّ الترخص، فتكون الصحيحة بملاحظة تعليلها معارضاً صريحاً لصحيحة زرارة، بل للتعليل الوارد في رواية منتظر الرفقة (٤)، بل لإطلاق أدلة اعتبار حدّ الترخص كقولهم (عليهم السلام) «إذا خفي الأذان فقصر» (٥) من دون تقيّد بقطع المسافة تماماً أو استمرار القصد إلى إنتهاء المسافة.

نعم يمكن الجمع بين هذه الصحيحة المعللة وروايات إعتبار حدّ الترخص بجعله مبدءاً لوجوب القصر إذا كان واقعاً يقطع المسافة تماماً أو ينتهي قصدتها إليها، في قبالة وجوب القصر من أول الأمر مراعى بأحد الأمرين فلا يلغوا الاشتراط بالتجاوز عن حدّ الترخص مع إعتبار قطع المسافة تماماً وإنما ينافيه إذا كان قطع المسافة تماماً - مثلاً - شرطاً مقارناً، لا شرطاً متأخراً.

وأما التعليل الوارد في الصحيحة وتعليل رواية منتظر الرفقة فهما متنافيان لأن مقتضى الأول عدم مشروعية القصر مع عدم قطع المسافة المعتبرة تماماً واقعاً ومقتضى الثاني مشروعيتها مع عدم بلوغ المسافة بتمامها، ومع تعارض الصحيحتين

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٤١، الباب ٢٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٩٥، الباب ٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

(٣) ليس في خ ل.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠١، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٠.

(٥) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٦، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣ شرطية مفهومها ما ذكره

تبقى إطلاقات أدلة اعتبار حدّ الترخّص وجواز القصر على حالها من حيث إطلاقها سليمة. فان ما يمكن أن يكون مقيداً لها مبتلى بمعارض صريح، وطريق الاحتياط واضح.

المسألة الثالثة

[في اعتبار عدم المرور بالوطن ومنازل منزلته]

في الشرط الثالث وهو أن لا يقصد المرور بالوطن أو الإقامة قبل بلوغ الثمانية. وهذا أمر آخر غير اعتبار استمرار قصد الثمانية الى آخر المسافة وذلك لأن مبنى هذا الشرط على أنّ المرور بالوطن قاطع للسفر وموجب لكون ما بعده سفرأً آخر، واستمرار قصد الثمانية شرط في كلّ سفر، فرجع هذا الشرط الى اعتبار وحدة السفر وإن قصد الثمانية في السفر الواحد شرط، فلا يجدي قصد الثمانية في سفرين بحلول القاطع الموجب للاثنيّية، فعدم استمرار القصد في السفرين من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

توضيحه: أنّ السفر كما أشرنا إليه سابقاً هو عرفاً البروز عن المنزل الى المقصد ولازمه البعد عن المنزل والتغرب عنه فالمرور اليه والحضور فيه ضد السفر عرفاً ولا محالة يكون قطع المسافة بعده سفرأً آخر وقصد الثمانية يعتبر في كلّ سفر كسائر شرائط وجوب القصر وهذه الملاحظة يكون المرور الى الوطن قاطعاً وملاحظة شرطية وحدة السفر يكون عدمه شرطاً لوجوب القصر فالقصد للمرور الى الوطن غير قاصد للمسافة المعتبرة في سفره وهذا المعنى في المرور الى الوطن حقيقي وفي المرور الى محل الإقامة تنزيلي.

بيانه: أن جميع الاخبار الواردة في باب إقامة العشرة ووجوب الاتمام في تلك المدة غير مجدية لاعتبار قاطعية الإقامة بل حالها حال العزم على الرجوع أو التردد في الاثناء من حيث فقدان شرط بقاء القصد فيكون المرور الى محل الإقامة من جزئيات عدم استمرار القصد في قطع تمام الثمانية فلا بد من دليل يدل على اعتبار قاطعيّتها وكون السفر سفرين.

والذي يمكن الاستدلال به على أنها قاطعة موضوعاً إعتباراً وتنزيلاً صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال (عليه السلام): «من قدم مكة قبل التروية بعشرة أيام وجب عليه إتمام الصلاة وهو بمنزلة أهل مكة، فإذا خرج إلى منى وجب عليه التقصير، فإذا زار البيت أتم الصلاة وعليه إتمام الصلاة، إذا رجع إلى منى حتى ينفر» (١). فإن مقتضى تفريع التقصير على الخروج من مكة كونه سفراً جديداً لا يُتمم السفر الأول الممتد من منزله إلى مكة ومن مكة إلى عرفات وإلا لم يكن معنى التنزيل المقيم منزلة أهل مكة لعدم دخل للإقامة في وجوب التقصير عند خروج المقيم إلى عرفات ولم يكن تعريضاً بمن لا يرى الخروج من مكة بنفسه سفراً موجباً للقصر مع كونه بريدين ذهاباً وإياباً.

ومما ذكرنا يتضح فساد ما حكي عن الفاضل النراقي (٢) (قدس سره) حيث أشكل على المرور بالوطن بأن العرف لا يفرق بين المرور بالوطن وعدمه سيما إذا كان ماراً من حواليه، وأشكل على المرور بمحل الإقامة بأن العرف لا يفرق بين الإقامة عشرة أيام والإقامة تسعة أيام ونصف في كون السفر واحداً غير متعدد في الأولى كالثانية.

وجه وضوح السفاد أما في الأول: فهو أن السفر عن الوطن إذا كان ضد الحضور فيه فلا يعقل أن يكون مسافراً عرفاً وبعيداً عن وطنه ومع ذلك يكون حاضراً فيه غير غائب ولا بعيد عنه. وأما في الثاني: فإنه لولا التنزيل لم يكن بينهما فرق في وحدة السفر عرفاً وإن افترقا في الإتمام تارة وعدمه أخرى، إلا أن الفارق بينهما تنزيل المقيم منزلة المتوطن في كون سيره من محل إقامته سفراً جديداً كما عرفت استفادته من الصحيحة.

ثم إنه حيث إنَّ المقام مقام بيان الشرائط الموجبة للقصر فالمراد أن يكون المكلف قاصداً لثمانية فراسخ في سفر واحد لا في سفرين فقاصد المرور إلى الوطن

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٤٩٩، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٢) في المستند ج ٧ صفحة ٥٦٤.

وقاصد الإقامة غير قاصد لثمانية فراسخ في سفر واحد.

ومنه تبين أنّ وجه الاقتصار على خصوص المرور الى الوطن والإقامة في الأثناء مع أنّ التردد ثلاثين يوماً عندهم من القواطع. حيث إنه لا يعقل قصد البقاء متردداً ثلاثين يوماً فلا مجال لاستكشاف عدم قاطعيته بعدم ذكره هنا.

نعم في إقامة الدليل على تنزيل المتردد منزلة المتوطن إشكال، لما عرفت في نظيره من أنّ أدلة وجوب الاتمام على المتردد كوجوبه على المقيم لا دلالة لها على قاطعية التردد للسفر موضوعاً وإنما غايتها إرتفاع حكم القصر عنه وهو لازم أعم فلا بدّ من دليل يدل على التنزيل كما ورد في باب الإقامة وإن المقيم بمنزلة أهل مكة وربما يستدل لهذا الامر برواية إسحاق بن عمار (١) «قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن أهل مكة إذا زاروا عليهم إتمام الصلاة؟ قال (عليه السلام): نعم والمقيم الى شهر بمنزلتهم». نظراً إلى أنّ أهل مكة حيث سافروا سفر التقصير فلذا سأل الراوي أنه عند زيارتهم للبيت هل ينقطع سفرهم فيجب عليهم الاتمام أم هم على سفرهم. والمقيم المتردد الى شهر إذا كان بمنزلتهم كان ينقطع سفره بإقامة شهر متردداً.

والجواب ان فرض التردد الى شهر في المقيم بمكة إمّا أن يكون قبل الخروج الى منى وعرفات، أو بعد الخروج. لا مجال لفرضه قبل الخروج إذ لا تردد لمن ورد مكة لأعمال الحج سواء كان بشهر أو أقل. ففرض نية الخروج عن مكة قبل انقضاء الحج بعيد في الغاية. وفرض تردده بعد الخروج الى عرفات شهراً لا يلائم فرض زيارة البيت بعد شهر إذ العادة على الزيارة في أيام العيد والتشريق أو بعد النفر من منى، بل لا يجوز تأخيرها عن آخر ذي الحجة لجميع أصناف الحاج.

وأما فرض إقامته جزءاً قبل الخروج في التروية ليوافق ماورد في باب المقيم عشرًا من أنه إذا زار البيت أتم الصلاة فهو مع أنّ تحديده الى شهر بلا موجب، يخرج عن مورد البحث وهي: «الإقامة متردداً ثلاثين يوماً».

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٦، الباب ٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٦ مع اختلاف يسير.

فالإنصاف إنه لا دليل يعتمد عليه في قاطعية التردد. نعم المشهور على ذلك بل قيل لا خلاف معتد به في المسألة. ثم إن ما يتعلق بالوطن من الاقسام والاحكام وما يتعلق بالاقامة والتردد ثلاثين يوماً من الشرائط والاحكام سيجيء إن شاء الله تعالى في البحث عن قواطع السفر تبعاً لغير واحد من الاعلام.

نعم ينبغي التعرض في المقام لأمرين:

أحدهما: أنه لو تردد في أول سفره بين قطع المسافة مستقيماً أو ماراً إلى وطنه أو مُقيماً في الأثناء.
والمراد بالتردد أحد أمرين:

الأول: تردده في الامرين من حيث وجود المقتضي لأحدهما المساوي للمقتضي في الآخر، ومن الواضح إن ذلك يوجب عدم انقداح العزم الى أحد الامرين فلا عزم له على قطع المسافة مستقيماً كما لا عزم له على المرور الى الوطن أو الاقامة في الاثناء فلا ينبغي الاشكال في عدم وجوب القصر لعدم شرطه.

الثاني: أن يكون عازماً بحسب غرضه الباعث له على السفر الى مقصده لكنه يحتمل المرور الى وطنه ويحتمل عدمه لاحتمال وجود مقتض فيهما بعد للمرور وعدمه وهنا كما يمكن احتمال المرور الى الوطن أو احتمال الاقامة كذلك احتمال بقاءه قهراً متردداً بخلاف التردد بالمعنى الاول فانه يستحيل وجود مقتض فعلاً لبقائه متردداً كما يستحيل عزمه على بقاءه متردداً وقد تقدم في مسألة مفارقة التابع عن متبوعه الفرق بين المفارقة الاختيارية والقهرية وهنا كذلك لأن الغرض الباعث على قطع ثمانية فراسخ وإن كان محفوظاً سواء مرّ الى وطنه أو أقام في الاثناء إلا أن باعثيته على العزم على قطع ثمانية متصلة أي الثمانية في سفر واحد أضعف من باعثية الغرض المرتب على المرور بوطنه أو على الاقامة في الاثناء ولا يعقل تأثير الاضعف دون الاقوى فلا يعقل انقداح العزم المنجز على السير الخاص أي ثمانية فراسخ في سفر واحد بخلاف الاقامة القهرية أو المرور الى الوطن قهراً فإن مقتضى العزم غير مزاحم بمقتضى المرور والإقامة من تلقاء شخص المسافر، بل مانع عن

ترتب المعزوم عليه على العزم وبقية الكلام في المسألة السابقة فراجع.

ثانيهما: إذا قصد المرور بالوطن أو الإقامة في الاثناء ثم عدل عنها وقصد المسافة مستقيماً وكان مقدار المسافة المعتبرة ولو تلفيقاً، قصر على المباني المتقدمة. وإذا قصد المسافة مستقيماً ثم عدل وعزم على المرور أو الإقامة ثم عدل الى قصد المسافة مستقيماً، فينضم ما بعد قصد المسافة مستقيماً الى ما قبله سواء كان العدول بعد قطع شيء من المسافة أولاً، غاية الامر باسقاط ما تخلل من قطع المسافة بعزم المرور أو الإقامة كما تقدم الوجه فيها في مسألة التردد أو العزم على الرجوع قبل أربعة فراسخ لان العزم على القاطع غير قاطع بل مانع عن ترتب حكم القصر لعدم استمرار قصد ثمانية فراسخ مستقيماً فتدبر.

المسألة الرابعة

[في كون السفر سائغاً]

في الشرط الرابع لوجوب القصر وهو كون السفر سائغاً مباحاً فلو كان حراماً أتم. وتنقيح المقام ببسط الكلام في أمور:

الأمر الأول

إن ظاهر العنوان كما في الشرايع (١) وغيره يومهم دوران الامر قصراً وإتماماً مدار إباحة السفر وحرمة مع أن السفر لغاية محرمة غير محرم، لما تقرّر في محله من الفرق بين مقدمات الواجب ومقدمات الحرام، فإن المطلوب في الواجب وهو لا يوجد إلا بوجود مقدماته جميعاً والمطلوب في الحرام تركه وهو حاصل بترك مقدمته الأخيرة ولو مع إتيان جميع مقدمات وجوده إلا المقدمة الأخيرة فلا تحرم إلا المقدمة الأخيرة إلا أن يُراد من العنوان أعم مما يكون حراماً بنفسه أو حراماً بغايته، فيكون

الوصف (١) في الثاني بلحاظ متعلقه لا بلحاظ نفسه. ولا بد من ذلك لأن السفر لغاية محرمة منصوص سواء كان السفر من قبل غايته حراماً أم لا، بل ربّما لا يكون غايته أيضاً حراماً كما في الصيد لهواً لا للقوت فإنه كما سيأتي إن شاء الله تعالى لا دليل على حرمة مطلق اللهو. نعم «المؤمن في شغلٍ عن ذلك» (٢)، كما في الخبر، بل سيجيء إن شاء الله تعالى أنّ مطلق مقدمية السفر للحرام لا يوجب القصر، بل فيما إذا كان غاية لسفره كما هو ظاهر النصوص. فلو سافر للزيارة - مثلاً - مع القطع بأنه ينال مالاً حراماً من ظالم بحيث لو لم يذهب لا يناله لكنه سافر للزيارة لا لهذه الغاية كان سفره موجباً للقصر وإن كان واقعاً مقدماً للحرام.

الأمر الثاني

إنّ السفر المبحوث عنه على أقسام، منها: ان يكون معنواً بعنوان محرم، وهو المراد من كونه محرماً بنفسه، وإلاّ فالسفر بذاته وبطبعه لا حرمة له. ومنها: أن يكون مقدمة لغاية محرمة. ومنها: أن يكون ملازماً للحرام. ومنها: أن يقع فيه الحرام إتفاقاً ومن باب المقارنة. لاشبهة في سببية الأولين للتقصير، كما لا شبهة في عدم سببية الأخير. وإنما الكلام في موردين:

أحدهما: في إقامة الدليل على سببية السفر المحرم بنفسه للقصر بتوهم أن النصوص المستفيضة في المقام موردها السفر لغاية محرمة وإنه لا دليل على سببية غيره كما نسب الى بعض الأجلّه (قدّس سرّهما).

ثانيهما: في سببية السفر المستلزم للحرام وعدمها فيقصر.

أما الأوّل: فرمّا يستدل له بالفحوى وهو إنّما يصح إذا كان السفر لغاية محرمة، محرماً بالتبع حتى يتوهم أنه إذا كان المحرم بالتبع موجباً للقصر فالحرم بالأصالة أولى بذلك، وأما إذا لم يكن كذلك كما مرّ الوجه فيه فلا فحوى فإنه ليس ملاك سببية

(١) «الموضوع ل».

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٥٠٢، الباب ٧ ان من خرج الى الصيد... الحديث ١.

السفر لغاية محرمة حرمة حتى يكون المحرم بنفسه أولى، بل الملاك كونه ذا غاية محرمة. وما نحن فيه لا يساويه فضلاً عن كونه أقوى ليكون أولى.

نعم يمكن الاستدلال له برواية عمار بن مروان «قال: سمعته (عليه السلام) يقول: من سافر قصر وأفطر إلا أن يكون رجلاً سفره الى صيد أو في معصية الله، أو رسولاً لمن يعصي الله أو في طلب عدو أو بشحناء أو سعاية أو ضرر على قوم من المسلمين» (١).

بتقريب أنه ربما يقال المعصية في السفر وربما يقال السفر في المعصية. فالسفر على الأول مشتمل على المعصية وعلى الثاني المعصية مشتملة على السفر، ولا يكون إلاً بانطباق عنوان محرم على السفر، فكأن السفر منطوي في المعصية كما هو مقتضى ظرفية المعصية. وأما السفر لغاية محرمة فهو سفر للمعصية أو الى معصية، وعلى فرض التوسع في الظرفية فالسفر المحرم أظهر أفراد. وأما عطف قوله (عليه السلام) «أو رسولاً الخ»، فالعطف بما هو غير مناف لإرادة السفر الى المعصية من قوله (عليه السلام) «أو في معصية الله» فإن عطف الخاص على العام أمر متعارف والعطف بأو الظاهر في المقابلة وإن كان مقتضياً لذلك، إذ لا تقابل بين الجامع وأفراده، إلاً أنه يمكن أن تكون المقابلة باعتبار السفر الى معصية الله بما هو حق لله تعالى، والسفر لما له مساس بحقوق المؤمنين والمسلمين واستدل له أيضاً بقوله (عليه السلام) في موثقة سماعة «إلا أن يكون مشيعاً لسلطان جائر» (٢) حيث إن التشيع عنوان للسير عقيب المسافر لا غاية مترتبة عليه، وليس التشيع فعلاً توليدياً من السير ليكون للسير نحو من المقدمة، فإن كون شيء عقيب شيء وهو ملك المشايعة والتشيع وإن كان لا يوصف به الافعال فإن الافعال بما هي حركات متقدرة بالزمان وإن كانت قابلة للسبق واللحوق الزمانيين لكنها غير قابلة للسبق واللحوق المكانية فانها من خواص الأجسام فانها التي يعرضها مقولة الكون الأيني فيوصف

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٩، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٠، الباب ٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

بالسبب الرتبي الوضعي، إلا أن الأفعال القائمة بالكائن في المكان توصف بكونها فيه بالعرض، فيوصف بالسبب الرتبي الوضعي بالعرض، فيوصف الفعل وهو السير ممن هو عقيب شخص آخر بكونه عقيب سيره وهو التشيع، وإلا فالسير ليس شرطاً لوقوع شخص عقيب شخص، بل الأمر بالعكس لانهاء كل ما بالعرض الى ما بالذات.

وأما الاستدلال بما ورد من التعليل لوجوب الاتمام في صيد اللهب بأن ذلك «سير باطل»، أو «مسير باطل» (١)، نظراً إلى أن السفر المحرم بذاته مسير باطل كالسفر لغاية محرمة، فيمكن منعه بانه ليس كل فعل محرم يوصف بأنه باطل، بل الفعل لغاية غير مرضية هو الموصوف بأنه باطل كالسفر لغاية التنزه بالتصيد. فالفعل الباطل ما لا يترتب عليه الاثر المرغوب منه.

وأما الثاني: وهو السفر المستلزم للحرام كالسفر المستلزم لترك أداء الدين الواجب، وسببية مثله للاتمام مبني على أحد أمرين: إما مقدمة فعل الضد لترك الضد. وإما شمول بعض العناوين للأعم مما كان بذاته حراماً أو بغايته، أو مستلزماً للحرام.

أما مسألة المقدمة فيورد عليها:

أولاً: يمنع المقدمة خصوصاً مقدمة فعل الضد لترك الضد فإن كون ترك شيء مقدمة شرطية لفعل شيء وإن كان معقولاً، إلا أن مقدمة فعل شيء ترك ضده فهي غير معقولة، لأن الترك لا ينبعث عن الفعل ليكون الفعل مقدمة سببية، والترك لا يحتاج الى فاعل وقابل ليعقل له مصحح فاعلية الفاعل ومتمم قابلية القابل وهو معنى الشرطية.

وثانياً: يمنع الحرمة لما مر من أن مقدمات الحرام ليست بمحرمة بل المقدمة الأخيرة منها.

وثالثاً: يمنع تأثير الحرمة التبعية، إذ لأعصيان في المقدمة، فلا يندرج تحت عنوان

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٢، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

السفر في معصية الله، ولكن العمدة نفي المقدمة رأساً. وإلّا فقد عرفت أن صيرورة المقدمة محرمة غير لازمة لان موضوع الاتمام هو السفر لغاية محرمة، سواء اتصف السفر باصل الحرمة أم لا.

لا يقال: منع مقدمة خصوص الفعل لترك الضد غير مجيد هنا، إذ لنا أن نقول إن نفس السفر ضدّ للحضور الذي هو شرط أداء الدين على الفرض، فاداء الدين واجب، وترك السفر الذي هو ضدّ له بالعرض مقدمة له فهو واجب. وبابه حينئذٍ باب مقدمة ترك الضد لفعل ضده، لامقدمية فعل الضد لترك ضده.

لانا نقول: لا يوجب ذلك كون السفر لغاية محرمة إلّا باعتبار أن فعل السفر مقدمة لترك أداء الدين المحرم حتى يندرج تحت عنوان السفر لغاية محرمة، وإلّا فجرد حرمة السفر عرضاً لوجوب تركه لا ينتج كون السفر لغاية محرمة.

نعم هذا التقريب يجدي في دفع الايراد الثاني فتدبر. مع أنّك قد عرفت سابقاً إن مجرد المقدمة للحرام لا يوجب الاتمام، بل كما هو ظاهر النصوص إذا كان السفر لغاية محرمة فجرد كون السفر مستلزماً لترك الواجب لا يقصد ترك الواجب، بل بقصد الزيادة لا يوجب الاتمام.

نعم ربما يستثنى من موارد الاستلزام مع عدم البناء على مقدمية الضد ما إذا كان السفر فراراً من أداء الدين فانه حينئذٍ يكون السفر مقدمة لترك الواجب، حيث لا يتمكن من ترك الواجب إلّا بسفره.

ويندفع بأن ذلك لا يوجب انقلاب ما ليس بمقدمة مقدمة، غاية الامر انه لا يمكن من ترك أداء الدين في الحضر حيث يجبر عليه ويستوفي منه الدين بخلاف ما إذا سافر فانه لا يمكن إجباره على الواجب الذي يكون تركه ملازماً لسفره.

وأما مجرد الفرار عن التكليف فالحكم بقبحه بلا وجه، إذ ليس الفرار عن الامتثال إلّا ترك الواجب، كما أنّ عنوان التوصل بشيء إلى الحرام مع عدم المقدمة ليس من العناوين المحرمة نفساً حتى يوجب الاتمام من حيث حرمة نفس السفر. هذا كله في نفي المقدمة.

وأما مسألة شمول بعض عناوين الأدلة لمورد الاستلزام كعنوان «السفر

الباطل» و«المسير الباطل». فدفوعة بان قيام الباطل بشيء حلواً أو صدوراً
يوجب اتصاف ذلك الشيء بالباطل. وأما مع عدم القيام بنحو السفر ملازم
للباطل لا أنه باطل. وأوضح منه عدم صدق السفر في المعصية فان ملازمة السفر
للمعصية كمقارنته للمعصية فالمعصية في أثناء السفر لا أن السفر منطوق في المعصية،
ولذا لا أظن أن يقول أحد بكون السفر المقارن لمعصية في أثناؤه موجباً للتمام.

الأمر الثالث

فما وقع فيه النزاع في كونه حراماً بنفسه أو بغايته أولاً؟.

منها: الركوب على الدابة المغصوبة حتى قال في الجواهر (١): «بحرمة السفر ولو
كان نعل الدابة مغصوباً» نظراً الى أن هذا السير الشخصي حرام.
والتحقيق أنّ هنا أموراً ثلاثة:

أحدها: الأكوان النسبية القائمة بالمسافر وتلك الأكوان المتعاقبة هي المقومة
للسفر وقطع المسافة.

ثانيها: الأكوان النسبية القائمة بالدابة.

وثالثها: ركوب الدابة. والأولان من مقولة الاين، والاخير من مقولة الجدة،
وهي هيئة إحاطة الراكب بالركوب، والمقولات متبائنات وجوداً وماهيةً. وبرهان
اتحاد الایجاد والوجود بالذات مع اختلافهما بالاعتبار نقول: إنه لا يمكن أن يكون
إيجاد الكون النسبي المتعاقب متحداً مع إيجاد الهيئة، ولا إيجاد فرد من مقولة مع فرد
آخر منها. نعم ركوبه على الدابة المغصوبة مقدمة لسيره، فانه بركوبه يسير لأنه بسيره
يركب فالسير الخاص لا بنفسه معنون بعنوان الغصب، ولا هو مقدمة للغصب، بل
الغصب مقدمة للسير. ومالا يجوز فيه القصر ما كان حراماً بذاته أو بغايته، لا ما
كان له مقدمة محرمة.

ومنها: ما إذا نقل المغصوب من مكان الى مكان بحمله في سفره، وقد عرفت أن

لكل من الناقل والمنقول كوناً نسبياً على التعاقب، فلا يعقل أن يكون نقله عين سيره للبرهان على إتحاد الوجود والوجود بالذات فكون نقله تصرفاً في المغصوب غير ضائر لأن النقل والسير فعلاّن متقارنان، لا النقل مقدمة للسير، ولا السير مقدمة للنقل، وكلّ منها مستقل بالارادة.

ومنها: ما إذا مشى في أرض مغصوبة فتارة تكون الارض مغصوبة فقط دون الفضاء. وأخرى يكون الفضاء مغصوباً.

أما الاول: فلا يوجب حرمة السفر لا لأن السفر لا بدّ من أن يكون بعنوانه حراماً لا بعنوان آخر ينطبق عليه فانه بلا وجه، فان السفر بما هو مباح بذاته وإنّما يحرم من حيث انطباق عنوان محرم عليه كعنوان الإباق، أو عنوان الفرار من الزحف، أو عنوان تشييع السلطان، ومنه عنوان الغصب، بل لأن المشي على أرض مغصوبة وإن كان تصرفاً في الغصب إلاّ أنه مقدمة للسفر لا عنوان له، لان السفر كما مرّ متقوم بالأكوان النسبية المتعاقبة والمشي على الارض كالركوب في السفينة في الماء، والركوب في الطائرة في الهواء مقدمة لحصول السير وهي الأكوان النسبية المضافة الى المكان وهو البعد المجرد، وتلك الاكوان النسبية لا اتحاد لها مع المشي المحرّم ولا متقومة به.

وأما الثاني: فهو موجب لحرمة السفر، لان تلك الاكوان النسبية متقومة بالنسبة الى المكان بالمعنى المتقدمة، فالكون النسبي الواحد سفر في نفسه ومحرم، لكونه عين الكون في المكان المغصوب، فعدم الاتمام في المشي على الارض لا بدّ من أن يُحمل على مغصوبية الأرض فقط.

ومنها: ما إذا كان لا بسألاً للمغصوب في سفره أو حاملاً له، فالأقوى أيضاً القصر لأنّ الكون النسبي المتعاقب القائم باللباس والحامل غير الكون النسبي القائم باللباس والمحمول، ويستحيل اتحاد فرد من مقولة مع فرد آخر، وليس الكون القائم باللباس والحامل مقدمة للكون النسبي القائم باللباس والمحمول حتى يكون السفر مقدماً للحرام، بل هما متقارنان. وإرادة السير الموجبة لتحقيقه توجب تحقق مقارنة الذي هو معه فالسفر مقارن للغصب لا معنون به، ولا مقدمة له.

والتحقيق: أن الاكوان النسبية المتعاقبة القائمة بالشخص هي حركاته الاينية التي لازمها البعد عن المنزل والقرب من المقصد وهي حقيقة السفر المستقومة بتلك الحركات في الأين. وحركات اللباس والمحمول تابعة لحركات اللباس والحامل. وليست التبعية إلا للمقدمة ولذا جعلت حركة اليد علة تامة لحركة المفتاح، فنفى المقدمة بلا وجه.

نعم ليست حرمة المقدمة مناطاً لوجوب القصر كما هي مناط عدم صحة الصلاة في اللباس المغصوب، لعدم اجتماع الحرمة والوجوب مطلقاً بل الملاك كون السفر لغاية محرمة ومن الواضح إن سفر اللباس للمغصوب ليس إلا لأجل تجارة أو زيارة لا لأجل تحريك المغصوب كي يكون السفر لغاية محرمة. فتدبره فانه تحقيق به.

الأمر الرابع

التابع للجائر يتصور على أقسام:

منها: أن يكون سفره بقصد الاعانة له على جوره، كما في سفره الى الحكومة في بلد. وهذا سفر لغاية محرمة يجب فيه الاتمام.

ومنها: أن لا يكون سفر الحاكم الى معصية، بل الى زيارة، لكن التابع يتبعه بعنوان أنه من جنده وأعوانه وممثلاً لامره، فانه وإن كان تقلد هذا المنصب حراماً كحرمة تقلد الحاكم والسلطان لهذا المنصب الذي لا يليق به، لكنه بمجرده لا يوجب حرمة سفره إلا باعتبار أن نفس الحركة بعنوان تقوية شوكته حرام، فانه ليس بأقل من تشييع السلطان، ولا من قصد السلطان إعظاماً له وإن لم يقصد نيل المظالم منه كما ورد كلا الامرين في الخبر. فالسفر حينئذٍ بنفسه حرام، لانطباق محرم عليه لا لكونه لغاية محرمة. وبه يفترق عن مجرد المعية لاحد في الطريق للحاكم، وعمن امثله أمره بالسفر معه للزيارة لامن حيث كونه من جنده المقوين لشوكته.

ومنها: ما إذا تبعه لكونه أجيراً له على الطبخ له أو سائر الاعمال المتعلقة بالحاكم بما هو إنسان بشري يحتاج الى تلك الاعمال فان إجارته صحيحة والعمل

له جائز فالسفر معه لا لغاية محرمة، ولا هو محرم بانطباق عنوان محرم عليه.

الأمر الخامس

الراجع من سفر المعصية إذا لم يتصف بعنوان محرم، أو لم يكن لغاية أخرى محرمة لا موجب للإتمام فيه. وهو من القضايا التي قياساتها معها ومجرد إطلاق سفر المعصية على الذهاب والاياب من باب المسامحة العرفية بعد وضوح أنّ مسوّغ الإتمام منحصر في أحد الأمرين لا اعتباره.

والتفصيل بين التوبة فيقصر وعدمها فيتم كما عليه غير واحد أيضاً بلا وجه. فإنّ التوبة لا يوجب كون السابق ملحقاً باللاحق ليكون المجموع سفرًا مباحاً، لاستحالة انقلاب الشيء عمّا وقع عليه، وإنّما التوبة ترفع أثر المعصية وهي العقوبة، كما أن ترك التوبة لا يوجب الحاق اللاحق بالسابق ليكون المجموع سفرًا محرماً، لان ترك التوبة وإن كان معصية بناءً على وجوبها شرعاً لا عقلاً، لكنه ليس عنواناً منطبقاً على السفر، ولا غايةً مقصودةً من السفر، بل معصيةً مقارنة للسفر المباح. ولا يجري هنا حديث استلزام السفر لترك الواجب لعدم المضادة بين السفر والتوبة، كما كان بين السفر وترك أداء الدين.

لكنه هذا كله إن كان الرجوع مسافةً تامة، وإلّا فالإتمام مستند الى عدم قصد الثمانية لا الى كون السفر معصية، كما أنه لا أثر للتوبة حتى تتحقق مسافة مُلَفَّقة.

الأمر السادس

فيما إذا أنشأ سفرًا مباحاً ثم عدل الى قصد المعصية أو أنشأ سفر المعصية ثم عدل الى قصد الطاعة أو عدل عن الطاعة الى المعصية ثم عدل الى الطاعة، وبالعكس.

وتنقيح المقام يتم برسم مباحث:

الأول: إذا أنشأ سفرًا لمباح ثم قصد غايةً محرمةً مثلاً. والكلام فيه تارة: في بقائه على التقصير أو يتم حال قصد المعصية. واخرى: في أنّ إتمامه منوط بالتلبس

بالسير لغاية محرمة، أو يكفي مجرد قصد المعصية في الاتمام ولو قبل التلبس بالسير؟
 أما الكلام في الأول: فغاية ما يمكن أن يقال في وجه بقاءه على القصر: ان
 شرائط القصر قد وجدت بتمامها من دون نقص، وان الاتمام لا شرط له حتى
 يتوهم أنه كما وجد شرط وجوب القصر وجد شرط وجوب الاتمام، وهو حرمة
 السفر، بل وجوب الاتمام في موارده لانتفاء شرط وجوب القصر، فالعدول عن
 المعصية شأنه انه لا يحسب سافراً مسوغاً للقصر ولا متمماً لما يجب فيه القصر،
 والمفروض عدم الحاجة الى كليهما، لأن مسوغ القصر موجود وهو استجماع السفر
 المباح لجميع شرائط القصر فلا حاجة الى مسوغ آخر في هذا الجزء، ولان المفروض
 بلوغ المسافة المباحة لحدها الشرعي وهي ثمانية فراسخ فلا حاجة الى التتميم،
 واشتراط الاباحة في الثمانية لا بشرط الزيادة لا يوجب اشتراطها في الزيادة، فان
 معنى اللا بشرطية عدم دخل الزيادة وجوداً وعدمياً فيما ثبت للثمانية، لا أن
 مقتضاها ثبوته للزيادة. فان معنى الاطلاق اللا بشرطي القسيمي رفض القيود، لا
 الجمع بين القيود.

والجواب عنه: ان اشتراط الاباحة وعدم قصد غاية محرمة، إن كان في المسافة
 الخاصة التي قصدها شرط، بحيث يكون شرطاً في شرط وجوب القصر فالامر كما
 أفاده المتوهم، وإن كان هو كسائر الشرائط شرطاً في السفر العرفي من المنزل الى
 المقصد بحيث كانت الشرائط كلها متساوية النسبة الى الموضوع المترتب عليه
 وجوب القصر، فاللازم إباحة السفر العرفي بتمامه لخصوص مقدار المسافة الخاصة
 المعتبرة شرعاً، كما هو مقتضى الأدلة، لأن مقتضى إطلاق دليل القصر في السفر
 قبل ملاحظة تقييده بما اعتبره الشارع شرطاً لترتب القصر هو موضوعية السفر
 العرفي، وكما أن الشارع اعتبر فيه أن يكون ثمانية فراسخ، وأن يكون مقصودة من
 أول الأمر، وأن يستمر على قصده، وأن يتجاوز عن حد الترخص، كذلك اعتبر فيه
 أن يكون لا لغاية محرمة مثلاً، فاذا انتفى شرط من هذه الشرائط، فان كان شرطاً
 للحدوث كقصد المسافة التي لا تنقص عن ثمانية فراسخ، وكالتجاوز عن حد
 الترخص، لم يحدث وجوب القصر، وإن كان شرطاً للبقاء فقط، كاستمرار

القصد، أو شرطاً للحدوث والبقاء معاً فلا محاله ينتفي المشروط بانتفائه. وما ذكرنا هي العمدة في دفع الاشكال، وإلا فجرد خروج السفر الغير السائغ وتقييد أدلة وجوب القصر غير وافي بدفع الاشكال.

فان قلت: مجرد كون الشرط قيداً لسفره العرفي لا يجدي، لامكان كونه حيثيةً تعليلية لحدوث القصر، لاحتية تقييدية لموضوعه حتى يدور بقاء الحكم مدار بقاءه. وظاهر الادلة اعتماره في إنشاء السفر فلا يعم ما إذا كان في أثنائه.

قلت: بعد تسليم أن الشرائط ماخوذة ومعتبرة في السفر العرفي، فظاهر دليل إباحة السفر العرفي إباحة السفر بما هو، لا بجزء من السفر العرفي، فالسفر في معصية الله ما اتصف بكونه في المعصية مادام كونه سفرًا. وظهور الادلة في إنشاء السفر لا ينافي كون الاباحة شرطاً لحدوثه وبقائه فلا ندعي أنه شرط لبقاء الحكم وحده حتى يقال إنه خلاف الظاهر، بل نقول شرط لحدوثه وبقائه. ولازم شرطية الاباحة لبقاء الحكم أنه إذا تبدلت المعصية الى غيرها، أو من غير المعصية اليها لزم لكل منها حكمه. هذا كله في عدم بقاء المسافر على القصر بعد تبدل الاباحة بالحرمه.

وأما الثاني: وهو اعتبار التلبس بالسير بعد العدول الى المعصية وعدم اعتماره. فبني المسألة على أن السفر متقوم بخصوص السير حتى لا يكون مجرد قصد المعصية محققاً للتلبس بالسفر الحرام، أو أن السفر حالة مستمرة من المنزل الى المقصد سواء كانت الحالة حالة السير أو حالة السكون. ومقتضى اعتبار قاطعية القواطع الثلاثة للسفر واقتضائها تعدد السفر بحصولها في الاثناء، هو اعتبار هيئة الاتصال والاستمرار في السفر، وإلا فتعدد السير بتخلل السكون مما لا شك فيه، حصل أحد القواطع أم لا.

والتحقيق: أنه كذلك إذ السفر هو البروز من المنزل الى المقصد والبعد عنه والتغرب عنه وهي حالة مستمرة الى أن يحصل ما يجعله بروزاً آخر من المنزل. وما نزل منزلته. فاذا اتصف بروزه في حال من الاحوال بعنوان حرام أو بقصد غاية محرمة كان في هذه الحالة متلبساً بالسفر المحرم، فيجب عليه الاتمام قبل التلبس بالسير. مضافاً الى أن وجوب القصر في حال السكون كما أن الغالب فعل الصلاة في

تلك الحال مع وضوح أن القصر حكم المسافر يشهد بانه في تلك الحال مسافر، وإلا لكان مقتضاه علمية سيره المتقدم لوجوب القصر فيما بعده لا شرطية السفر بنحو الشرط المقارن، لوجوب القصر كما هو الاصل في الشرطية.

ودعوى أن مجموع السير المتخلل بينه السكون هو الموجب للقصر، وإلا فحقيقة السفر مقومة بالسير، غير ضائرة بما نحن فيه، لأنّ الفرض صدق السفر والمسافر عرفاً أو حقيقة في حال السكون. وأما استفادة اعتبار التلبس بالسير مما ورد بعنوان أنه «سير باطل»، أو «مسير باطل» كما في أخبار سفر الصيد فمدفوعة بأنه نظير ماورد في أصل التقصير في السفر بانه «مسيرة يوم» أو «بريدين»، فان نفس السير لا شرطية له بل المراد أن يكون المقصود مسيرة يوم أو مسيراً غير باطل، فاذا قصد ثمانية فراسخ تحقق الشرط، كما أنه إذا تحقق قصد مسير باطل تحقق ما اعتبر عدمه في وجوب التقصير، ومن البين ان قاصد السير الباطل يجب عليه الاتمام، لا السائر سيراً باطلاً. مضافاً الى ما عرفت من أن وجوب الاتمام غير مشروط بشيء وإتبا الشرائط لوجوب القصر، ومع انتفاء أحدها ينتفي وجوب القصر، ويجب الاتمام. وعليه فع انتفاء قصد السير المباح لتبدله بقصد السير المحرم أو لغاية محرمة، ينتفي وجوب القصر في تلك الحالة فالاستدلال بقوله (عليه السلام): «إلا أن يكون رجلاً سفره في صيد أو في معصية الله الخبر» (١) وباشباهه بدعوى أنه لم يتحقق منه سفر في معصية الله، مدفوع بأنه لا حاجة الى حدوث سفر في معصية الله في وجوب الاتمام، بل الى عدمه في وجوب القصر. فتدبر جيداً والله أعلم.

المبحث الثاني: إذا أنشأ سفرًا محرماً أو لغاية محرمة ثم عدل الى الطاعة، والثاني بمقدار المسافة ولو لمنفعة، وجب القصر لوجود جميع الشرائط الموجبة للقصر، ولا يجري فيه بعض ما توهّم في عكسه إلا توهّم ظهور الادلة في إنشاء السفر وإحداثه مباحاً أو حراماً في اقتضاء القصر والاتمام وقد تقام دفعه.

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٩، الباب ٨ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

نعم بناءً على انتهاء سفر المعصية بزوال قصد المعصية وحدوث موجب القصر بمجرد قصد الطاعة، يبقى الكلام في اعتبار حد الترخيص هنا ومع اعتباره يلغو حديث كفاية قصد الطاعة أو لزوم التلبس بالسفر، إذ مع اعتبار حد الترخيص يكون التلبس لازماً لا لإعتباره في تحقق السفر، بل في تحقق وجوب القصر. وسيجيء إن شاء الله تعالى أن حد الترخيص في السفر من المنزل وما نزل منزلته من الإقامة والتردد ثلاثين يوماً لا في كل مبدأ لما يجب فيه القصر. وإطلاق قوله (عليه السلام) «فاذا مضوا قصرُوا» في خبر منتظر الرفقة (١) بعد حصول التردد الموجب للتمام شاهد على عدم اعتبار حد الترخيص في نظير المقام مما هو مبدأ وجوب التقصير. وبقيّة الكلام فيما بعد إن شاء الله تعالى.

المبحث الثالث: فيما إذا أنشأ سفرًا مباحاً ثم قصد عنواناً محرماً أو غاية محرمة ثم عدل إلى ما قصده أولاً من الغاية المباحة مثلاً ففي لزوم كون الباقي مسافةً شرعية، أو كفاية كون السابق واللاحق المباحين باسقاط المتخلل في البين مسافةً، أو كفاية كون المجموع مما سار بقصد الطاعة والمعصية مسافةً وجوه، بل أقوال.

وجه الأول: ماتقدم من توهم اعتبار استمرار القصد حقيقة بضميمة اعتبار إباحة المقصود المعتبر فيه الاستمرار.

وجه الثاني: ماتقدم من عدم الدليل على اعتبار استمرار القصد حقيقة، بل اللازم كون ثمانية فراسخ مقصودة، وقطعها عن قصدها إلى الآخر لبقاء السفر على وحدته بعدم تخلل أحد القواطع الثلاثة فراجع ماتقدم.

ووجه الثالث: أن المجموع مسافة مقصودة، والإباحة والحرمة يوجبان تبعض المسافة في أحكامها من القصر والتمام فما دامت هذه المسافة مباحة يجب القصر، وإذا حُرمت وجب التمام وإذا كانت مباحة أيضاً وجب القصر وقوّاه الفاضل النراقي (قدّس سرّه) (٢) ومال إليه بعض أجلة العصر (رحمه الله) (٣) لولا مخافة

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠١، الباب ٣ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١١.

(٢) مستند الشيعة: ج ١، ص ٥٧٥.

(٣) الظاهر مصباح الفقيه ص ٧٤٣.

الاجماع فراجع.

وأوسط الاقرون هو الأوسط. واندفاع الوجه الاول واضح مما مر. ويندفع الوجه الأخير بأن اجتماع الشرائط في موجب القصر لازم ولا يكفي وجودها متفرقة فلا يجدي قصد الثمانية في كل جزء والاباحة في بعض الأجزاء، ومعنى شرطية الاباحة بقاء بحيث يدور وجوب القصر مدارها هو شرطيتها في كل ما يتقوم به المسافة المعتبرة في التقصير لا أنه شرط في بعض المسافة المحكومة بالقصر. وأما كفاية مجرد العدول ثانياً الى قصد غاية مباحة أو مع التلبس بمقدار من السير المباح فحال مانحن فيه حال مسألة العدول من قصد غاية مباحة الى غاية محرمة كما تقدم الوجه فيه نفيًا وإثباتاً. وعن الشيخ الاجل (قدس سره) في كتاب الصلاة (١) «اعتبار التلبس هنا بجزء من السير المباح دون ما تقدم لتحقيق صدق أنه متلبس بالسفر المباح» وهو منه غريب بعد اختياره «ان جميع أكوان المسافر حالات سفرية، وإن الوحدة محفوظة بعدم تخلل القاطع» (٢) فان مقتضاه إنه بمجرد عدوله الى غاية مباحة يصدق عليه إنه فعلاً في حالة سفر مباح.

نعم لو كان (قدس سره) ملتزماً بعدم اعتبار التلبس بالسير في خصوص ما إذا عدل من الطاعة الى المعصية دون عكسه لأمكن إصلاح كلامه بوجه آخر وهو ما قدمنا من أن وجوب الاتمام غير مشروط بشيء إلا انتفاء موجب القصر. فالسفر المباح إذا انقضى بانقضاء السير المباح فقد لزم الاتمام بخلاف ما إذا عدل من المعصية إلى الطاعة (٣) فان مجرد قصده لا يجعله مسافراً بسفر مباح فيتضح ما أفاده هنا من لزوم التلبس بالسير المباح لكنه مبنى آخر غير مبناه من كون جميع اكوان المسافر من سيره وسكونه حالات سفرية فراجع.

ثم إنه بناءً على ما تقدم من وحدة السفر وعدم تعدده إلا بتخلل أحد القواطع الثلاثة لا فرق في العدول بين تبدل الغاية المباحة وعكسها وبين بقاء تلك الغاية

(١) ص ٤٣٣.

(٢) في صفحة ٤٣٢.

(٣) «إلى الطاعة من المعصية خ ل»

المباحة على حالها وحدوث غاية أخرى محرمة في أثناء السفر بقصد الغاية المباحة المحفوظة فان توهم أنه إنشاء سفر جديد، فلا بد فيه من التلبس بمقدار من السير المغيّر لعنوان السفر المباح أيضاً كما عن الشيخ الاجل (قدّس سرّه) خلاف مبناه وخلف لما بنينا عليه وإن كان (قدّس سرّه) حكم بضعف الوجه الذي ذكره من عدم صدق التلبس بسفر المعصية إلاّ بعد التلبس بمقدار من السير في المعصية فراجع (١). ورواية السيارى (٢) الواردة في باب الصيد غير منافية لما ذكرنا كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

الأمر السابع

إذا كان للسفر غاية مباحة وغاية محرمة، فان كانت إحدى الغائتين مستقلة في الدعوة والأخرى تبعاً محضاً، كما إذا كانت الغاية الباعثة هي التجارة لكن من عزمه أن يرتكب بعض المعاصي هناك، أو كانت الغاية الباعثة هي السعاية على مؤمن لكن من عزمه أن يتجر بشيء هناك فالحكم للغاية الباعثة. وأمّا التابع الذي لا دعوة له اصلاً لا مستقلاً ولا مشتركاً مع الغاية الباعثة فلا تأثير له في القصر ولا في الاتمام وإنما الكلام فيما إذا كان منها في حد نفسه مستقلاً في الدعوة بحيث لو كان وحده لا أثر في قطع المسافة، ولو لم يكن لم يقطع المسافة أو كان كلاهما مشتركين في التأثير.

والتحقيق: ان الحكم يدور مدار وجود الغاية المحرمة لما عرفت سابقاً أنّ وجوب الاتمام غير مشروط بشيء، بل القصر مشروط، وبانتفاء أحد الشرائط يجب الاتمام والذي هو شرط وجوب القصر ليس كون الغاية مباحة، بل عدم كون السفر لغاية محرمة كما هو مقتضى تقييد الاطلاقات بان لا يكون السفر لغاية من الغايات المحرمة وحيث إن المفروض وجود الغاية المحرمة المؤثرة إما مستقلاً أو مشتركاً

(١) كتاب الصلاة للشيخ الانصاري: ص ٤٣٣.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٢، الباب ٩ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

وعدم تأثير للغاية المباحة في صورة الاستقلال فضلاً عن صورة الاشتراك فاللازم الحكم بالإتمام مطلقاً من دون حاجة الى بعض الاعتبارات والاستحسانات كما عن بعض أجلة العصر (رحمه الله).

الأمر الثامن

إذا سافر من تنجز عليه وجوب صلاة الجمعة فالمعروف ان سفره حرام لكونه مفوّتاً للواجب المنجز، ومقتضى حرمة سفره وجوب الاتمام عليه وإن سفره كلا سفر ووجوب صلاة الجمعة عليه في مثل هذا السفر، فيلزم من كونه مفوّتاً للواجب عدم كونه مفوّتاً للواجب كما يلزم من حرمة عدم حرمة لعدم الموجب لها إلّا تفويت الواجب والمفروض عدم التفويت.

والكلام تارة في المبني وهو لزوم التفويت بسفره حتى يحرم لكونه مفوّتاً، وأخرى فيما رتب على هذا المبني من المحذور المحال.

أما الكلام في الأول: فهو ان السفر ضد الحضور الذي هو شرط للواجب فهو ضد للشرط بالذات وللمشروط بالعرض، ووجود الضد ملازم لعدم الشرط والمشروط لا مقدمة لها، وكون هذا اللازم تارة يمكن تداركه كما في ترك أداء الدين مع المطالبة والمسافرة وأخرى لا يمكن تداركه كما في فعل الجمعة حيث إنه يفوت مع السفر ولا يمكن تداركه، لا يخرج الاستلزام عن كونه كذلك، ولا يجعل غير المقدمة مقدمة، ولا يقاس باهراق ماء الوضوء، فانه إعدام لما يتقوم به الوضوء لا أنه ضد له وعليه فتفويت الجمعة حرام ملازم للسفر فالسفر مباح ولا يلزم منه محذور.

وأما الكلام في الثاني: فختصر القول فيه ان السفر الذي لا يجوز فيه فعل الجمعة هو السفر الذي يجوز فيه التقصير دون مجرد قطع ثمانية فراسخ خارجاً، ومثل هذا السفر هو المفوّت للجمعة الواجبة ومثل هذا التفويت هو المحرم. وما يترتب على شيء يستحيل أن يكون مانعاً عنه لان فرض مانعيته فرع وجوده وفرض وجوده المترتب على وجود شيء فرع وجود ذلك الشيء فكيف يمكن أن يكون مانعاً عن وجوده، فمثل هذه الحرمة المتأخرة عن جواز التقصير المأخوذ في السفر بمرتبين لا

يعقل أن يكون مانعاً عن جواز التقصير فيستحيل أن تعمه أدلة وجوب الا تمام في السفر الحرام وعليه فالسفر حرام وتفويت الجمعة حرام إلا أن مثل هذا السفر المحرم يجب فيه التقصير ولا يعقل أن يجب فيه الا تمام، فلا يلزم محذور لزوم عدم التفويت من وجوده، ولا محذور عدم الحرمة من وجودها.

الأمر التاسع

إذا نذر الاتيان بصلاة تامة في يوم معين فله صور:

الأولى: أن ينذر الصلاة التامة على النحو الواجب عليه من كونه مشروطاً بالحضور حدوثاً وبقاءً فيتأكد وجوبها، وله تبديل الحضور بالمسافرة فلا يلزم منه حنث لنذره مع سفره، وإنما يحنث إذا كان حاضراً ولم يصل الصلاة التامة.

الثانية: أن ينذر الصلاة التامة حضراً بحيث يكون الخاص منذوراً له، فيحل نذره الى نذر الا تمام وترك المسافرة فيحنث بمجرد تبديل الحضور بالمسافرة وقطع المسافة الخاصة وتمكنه من إتمام صلاته المفروضة في السفر الحرام لا يجدي لأن المفروض تقيدها بالنذر بخصوص الحضور المضاد للمسافرة العرفية، فلا يلزم منه المحذور المحال المتقدم.

والثالثة: أن ينذر الا تمام المشروط بترك السفر الذي يجوز فيه التقصير في نفسه مع قطع النظر عن النذر، فيحنث بمجرد السفر الشرعي ولا يلزم منه محذور لان حنث نذره مستند الى فوات الشرط بنفس السفر لا الى حرمة الحنث الناشئة من قبل النذر.

والرابعة: أن ينذر الا تمام المشروط بالحضور في قبال السفر الذي يجوز فيه القصر حتى بلحاظ النذر، وشرط مثله محال لعدم التمكن من السفر الذي يجوز فيه القصر حتى بلحاظ حكم النذور فتركه غير مقدور فلا يصح النذر في نفسه مع ان الحرمة المترتبة على النذر لا يعقل أن تؤخذ في موضوعه وفي هذه الصورة حيث لا ينعقد النذر لا يحرم السفر ولا حنث أصلاً.

ومما ذكرنا تبين إن المحذور المتقدم في المسألة المتقدمة غير جارٍ في شيء من

فروض النذر وإن حرم السفر في الصورة الثانية والثالثة ووجب إتمام ما عدا المنذور فيه فما عن بعض اجلة العصر (رحمه الله) من إجراء حكم المسألة السابقة من حيث المحذور المحال في نذر الا تمام في يوم معين بلا وجه في تمام صور النذر كما عرفت.

الأمر العاشر

هل المدار في حرمة الغاية أو نفس السفر، على الحرمة الواقعية أو على الاعم من الواقعية والظاهرية أو على الاعم من الواقعية والاعتقادية؟ وجوه، ويمكن أن يقال إن الحلية والحرمة وإن كانتا واقعيتين ولا اعتبار بالحرمة الاعتقادية ولا الظاهرية المخالفة للمواقع، إلا أن السفر لغاية محرمة، يكفي في موضعيته لوجوب الا تمام كون العلة الغائية ما اعتقده حراماً.

وتوضيحه: ان ترتب الغاية المحرمة على السفر واقعاً ليس مناطاً للا تمام ما لم يكن علة غائية له، فلو سافر للزيارة ونال ما لا حراماً بحيث لولا سفره لما ناله فان السفر محكوم بالقصر قطعاً حتى مع الالتفات إذا لم يكن باعثاً على سفره. كما أن عدم ترتب الغاية المحرمة ليس مناطاً للقصر كما إذا سافر للمسقة فلم يظفر بالقافلة ليتمكن من السرقة فانه وإن لم يصدر منه هذه الغاية المحرمة، إلا أن العلة الغائية الباعثة على سفره. هذا حيث كان عنوان غاية محرمة يجب عليه الا تمام. والسر فيه ان الباعثية للغاية لا موطن لها إلا في أفق النفس لا في الخارج فوجودها خارجاً وعدمها على حد سواء فلا وجودها خارجاً ملاك باعثيتها، ولا عدمها خارجاً مضرر بعليتها في أفق النفس وإذا كان كذلك فأبي فرق بين أنحاء تخلف الغاية، فتارة لا مال ليسرقة، وأخرى المال ماله فلا يتحقق السرقة. وكذا إذا سافر لنيل مال من ظالم فتارة لا يصادف الظالم لينال منه، وأخرى لم يكن ظالماً ليكون نيل المال من الظالم. وليست الغاية المحرمة بما هي محرمة مناطاً للحكم، بل نيل المال من الظالم والسعاية على مؤمن وسرقة مال الغير وأشباهاها مناط الحكم. وكل هذه العناوين مقصودة ولها الباعثية له على السفر. فعدم صدور الحرام للتخلف باحد الوجوه معنى،

وعدم عليته الغائبة معنى آخر. والكلام هنا في الثاني كما أن مورد البحث في باب التجري هو الأول، بل أمر العناوين المحرمة المنطبقة على سفره كذلك، فان ترتبها الواقعي وعدمه مناط حرمة السفر واقعاً وعدمها، إلا أن مناط وجوب الاتمام قصد تلك العناوين بسفره، فلو سافر بعنوان تشييع الظالم فقد قصد عنواناً محرماً بسفره، وإن تخلف عنه العنوان إما لعدم اللحق بالظالم ليكون سيره عقيب سيره، أو لعدم كونه ظالماً. فالمراد من السفر في معصية الله تعالى السفر بقصد أحد عناوين المعاصي.

وأما ما قيل من صدق المعصية بمخالفة النهي الشرعي الظاهري فلا يتم إلا على الموضوعية. وأما على الطريقية فلا بد من أن يكون الحكم المائل المجعول مقصوراً على صورة مصادفة الواقع. وأما ترتب العقاب على مخالفته كترتبه على التجري لاشتراكهما مع المعصية الحقيقية من حيث الخروج عن زي الرقية ورسم العبودية فهو أمر آخر غير كون السفر محرماً أو معصيةً. فتدبر.

وعلى هذا يقوى القول بوجوب الاتمام عند تخلف الغاية أو عنوان الحرام. والاحتياط لا يترك على أي حال.

الأمر الحادي عشر

إذا سافر في شهر رمضان بقصد المعصية ثم عدل الى قصد الطاعة فإن كان العدول قبل الزوال وجب الافطار لانه مسافر قبل الزوال بقصد الطاعة، وإن كان العدول بعد الزوال ففيه وجهان: - كما عن بعض أجلة العصر (رحمه الله) - .

أحدهما: الاتمام نظراً الى أن سفره قبل العدول كلا سفر فهو من حين عدوله مسافر لا يمشي في المعصية فيجب عليه الاتمام كمن أنشأ السفر المباح بعد الزوال.

ثانيهما: الافطار نظراً الى أنه مسافر على الفرض قبل الزوال فما دام على المعصية يصوم وما دام على الطاعة يفطر، وإن أدلة السفر بعد الزوال لا تعمه لظهورها فيمن سافر بعد الزوال .

والتحقيق ما مرّ مراراً من أن الإتمام غير مشروط بشيء، بل القصر. ومن

أن اجتماع الشرائط متفرقة في سفر واحد لا أثر له بل مجتمعة، وعليه فنقول: وجوب الافطار زيادة على وجوب القصر في الصلاة وجب الافطار ومع انتفاء بعضها لا يجب، وأما السفر بعد الزوال سواء كان واجداً لشرائط القصر أم لم يكن واجداً لها، فهو موجب الاتمام لانتفاء شرط الخروج قبل الزوال. فالعدول إذا كان بعد الزوال لا أثر له، حيث إن ابتداء السفر فيه أيضاً لا أثر له. وأما ضم الخروج قبل الزوال الى العدول بعد الزوال فهو لا يوجب اجتماع السفر لشرائط الافطار، إذ حال حصول هذا الشرط لم يكن الشرط الآخر موجوداً وحال العدول لا خروج قبل الزوال ليجب الافطار. ومنه تبين الخلل في كلا الوجهين المذكورين.

وإذا سافر في شهر رمضان سافراً سائغاً فعدل الى المعصية، فان كان قبل الزوال وقبل الاتيان بمفطر وجب إتمام الصوم لا لأنه كالمسافر الذي حضر قبل الزوال، لعدم الدليل على مثل هذا التنزيل بل لأن جواز الافطار لمن سافر قبل الزوال مشروط بأن لا يكون لغاية محرمة حدوثاً وبقاءً، وانتفاء الشرط قبل الزوال يوجب انتفاء جواز الافطار. وليس وجوب الصوم في السفر مشروطاً بكونه محرماً حتى يقال إن ظاهر أدلته وجوب الصوم في السفر الذي مجموعه محرّم لما مرّ آنفاً.

الأمر الثاني عشر

إذا سافر طلباً للصيد فهو على أنحاء ثلاثة: فتارة يطلب الصيد لهواً للتنزه، وأخرى لقوته وقوت عياله، وثالثة للتجارة وطلب زيادة المال لا للتكسب لقوت العيال.

أما الأول: وهو طلب الصيد لهواً فهو بهذا العنوان منصوص كما في صحيحة زرارة (١) وغيرها. والبحث عن أنه داخل في السفر لغاية محرمة أم لا، أجنبي عما نحن فيه لانه بعنوان موجب للاتمام سواء كان هذا اللهو أو مطلق اللهو حراماً أم لا. وإن كان ظاهر عنوان الشرايع (٢) إدراجه في سفر المعصية حيث مثل له باتباع

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥١١، الباب ٩ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) الشرايع: ص ٣٢.

الجائر وصيد اللهو، بل ربما يستشعر ذلك من تعبيرهم (عليهم السلام): «بانه مسير باطل» (١) و«سفر باطل» (٢) و«مبتغى باطل» (٣) إلا أن معاملة الخروج الى الصيد للسفر في معصية الله كما في صحيحة حماد (٤) وتغيير التعبير بقولهم (عليهم السلام): «مسير باطل» وتعليقهم (عليهم السلام) «بان المؤمن لفي شغل من ذلك، شغله طلب الآخرة عن الملاهي» (٥). كل ذلك شاهد على عدم الحرمة والله العالم وهذه الطائفة من الاخبار تقييد المطلقة الآمرة بالإتمام في سفر الصيد.

وتوهم التفصيل من بعض الاخبار كخبر عبدالله بن سنان عن الرجل يتصيد فقال (عليه السلام): «إن كان يدور حوله فلا يقصر، وإن كان تجاوز الوقت فليقصر» (٦).

مدفوع بأنه من الاخبار المطلقة من حيث القصر في سفر الصيد لعدم تقييده باللهو. ومراده (عليه السلام): إن طالب الصيد إن كان يدور حول بلده فعليه الإتمام لعدم السفر، وإن كان تجاوز حد الترخص وجب عليه القصر لصدق الوقت والميقات على المحدود بحد زماني أو مكاني ومن الثاني مواقيت الحاج ومنه قوله تعالى «ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه» (٧) فان الظاهر ارادة جبل الطور المعين للمكاملة. ومن الاول مواقيت الصلاة ومنه قوله تعالى «فتم ميقات ربه أربعين ليلة» (٨).

نعم يجب تقييد وجوب القصر بما إذا لم يكن للتنزه واللهو، وليس من الاخبار المشكلة التي يجب ردها الى أهله كما عن بعض أجلة العصر (قدس سره)

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٢، الباب ٩ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

(٢) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٥٠٢، الباب ٧ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٣) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٥٠٢، الباب ٧ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٩، الباب ٨ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

(٥) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٥٠٢، الباب ٧ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٦) الوسائل: ج ٥، ص ٥١١، الباب ٩ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

(٧) الاعراف: ١٤٢.

(٨) الاعراف: ١٤٣.

نعم من الاخبار المشككة رواية أبي بصير: «ليس على صاحب الصيد تقصير ثلاثة أيام وإذا جاوز الثلاثة لزمه» (١) وهو محمول على التقية من أولي الشوكة المتعادين للتنزه بالتصيد عن الثلاثة، وحيث إن غرضهم مجرد التنزه لاجمع الصيد فلا يتجاوز سفرهم غالباً عن الثلاثة، وحيث إن غرض المتكسب بطلب الصيد جمع الصيد لثلاث يحتاج كل يوم إلى السفر، فلذا يتجاوز سفره لجمع الصيد عن الثلاثة والله أعلم.

ومن الاخبار المنافية بظاهرها للاخبار المطلقة والمقيدة رواية للسياري وفيها «صاحب الصيد يقصر مادام على الجادة وإذا عدل عن الجادة أتم، وإذا رجع الى الجادة قصر» (٢) فانه إن خرج لطلب القوت قصر سواء كان على الجادة أو ذهب عنها يميناً وشمالاً وإن خرج لاهياً أتم سواء كان على الجادة أم لا، ولذا حملت الجادة على جادة الحق لاجادة الارض، بمعنى إن كان سفره سفر حق قصر وإذا عدل عن الحق الى الباطل بطلب اللهو والتنزه أتم. والاولى حملها على من خرج لغاية أخرى مباحة وفي أثناء الطريق بدا له الذهاب في طلب الصيد الذي هو عادة اللهو، لان المفروض إن سفره لغاية أخرى. وعليه فاذا عدل عن الطريق للصيد هوأ أتم، وإذا رجع قصر. والمراد من الرجوع الى الجادة الرجوع من ذهابه في طلب الصيد لا وصوله الى الجادة لينافي مامر من أن الرجوع من سفر المعصية يقصر. كما أن المتعارف ممن يطلب الصيد للتنزه رجوعه مقارناً للعزم عليه لا لاشتراط القصر باللبس بالرجوع لينافي ما قويناه من انقطاع الحكم بالتمام بمجرد تبدل قصد المعصية بقصد الطاعة.

وأما الثاني: وهو طلب الصيد لقوته وقوت عياله، فوجوب القصر في سفره منصوب في صحيح عمران بن محمد بن عمران «قال (عليه السلام): إن خرج لقوته وقوت عياله فليفطر ويقصر» (٣) وكذا في المنقول من كتاب زيد النرسي (٤)

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥١١، الباب ٩، من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٢، الباب ٩، من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٢، الباب ٩ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٥.

(٤) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٥٠٢، الباب ٧ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

مضافاً الى خروجه عما حكم عليه بالا تمام من طلب الصيد يريد به هو الدنيا.
وأما الثالث: وهو طلب الصيد للتجارة وزيادة المال فهو محل الخلاف بين
المتقدمين والمتأخرين، فالمتقدمون على التفصيل باتمام الصلاة والافطار،
والتأخرون على القصر والافطار، كما هو مقتضى الملازمة المتفق عليها نصاً وفتوى.
وما يمكن أن يكون مستنداً للتفصيل ما أرسله الشيخ في المبسوط من أنه «روى
أصحابنا إنه يتم الصلاة ويفطر الصوم» (١) وقد نصّ بذلك ابن إدريس الذي
لا يعمل بخبر الواحد بقوله: «روى أصحابنا باجمعهم: أنه يتم الصلاة ويفطر
الصوم» ثم قال: «وكل سفر، أوجب التقصير في الصوم وجب تقصير الصلاة فيه إلا
هذه المسألة فحسب، للاجماع عليه» (٢) وليس للمتأخرين إلا قاعدة الملازمة
الكلية القابلة للتخصيص بمثل هذا المرسل المنجر بشهرة القدماء مستندين اليه في
مقام الفتوى، ولم يعلم من المتأخرين إعراض عنه بل مستندهم قاعدة الملازمة.
وأما ما في الفقه المنسوب الى مولانا الرضا (سلام الله عليه) في باب
صلاة السفر (٣) من التفصيل بين الصلاة والصوم المذكور فهو معارض بما في باب
الصوم حيث قال: «وإن كان صيده للتجارة فعليه التمام في الصلاة والصوم» (٤)،
فيبعد أن يكون مستند القدماء في التفصيل هذا الكتاب مع ما فيه من الاضطراب.
كما أن صحيح عمران بن محمد بن عمران أيضاً منافع للتفصيل وموافق لما في صوم
الفقه الرضوي حيث قال: «قلت له الرجل يخرج الى الصيد مسيرة يوم أو يومين
يقصر أو يتم قال (عليه السلام) إن خرج لقوته أو قوت عياله فليفطر ويقصر وإن
خرج لطلب الفضول فلا ولا كرامة» (٥) أي لا يقصر ولا يفطر بناءً على إرادة
فضول المال لمقابله مع الفوت والحاجة، لكنه بهذا التعميم لم يقل به أحد فيمكن

(١) المبسوط: ج ١، ص ١٣٦، كتاب صلاة المسافر.

(٢) السرائر: كتاب الصلاة، باب صلاة المسافر، ص ٧٣

(٣) فقه الرضا: ص ١٦٢، باب صلاة المسافر.

(٤) فقه الرضا: ص ٢٠٨، باب نوافل شهر رمضان ودخوله.

(٥) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٢، الباب ٩ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٥.

إدراجه في ما عرض عنه الاصحاح. وأما إذا أريد بالفضول ما لا ينبغي صدوره من المؤمن فهو مساوق لصيد التنزه كما يناسبه قوله (عليه السلام) «ولا كرامة» وإلّا فصيد التجارة ولو كان موجباً لتمام ليس من الباطل، فإنّ طلب زيادة المال مباح، بل ربما يكون راجحاً.

والانصاف أن المسألة غير صافية من الاشكال، وليس القول بالتفصيل ضعيفاً جداً كما أفاده بعض المشايخ (قدّس سرّه) فلا ينبغي ترك الاحتياط في الصلاة، فتدبر.

المسألة الخامسة

[في اعتبار ان لا يكون بيته معه]

في الشرط الخامس وهو أن لا يكون بيته معه، والظاهر من غير واحد من أرباب الكتب إدراجه في الشرط الآتي مع أنه بعنوانه منصوص بتعليل هو كالكبرى الكلية المغايرة لكبرى الشرط الآتي، ومقتضى الاعتبار أيضاً ذلك، إذ من كان بيته معه ومنزله معه كما في النصوص فهو غير مسافر لانه غير بارز عن منزله ولا بعيد، ولا متغرب عنه كيف ومنزله معه فهو في منزله حال سيره كحال سكونه، فليس هذا الشرط في الحقيقة شرطاً في السفر الموجب للقصر، بل محقق للسفر. فاعتبار عدمه للتنبيه على أنه بدونه لا يكون مسافراً حقيقة، بخلاف سائر الشرائط فإنها شرائط لوجوب القصر في السفر المفروغ عن سفرته والاصل في هذا المسمى بالشرط ما في الصحيح: «الأعراب لا يقصرون وذلك ان منازلهم معهم» (١) وفي آخر: «عن الملاحين والأعراب، هل عليهم تقصير؟ قال: لا، بيوتهم معهم» (٢).

ولا يخفى عليك أن مقتضى هذا العنوان المأخوذ موضوعاً للحكم دوران الحكم مداره. واختلاف الاغراض والغايات للسير، أجنبي عن اختلاف موضوع الحكم.

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٦، الباب ١١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٦، الباب ١١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٥.

فن كان بيته معه يُتمّ وإن كان سيره للزيارة أو لغيرها، ومن لم يكن بيته معه يُقصر وإن كان سيره لتحقيق حال المكان الصالح من حيث الماء والكلاء. وما في بعض الاخبار: «والبدوي الذي يطلب مواضع القطر ومنبت الشجر» (١) فهو ليس تحديداً للموضوع المحكوم بالاتمام بحيث لولا طلب الماء والكلاء لم يجب عليه الاتمام، بل لبيان أنه لا منزل له كغيره، بل منزله بيته فيرتحل بمنزله الى مواضع الماء والكلاء، وبمجرد كونه في أرض كذا لا يجدي في صيرورتها منزلاً له، كما لا يكون سكناه في العراق مثلاً مصححاً للمنزلية إلا بعد اتخاذ محل مخصوص منزلاً ومقرراً لنفسه. وفي بعض الأخبار إلحاق الملاحين بالأعراب (٢)، وفي بعضها «أصحاب السفن يُتمون الصلاة في سفنهم» (٣) وكلاهما محمول على من لا منزل له إلا سفينته كما هو المتعارف في أصحاب السفن الكبار التي فيها عيالهم وما يتعيشون به، لا مطلقاً من كان ملاحاً أو صاحب السفينة إلا باندارجه في الشرط الآتي وكون السفر عملاً له لا من حيث كون السفينة منزلاً له، كما نص به في رواية الخصال عن ابن أبي عمير (٤).

المسألة السادسة

[في اعتبار كون السفر عملاً له]

في الشرط السادس وهو على ما عن غير واحد أن لا يكون كثير السفر، وعن المحققين كما هو المستفاد من الاخبار أن لا يكون السفر عملاً له، وكونه شرطاً لحدوث القصر أو شرطاً لبقائه واستمراره، فيه خلاف، فان كان بالاضافة الى الكثرة من قبيل السلب المقابل للايجاب كان شرطاً للحدوث مطلقاً، فإن كل

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٦، الباب ١١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٦، الباب ١١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٥.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٦، الباب ١١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٧، الباب ١١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٢، وفي الخصال ج ١،

مسافر لم يكن معنواً بأحد تلك العناوين الآتية، في سفره يقصر لانه غير كثير السفر، وإن كان من قبيل العدم المقابل للملكة فلا يتصور عدم الكثرة إلا فيمن شأنه كثرة السفر. فالمسافر سفرتين لم يكن معها إقامة العشرة كثير السفر، والمسافر الذي تحقق منه السفر لكنه إما لم يتعدد وإما كان بينها إقامة فهو غير كثير السفر. وفي مثله ربما يُتوهم أن عدم الكثرة شرط لاستمرار القصر، كما نقل عن المقاصد العلية (١) بتخيل انه مع السفر الأولى يجب عليه القصر، وكذا في الثانية، فإذا أقام بعدها إستمر قصره وإلا انقطع وثبت الا تمام مع أنك قد عرفت سابقاً أن الحدوث والبقاء يلاحظان بالاضافة الى سفر واحد وذلك الواحد، الذي يترتب منه القصر هي السفر الثالثة، فانه مع إختلال السفرتين بالاقامة يحدث لها القصر وإلا فيحدث له الا تمام . ومنه تبين أنه لا يعقل أن يكون هذا الشرط شرطاً لاستمرار القصر، إذ مع الإقامة بعد السفرتين يتعدّد السفر شرعاً فلا استمرار، ومع عدمها يحدث وجوب الا تمام.

فما عن الشيخ الاجل (٢) (قدس سره): من توجيه الاستمرار بارادة السفر الشرعي، غير مفيد، فانه وإن اتحد السفر شرعاً بعدم القاطع وتعدّد بتعدّد المقاصد إلا أنه لا يعقل معه إستمرار القصر لما مرّ.

نعم من يقول بكفاية إتخاذ أحد العناوين الآتية حرفة في وجوب الإتمام له أن يتعقل شرطية ذلك حدوثاً وبقاءً لامكان الاتخاذ حرفة في ابتداء السفر وفي أثنائه وحينئذٍ فعدمه إبتداءً شرط لحدوث القصر، وعدمه بقاءً شرط لبقائه. وكيف ما كان فتنقيح المرام في هذا الشرط بتوضيح الكلام في أمور:

الأمر الأول

إن كثرة السفر بما هي أو كون سفره أكثر من حضره إنها هوفي كلمات

(١) المقاصد العلية: ص ١٢٠، في بحث صلاة المسافر.

(٢) كتاب الصلاة للشيخ الانصاري: ص ٣٩٢.

الاصحاب دون أخبار الباب، بل المدار في أخبار الباب على أحد أمرين: إما تحقق عناوين المكاري والجَمال والتاجر الذي يدور في تجارته ونحوها كما هو مفاد جملة منها، وإما كون السفر عملاً له كما هو مقتضى جملة من النصوص منها قوله (عليه السلام): «أربعة يجب عليهم التمام في سفر كانوا أو حضر: المكاري، والكرى، والراعي، والاشتقان (١) لانه عملهم» (٢) ولا منافاة بين الطائفتين إذ مجرد الحكم بالاتمام في الطائفة الاولى لا يأتى عن أن يكون باعتبار نفس تلك العناوين، أو باعتبار إندراجها تحت جامع كما هو مقتضى الطائفة الثانية، والتعليل فيها بمنزلة الكبرى الكلية التي ذكرت لادراج تلك العناوين فيها، بل غيرها أيضاً ممن يكون السفر عملاً له. وعليه فالمدار في هذا الشرط على أن لا يكون السفر عملاً له، لا على عدم كثرة السفر، ولا على عدم اتصافه باحد تلك العناوين بما هي.

الأمر الثاني

بعد ما عرفت من أن المدار على الكلية المستفادة من التعليل، فهل المراد منه أن كل من كان السفر عملاً له يتم، أو أن كل من كان تلك المبادئ من المكاراة والتجارة ونحوها عملاً له يتم إذا سافر في عمله ويترتب عليها ثمرات سنّبه عليها إن شاء الله تعالى.

والذي فهمه الاصحاب هو الاول. والذي قواه بعض أجلة العصر (رحمه الله) هو الثاني. ولعله لذكر المبادئ في ضمن، مشتقاته المذكورة في الرواية فيصح رجوع الضمير في قوله (عليه السلام) «لانه عملهم» اليها دون السفر الذي لم يذكر فيها والصحيح هو ما فهمه الاصحاب لان قوله (عليه السلام) «لانه عملهم» تعليل بأمر واحد متساوي النسبة الى جميع الذوات المعنونة بتلك العناوين، وليس ذلك إلا السفر فإنه عمل الكل. وأما المبادئ فكل مبدء عمل لواحد منهم وإرجاع

(١) قيل هو الامير الذي يعثه السلطان على حفاظ البيادر، وقيل الاشتقان، البريد، وفي الذكرى:

امير البيدر، والبيدار الموضع الذي يداس فيه الطعام، يجمع البحرين مادة شقن.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٥، الباب ١١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٢، مع اختلاف يسير.

الضمير الى عنوان المبدأ بالحمل الاولي ممّا لا ينبغي التفوّه به. وتقوم تلك العناوين بالسفر مصحح جعل السفر عملاً لهم، وإلّا فالسفر بما هو ليس عملاً لاحد.

الأمر الثالث

بعدما عرفت من أن المدار في وجوب الإتمام على كون السفر عملاً لمن يتم، يقع الكلام فيما به تتحقق عملية السفر.

وتوضيحه: أنّ السفر وإن كان عملاً من الاعمال إلاّ أنّه لا يراد قطعاً من عملية السفر هذا المعنى وإلّا لكان كل مسافر كذلك، بل لا يصدق كون شيء عملاً له وشغلاً له إلاّ باتخاذ حرفة له، وإتخاذ عمل حرفة وإن كان قصدياً إلاّ أنّه ليس تمام حقيقة القصد، بل لابد من التلبس بما اتخذ حرفة له حتّى يكون محترفاً خارجاً. ولا يخفى أيضاً أن إتخاذ عمل حرفة لا يكون إلاّ بالعزم عليه طول السنة أو معظمها - مثلاً - فلا معنى لا اتخاذ المكاراة في سفر واحد أو اثنين حرفة، فالتكرار بما يتقوم به الاحتراف واتخاذ عمل حرفة، ومن البين أن كون العمل المكرر حرفة أمر، واعتبار تكرار العمل المتخذ حرفة مرتين أو ثلاث في وجوب الإتمام أمر آخر، مع وضوح أنّه لو عزم على المكاراة في سفرتين أو ثلاث أو أربع - فقط - لا يحقق الاحتراف، ولا يوجب الإتمام. بل لابد من البناء على العمل المكرر في طول السنة أو معظمها على ماسيجي إن شاء الله تعالى. واعتبار التكرار بهذا المعنى خارجاً غير صحيح، لأنّه إن كان بنحو الشرط المتقدم أو المقارن لزم عدم الإتمام إلاّ بعد مضي السنة أو معظمها، وإن كان بنحو الشرط المتأخر لزم بطلان الإتمام واقعاً مع عدم التكرار خارجاً في السنة مثلاً، مع أنه من المتفق عليه صحة الإتمام بعد ثلاث سفرات واقعاً وإن أعرض بعده عن المكاراة مثلاً. فيعلم من جميع ذلك أنّ المسوّغ للإتمام إتخاذ العمل المكرر حرفة مع تلبسه بالعمل الذي إتخذ حرفة، واعتبار أزيد من ذلك يحتاج الى دليل.

وما يستند إليه في اعتبار التكرار خارجاً روايتان:

إحداها: مكاتبة ابن جزك «قال: كتبت الى أبي الحسن الثالث (عليه

السلام) أن لي جمالاً ولي قواماً عليها ولست أخرج فيها إلا في طريق مكة لرغبتني في الحج أو في التذرة الى بعض المواضع، فما يجب عليّ إذا أنا خرجت معهم أن أعمل؟ أوجب عليّ التقصير في الصلاة والصيام في السفر أو التمام؟ فوقع (عليه السلام) إذا كنت لا تلزمها ولا تخرج معها في كلّ سفر إلا في طريق مكة فعليك القصر والافطار»(١).

والجواب: أن ظاهرها الملازمة والخروج معها في كلّ سفر، فإن أريد به الملازمة والخروج خارجاً بحيث يكون شرطاً لحدوث وجوب الاتمام فقد عرفت أنه بجميع أنحاء الشرطية من المقارن والمتقدم والمتأخر غير صحيح لأنه خلاف المتفق عليه بين الاصحاب، وإن أريد به الملازمة والخروج في مقام إتخاذ المكارة حرفة في قبال إتخاذ نفس كربي الدواب حرفة من دون الخروج معها فهذا غير مفيد لاعتبار السفرتين أو الثلاث. وظاهر السؤال يساعد الثاني حيث إنه غير عازم على الخروج إلا في طريق مكة -مثلاً- وهذا غير مفيد في إتخاذ السفر شغلاً وحرفة، وأما إذا أريد الملازمة والخروج خارجاً بعد إتخاذ العمل المكرّر حرفة بحيث تكون الملازمة والخروج شرطاً لحدوث وجوب الاتمام ولبقائه فهو غير ضائر بنا، لأن مقتضاه أن الخروج في السفارة الاولى شرط للحدوث، والخروج بعدها شرط للبقاء، فلادلالة له على اعتبار السفرتين أو الثلاث في حدوث وجوب الاتمام.

ثانيها: صحيحة هشام وهي: «المكاري والجمال الذي يختلف وليس له مقام، يتم الصلاة ويصوم شهر رمضان»(٢).

وتقريبها: أن الاختلاف هو التردد الى الشيء بالذهاب والاياب ثمّ العود إليه، فتدل على اعتبار السفرتين في حدوث وجوب الاتمام.

والجواب: أن الاختلاف المأخوذ في موضوع الحكم غير مختص بمرة، بل مادام مكاريّاً، فحاله حال الرواية الاولى من حيث كون اختلاف خارجاً شرطاً مقارناً

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٨، الباب ١٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٤، مع اختلاف يسير.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٥، الباب ١١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

أو متقدماً أو متأخراً، غير صحيح واتخاذ العمل الذي يختلف فيه غير مجدي في اعتبار السفرتين أو الثلاث خارجاً.

نعم إعتبار الاختلاف خارجاً شرطاً للحدوث والبقاء، يجدي في اعتبار السفرتين، وليس كاعتبار الخروج مع الدواب بحيث يتحقق بالسفرة الاولى إلا أن اعتبار الاختلاف بقاءً كاعتباره حدوثاً، يقتضي تحقق سفرتين في البقاء أيضاً زيادةً على اعتباره في الحدوث بمعنى الاتمام في السفرة الثالثة، ثم في الخامسة، ثم في السابعة، وهكذا، ولا يقول به أحد. ولو جعلنا ما يتقوم به الاختلاف في المرتبة الاولى مقوماً في المرتبة الثانية وهكذا، إندفع المحذور ووجب الاتمام، بقاءً لتحقيق الاختلاف دائماً، إلا أنه لا يقول أحد بلزوم أصل الاختلاف في غير المرتبة الأولى حتى يكتفي في تحقّقه في سائر المراتب بجعل المقوم له في كلّ مرتبة مقوماً له في مرتبة تليها.

فالظنون قوياً أن المراد من الاختلاف هو ما عتبر عنه في الرواية الاولى بالملازمة والخروج مع الدواب في كلّ سفر، والتعبير بالاختلاف في السكاري لنكتة، وهي أن الغالب أن المكاري يشتغل بالمكاراة في طريق خاص كالمكاراة من النجف الى كربلاء، فتكرر العمل ملازم للاختلاف. واتضح من جميع ما ذكرنا أن المحقق لعملية السفر اتخاذه شغلاً وحرقة والتلبس به فقط فيتم في السفرة الثانية، بل لولا مخافة مخالفة المشهور كان مقتضى القاعدة الاتمام في السفرة الاولى، لأنّ الاصل في الشرط أن يكون شرطاً مقارناً، لا شرطاً متقدماً حتى لا يجب الإتمام إلا بعد التلبس زماناً إذ لم ينقل القول بالاتمام في السفرة الاولى إلا من ابن فهد في الموجز (١)، وربما ينسب الى ابن إدريس (٢) أيضاً.

نعم من يجعل المدار على كثرة السفر فأول مراتب الكثرة هي السفرات الثلاث. وحينئذ إن كانت الكثرة بنحو الشرط المقارن ووجب الاتمام في السفرة

(١) لم نعر على كتاب الموجز لانه عزيز الوجود.

(٢) كتاب السرائر: ص ٧٩.

الثالثة، وإن كانت بنحو الشرط المتقدم وجب الاتمام بعد تحقق السفرات الثلاث بعدية زمانية فيتم في السفرة الرابعة. لكنك قد عرفت أن الكثرة بما هي لادليل على اعتبارها، وان المعتبر كون السفر عملاً وشغلاً وحرقة، وقد مر ما يحققه. فتدبر جيداً.

وينبغي التنبيه على فروع.

منها: إنه لو احتطب مثلاً فيما دون المسافة بحيث صار حرفة وشغلاً له ثم سافر الى ما يبلغ المسافة للاحتطاب فهل يتم أو يقصر؟ مقتضى ما مر من أن الاعتبار بعملية السفر وهو المقابل للحضر، عدم الاتمام إلا بعد الاحتطاب الى ما يبلغ المسافة، فجرد اتخاذ الاحتطاب الى مادون المسافة حرفة لا يَحَقِّق كون السفر عملاً له. وبعبارة أخرى مقتضى المناسبة بين الحكم والموضوع إن السفر الموجب للقصر إذا صار عملاً وشغلاً له يجب الاتمام فيه، لأنه إذا صار شيء آخر حرفة له يوجب الاتمام في سفره، فلا عبرة بمجرد صدق عناوين المكاري والخطاب في كونه موجباً للاتمام في سفره، بل إذا صارت هذه العناوين المتقومة بالسفر شغلاً له يوجب الاتمام.

ومما ذكرنا تبين إن ذكر الراعي والتاجر الذي يدور في تجارته لا يدل على عدم اعتبار المسافة في وجوب الاتمام في سفره نظراً الى أن الراعي للمواشي لا يحتاج دائماً الى قطع المسافة، وكذا التاجر الذي يدور في تجارته. ووجه عدم الدلالة إن المدار كما مر على عملية السفر وإن السفر الذي يوجب القصر إذا كان عملاً له لتقوم رعيه وتجارته ومكاراته وجبايته به يوجب الاتمام. فهذه العناوين إنما توجب الاتمام بعد تحقق جميع الشرائط المعتبرة في القصر ومنها قصد المسافة.

ومنها: إنه إذا كان الاحتطاب شغلاً له فصارت المكاراة شغلاً له من دون تخلل الإقامة، فهل يبقى على التمام أو يقصر الى أن تصير المكاراة حرفة له ومتلبساً بها فيتم في السفرة الثانية؟ وحيث إن المدار على عملية السفر، لاعلى خصوصيات العناوين المزبورة والمفروض تحقق عملية السفر فله الاتمام في أول سفرة للمكاراة بخلاف ما إذا جعل المدار على عملية المبادئ وقد بينا فساد مبناه سابقاً.

ومنها: ان الاعتبار في صيرورة السفر شغلاً له، هل على عملية السفر في تمام السنة أو في معظمها؟ أو يكفي عملية السفر في الصيف أو الشتاء مثلاً؟ ولا ريب في أن صيرورة عمل حرفة له لا يتقوم إلا بتكرار العمل فيما يتعارف فيه ذلك الشغل، فإن التجارة في الأسواق، أو جباية الأموال، أو حفظ البيادر (١)، أو رعي المواشي ليست في تمام السنة، بل في أوقات مخصوصة، فلا اعتبار بتمام السنة أو معظمها.

ومنها: أن المقوم لكون العمل حرفة وشغلاً هل هو تكرار العمل أو مزاولته (٢) في معظم السنة ولو بامتداده وطوله كما كان من المتعارف من حمل الحجيج من إيران الى العراق الى مكة المكرمة بحيث كان شاغلاً لمعظم السنة مع عدم تكرار العمل

ولا ريب في أن السفر الذي لم يتعدد ولو بتعدد المقاصد، سفر واحد وإن طالت مدته، ولا يصدق على الباني عليه في سنة واحدة أنه اتخذ المكاراة لحمل الحجيج حرفة له، وإنما يصدق عليه بملاحظة تكرره في السنين فإن الاعمال تختلف من حيث التكرار فربما يتكرر في شهر وأخرى، في سنة وثالثة في السنين والحرفة متقومة بالتكرار لا باشتغال السنة ولو بسفر واحد من جميع الجهات، كما عرفت من عدم صدق اتخاذه حرفة إذا كان بناؤه على سفر واحد شاغل للسنة.

ومنها: بعد ما عرفت من لزوم التكرار في إتخاذ الشيء حرفة فهل التكرار بتعدد السفر حقيقة أو يكفي فيه تعدد المقاصد؟ لا ريب في أن التعدد الحقيقي لا يكون إلا بالرجوع الى موطنه ومنزله أو بالاقامة عشرة أيام، ولا ريب في أن إقامة العشرة ترفع حكم الكثرة فكيف يعقل أن ينوط بها الكثرة، كما لا ريب في أن الرجوع الى المنزل غير لازم كما في الجابي الذي يدور في جبايته، والأمر الذي يدور في إمارته، والتاجر الذي يدور في تجارته فانهم يتمون وإن لم يرجعوا بعد كل جباية أو إمارة أو تجارة الى منازلهم. وعليه فالمكاري الذي يكرى دوابه الى كربلاء - مثلاً - إذا كرى

(١) مرّ معنى البيدر في حاشية رقم (١) من ص ٣٠٨.

(٢) والمزاوله: مثل المحاولة والمعالجة، وتزاولوا، تعالجوا. مجمع البحرين مادة زول.

دوابه الى بغداد ثم الى سامراء مثلاً- يكون حكمه على المشهور حكم كثير السفر لتعدد السفر بتعدد المقاصد لا بتعدد حقيقته .

ومنها: أن المكاري إذا سافر للحج أو للزيارة لا بعنوان المكاراة يجب عليه التقصير لا لأنه ليس في هذا السفر مكارياً لفرض عدم كرى دوابه، وذلك لان كرى الدواب ليس مناطاً للتمام، ولذا لا شبهة في أن المكاري إذا حمل الغير ومتاعه مجاناً وجب عليه الاتمام، بل لان الملاك كون الخروج مع الدواب شغلاً وعملاً له، وسفره الى الحج والى الزيارة على الفرض ليس بعنوان الملازمة لدوابه ولذا لو كان قصده الزيارة بتبع خروجه مع دوابه، وجب عليه الاتمام. ومنه تبين حال ما إذا سافر لحمل عياله أو متاعه فانه من حيث كون سفره بعنوان الخروج مع دوابه وملازمته لها يكون سفره سفرأ فيما هو شغله وعمله، كما إذا حمل متاع الغير مجاناً كما مر.

ومنها: أن عملية السفر هل هي مقصورة على ما يكون حرفة كالمكاراة والتجارة والجبابة وأشباهها؟ أو مجرد تكرر العمل كاف في عمية السفر؟ فاذا بنى على زيارة الحسين (عليه السلام) في كل ليلة جمعة فقد بنى على العمل المكرر المتقوم بالسفر من دون أن يكون حرفة بخلاف ما إذا صار أجيراً للزيارة في كل جمعة - مثلاً- فان إعداد نفسه للاجارة إتخاذ لها حرفة، ومقتضى صدق عملية السفر على ما إذا بنى على العمل المكرر الحكم بالاتمام في مثله، إلا أن الظاهر من كون السفر عملاً وشغلاً عرفاً كونه معدوداً من الاشغال المذكورة في الرواية من المكاراة والجبابة والتجارة ونحوها، فالتعدي الى مطلق البناء على العمل المكرر في غاية الاشكال، كما أن مقتضى القصر على كثرة السفر بما هي كما هو ظاهر عبارات الاصحاب الحكم بالاتمام، لكنك قد عرفت أن الكثرة بما هي لا اعتبار بها.

الأمر الرابع

المعروف بل قيل إنه مقطوع به بين الاصحاب أنه يعتبر في الاتمام على المكاري وغيره عدم الاقامة عشرة أيام فهي مانعة عن تحقق الكثرة أو رافعة لها بعد تحققها،

ويكفي في أصل إعتباره مرسلة يونس (١) المنجبر إرسالها بعمل الاصحاب، ولا يلتفت إلى ما عن هكذا الاصل بعض المتأخرين من الخدشة في سندها، أو الخدشة في دلالة بعض الاخبار المستدل به هنا.

إنما الكلام في امور ينبغي التنبيه عليها:

أحدها: أن الإقامة المذكورة هل هي رافعة لحكم كثرة السفر؟ وهو مقتضى شرطية عدمها أو أنها رافعة للموضوع اعتباراً وتنزيلاً؟ ومقتضاه كون عدمها مقوماً للموضوع اعتباراً شرعاً، ويترتب على كون الإقامة رافعة للموضوع كون المسافر بعد الإقامة كالمبتدئ بالسفر لا يبد في إتمامه من سفرتين أو ثلاث على الخلاف. وعلى كون الإقامة رافعة للحكم بقاء الموضوع على حاله، والمتيقن من شرطية عدم الإقامة شرطية عدمها لترتب الحكم على لسفرة الاولى دون الثانية والثالثة، فيتمسك بإطلاق ما دل على وجوب الإتمام على كثير السفر. والظاهر من روايات الباب هو الأول، إذ لا دلالة لها إلا على أن المقيم يجب عليه القصر في سفره ويرتفع عنه وجوب الإتمام، فيفيد شرطية عدم الإقامة لوجوب الإتمام على المكاري مثلاً. والثاني يتوقف على تنزيل المكاري مع الإقامة منزلة من لم يكن مكاريًا، نظير تنزيل المقيم في أخبار عرفات منزلة أهل مكة بعنوانه في لسان الاخبار، مضافاً الى أن ظاهر التعليل بقوله (عليه السلام) «لانه عملهم» (٢)، أن الكبرى الكلية من كان عمله السفر يتم، ولا يزول هذا العنوان إلا بالإعراض عن الحرفة لا بإقامة العشرة، فع إنحفاظ العنوان وقصور دليل الشرطية في غير السفر الاولى يجب العمل بتلك الكبرى الكلية وأما ما في صدر المرسلة بقوله «سألته عن حد المكاري..... الخ» (٣)، فليس سؤالاً عن الحد المصطلح المتكفل لبيان حقيقة الشيء وما يتقوم به حتى يستكشف منه أن للمكاري حقيقة عند الشارع غير ما عند العرف، بل شروط الشيء عرفاً من حدوده كما هو واضح، مع أن التعبير بالحد في سؤال الراوي لاني

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٧، الباب ١٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٧، الباب ١١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٢.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٧، الباب ١٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

جواب الامام (عليه السلام).

وعن شيخنا العلامة الانصاري (قد سرّه) في بعض تحريراته في صلاة المسافر تقوية الوجه الثاني، أعني رافعية الإقامة للموضوع شرعاً وإنه لا بدّ بعد الإقامة من تحقق سفرتين أو ثلاث كالابتداء، بدعوى إستفادته من صحيحة هشام المتضمنة لقوله (عليه السلام) «يختلف وليس له مقام» (١) فإنه علق وجوب التمام على الاختلاف الغير المقرون بالإقامة فإذا تحققت الإقامة فلا يجوز الا تمام، إلّا إذا حدث إختلاف غير مقرون بالإقامة لان اختلاف السابق قد قرن بها (٢) انتهى كلامه رفع مقامه. واستظهر (قدس سرّه) في موضع آخر (إن قوله (عليه السلام): «وليس له مقام» (٣) قيّد لقوله (عليه السلام): «يختلف» (٤). وعليه فالموضوع عنده هو الاختلاف الخاص وقد زال جزماً. إلّا أنه خلاف الظاهر جداً. فإن الظاهر إنّ قوله (عليه السلام) «المكاري الذي يختلف وليس له مقام» إنّ كونه يختلف، وكونه ليس له مقام، كلاهما وصف للمكاري، لا أن الثاني لوحظ من شؤون الأول وقبوده حتى يكون الإختلاف إختلافاً خاصاً تلبس به المكاري لينتج ما أفاده (رحمه الله). فزوال أحد الوصفين لا ربط له بزوال الآخر.

ثم اعلم أنه بناءً على ما اخترناه من أن إتخاذ العمل حرفة والتلبس به كاف في وجوب الا تمام، فإن جعلنا التلبس به بنحو الشرط المقارن لوجوب الا تمام كانت الإقامة دائماً رافعة لحكم الكثرة، وإن جعلناه بنحو الشرط المتقدم لوجوب الا تمام فيما بعد التلبس فهي دافعة تارة ورافعة أخرى، فإذا تحققت بعد التلبس بالسفرة الأولى كانت مانعة عن وجوب الا تمام في الثانية، وإذا تحققت بعد السفرتين وأزيد كانت رافعة لحكم الا تمام.

لا يقال إذا بنيّت على كفاية إتخاذ العمل حرفة والتلبس به، فما الفرق بين السفارة الاولى والثانية بعد الإقامة؟ وحينئذٍ يلغوا اعتبار شرطية عدم الإقامة لوجوب

(١ و٣ و٤) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٥، الباب ١١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) كتاب الصلاة: ص ٣٩٦.

الاتمام في ما بعدها.

لأننا نقول شرطية عدم الإقامة كما هو ظاهر دليلها عدم الإقامة بعد التلبس بالسفر، والسفرة الأولى خارجة موضوعاً، فلا مانع من الحكم بالاتمام في السفارة الأولى دون الثانية بعد الإقامة، فكان تخلل الإقامة رافعاً للحكم.

ثانيها: لاشبهة في أن الإقامة في غير منزله كالأقامة في منزله في الجملة لوجهين:

أحدهما: التصريح به في المرسله (١)، بل وفي بعض الصحاح أيضاً.

ثانيها: ما ذكره شيخنا العلامة الانصاري (٢) (قدس سره) من عموم المنزلة

الثابتة بقوله (عليه السلام) في أخبار عرفات: «من كون المقيم بمكة عشرة أيام بمنزلة أهل مكة». وإذا كان المقيم في غير بلده بمنزلة أهل ذلك البلد ترتب عليه جميع آثاره. ومنها إنه إذا أقام عشرة أيام انقطع عنه حكم كثرة السفر.

وفيه أولاً: إن الإقامة الموجبة لانقطاع حكم كثرة السفر مترتبة على كون المقيم

أهلاً للبلد وعليه فوجب التنزيل وصيرورة المسافر بمنزلة أهل البلد حيث إنه نية الإقامة فقط لا الإقامة المنوية أو الإقامة بما هي. فنقول إن نية الإقامة في غير البلد

الحقيقي إن كانت دخيلة في انقطاع حكم كثرة السفر جاء المحذور لأن الواحد وهي

النية لا يعقل أن تكون مُحَقَّقة للأهلية ومقومة لما يترتب على الأهلية وإن لم تكن

دخيلة في انقطاع كثرة السفر، فالدليل أخص من المدعى، لان الإقامة إن كانت

مع النية كانت كالأقامة من أهل البلد وإلاً فلا. مع أن الإقامة في غير البلد بلا نية

رافعة لحكم كثرة السفر على الفرض فكيف يمكن أن يكون مدركه عموم التنزيل.

ولا يخفى عليك ان محذور كون نية الإقامة مُحَقَّقة للأهلية ومقومة للأقامة المنوية

ليس مجرد عدم المعية الطبيعية بين الأهلية ونية الإقامة المقومة لها ليقال بأن المقارنة

الزمانية كافية، بل لان الشيء الواحد لا يعقل أن يوصف بالتقدم الطبيعي، والتأخر

الطبيعي بالنسبة الى شيء واحد، للزوم إجتماع المتقابلين وما نحن فيه كذلك، فان

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٧، الباب ١٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) كتاب الصلاة ص ٣٩٦.

نية الإقامة متقدمة على الاهلية طبعاً لكونها علّة لها، وهي متأخرة عن الأهلية لكونها مقومة للإقامة المنوية، والأهلية متقدمة عليها تقدم الشرط على مشروطه، ولا يعقل تعدد نية الإقامة لتكون إحداها متقدمة على الاهلية والأخرى متأخرة عنها، إذ لا يعقل إنبعث الفعل عن قصدتين، فتدبر فإنه حقيق به.

وثانياً: ان دليل التنزيل لا يعقل أن يعم انقطاع السفر، وانقطاع كثرة السفر، لأن المراد بالمقيم بمكة بمنزلة أهلها إما ناوي الإقامة وإما المقيم عن نية ولا ثالث، لان الإقامة المجردة لا يقطع أصل السفر حتى يكون بمنزلة أهل البلد، فإن أريد منه ناوي الإقامة فهذا الموضوع لا أثر له إلا انقطاع السفر، كما أنّ مورده كذلك لسوقه في مقام أن الخروج الى عرفات سفر جديد وانقطاع السفر، ولا يتوهم كفاية ذلك في المقام لان الناوي اذا صار بمنزلة الأهل يترتب عليه حكم من أقام في بلده عشرة أيام، وذلك لان ذلك الدليل متكفل للإقامة في البلد الحقيقي. وأما أنّ الإقامة في البلد التنزيلي أيضاً كذلك فهو موقوف على ترتيب هذا الاتربنس دليل التنزيل، والمفروض أن موضوعه ناوي الإقامة ولا أثر له إلا انقطاع السفر. وإن أريد منه المقيم خارجاً عن نية فهو موضوع لانقطاع كثرة السفر لا لأصل السفر لعدم دخل الإقامة في انقطاع أصل السفر ولا جامع بين الموضوعين حتى يجمع بين الحكيمين.

والتحقيق أن الخدشة في عموم التنزيل من حيث كون سوق الرواية لانقطاع أصل السفر صحيحة، إلا أن دعوى عدم المعقولية مدفوعة بان ناوي الإقامة بما هو وإن كان لا يترتب عليه إلا انقطاع سفره، لكنه له أحكام تعليقية مترتبة على موضوعاتها كنفس أهل البلد، ومنها إن ناوي الإقامة إذا أقام ينقطع كثرة سفره.

ثالثها: لا شبهة في عدم اعتبار النية في الإقامة في البلد، بل ادعي عليه الاجماع من غير واحد، وأما الإقامة في غير البلد فهي محل الكلام بين الاعلام من حيث إعتبار النية فيها وعدمه، وما يمكن الاستناد اليه لكفاية الإقامة المجردة عن النية، إطلاق المرسل (١) خصوصاً مع تقابل الإقامة في غير البلد مع الإقامة في البلد مع

(١) أي مرسله يونس، الوسائل: ج ٥، ص ٥١٧، الباب ١٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

الجزم بعدم اعتبار النية في الثانية، ولا يمكن الاستناد الى عموم التنزيل لني اعتبار النية نظراً الى أن إقامة أهل البلد لا تتوقف على النية في نفي حكم كثرة السفر، وذلك لأن صيرورته بمنزلة أهل البلد متوقفة على نية الإقامة فيلزم من ترتيب هذا الاثر وهي كفاية الإقامة بلا نية ما يشبه استلزام وجود الشيء لعدمه وهو محال، فترتيب هذا الاثر عليه محال، ولا يعقل مع كون الموضوع ناوي الإقامة إطلاق الإقامة من حيث وجود النية وعدمها، فلا يعقل اقتضاء التنزيل لكفاية الإقامة المجردة ثبوتاً وإثباتاً.

وعن غير واحد منهم شخنا العلامة الانصاري (قدس سره) الاستناد في اعتبار النية الى دعوى الملازمة بين انقطاع كثرة السفر وانقطاع السفر قائلًا: «إن الإقامة مع عدم النية سفر شرعاً وليس إلا كمكث المسافر في أثناء سفره ولا ينقطع به نفس السفر ولا كثرته» (١)، بل عن بعض أجلة العصر (رحمه الله) «إنه لا يمكن أن تكون الإقامة الغير المخرجة عن كونه مسافراً مانعة عن تحقق الكثرة»

والانصاف ان كلفه جزاف، فان المكاري إذا أعرض عن عمله في أثناء سفره ينقطع عنه كثرة السفر، وعملية السفر، ولا ينقطع سفره، وكذا العكس، فان الداخلة إلى بلده ينقطع سفره ولا ينقطع الكثرة. هذا في دعوى الملازمة بين الانقطاعين كلية. وأما الملازمة بين الانقطاعين بخصوص الإقامة، فالإقامة في البلد بنفسها قاطعة للكثرة دون أصل السفر، فانه بحضوره ينقطع سفره لا بالإقامة.

ودعوى الملازمة بين انقطاع كثرة السفر بالإقامة مع أصل انقطاع السفر، بتقريب ان المراد من الرواية انه إن كان مقامه في منزله أو فيما هو بحكم منزله، مدفوعة بان الظاهر من الرواية، الإقامة في غير بلده من دون تقييده بكونه بحكم منزله، فدعوى الملازمة بلا بينة، ومنه يعرف أن التشكيك في إطلاق المرسل ودعوى انصرافه الى الإقامة عن نية لشبهة الاستلزام غير وجيه.

نعم حيث إن المشهور على اعتبار النية في الإقامة في غير البلد ومستند أصل

الحكم هي المرسله المحتاجة الى الانجبار بعمل الاصحاب واستنادهم اليها، فلا جابر لها مع عدم النية، فلا يمكن الركون في نفي اعتبار النية الى الاطلاق. وعليه فاللازم الرجوع الى أدلة عملية السفر حيث لا حجة على تقييدها بالاقامة المجردة. نعم إن كانت الاقامة قاطعة للموضوع لا رافعة للحكم كانت الشبهة موضوعية واللازم إجراء اصالة بقاء الموضوع فيتحد مع الاول في الاثر، وطريق الاحتياط واضح.

رابعها: في حكم المتردد ثلاثين يوماً في غير بلده من حيث رافعية حكم كثرة السفر. ولا بد من تمهيد مقدمة هي: ان وجوب الاتمام فقط أمر لا يلزم انقطاع السفر الموجب لكون السفر الواقع بعده مشروطاً ببلوغ المسافة، بخلاف وجوب الاتمام فقط فان سفره متمم السفر الاول، ولا مانع من أن يكون السفر الواحد محكوماً تارة بالقصر، وأخرى بالاطمأن، كما أن انقطاع السفر بمجرد غير صيرورته أهلاً للمحل ليرتب عليه حكم أهل البلد من انقطاع حكم كثرة سفره بالاقامة.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن في المسألة كما عن شيخنا الاعظم (١) (قدس سره) «وجوهاً، بل أقوالاً ثلاثة»: القول بكفاية الثلاثين متردداً في انقطاع السفر وكثرته معاً. والقول بلزوم إقامة العشرة بعده. والقول بعدم الكفاية مطلقاً.

أما القول بالكفاية مطلقاً فهو مبني على عدم اعتبار النية في الاقامة القاطعة لحكم الكثرة بمقتضى إطلاق المرسله، فمن حيث تحقق الثلاثين ينقطع أصل السفر، ومن حيث تحقق العشرة في ضمنها تنقطع كثرة السفر، وإنما لا نقول بانقطاع الكثرة بمجرد إقامة العشرة بلانية للملازمة المتدعاة بين انقطاع السفر وانقطاع كثرته، ومحققه تارة نية الاقامة مع تعقبها بها، وأخرى العشرة في ضمن الثلاثين.

وأما القول بلزوم إقامة العشرة بعد الثلاثين متردداً بعد الاستناد الى المرسله بضميمة دعوى الملازمة، فالوجه فيه إننا لا نقول بلزوم انقطاع كثرة السفر بعد انقطاع أصله إلا أنه لا اقل من المعية بين موجبها، ومن المعلوم انقطاع السفر بتمام الثلاثين وكل عشرة تفرض في الثلاثين لا معية لها مع تمام الثلاثين، فلا بد من

الالتزام بانقطاع كثرة السفر قبل إنقطاع أصله وهو مناف للملازمة المدعاة هنا. وأما لزوم النية في هذه العشرة الواقعة بعدها فيختلف من حيث اختلاف المدرك، فإن استندنا في قاطعية الإقامة في غير المنزل إلى المرسله مع التحفظ على انجبارها باستناد الاصحاب، فلا بد من النية، لا لدخلها في قاطعية السفر حتى يكتبى بقاطعية الثلاثين، بل لدخلها في قاطعية الكثرة في غير المنزل، حيث لا جابر للمرسله بدون النية، وإن استندنا إلى عموم المنزلة المدعاة بقولهم (عليهم السلام): «والمقيم إلى شهر بمنزلتهم» فينقطع سفره بالثلاثين متردداً، وتنقطع كثرته بكونه أهلاً للبلد تنزيلاً فيترتب عليه حكمهم وهي قاطعية الإقامة بما هي لكثرة السفر. ولا يرد عليه شيء من المحاذير الواردة على نية الإقامة لانقطاع السفر بالثلاثين المتقدمة على الإقامة من دون فرض النية، فلا مانع ثبوتاً ولا إثباتاً.

نعم إذا قلنا بأن اعتبار النية، عند المشهور، وعدم العمل باطلاق المرسله، بسبب ارتكاز الملازمة بين انقطاع السفر وانقطاع كثرته، فلذا اقتصرنا في الإقامة الابتدائية على الإقامة مع النية، فالمرسله أيضاً كدليل المنزلة، لأن المفروض حصول انقطاع السفر بالثلاثين متردداً، فلا مانع حينئذٍ من العمل باطلاق المرسله.

وأما القول بعدم كفاية الثلاثين حتى مع الإقامة عشراً، فالوجه فيه عدم صحة التمسك بدليل المنزلة هنا ما في الخبر المتكفل لها من وجوه الاشكال كما قدمناه في المباحث السابقة، وعدم تعرض المرسله إلا للإقامة الابتدائية لا مطلق الإقامة ولو بعد التردد ثلاثين يوماً، والاشكال الاول في محله دون الثاني خصوصاً إذا كان مع النية والله أعلم.

خامسها: هل عدم إقامة العشرة شرط في خصوص المكاري كما هو ظاهر جميع نصوص الباب؟ أو يعم سائر أصناف كثير السفر؟ أما بناءً على أن تلك العناوين المذكورة في الروايات بما هي موضوعات لوجوب الاتمام، فمن الواضح أن تقييد بعضها بتقييد لا يقتضي تقييد بقية العناوين. وأما إذا قلنا بانها بما هي من حصص الجامع المستفاد من قولهم (عليهم السلام) «بانه عملهم» (١). فنقول: إن الجامع إذا

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٧، الباب ١١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٢.

قيّد بقيّد فلا محالة يسري في جميع حصصه، وأما إذا كان المفروض تقييد حصّة من حصص الجامع فلا موجب لسريانه الى سائر الحصص.

ودعوى أن المكارى قيّد بعدم الإقامة من حيث كونه كثير السفر وعمله السفر نظير وجوب الاتمام المرتب على تلك العناوين من حيث عملية السفر، مدفوعة بأن ظاهر كل عنوان جعل موضوعاً للحكم، انه بما هو عنوان موضوع له لا بما هو معرفّ لعنوان آخر، وفي ترتيب الحكم على العناوين المذكورة قامت القرينة على المعرفيّة للتعليل بعملية السفر، ومثله غير موجود في تقييد المكارى، فالتحفّظ على ظاهره يقتضي عنوانيته لمثل هذا التقييد لامعرفيته.

نعم ربما أمكن استفادة المعرفيّة والحكم بالسريان بمناسبة الحكم والموضوع، بتقريب: ان ظاهر التقييد أن يكون المقيّد بما هو موضوع الحكم، والموضوع من كان عمله السفر، والحصّة بما هي حصّة لا دخل لها في وجوب الاتمام حتى يكون القيد للحصّة بما هي حصّة، فيكون القيد للحصّة بما هي وجود الجامع فالتقييد للجامع فتدبر.

ثم إنه بعد القول بالاختصاص هل يعمّ المكارى للملاح والأجير أم لا؟
فنقول من الواضح ان مادة المكاراة لغةً وإن كانت قابلة للإضافة الى الدابة والى السفينة والى النفس، إلا أن المتفاهم من المكارى عرفاً من يكرى الدواب دون كلّ من يكرى ما يتقوم بالسفر، ويشهد لذلك قوله (عليه السلام) في صحيحة زرارة: «المكارى والكّرّي والراعي الخ» (١) مع ان الكّرّي هو الاجير للسير فالمقابلة بينه وبين المكارى كاشفة عن اختصاص المكارى بكرى الدواب وكذا قوله (عليه السلام) في صحيحة محمد بن مسلم «ليس على الملاحين في سفينتهم تقصير، ولا على المكارى والجمال» (٢) فيستفاد منها ايضاً المقابلة بين الملاح والمكارى.

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٥، الباب ١١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٦، الباب ١١ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

سادسها: إذالم يقم عشرة أيام، بل أقلّ منها، وإن كان أقلّ من خمسة أتمّ على ماهو المعروف بل لم ينقل القول بخلافه إلّا ممّن لا يعتني بالمشهور، بل بما ادّعيّ الاجماع عليه، وإن كان خمسة فما فوقها فالمشهور أيضاً إنّه يتمّ مطلقاً بل، عن السرائر دعوى الاجماع عليه (١). وعن الشيخ (قدّس سرّه) وأتباعه كالقاضي وابن حمزة انه يقصر نهراً ويتمّ ليلاً، ويصوم شهر رمضان (٢). ومن الواضح أنّ تقصيره نهراً من لوازم انقطاع كثرة سفره، كما أنّ إتمامه ليلاً وصيام شهر رمضان من لوازم بقائه على كثرة سفره.

ومستند الشيخ (قدّس سرّه) رواية عبدالله بن سنان المروية بطريقتين: أحدهما: صحيح وهي هكذا «المكاري إذ لم يستقر في منزله إلّا خمسة أيام وأقل قصر في سفره في النهار وأتمّ بالليل وعليه صوم شهر رمضان» (٣) ومقتضى الجمع بينها وبين رواية يونس (٤) بالجمع الدلالي الواضح بتخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها، مما لا ريب فيه لامن حيث الخصوص والعموم، من حيث اختصاصها بالاستقرار في المنزل، لان الإقامة في غير بلده منصوص عليها في رواية يونس فالنسبة بينها من هذه الجهة الثبائن، ولا من حيث كون الخمسة في قبال أقلّ من عشرة نسبة الخاص الى العام لاشتمال الرواية على الاقل من خمسة فجميع مراتب الاقل من عشرة محكومة بالقصر في قبال رواية يونس القاضية بالاتمام، بل من حيث اختصاصها بالقصر في النهار في قبال المرسله القاضية بالاتمام باطلاقها، كما أنّ نسبتها الى الادلة الحاكمة بالملازمة بين القصر والافطار أيضاً بالخصوص والعموم لكن الرواية غير معمول بها عند المشهور.

(١) السرائر: ص ٧٦.

(٢) المبسوط: ج ١، كتاب صلاة المسافر، ص ١٤١.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٩، الباب ١٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٥، مع اختلاف يسير.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٥١٧، الباب ١٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

المسألة السابعة [في اعتبار حد الترخص في القصر]

في الشرط السابع وهو بلوغ حد الترخص وهو أولى من بعض العبارات الناصة على شرطية خفاء الجدران وخفاء الاذان فانها معرقان، والشرط هو بلوغ البعد الخاص من محل المسافرة.

وتنقيح الكلام في هذا الشرط برسم أمور:

الأمر الأول

ان روايات الباب جميعاً متضمنة لمعرفة عدم سماع الاذان إلا صحيحة محمد بن مسلم المتضمنة للتواري من البيوت «قال: قلت لابي عبدالله (عليه السلام): الرجل يريد السفر فيخرج متى يقصر؟ قال (عليه السلام): إذا توارى من البيوت» (١).

وحيث لا معنى للتواري عن البيوت نظراً الى أن التواري عن الشخص إختفائه عنه بحيث لا يراه، وعدم الرؤية من باب العدم المقابل للملكة فلا يتصور إلا ممن شأنه الرؤية، وغير الحيوان من الجماد والنبات لا يوصف بها حتى يوصف بعدمها، ولذا جعلوه من باب القلب، أي توارت البيوت عنه فلا يراها. وبعضهم أبقاه على حاله بارادة أهل البيوت، أي بحيث لا يراه أهل البيوت.

أقول: مقتضى كون التواري علامة للمكلف على البعد الخاص، أن اللازم اعتبار عدم رؤيته كاعتبار عدم سماعه. وتوجيه التواري عن البيوت بالتواري عن أهلها غير وجيه، إذ لا يعلم المكلف بعدم رؤية أهلها إلا بالتلازم بين عدم رؤيتهم وإياه، وعدم رؤيته إياهم، فجعل العلامة عدم رؤيتهم إياه يشبه الأكل من القضا، بل كان اللازم جعل تواري البيوت عنه علامة بعدم رؤيته لها أو

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٥، الباب ٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

لأهلها.

ويمكن أن يقال بابقاء الرواية على حالها من دون التزام بالقلب ولا بتقدير الأهل، بتقريب ان السفر هو البروز من البلد الى المقصد بالغيبة عنه في قبال حضوره، فما دام لم يتجاوز ذلك البعد الخاص يكون حاضراً غير غائب عن بلده، فالمراد بتواريه عن البيوت غيبته عنها، ولازمها عدم رؤيته لها، والتواري وإن كان بين إثنين إلا أن نسبه الى خصوص المسافر، لانه المسافر عن بلده في قبال الحاضر فيه، فيناسب نسبة الغيبة والتواري اليه لا الى بلده أو أهله، فهذه العلامة كما أنها معرفة للبُعد الذي هو شرط وجوب القصر، منبهة على مناط الحكم أيضاً ولا حاجة الى ما أفاد شيخنا العلامة الانصاري (قدس سرّه): «من أن تخصيص التواري بالملكف، بملاحظة أنه السبب لايجاد البُعد دون البيوت وأهلها» (١).

ومما ذكرنا يتضح أن ما في كلمات المشهور من أن الشرط عدم رؤية البلد -مثلاً- ليس مبنياً على القلب ولا على مجرد الملازمة بين تواري الشخص وتواري البلد. وسيجيء ان شاء الله تعالى ملاك التواري عن البيوت بحيث يجامع عدم سماع الاذان.

الأمر الثاني

نسب الى المشهور بين المتقدمين أن أحد الامرين من خفاء الجدران وخفاء الاذان كاف في معرفة بلوغ الحد الخاص. ونسب الى المشهور بين المتأخرين لزوم اجتماعهما. وعن بعضهم الاقتصار على خفاء الجدران. وعن آخر الاعتماد على خفاء الاذان. ومنشأ الاختلاف تفاوت أنظارهم في الجمع بين الاخبار. ولا يخفى أن تعارض الاخبار والجمع بينها بتفاوت الانظار لا يكاد يوجّه إلا بملاحظة انفكك كل واحد من الامرين من الآخر، أو انفكك أحدهما بالخصوص عن الآخر وإلا فليس للبحث ثمرة عملية، إذ مع فرض الملازمة وعدم الانفكك خارجاً يجب

القصر سواء أ كان كلّ منها علامة ومعرفاً أو كانا معاً معرفاً وعليه فنقول: إن جميع الوجوه المذكورة في باب الجمع بين الاخبار غير مربوطة بما نحن فيه، وذلك لأنّ خفاء الجدران وخفاء الأذان ليسا سببين أو شرطين لوجوب القصر، بل كما مرّ الشرط هو البعد الخاص عن البلد مثلاً، وخفاء الجدران معرف كخفاء الاذان. ومعرفيّة شيء عن تحقق البعد الخاص لا يكون إلاّ بملازمة وجوده لوجوده ومع انفكاك أحد المعرفين عن الآخر يستحيل ملازمة كلّ بينهما لوجود ذلك البعد الخاص لا تعييناً ولا تخبيراً، إذ مع فرض وحدة البعد الخاص كيف يعقل أن يكون المفكّان في الوجود كلاهما ملازماً لوجود البعد الخاص تعييناً، ومع عدم ملازمة أحدهما واقعاً للبعد الخاص كيف يعقل أن يكون عدلاً وبدلاً عمّا يلازمه وكذلك يستحيل أن يكونا معاً معرفاً واحداً للبعد الخاص لأنّ الفرض عدم ملازمة كلّ منهما للبعد الخاص فكيف يكون اجتماع مالايلازم مع مثله محدثاً للملازمة بين المجموع والبعد الخاص فجزئية كلّ منها للمعرف غير معقولة، ولا يقاس بباب الحدود حيث إنّ المعرفة مؤلّف من أمرين، وذلك لأنّ ماهية النوعية متقوّمة بطبيعي الجنس والفصل، فلا بدّ من أن يكون معرفها مبيّنة لذاتها غاية الامر أن الذاتيات ملحوظة في طرف المحدود بنحو الجمع والاجمال، وفي طرف الحد بنحو الفرق والتفصيل، بخلاف ما نحن فيه فانّ المعرفة بمعنى كاشفية وجود شيء عن آخر مبائن له ماهية ووجوداً مجرد الملازمة بينهما في الوجود. هذا إذا انفك كلّ منهما عن الآخر، وإذا انفك أحدهما بالخصوص عن الآخر فلا محالة يكون أحدهما ملازماً لُبُعد أزيد ممّا يلازمه الآخر، ولا محالة يكون أحد البعدين من الزائد والناقص شرطاً، فالحد الملازم للزائد قد اعتبر فيه أزيد مما يقتضيه الشرط إن كان البعد الناقص شرطاً والحد الملازم للناقص قد أخلّ فيه الشارع إن كان البُعد الزائد شرطاً فيستحيل معرفتهما معاً تعييناً وتخبيراً وبنحو الجزئية لمعرف واحد إذ ليس كلّ منهما معرفاً للزائد ولا للناقص على الفرض. وليس الشرط أحد البعدين حتى يكون المعرفة أحد الأمرين وليس المعرفة للزائد والمعرفة للناقص معرفاً واحداً للزائد ولا للناقص، ولا معنى لان يكون الجامع بين المعرفين معرفاً للجامع بين البعدين، فالشرط هو الجامع

والمعرف هو الجامع وذلك لانه لا جامع بين الزائد والناقص إلا طبيعياً البعد عن البلد وهو ليس بشرط إجماعاً حتى يكون الجامع بين الامرين معرّفًا. ومن جميع ما ذكرنا يتضح انه بناءً على عدم الملازمة بين المعرفين لا تصل النوبة الى الجمع بين الاخبار بالوجوه المذكورة في الاصول من تقييد مفهوم كل من القضيتين الشرطيتين بمنطوق الأخرى، أو تقييد إطلاق منطوق كل منهما، بجعلها معاً شرطاً، أو جعل الجامع شرطاً، فان هذه الوجوه كلها مناسبة لمقام السبب والشرط لا لمقام المعرفة فلا بد على هذا المبني من تعيين المعرف الملازم للبعد الخاص الذي هو في الحقيقة شرط وجوب القصر وكثرة أخبار خفاء الاذان واشتغاره في الصدر الاول كما يظهر من خبر منتظر الرفقة (١) وعدم وضوح دلالة خفاء البيوت، يوجب الاعتماد على خصوص خفاء الاذان وجوداً وعدمياً بل ربما يقال كما عن بعض الاساطين (قدس سرّه) «إن خبر توارى الرجل عن البيوت مجرد التنبيه على ملاك الحكم لا أنه معرف» لكنه بعيد.

الأمر الثالث

لا ريب في أن انفكك أحد المعرفين عن الآخر لأحد أمرين:

الأول: تفاوتها في المرتبة بان يلاحظ سماع الأذان بما هو صوت عال مع رؤية البيوت متميزة بخصوصياتها أو سماع الاذان متميزة فصولها مع رؤية البيوت بما هي بيوت، فضلاً عن رؤية أشباحها، ومن البين أنّ خفاء الأذان ينفك حينئذ عن خفاء البيوت، لكن هذا أجنبني عن انفكك أحد المعرفين عن الآخر، لأن كل مرتبة ملازمة لبعد خاص، وإنما الانفكك يتصور فيما إذا لوحظا في مرتبة واحدة ومع ذلك ينفك أحدهما عن الآخر، وعليه فاما لا ملازمة بينهما، ولا ملازمة أصلاً لاحدهما بالخصوص مع البعد الخاص، واما لا انفكك.

الثاني: تفاوتها بلحاظ العوارض، كما إذا كان الهواء مخالفاً يمنع عن سماع

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠١، الباب ٣ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١١.

الأذان، أو الهواء مظلماً يمنع عن رؤية الجدران فالملازمة بينهما مع اتحاد المرتبة محفوفة إلا أن فعلية أحدهما دون الآخر لعارض وقد اتفقت الكلمة على أنه لا عبرة بالعوارض، بل يقدر الهواء معتدلاً وقوة السامعة والباصرة على حد التوسط.

ومما ذكرنا يتضح أنه لا بد من ملاحظة المعرفين في مرتبة واحدة كسماع الاذان متميزة الفصول مع رؤية البيوت متميزة الخصوصيات، أو سماع الاذان بما هو صوت عال ورؤية البيوت بما هي بيوت لا بخصوصياتها وهكذا في باقي المراتب كما أن اللازم ملاحظة المتساويين في المرتبة بنفسها مع قطع النظر عن العوارض الغير المنافية لتلازمها المبني على التقدير. فتبين ان دعوى أن أمارية كلّ منها غالبية أو الملازمة بين الامارتين غالبية، غفلة واضحة فانه إما لا ملازمة أوهي دائمية، كما أن دعوى الاعتبار بكل منها مع عدم العلم بتخلف الآخر، وانه مع العلم لا بد من اجتماعهما أيضاً، بلا وجه، إذ لا يعقل مع التساوي في المرتبة وعدم ملاحظة العوارض، علم بالمخالفة أو شك فيها.

نعم حيث إنّ كلّ مرتبة ملازمة لبعدها خاص. يقع الكلام في أن آية مرتبة من المراتب جعلت معرفة للبعد اللازم شرعاً؟ فان استظهرنا مرتبة خاصة من الاخبار فهو، كما لا يبعد أن يكون المراد من سماع الاذان سماعه بما هو صوت عال، وأن يكون المراد من رؤية البيوت رؤيتها بما هي بيوت لا بما هي أشباح، ولا بما هي متميزة الخصوصيات، وهاتان المرتبتان متحاذيتان. وإن مُنع الاستظهار المزبور فرجع الشك دائماً إلى الشك في أنه أي مرتبة من البعد شرطاً واقعاً، فالأقل منه متيقن والباقي مشكوك. فان كان هناك إطلاق كقوله تعالى: «وإذا ضربتم في الارض» (١) وقوله تعالى: «وإن كان على سفر» (٢) أو ما في الروايات، صح التمسك باطلاقها لدفع الشك في التقييد الزائد، وإن منع الاطلاق كان المرجع إستصحاب بقائه على ما كان من الحضور وعدم السفر إن كان الموضوع مشكوكاً

(١) النساء: ١٠١.

(٢) البقرة: ١٨٥، والآية هكذا: «... ومن كان مريضاً أو على سفر...».

وإلاً فاستصحاب وجوب الاتمام، إن كان الموضوع هو المسافر عرفاً مع صدقه عليه حقيقة.

الأمر الرابع

هل بلوغ حد الترخص شرط في كلّ من يجب عليه القصر حتى يعتم المسافر من منزله، ومن محل إقامته، ومن محل تردده ثلاثين يوماً، والقائم الذي قصد المسافة، والمتردد الذي زال تردده وعزم على قطع المسافة، والقاصد للحرام بعد تبديل قصده الى قصد المباح، لاشتراك الكل في حدوث وجوب القصر في حقهم؟ أو شرط في حق من أنشأ السفر فيختص بالمسافر من منزله، ومن محل إقامته، ومن محل تردده، لاشتراك الكلّ في إحداث السفر لفرض كون المرور بالوطن، ومحل الإقامة، والتردد ثلاثين يوماً من قواطع السفر موضوعاً ولو شرعاً لا بمجرد تبديل وجوب الاتمام بوجود القصر؟ أو هو شرط في خصوص من أنشأ السفر من منزله فانه لا منافاة بين كون سفر المقيم والمتردد سفرأً جديداً وعدم اعتبار حد الترخص في سفرهما؟ ولا ريب في أنه لا إطلاق يقتضي اعتباره في كل من حدث في حقه وجوب القصر.

نعم ربما يدعى الاطلاق في من أنشأ السفر مثل صحيحة محمد بن مسلم «قال قلت: الرجل يريد السفر متى يقصر؟ قال (عليه السلام): إذا توارى عن البيوت» (١) فانه يعم كلّ من أراد إنشاء السفر سواء كان من منزله، أو من محل إقامته، أو من محل تردده ثلاثين يوماً، ولا يعم من كان مسافراً قبلاً، ولم يجب عليه القصر لفقد شرط.

وأما صحيحة عبدالله بن سنان فلا إطلاق لها، بل مورد السؤال هو من سافر من بلده كما يظهر من ذيلها حيث قال (عليه السلام): «وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك» (٢) فانه لا قدوم من السفر إلا الى بلده فيعلم منه أنّ صدرها متكفل لاعتبار

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٥، الباب ٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١ مع اختلاف يسير.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٦، الباب ٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

حد الترخص في السفر من المنزل وذيلها لاعتباره في العود إليه. وأما ماعدا صحيحة ابن مسلم من الاخبار فجميعها مقيدة بالخروج من المنزل فيدور الامر بين ورود الاطلاق مورد الغالب، أو القيد مورد الغالب. والمعروف الالتزام بالتقييد وحمل الاطلاق على الغالب وإن كان التحقيق أن الغلبة لا تجدي في التقييد فلا تمنع عن انعقاد الاطلاق، كما أن غلبة القيد لا يمنع التقييد لظهور القيد في نفسه، في دخله في موضوع الحكم إلا أن نتيجة إثبات الاطلاق للمطلق والتقييد لذي القيد فيعامل معها معاملة المطلق والمقيد، وعليه فلا موجب لاعتبار حد الترخص في غير المسافر من منزله.

وأما الخدشة في أصل الاطلاق بظهور «يريد السفر» (١) في البداية به فلا يعم من يريد تجديد السفر، فدفوعة بانه بناءً على ذلك لا يعم من سافر من وطنه فمرّ بوطن آخر له، فان السفر من الثاني ليس من الابتداء بالسفر، كما أن دعوى تبادل السفر من منزله من قوله: «يريد السفر» لم يعلم له موجب.

نعم يمكن أن يقال إن الدليل وإن كان مقصوراً على السفر من المنزل، إلا أن عموم التنزيل في خصوص المقيم يقتضي اعتباره في حقه إلا أن يقال: إن ظاهر قوله (عليه السلام): «وهو بمنزلة أهل مكة» (٢) كونه مسافراً جديداً لا أن سفره متمم سفره من بلده فلانظر له إلا إلى أن الخروج الى عرفات سفر موجب للتقصير. والذي يهون الخطب ان حد الترخص لم يقيد في شيء من أخباره بالمنزل حتى يكون مقيداً لاطلاق المجرد عنه وإنما هو مورد ومفروض في بعضها، فهي قاصرة عن اعتباره في غيره وحينئذٍ يجدي الاطلاق في اعتباره في محل الإقامة ومحل التردد فالعمدة إثبات الاطلاق ونفيه، ودعوى الاطلاق لا يخلو عن إشكال، لا لبعض ما قدمناه، بل لان الظاهر من قوله: «يريد السفر» إرادة إنشاء السفر، والمقيم بمنزلة أهل البلد شرعاً لاعرفاً. فن سافر من محل الإقامة مسافر بسفر جديد شرعاً وهو على سفره الذي

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٥، الباب ٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٦، الباب ٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

أنشأه من وطنه عرفاً فلا معنى لتنزيل قوله يريد السفر على إرادة إنشاء السفر الأعم من كونه سفرأً إنشائياً حقيقة وسفرأً إنشائياً تنزيلاً وشرعاً ومنه تبين حال قوله (عليه السلام): «إذا سمع الاذان أتم المسافر» (١) فإنه لا شك في أن المراد من أنشأ السفر لا أن المسافر ولو بقاءً إذا سمع الاذان يتم إلا أن المنسوب الى الأكثر حيث إنه الحاق محل الإقامة ومحل التردد بالمنزل فالاحتياط لا ينبغي تركه.

وعن بعض أجلة العصر تسليم الاطلاق، لكنّه ادعى عدم مقاومته لاطلاق أدلة وجوب القصر على المسافر مع كون الاول أخص من الثاني نظراً إلى أن ظهور هذا المطلق في شمول المقيم أضعف من ظهور (٢) إطلاق أدلة القصر في شموله للمقيم. والميزان في التقديم أقوائية أحد الظهورين لا العموم والخصوص. ثم ادعى حكومة أدلة اعتبار حد الترخيص على أدلة القصر فلا تلاحظ الاقوائية. ونظره (رحمه الله) في الحكومة كما صرح به ان قوله: «متى يقصر» (٣) وقوله: «سألته عن التقصير» (٤) ناظر الى أدلة وجوب التقصر على المسافر.

أقول: أما دعوى أضعفية ظهور أدلة حد الترخيص في الشمول للمقيم من ظهور أدلة القصر في شمولها له فلا موجب له أصلاً، إذ كما أن قوله: «يريد السفر» (٥) ظهوره في السفر من منزله، أقوى من ظهوره فيما يعم محل إقامته، كذلك ظهور قوله «المسافر يقصر» (٦) الشامل لمن بلغ حد الترخيص ومن لم يبلغه، وللمسافر من منزله أو محل إقامته، فإن ظهوره في المسافر البالغ حد الترخيص عن منزله أو محل إقامته أقوى من ظهوره في الأعم من البالغ وغيره، وإنما لا يتفاوت ظهوره في من خرج عن وطنه أو عن محل إقامته في أصل القصر لا من حيث بلوغها لحد الترخيص وعدمه.

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٦، الباب ٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

(٢) «محذف ظهوره ل».

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٥، الباب ٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٤٩٦، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

(٥) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٥، الباب ٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٦) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٦، الباب ٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٨.

وأما دعوى الحكومة فما أفاده (قدس سرّه) من النظر، محل النظر، فإنّ قوله «متى يقصر» (١) و«سألته عن التقصير» (٢) ناظران الى وجوب القصر ثبوتاً لا الى وجوبه إثباتاً حتى يكون ناظراً إلى أدلة وجوب القصر. وأما عدم الحكومة بالمعنى الآخر وهي إثبات الموضوع أو نفيه تنزيلاً وعنواناً فهو واضح لعدم تكفل أدلة اعتبار حد الترخص لذلك إلّا على الوجه الذي أشرنا إليه سابقاً من أن قوله (عليه السلام): «إذا توارى عن البيوت» (٣) بيان للميّة الحكم وانه ما لم يبعد عن البيوت فهو كأنه حاضر غير غائب عن وطنه فتدبر جيداً.

الأمر الخامس

هل يعتبر بلوغ حد الترخص في العود الى المنزل في البقاء على القصر، أو لا يعتبر فيبقى على القصر الى أن يرد منزله؟ وليس للقول باعتباره إلّا ما في ذيل صحيحة عبدالله بن سنان حيث قال (عليه السلام): «وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك» (٤).

وفي قبالة أخبار، وفيها الصحيح انه يبقى على حكمه الى أن يرد منزله كقوله (عليه السلام) في رواية العيص: «ولا يزال يقصر حتى يدخل بيته» (٥) ومما رواه الصدوق: «إذا خرجت من منزلك فقصر الى أن تعود إليه» (٦) وفي رواية حماد: «المسافر يقصر حتى يدخل المصر» (٧) فيجاء عنها بتقييدها بما إذا لم يسمع الاذان، كما أن روايات القصر بمجرد الخروج من المنزل مقيدة بذلك . ولا يخفى أنّ كيفية التصرف في الاخبار المسرّعة للقصر بالخروج من المنزل

-
- (٢١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٥، الباب ٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.
 (٣) الوسائل: ج ٥، ص ٤٩٦، الباب ٢ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٩.
 (٤) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٦، الباب ٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣.
 (٥) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٨، الباب ٧ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٤.
 (٦) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٨، الباب ٧ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٥.
 (٧) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٦، الباب ٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٨.

مختلفة فتارة يقال إن الخروج من المنزل مطلق من حيث سماع الاذان وعدمه فيقيد بعدمه، وأخرى أن الخروج من المنزل بلحاظ البعد عنه، له مراتب والشارع بمقتضى أخبار الحد جعل مرتبة من الخروج مسوغة للقصر، ولا يجري شيء منها في طرف الدخول في المنزل، إذ لا يعقل إطلاق فيه من حيث سماع الاذان وعدمه، وليس الدخول في المنزل كالخروج منه ذا مراتب حتى يحمل على مرتبة من الدخول بحيث يساوق الحدّين، وثالثة يتصرّف في الخروج من المنزل بالتوسعة في المنزل كما أشرنا إليه ان من لم يكن متوارياً من البيوت فهو كالحاضر فيها وغير غائب عنها، وحينئذ يجري هذا التصرف في طرف الدخول أيضاً فان الداخل في حد الترخّص كأنه داخل في منزله وغير غائب عنه فيمكن الجمع بين أخبار التحديد وهذه الاخبار المغيأة بالدخول في المنزل فقط. وأما سائر الاخبار فغير قابلة لهذا التوجيه.

منها: صحيحة معاوية بن عمّار عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال (عليه السلام): «إن أهل مكة إذا زاروا البيت ودخلوا منازلهم أتموا وإذا لم يدخلوا منازلهم قصروا» (١) فان الشرطية الثانية في حد ذاتها وإن كانت مطلقة من حيث سماع الاذان فيمكن تقييدها بما إذا لم يسمعوا الاذان، لكن بملاحظة مقابلتها للشرطية الاولى المفروضة في صورة زيارة البيت التي هي كالمقسم للشرطيتين، لا إطلاق لها حتى يعقل التقييد. وحينئذ لا يعقل التوجيه المتقدم والتوسعة في المنزل، كيف والمفروض دخول مكة وزيارة البيت.

ومنها: رواية علي بن رثاب عن أبي عبدالله (عليه السلام): «عن الرجل يكون بالبصرة وهو من أهل الكوفة وله بالكوفة دار وعيال فيخرج فيمرّ بالكوفة وهو يريد مكة ليتجهز منها وليس من رأيه أن يقيم أكثر من يوم أو يومين قال (عليه السلام): يقيم في جانب الكوفة ويقصر حتى يفرغ من جهازه، وإن هو دخل منزله فليتم الصلاة» (٢) ومضمونها موثقة ابن بكير (٣).

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٠، الباب ٣ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٨، الباب ٧ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٧، الباب ٧ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

ومنها: موثقة إسحاق بن عمّار عن أبي إبراهيم (عليه السلام) «قال: سألته عن الرجل يكون مسافراً ثم يقدم فيدخل بيوت الكوفة أتم الصلاة أم يكون مقصراً حتى يدخل أهله؟ قال (عليه السلام): بل كون مقصراً حتى يدخل أهله» (١).

هذا ومن الواضح أن هذه الروايات غير قابلة للتصرف في الدخول في المنزل والاهل، وحملها على التقيّة بلا موجب، إذ المنقول من الأئمة الاربعة عدم كفاية الخروج من المنزل حدوثاً، وعدم لزوم الدخول فيه بقاءً، بل لا بدّ عندهم من الخروج من البلد، وعدم الدخول فيه وإن لم يقولوا بالتحديد بخفاء الاذان والجدران، كما أن الاعراض عن الروايات بعد عمل جملة من القدماء وغير واحد من المتأخرين غير معلوم، فليس في المسألة إلاّ موافقة صحيحة ابن سنان (٢) للمشهور ومخالفته هذه الروايات التي هي بين صحيح وموثق، للمشهور.

والانصاف أن المسألة مورد الاحتياط.

ويمكن أن يقال بعدم المعارضة بين الاخبار، وذلك لان صحيحة عبدالله بن سنان لم يتكفل ذيلها إلاّ للقدوم العودي والرجوعي من السفر دون مطلق المرور الى الوطن والدخول فيه، وموثقة ابن بكير، ورواية علي بن رثاب، بل ورواية معاوية بن عمّار موردها المرور الى الوطن مجتازاً منه. فالروايات غير واردة على مورد واحد، إلاّ أنّها بضميمة عدم القول بالفصل متعارضة. مضافاً الى أن موثقة إسحاق بن عمّار غير مقصورة على الاجتياز والمروور فهي كافية للمعارضة.

الأمر السادس

هل ناوي الإقامة في بلد قبل دخوله في البلد وبلوغه حد الترخّص يكون كالمتوطن في انقطاع سفره، أو لا بدّ من الدخول في البلد في انقطاع السفر؟ والعمدة في إلحاقه بالمتوطن أمران:

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٨، الباب ٧ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣ مع اختلاف يسير.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٢٥، الباب ١٥ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

أحدهما: ذيل صحيحة ابن سنان (١) المتكفل لحكم الدخول في البلد بعد بيان حكم الخروج منه، والتسوية بين الخروج والدخول في اعتبار حد الترخص. وثانيهما: عموم المنزلة المستفادة من قوله (عليه السلام): «من قدم مكة بعشرة أيام قبل التروية فهو بمنزلة أهلها» (٢)، فكما أن أهلها إذا دخلوا حد الترخص يجب عليهم الاتمام كذلك ناوي الإقامة بها. والظاهر عدم تمامية الدليلين. أما الأول فإن المراد من قوله (عليه السلام): «وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك» (٣) هو القدوم العودي لا مطلق القدوم حتى يعم القدوم البدئي ولذا قلنا سابقاً إنه لا إطلاق لصدر الصحيحة لأن القدوم العودي يختص باهل البلد، فصدرها متكفل لحكم المسافر من بلده لا الأعم منه ومن المسافر من محل إقامته.

والعجب من بعض أجلة العصر (رحمه الله) حيث استدل باطلاق صدرها للمقيم الخارج واستظهر عدم إطلاق ذيلها.

وأما الثاني فالجواب عنه يتوقف على مقدمة هي أن حدود البلد على قسمين: حد عرفي وهو ما كان من توابع البلد عرفاً بحيث يعدّ الدخول فيه دخولاً في البلد عرفاً، والخروج عنه خروجاً عن البلد عرفاً. وحد شرعي وهو حد الترخص بحيث يكون الدخول فيه حضوراً في البلد شرعاً والخروج عنه غيبة عن البلد ومساوقاً للسفر شرعاً. ومن البيّن أن أدلة اعتبار حد الترخص قسم منها لا دلالة له إلا على شرطية التجاوز عن الحد لوجوب القصر فقط كقوله (عليه السلام): «وإذا لم يسمع الاذان قصر» (٤) من دون دلالة على التنزيل المزبور. وقسم منها يمكن الاستفادة التنزيل منه كقوله (عليه السلام): «إذا توارى عن البيوت» (٥) بناءً على إرادة الغيبة عن البلد

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٦، الباب ٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٢٦، الباب ١٥ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٠.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٦، الباب ٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٦، الباب ٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٥) الوسائل: ج ٥، ص ٥٠٥، الباب ٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

في قبال الحضور فيه فيعدل، بالالتزام على أن هذا الحد حد لحضور الداخل فيه، ولغيبة المتجاوز عنه شرعاً. ومن الواضح ان مرید السفر عن بلده هو الحاضر في بلده تارة والغائب عنه أخرى، وكون حضور الأهل وغيبتهم دائراً مدار البلوغ لهذا الحد وعدمه لا يجدي للمقيم إلا بتنزيل المقيم منزلة أهل البلد حتى يكون حضوره كحضورهم، وغيبته كغيبتهم، ولا تنزير إلا بلسان قوله (عليه السلام): «ومن قدم مكة...» الى قوله «فهو بمنزلة أهلها» (١) فالمقيم في البلد لتحقق موضوعه يعمه التنزيل فيكون خروجه عن الحد غيبة له كالأهل، وبقاؤه فيه حضوراً له كالأهل. وأما ناوي الإقامة قبل دخول البلد فليس دخوله في حد الترخيص دخولاً في البلد حقيقة، لان المفروض أنه ليس حداً عرفياً له، وليس دخولاً فيه تنزيراً، لأنّ التنزيل مع فرض شمول الدليل له المتوقف على تحقق موضوعه فكيف يعقل تحقق موضوعه به فهذا هو الفارق بين خروج المقيم من البلد، ودخول ناوي الإقامة في حد الترخيص. فتدبر فانه حقيق به.

المقام الثاني في قواطع السفر وأحكامه

فهنا مطلبان:

المطلب الأول في قواطع السفر

وهي ثلاثة:

القاطع الأول: الوطن

وهو وإن كان لغةً مجرد الإقامة في محل لأمرٍ ما، كما عن فقه اللغة للثعالبي (١) قال: كلّ مقام قامه الانسان لامر ما موطن، كقولك: إذا أتيت مكة فوقف في تلك المواطن فادع الله لي، ويقال: الموطن، المشهد من مشاهد الحرب، ومنه قول طرفة: على موطن يخشى الفتى عنده الردى متى تعترك فيه الفرائص ترعد أقول: ومنه قوله تعالى «نصركم الله في مواطن كثيرة» (٢) إلا أنه مع ذلك فالوطن في العرف هو المقرّ الدائم للانسان وهو قسمان:

أحدهما: الوطن الاصلي الذي هو مسقط رأسه وما نشأ فيه أباً عن -بَد-

ثانيهما: الوطن الاتحادي، وهو المحل الذي يتخذه الغريب وطناً ومسكناً دائماً له، ولا كلام في شيء منها، ولا في عدم اعتبار الملك فيها، وعدم ذكر الاول في الاخبار لكمال وضوحه. إنّما الكلام في الوطن الشرعي الذي هو ثالث الاقسام عند المشهور.

وتنقيح الكلام فيه وفيها برسم أمور:

منها: ان أخبار الباب طوائف أربعة:

إحديها: الاخبار الآمرة بالاطمأن عند مرور المسافر الى ضيعته وقريته كصحيحة إسماعيل بن الفضل «قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن رجل سافر من أرض الى أرض وإنما ينزل قراه وضيعته، قال (عليه السلام): إن نزلت قراك وضيعتك فاتم الصلاة، وإن كنت في غير أرضك فقصر» (١) وبمضمونها روايات أخر كرواية البرزطي (٢) وموثقة عمار (٣).

ثانيها: الاخبار النافية للاطمأن في عين ذلك الموضوع كرواية موسى بن حمزة بن بزيع قال «قلت لأبي الحسن (عليه السلام): جعلت فداك إن لي ضيعة دون بغداد فاخرج من الكوفة أريد بغداد فاقم في تلك الضيعة أقصر أم أتم؟ فقال (عليه السلام) إن لم تنو المقام عشرة أيام فقصر» (٤) وبمضمونها رواية عبدالله بن سنان (٥).

ثالثها: الاخبار الدالة على عدم كفاية المرور بالضيعة، ولزوم الاستيطان في الاطمأن كصحيحة علي بن يقطين قال «قلت لأبي الحسن (عليه السلام): الرجل يتخذ المنزل فيمر به أتم أم يقصر؟ فقال: كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل، وليس لك أن تم فيه» (٦) وبمضمونها صحاح أخر لعلي بن يقطين وغيره، وظاهرها لزوم الاستيطان العرفي وهو اتخاذ المحل والمنزل مقراً دائماً له.

رابعها: خصوص صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع عن أبي الحسن الرضا (عليه السلام) «قال: سألته عن الرجل يقصر في ضيعته، قال (عليه السلام):

(١) الوسائل، ج ٥، ص ٥٢٠، الباب ١٤ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٢ مع اختلاف يسير.

(٢) الوسائل، ج ٥، ص ٥٢٣، الباب ١٤ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٧.

(٣) الوسائل، ج ٥، ص ٥٢١، الباب ١٤ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٥.

(٤) الوسائل، ج ٥، ص ٥٢٦، الباب ١٥ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٧.

(٥) الوسائل، ج ٥، ص ٥٢٥، الباب ١٥ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

(٦) الوسائل، ج ٥، ص ٥٢١، الباب ١٤ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

لابأس ما لم ينو مقام عشرة أيام إلا أن يكون له فيها منزل يستوطنه، فقلت: ما الاستيطان؟ فقال (عليه السلام): أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر، فإذا كان كذلك يتم متى دخلها» (١) وهذه الصحيحة هي مدرك الوطن الشرعي. والجمع بين الطوائف الثلاث المتقدمة واضح بتقييد إطلاق النفي والاثبات في الأولى والثانية، بالاستيطان العرفي وعدمه. ويبقى الكلام في الجمع بين هذه الصحيحة (٢) والطائفة الثالثة الظاهرة في لزوم الاستيطان العرفي وهو يتوقف على بيان مفاد الصحيحة. فنقول: محتملاتها ثلاثة أحدها: مافهمه المشهور من حصول الاستيطان شرعاً باقامة ستة أشهر في المنزل المملوك. ثانيها: حصوله باقامة ستة أشهر دائماً، أي في كل سنة فيساق الاستيطان العرفي. ثالثها: أن يكون قيد ستة أشهر قيداً للنية والاتخاذ لا للمنوي والمتخذ، بمعنى أنه ينوي الإقامة الأبديّة ويبقى على نيّته ستة أشهر فيساق الوطن العرفي في وجهه، ويفارقه في وجه آخر. وحيث إن الظاهر من قوله (عليه السلام): «أن يقيم ستة أشهر» (٣) هي الإقامة الخارجية الفعلية دون نية الإقامة، فلا يصح إلا الاحتمال الأول لان الإقامة الخارجية ستة أشهر في كلّ سنة دائماً، أما أن يكون شرطاً بنحو الشرط المتقدم، أو الشرط المقارن، أو الشرط المتأخر، لاسبيل إلى الأول وإلا لم يجب الاتمام إلا عند انقضاء العمر، ولا سبيل للثاني إذ لا مقارنة إلا للإقامة في حال الاتمام، ولا سبيل إلى الثالث لعدم معقولية الشرط المتأخر في نفسه، وعدم إمكان الالتزام به هنا، إذ لو أعرض عنه بعد إقامته مدة مديدة، كشف عن بطلان ما أتمه من الصلوات من أول الامر، كما هو مقتضى الشرط المتأخر، ولا يمكن الالتزام بشرطية الإقامة ستة أشهر في السنة الأولى بنحو الشرط المتقدم، وفي البقية بنحو الشرط المتأخر لوحدة الدليل ووحدة الجعل، وعليه فالجمع بين هذه الصحيحة والطائفة المتكفلة

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٢٢، الباب ١٤ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١١.

(٢) وهي صحيحة محمد بن اسماعيل بن بزيع.

(٣) الوسائل: ج ٥، ص ٥٢٢، الباب ١٤ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١١.

للاستيطان العرفي (١) بأحد وجهين: من شارحية الصحيحة لها، ومن تقييد إطلاقها. والشارحية على قسمين:

أحدهما: كون الصحيحة مفسرة للاستيطان المذكور في تلك الاخبار كما هو المعروف، فيورد عليه بانه خلاف ظواهرها المستقرة في الوطن العرفي، ولا طريق الى معروفة الوطن الشرعي حتى يستكشف بهذه الصحيحة أن الاستيطان هناك هو المعنى المعروف عندهم.

ثانيها: الشارحية بمعنى التنزيل الموضوعي، فلا ينافي ظهور تلك الاخبار في الاستيطان العرفي باقامة ستة أشهر فرد آخر من الاستيطان تنزيلاً، كما يقال: الظن علم مع بقاء العلم المغيبي به الحكم على حاله من الظهور في العلم الوجداني، فانه بعد السؤال بقوله: ما الاستيطان؟ يكون قوله (عليه السلام): «أن يكون له فيها منزل يقيم فيه ستة أشهر» (٢) إثباتاً لفرد من الاستيطان المعروف معناه تنزيلاً. وأما تقييد تلك المطلقات فهو أيضاً على وجهين:

أحدهما: تقييد إطلاقها من حيث ضم ضميمة الى الاستيطان العرفي، ومقتضاه تضيق دائرة الاستيطان العرفي باقامة ستة أشهر كما هو مذهب جماعة على ماسيجيء إن شاء الله تعالى، وهو خلاف ظاهر الصحيحة، فان ظاهرها أن الاقامة المذكورة بقيودها هي بنفسها إستيطان لا أنها قيد للاستيطان العرفي.

ثانيها: تقييد إطلاقها من حيث تعيينه وعدم عدل وبدل له. وهذه الصحيحة مثبتة لما هو عدل وبدل للاستيطان العرفي، فكل من الطائفتين متكفل لصنف من الاستيطان الذي يعيبي عن الصنف الآخر، وهذا النحو من التقييد لا محذور فيه أصلاً. وبما ذكرنا يتوجه قول المشهور بالوطن الشرعي في قبال الاصلي والاتخاذي. وقد عرفت عدم صحة شرطية الاقامة المزبورة في كل سنة، فلا مجال حينئذ لاستظهار التجدد من الفعل المضارع كما هو المعروف، بعد عدم إمكان الشرط

٤ (١) وهي الطائفة الثالثة.

(٢) نفس المصدر السابق من الوسائل.

المتأخر في نفسه وفيما نحن فيه .

هذا كله إذا أريد من قوله «يقيم» (١) الإقامة الخارجية، وأما إذا أريد منه نية الإقامة فهو قابل لأن يراد منه نية إقامة ستة أشهر مرة، أو في كل سنة، ولا موقع لاستظهار التجدد من المضارع أيضاً. إذ الإقامة تجددية دون النية، فالتجدد في المَنوي لافي النية، بل لا يكفي نية إقامة ستة أشهر في هذه السنة، ثم يتعقبها في السنة الآتية نية أخرى، وهكذا فإن مثلها لا يحقق الوطن العرفي. ومنه تعرف أن استفادة الوطن الاتحادي العرفي من هذه الصحيحة مخالفة لظاهر «يقيم» من حيث صرفه الى نية الإقامة، ولظاهر إطلاق «سته أشهر» من حيث حمله على ستة أشهر في كل سنة، ومن حيث عدم اعتبار هذا العدد في الاستيطان العرفي بل مجرد اتخاذه مقراً دائماً ولو بان يكون شهرين فيه، والثاني في وطنه الاصيلي كافٍ في الاستيطان، وكونه من باب المثال أو من باب الغلبة خلاف الظاهر.

والانصاف أن الصحيحة أوفق بمقالة المشهور من حملها على الاستيطان العرفي.

ومنها: إعتبار الملك في الوطن الشرعي، والبحث فيه في موردين:

أحدهما: في اعتباره في المنزل الذي يقيم فيه ستة أشهر في قبال القول بكفاية الإقامة فيما اتخذه منزلاً لنفسه في طريق مروره.

ثانيهما: في اعتباره مع الإقامة ستة أشهر ولو لم يكن الملك قابلاً للسكنى. فلو قلنا به كان فرداً آخر من الوطن الشرعي، فإن أحد فرديه الإقامة فيما اتخذ منزلاً، كان مملوكاً له أم لا، والآخر الإقامة في محل له ملك كان قابلاً للسكنى أم لا، ومستند اعتبار ملكية المنزل الذي يقيم فيه صحيحة ابن بزيغ (٢) لامن حيث دلالة اللام في قوله (عليه السلام): «له منزل» على الملكية حتى يقال إن اللام لمطلق الاختصاص، بل لقوله (عليه السلام): «له فيها منزل يستوطنه» (٣) وقوله (عليه السلام) ثانياً: «له فيها منزل يقيم فيه» (٤) فقد اعتبر الإقامة في منزله في ضيعة لا

(١) نفس المصدر السابق.

(٢) تقدمت ص ٢٧٧.

(٣) نفس المصدر السابق.

في مطلق المنزل. فتكرار قوله فيها مرتين يدل على خصوصية ملكية المنزل. والعادة قاضية بكون منزله في ضيعته مملوكاً له كضيعة، لا أن غيره بنى منزلاً في ضيعته، وعليه فجرد الإقامة فيما اتخذ منزلاً من دون كونه مملوكاً له لا أثر لها.

ومستند كفاية الملك مع الإقامة في غيره موثقة عمّار حيث قال: «ولو لم يكن له إلا نخلة واحدة» (١) بعد تقييدها بإقامة ستة أشهر بما دل عليها إذ لا قائل متأ بكفاية مجرد علاقة الملكية في الوطنية من دون إقامة، وإنما ينسب ذلك إلى مالك، ولذا حملت الموثقة كغيرها من المطلقات على التقيّة، إلا أن قبول هذه الموثقة للتقييد بعيد، إذ المقيد لها إن كان أخبار الاستيطان العرفي فلا قائل باعتبار الملك فيه، وإن كان صحيحة ابن بزيع فظاهرها كما عرفت الإقامة في الملك، لا الإقامة في بلد له فيه ملك، إلا أن يقال إن الاستيطان عرفاً لا ينسب إلى الدار والمنزل، بل إلى البلد والمحل، وإنما ينسب إلى المنزل بالعرض فأخبار استيطان المنازل يراد بها استيطان ذلك البلد أو المحل، فكذا الصحيحة فان قوله (عليه السلام): «له فيها منزل يقيم فيه» تفسير لقوله (عليه السلام): «له فيها منزل يستوطنه» فلا يراد إلا الإقامة في محل الملك لا في المملوك. فالاحتياط في مثله لا يترك، خصوصاً مع ذهاب المشهور إليه.

وأما سائر ما قيل في إقامة (الستة أشهر) من كفاية كونها متفرقة للإطلاق، ومن لزوم كون الإقامة المزبورة بنحو توجب التمام فلا وجه له.

أما الأول: فلائ المنصرف منه في أمثال المقام كثلاثة الحيض، وثلاثة الخيار، وعشرة الإقامة، في موردها هو التوالي.

وأما الثاني: فلأنه لا موجب له إلا ظهور «يقيم» في إقامة العشر في ذلك، مع أن الكلام هناك مسوق لا يجاب التمام بها دون ما نحن فيه فإنه موجب للتمام بعد تحققها في سفره إلى هذا المحل، والتعبير بكونها قاطعة للسفر ليس بلحاظ هذا السفر الذي يقيم عنه، بل بلحاظ أسفاره فيما سيأتي، وهكذا والله العالم.

ومنها: ان الوطن الاصلي هو ما نشأ فيه الانسان وأبوه وجده -مثلاً- ولم يعتبر فيه الملك بلا خلاف، إنَّها الكلام فيما إذا أعرض عنه وكان له ملك فيه فهل يسقط عن الوطنية بمجرد الاعراض ام لا يسقط إلا بزوال الملك أيضاً؟ ولا يخفى ان مثله إذا كان معتبراً فيه اتخاذه وطناً ولو ارتكازاً ولو بالتبعية، فيتصور فيه الاعراض الذي حقيقته رفع اليد عن اتخاذه، غاية الامر ان الاتخاذ تفصيلي تارة، وارتكازي أخرى، وأمَّا إذا كان مثله وطناً قهرياً ولو لم يخطر بباله إتخاذه مقرأً دائماً فلا معنى لحقيقة الاعراض عنه، والاكتفاء فيه بمجرد هجره وتركه مشكل، وإلا لكان مهاجرة النبي إعراضاً فيختل به أخبار حج النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) وسفره إلى عرفات فانه مع إعراضه (صلى الله عليه وآله) وعدم الملك لما حكى عنه (صلى الله عليه وآله وسلم) من أنه قال (صلى الله عليه وآله): «وهل ترك لنا عقيل داراً» (١) يكون سفره إلى عرفات تنمة سفره من المدينة لا سفرأً جديداً بانقطاع سفره الأول بوصوله إلى مكة وعدم الإقامة فيها.

نعم يمكن أن يقال إن حقيقة الاعراض وإن كانت في قبال الاتخاذ إلا أن هجره الدائم بمعنى تركه الى الآخر لا تركه لضرورة الوقت كما كان من النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) يسقطه عن الوطنية شرعاً.

وأما بقاء حكم الوطن مع بقاء الملك ولو مع الهجر والاعراض فقد استند الشيخ الاجل (٢) (قدس سره) في صلاته الى وجهين:

أحدهما ما حكاه الشهيد (قدس سره) في الذكري (٣) «من أن الصحابة لما دخلوا مكة قصرُوا لخروج أملاكهم» فيدل على أنه لو بقيت أملاكهم لم يقصروا.

ثانيهما: دعوى الفحوى فان الاستيطان الشرعي وهي إقامة ستة أشهر مع بقاء الملك إذا كان موجباً لبقاء حكم الوطنية فالوطن الاصلي مع بقاء الملك حكمه

(١) السيرة الحلبية.

(٢) كتاب الصلاة: ص ٤١٩.

(٣) الذكري، في بحث الشرط الثاني من شرائط التقصير، وليس لصفحات الكتاب ارقام. (الطبعة

كذلك بالاولوية القطعية.

أما فعل الصحابة فلا حجية له، وأما الاولوية فدفوعة بان الوطن الشرعي كان متقوماً حدوثاً بالملك والاقامة فيه ستة أشهر، والاقامة تنقضي بانقضاء مدتها وأثر الوطنية بعد انقضائها، فبقاء الوطنية منوط ببقاء موجبها وليس هو إلا الملك فإنه القابل للبقاء بخلاف الوطن الأصلي فإن تقومه لم يكن عند تحققه بالملك، فليس بقائه إلا بعدم الهجر والإعراض، فع الهجر لا أثر لبقاء الملك، كما لم يكن أثر لحدوثه، فكونه علة مبقية للوطنية يحتاج الى دليل، فلا مساواة فضلاً عن الأولوية القطعية، والمسألة إن لم تكن إجماعية لابد فيها من الاحتياط.

ومنها: ان الوطن المستجد والاتحادي، لاشبهه في أن حكم الوطن الاصلي في وجوب الاتمام، وفي انقطاع السفر بالوصول إليه، إما لشمول أخبار الاستيطان الظاهر في إتخاذ محل مقراً دائماً له، وإما لشمول أخبار من خرج من منزله وبلده و أهله بانه كما يكون كذلك أصلياً كذلك يكون اتحادياً، ومورد أخبار الاستيطان وإن كان أثناء المسافرة من محله إلا أنه مورد لا مقوم للاستيطان فدعوى ان هذه الاخبار اجنبية عن اتخاذ محل داراً لاقامته غير مسموعة.

نعم إن فسرت هذه الاخبار بالاستيطان الشرعي سقطت عن الدلالة على حكم الاستيطان العرفي.

وأما اعتبار الملك فيه، واعتبار إقامة ستة أشهر في محل الاتخاذ، فتوضيح القول فيها: أما اعتبار الملك فليس له موجب شرعاً، كما لا موجب له عرفاً حيث إن مفهوم الاستيطان غير متقوم بملكية ما يتخذه مقراً دائماً، خصوصاً مع أن المتعارف اتخاذ البلد مقراً دائماً له وأخبار الاستيطان وإن كان موردها غالباً بالملك، إلا أنه لم يعلم منها أن الملك مقوم له شرعاً بل ظاهر قوله (عليه السلام): «كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل» (١) ان العبرة بكون المحل منزلاً له وهو متقوم بالاستيطان واتخاذ المنزل مقراً دائماً حتى يكون منزلاً له ليكون حضوره فيه حضور

المسافر منزله فالعبرة به لا يكون ما اتخذ مقرأ ملكاً له .

وأما اعتبار إقامة ستة أشهر فيه فاقيل أو يمكن أن يقال في وجه اعتبارها أمور: أحدها: ان الوطن العرفي ما لم يكن وطناً شرعياً لا أثر له وهو مغالطة، فان اللازم أن يكون ما يراه العرف ملكاً أو مالاً أو وطناً ممضىً شرعاً، وأخبار الاستيطان والمنزل ونحوها دليل الامضاء، وعدم كونه وطناً شرعياً بالمعنى المقابل للوطن العرفي غير ضائر.

ثانيها: ما في المدارك (١) من دعوى الاولوية نظراً الى أن إقامة ستة أشهر إذا كانت لازمة مع وجود الملك فمع عدمه بالاولوية، وهو بظاهره بلا جامع حتى يتحقق بلحاظه الاولوية، ولعل المراد أن المحل الذي كان ملكاً إذا اعتبر فيه الإقامة المزبورة، فالمحل الذي ليس بملك اولى باعتبار الإقامة فيه، وهو لا يجدي إلا بلحاظ ذات المحل لا بلحاظ الذي اتخذ مقرأ دائماً فإنه لا مساواة فضلاً عن الاولوية.

ثالثها: تقييد إطلاق أخبار الاستيطان العرفي بصحيفة ابن بزيع (٢)، والظاهر انه ليس نسبة الصحيفة الى تلك الاخبار نسبة المقيد الى المطلق حتى يحمل المطلق على المقيد، فان الصحيفة متكفلة لنفس الإقامة، لا للاستيطان العرفي المتقيد بالإقامة حتى تكون نسبتها نسبة المقيد الى تلك الاخبار. ومنه تعرف ان نسبة تلك الاخبار أيضاً ليست نسبة المقيد الى الصحيفة المطلقة من حيث اتخاذ المنزل مقرأ دائماً حتى يقال لا عبرة بالإقامة المزبورة ما لم يتخذ المنزل مقرأ دائماً.

فان قلت: وإن لم تكن نسبة الاخبار الى الصحيفة ولا نسبة الصحيفة الى الاخبار، نسبة المقيد الى المطلق إلا أن قوله (عليه السلام): في صحيفة علي بن يقطين «كل منزل لا تستوطنه فليس لك بمنزل» (٣) يعم باطلاقه ما إذا أقام في المنزل ستة أشهر، وقوله (عليه السلام) في صحيفة ابن بزيع «أن يكون له منزل

(١) المدارك: ص ٢٧٨ تحت عنوان توضيح الشرط الثالث من شرائط التقصير.

(٢) الوسائل: ج ٥ ص ٥٢٢، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١١.

(٣) الوسائل: ج ٥ ص ٥٢١، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

يقيم فيه ستة أشهر» (١) يعمُّ بطلاقه ما إذا اتخذ مقرأً دائماً أم لا، فلاطلاقان متعارضان ولا بدّ من علاجهما وإلّا سقط كلّ منهما ولم يثبت بهما لا وطن عرفي ولا وطن شرعي بنحو الاستقلال.

قلت: حيث إن ظاهر الصحيحة جعل الإقامة المزبورة إستيطاناً حيث قال السائل: «ما الاستيطان فقال (عليه السلام): أن يكون له منزل يقيم فيه ستة أشهر» (٢) فالإقامة المزبورة يترتب عليها الحكم بعنوان أنه إستيطان، فيكون وطناً تنزلياً، والصحيحة بمنزلة الحاكم على تلك الاخبار، فكأنه قال: كلّ منزل لا تستوطنه حقيقة أو تنزلياً فهو ليس لك بمنزل، ولا تعارض بين الحاكم والمحكوم فتدبر جيداً.

ومنها: أن ظاهر غير واحد أن المدار في الاتمام على أحد الامور المزبورة من الوطن الاصلي، والاتخاذي، والشرعي، فالمقيم في بلد بلا قصد التوطن خارج عن الاقسام وإن بقي فيه مدة متمادية، ويمكن أن يقال كما قيل إن المدار في الاتمام وفي انقطاع السفر بالوصول إليه مجرد كون البلد بلده، كما يستفاد من أخبار باب صلاة المسافرين من التعبير بوصوله إلى أهله، أو خروجه من منزله وعوده إليه، وأشباه ذلك، ولا ريب في أنّ من كان بيته معه لا وطن له باحد الوجوه ومع ذلك له الحضور والسفر، وقد ورد في باب حج التمتع (٣): أنه فريضة من لم يكن أهله حاضر المسجد الحرام وإن من أقام به سنتين كان داخلياً في الحاضر. فنه ومن أشباهه يعلم أن ملاك الاتمام كون الشخص مضافاً إلى بلدٍ - مثلاً - وأنه محله وبيته ومنزله لا إلى عنوان الوطنيّة والله أعلم.

[القاطع الثاني: الإقامة]

الثاني من قواطع السفرنية إقامة عشرة إيام.

(٢٠١) الوسائل، ج ٥ ص ٥٢٢، الباب ١٤ من أبواب صلاة المسافرين، الحديث ١١.

(٣) الوسائل، ج ٨ ص ١٩١، الباب ٩ من أبواب أقسام الحج.

وفيه مباحث:

[المبحث الأول]

في موضوع هذا القاطع وفيه أمور:

أحدها: إن المقوم له أعم من النية المساوقة للعزم ومن اليقين العادي المساوق للجزم وإن لم يكن من مبادئ الإرادة كما يتضح بمراجعة روايات الباب، ففي بعضها: «إذا دخلت أرضاً فإيقنت أن لك بها مقام عشرة أيام الخ» (١)، وفي بعضها «إن حدث نفسه بإقامة عشرة أيام الخ» (٢) وفي بعضها «فازمعت المقام» (٣) وفي آخر «تريد المقام» (٤) وفي آخر «إذا جمع على مقام عشرة أيام» (٥).

ومن الواضح أن إجماع الرأي والإرادة أخص من اليقين العادي لشموله لما إذا يقن بمقامه قهراً لكونه أسيراً وهو أوسع من الجزم الذي هو من مبادئ الإرادة. ومن الواضح أيضاً أنه ليس هناك موجبان للاتمام: نية الإقامة، واليقين لها، بل هناك موجب واحد وهو ثبوت المقتضي لبقائه إما من تلقاء نفسه وإما من الخارج فلا ينافي احتمال حصول المانع من تأثير المقتضي بأحد المعنيين، وأما حديث تعليق العزم على شيء وما يشبهه من القصد التفصيلي والاجمالي فحاله حال قصد المسافة، وقد فصلنا القول فيه سابقاً فراجع.

ثانيها: إن أخبار هذه المسألة كلها متكفلة لوجوب الاتمام فقط من دون دلالة على القاطعية للسفر موضوعاً تنزيلاً، والدليل منحصر في رواية «من قدم مكة قبل التروية بعشرة أيام فهو بمنزلة أهلها» (٦) فالاستدلال لعنوان القاطعية بهذه الأخبار

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٥٢٦، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

(٢) الوسائل: ج ٥ ص ٥٢٧، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٦.

(٣) الوسائل: ج ٥ ص ٥٣٠، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٤) الوسائل: ج ٥ ص ٥٢٧، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٦.

(٥) الوسائل: ج ٥ ص ٥٢٤، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٦) الوسائل: ج ٥ ص ٥٢٦، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٠ مع اختلاف يسير.

وتوهم أن التنزيل في هذه الرواية لا عموم له فلا يفيد إلا وجوب الاتمام، مدفوع بان نفس هذه الرواية المتكفلة للتنزيل، متكفلة لحُكْمين: من وجوب الاتمام، ومن وجوب القصر للخروج الى عرفات بعنوان التفريع على كونه كأهل مكة، ولولم يكن كذلك لما كانت له الدلالة على أن الخروج الى عرفات سفر جديد موجب للقصر لاحتمال أن القصر لكونه متمماً لسفره من بلده الى مكة.

ثالثها: يعتبر في الإقامة وحدة المحل فلا أثر للإقامة في محلين بحيث يعدان كذلك عرفاً، وهل هو لاقتضاء الإقامة عرفاً؟ أو لأن مورد الروايات هو البلد؟ حتى قوله (عليه السلام): «إذا دخلت أرضاً» (١) فان المراد موضع مخصوص منها وإلا فلا معنى لقوله فيما بعد: «وإن لم تدر ما مقامك بها تقول غداً أخرج أو بعد غد» فان ظاهره الخروج من محل خاص منها، لا الخروج من الارض مع أن مورد السؤال «أرأيت من قدم بلدة؟». وبالجملة لا شبهة في أن مورد الاخبار هي الإقامة في محل خاص. وأما بالنظر الى اقتضاء الإقامة فهي منسوبة بالذات الى الدار التي هي مسكنه ومقره، وبالعرض الى المحلة والى البلد والى القطر العراقي، والى جزيرة العرب وإلى آسيا وهكذا. إلا أن الإقامة هنا كالأقامة في الوطن لا يراد منها إلا الإقامة في البلد، إذ لا فرق بين جعل البلد مقراً دائماً لنفسه أو مقراً في ستة أشهر أو عشرة أيام. فلا خصوصية في نظر العرف للدار والمحلة في باب جعل محل محط رحله وموضع قراره واستقراره. وأما الامر في البلدان الكبار جداً فشكل إذا لم يكن محلاته منفصلة كالقرى المتقاربة والاحتياط في مثله لا يترك، لعدم إمكان الجزم باحد الطرفين.

رابعها: ان كفاية التلقيق وكفاية عشرة أيام بلياليها المتوسطة دون الاولى والأخيرة لا منشأ لها إلا الصدق العرفي، وإلا فما أفاده في المدارك: «من أن نصفي اليومين لا يسمى يوماً» (٢) صحيح. ولقد أجاد الشيخ الاجل (قدس سره) في رده

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٥٢٦، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

(٢) المدارك: ص ٢٨٣ تحت عنوان ولونوى الإقامة.

حيث قال: «إنه تصديق للحقيقة وتكذيب للعرف» (١) كما ان اليوم إذا كان عبارة عن مجموع الليل والنهار فلا بد من إدخال الليلة الأولى أو الأخيرة، وإن كان عبارة عن خصوص النهار فالليالي كلها خارجة، ولا مدفع له إلا أن مقتضى نسبة الإقامة الى عشرة أيام عرفاً ما ذكرنا وهو أن مبدأه أول نهار اليوم الأول ومنتهاه آخر نهار اليوم العاشر، وإذا كان في مورد التلفيق فببدؤه - مثلاً - زوال اليوم الأول، ومنتهاه زوال اليوم الحادي عشر فتكون الليالي المتوسطة عشرًا. ومنه تعرف انه ليس المدار على مقدار عشرة أيام بلياليها المتوسطة كما هو واضح.

خامسها: المشهور اعتبار التوالي المفسر بعدم نية الخروج عن حد الترخيص في مرحلة نية الإقامة، فالنية المقرونة بنية الخروج لا تؤثر في وجوب الاتمام بل يبقى على القصر، وجلة ما استندوا إليه في ذلك أمور:

منها: تبادر النية المحضة من النص. من لزوم النقص في العشرة المنوية، كما ليس له أن ينوي تسعة أيام ونصف مثلاً.

ومنها: ما عن الشيخ الاجل (قدس سره) في تحريراته في الصلاة حيث قال (قدس سره): «كلّ مكان يجوز قصد إقامة شيء من العشرة فيه لا يقدر قصد الخروج اليه في الاثناء وإلا فلا... الخ» (٢) وحاصله دعوى الملازمة بين قصد الإقامة فيها وقصد الإقامة في أحدهما والخروج الى الآخر.

ومنها: ان التجاوز عن حد الترخيص من المقيم مبطل للإقامة، فنية التجاوز في ضمن نية الإقامة تبطلها.

والجواب عن كلّ هذه الوجوه مبني على مقدمة هي: ان الإقامة تارة بمعنى اللبث في محل، فالخروج عن المحل وعن ما هو محسوب منه ضدّ اللبث فيه، وقصد هما قصد المتناهيين، وأخرى بمعنى جعل محل مقراً ومستقراً لنفسه ومحطاً لرحله كالإقامة فيما يتخذه داراً لإقامته دائماً، إذ لا فرق بين الإقامة بين الإقامة وبين الدوام وعدمه، وضد الإقامة بهذا المعنى، الاحتمال عنه وتركه، ولا يكون ذلك إلا بانشاء سفر جديد وبه

تنحل جميع تلك الوجوه إذ ليس للاقامة حقيقة شرعية ليدعى انها خصوص اللبث المضاد للخروج، بل معناها العرفي ما ذكرناه، ولا يقاس قصد جعل محل واحد مقراً ومستقراً والخروج الى مادون المسافة لحاجة، بقصد جعل محلين مقراً لنفسه ومستقراً له، كما أن جعل محل مقراً له لا يقتضي دوام اللبث فيه فلا ينافيه الخروج عنه نهاراً والقرار فيه ليلاً - مثلاً - فلا يلزم نقص العشرة.

نعم لو خرج عنه ليلاً ونهاراً لزم النقص في العشرة حيث لم يتصف يوم منها بالقرار والاستقرار فيه.

وأما ناقضية التجاوز عن حد الترخص للاقامة، فمدفوعة بان التجاوز حد لمن سافر من بلده أو محل إقامته، ولا يدور هذا المعنى مدار قاطعية الاقامة لموضوع السفر ورافعتها حكمه، فان البناء على كونها رافعة لوجوب القصر فقط، وبقائه على كونه مسافراً أيضاً على نحوين: فتارة يخرج عن محل الاقامة مرتحلاً عنه ومتمماً لسفره الاول عوداً على بدء فهذا هو الذي يجب عليه القصر عند تجاوزه عن حد الترخص. وأما من لم يرتحل عنه وهو باق على بنائه على أن المحل مقره ومستقره، فلا موجب لتحديد خروجه بعدم بلوغ حد الترخص حيث لا سفر منه ولو بعنوان العود على سفره.

فالتحقيق: ان نية الخروج الى مادون المسافة لا ينافي نية الاقامة بالمعنى الذي ذكرنا التي هي الاقامة العرفية في البلد في قبال الرحلة عنه فتدبر جيداً.

سادسها: بعد البناء على عدم مانعية نية الخروج الى مادون المسافة لنية الاقامة هل يعتبر توالي العشرة واتصالها؟ أم يكفي كونها متفرقة بحيث إذا خرج ولم يرجع الى اليوم الآخر كفى إكمال العشرة بيوم آخر؟ مقتضى ماتقدم من المشهور في مسألة الاقامة ستة أشهر متوالية كانت أم متفرقة، للاطلاق، فلا بد من القول به هنا إلا أن الظاهر اعتبار التوالي وعدم الانفصال كما في غير هذا المورد من الموارد التي أخذ في موضوع الحكم عدد خاص من الأيام أو الشهور والله العالم.

المبحث الثاني

إذا نوى الإقامة ثم عدل عنها بطلت الإقامة إلا إذا صلى فريضة واحدة تامة. وتنتفيح الكلام برسم أمور في المقام:

أحدها: بيان أنحاء ما يتصور من شرطية نية الإقامة في المقام وتأثير العدول ودخل فريضة تامة في بقاء الاحكام فنقول: إن نية الإقامة تارة رافعة لاحكام السفر، وأخرى قاطعة لموضوعه، أما إذا قلنا بانها رافعة للاحكام فنية الإقامة تارة شرط حدوثاً وبقاءً وأخرى حدوثها شرط لثبوت الاحكام حدوثاً وبقاءً فإن كانت شرطاً وبقاءً فليس للعدول شأن إلا ارتفاع نية الإقامة، وبزوال الشرط يزول المشروط وهو وجوب الاتمام - مثلاً - وحينئذٍ ففعل صلاة تامة المقارنة لشرطها وهي نية الإقامة حالها، شرط بدلاً عن نية الإقامة عند ارتفاعها فالعدول بعد الصلاة لا أثر لها، فبقاء الاحكام تارة مستند الى نية الإقامة، وأخرى الى فعل صلاة تامة ولا محذور في هذا الفرض وإن كانت النية بحدوثها شرطاً لثبوت الاحكام حدوثاً وبقاءً، فبقاء النية لا أثر له حتى يكون العدول بعنوان ارتفاعها وبمعنوا زوال الشرط، فإن النية الحادثة يستحيل ارتفاعها وانقلابها عما هي عليه، والباقية الى زمان العدول لا شرطية ولا أثر لها شرعاً، بل يكون بعنوان نفسه رافعاً لأثر تلك النية من حين تحققه لا من حين تحققها، فإنه من قبيل الشرط المتأخر المستحيل بطبعه. وفعل صلاة تامة قبل العدول مانع متقدم عن تأثير العدول، وأما كون نية الإقامة شرطاً حدوثاً وإناطتها في بقاء الاحكام بفعل الاتمام، فهو محال لأن وجوب الإتمام لا يعقل أن يكون مشروطاً بنفس الاتمام، لأن ذلك طلب الحاصل من وجه، وعليه الشيء لنفسه من وجه آخر كما أن كون النية المستمرة شرطاً لحدوث الاحكام وبقائها أيضاً محال، لكون بقاء النية شرطاً متأخراً لحدوث الاحكام من الاول. فالفرض الصحيح بحسب مقام الثبوت ما فرضناه أولاً وثانياً.

وأما إذا قلنا بان نية الإقامة قاطعة لموضوع المسافر كما هو المعروف، فرمما ينسب الى الذهن إنه لا معنى لشرطية نية الإقامة حدوثاً وبقاءً لان انقطاع السفر ليس

تدرجياً حتى تكون نية الإقامة في كل آن قاطعة للسفر في ذلك الآن. وعليه فلا معنى للعدول لأنه لا يحقق السفر بعد ارتفاعه ولا معنى لابقاء انقطاع السفر بفعل صلاة تامة.

وأما إناطة تأثير حدوث الإقامة في انقطاع السفر بفعل صلاة تامة فهو في حكم إناطة وجوب الاتمام بفعل الاتمام، كما أن إناطة تأثير نية الإقامة في انقطاع السفر، بعدم العدول بعدها حتى لا يرد محذور كون العدول محققاً للسفر فهو التزام بالشرط المتأخر، ولازمه بطلان الاعمال السابقة على العدول إلا الصلاة التامة المانعة عن تأثير العدول، إلا أن كل ذلك مبني على كون نية الإقامة قاطعة للسفر حقيقة كالورود الى الوطن.

وأما إذا كان قاطعاً تنزيراً بمعنى أن ناوي الإقامة بمنزلة الحاضر شرعاً في جميع أحكامه حتى في اعتبار المسافة عند ارتحاله، وبه يمتاز عن كونها رافعة لاحكام السفر. وعليه فالحضور له الحدوث والبقاء فهو مادام ناوياً للإقامة باق على حضوره، وإذا ارتفعت النية أرتفع الحضور إلا إذا صلى تماماً فانه بها يبقى على حضوره وإن زال سببه الاول.

ومنه يعرف أنه يتصور على هذا الشق أيضاً صورة أخرى وهي: تأثير النية بحدوثها فقط في الحضور تنزيراً الى أن يرتحل ويكون العدول رافعاً لأثرها من حينه لا من حينها وتكون الصلاة التامة مانعة عن تأثير العدول، بل لعل هذه الصورة أبعده من المحذور من الصورة الأولى لان مقتضى صحيحة أبي ولاد (١) هو وجوب الاتمام بعد فعل صلاة تامة لا كونها مبقية لحضوره كما كانت النية مقتضية له بخبر من قدم مكة قبل التروية الى قوله: «فهو بمنزلة أهلها» (٢) وإذا لم يكن تنزير في الصحيحة للفريضة التامة منزلة النية في اقتضاءها للحضور التنزيلي لم يكن سفره بعد العدول سفر الحاضر حتى يعتبر فيه المسافة، بل حاله حال الشق الاول من كون النية رافعة

(١) الوسائل : ج ٥ ص ٥٣٢، الباب ١٨ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) الوسائل : ج ٥ ص ٤٩٩، الباب ٣ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

للاحكام، بخلاف الصورة الثانية من الشق لثاني فان الحضور التنزيلي الى الآخر بمقتضى نفس النية وشأن الصلاة التامة المانعية عن تأثير العدول في رفع الحضور، فسفره بعد العدول الواقع بعد فريضة تامة سفر عن حضور من دون حاجة الى تنزيل آخر فافهم وتدبر.

ثانيها: هل مقتضى الاخبار شرطية نية الاقامة حدوثاً وبقاءً لحدوث أحكام الحاضر وبقائها؟ أو شرطية حدوث نية الاقامة فقط لحدوث الاحكام وبقائها؟ فعلى الاول يكون ارتفاع الاحكام بالعدول على القاعدة دون الثاني.

فنقول: ظاهر ماعدا صحيحة أبي ولاد هو الثاني، وهي شرط نية الاقامة حدوثاً، فان ظاهر قوله (عليه السلام) «إذا دخلت أرضاً فإيقنت أن لك بها مقام عشرة أيام الخ» (١)، هو حدوث اليقين لا استمراره، وكذا ظاهر قوله (عليه السلام): «إن حدث نفسه باقامة عشرة أيام» (٢) فان الظاهر حدوث حديث النفس بالاقامة لا استمرار حديث النفس، وكذا ظاهر قوله (عليه السلام) «فأزمنت المقام وأردت» (٣) و«أجمع على مقام عشرة أيام» (٤) فان ظاهرها جميعاً هو حدوث هذه الصفات دون استمرارها.

نعم لو كان الموضوع ناوي الاقامة، صح أن يقال إن ظاهره دوران الحكم مدار التلبس بالعنوان.

وأما صحيحة أبي ولاد فظاهرها اعتبار الاستمرار، فانها نظير صحيحته الأخرى الواردة في اعتبار استمرار قصد المسافة، فان استمرار النية الى زمان البدء، مفروض فيها، وإنما سأل عن اعتبار بقائها لكونه شرطاً في بقاء أحكام الاقامة أو يكفي حدوثها فأجاب (عليه السلام): بان الحكم يزول بالبدء إلا مع فعل فريضة تامة، فيعلم منه بالالتزام اعتبار بقاء النية في بقاء أحكام الاقامة إلا مع فعل

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٥٢٦، الباب ١٥ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

(٢) الوسائل: ج ٥ ص ٥٢٧، الباب ١٥ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٢.

(٣) الوسائل: ج ٥ ص ٥٣٠، الباب ١٧ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٤) الوسائل: ج ٥ ص ٥٢٤، الباب ١٥ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

فريضة تامة.

ويتفرع على ما ذكرنا ان مجرد زوال نية الاقامة كاف في ارتفاع الاحكام سواء جزم بعدم الاقامة أو تردد، بخلاف ما إذا كان حدوث النية شرطاً والعدول مانعاً، فانه ربما يتأمل في التّعدي عن الجزم بعدم الاقامة لظهور الصحيحة سؤالاً وجواباً في الجزم بالعدم، لقول السائل «فبدا لي أن لا أقيم» (١) وقول الامام (عليه السلام) «حتى بدا لك أن لا تقيم» (٢) مع أنه على هذا المبني أيضاً يصح التعميم لقوله (عليه السلام): بعد فرض البداء في آخر الصحيحة «وإن لم تنو المقام عشرأ فقصر ما بينك وبين شهر» (٣) الخبر.

ثالثها: ظاهر صحيحة أبي ولاد (٤) ان بقاء النية الى تمامية صلاة فريضة تامة، شرط في بقاء أحكام الحاضر، وإن فعل صلاة فريضة تامة هو الموجب لبقاء أحكام الحاضر، فالعدول في أثناء الفريضة التامة باق على تأثيره في ارتفاع أحكام الحاضر لفرض عدم بقاء الشرط الى تمامية الصلاة، والشرطية الثانية في الصحيحة حيث قال (عليه السلام): «وإن كنت حين دخلتها على نية التمام ولم تصل فيها صلاة فريضة واحدة بتمام حتى بدا لك أن لا تقيم» (٥) الخبر، وإن كانت موهمة لقصر تأثير العدول على العدول قبل فعل الصلاة رأساً فيبقى العدول في الأثناء مسكوتاً عنه، فلا العدول قبل الصلاة حتى يؤثر ولا العدول بعدها حتى لا يؤثر، لكن الشرطية الثانية تصریح بمقتضى الشرطية الاولى، وهو ان مناط التأثير وعدمه وقوع العدول بعد فعل صلاة تامة وعدمه، مضافاً الى إطلاق قوله (عليه السلام) «ولم يصل» (٦) أي لم يصل تماماً بحيث يصدق على ما أتى به أنه صلاة تامة وإن أتى بما ليس مصداقاً للصلاة التامة لفرض كون العدول في الأثناء وسيجيء إن شاء الله تعالى ان وجوب هذه الصلاة لما ذكره من الوجوه الضعيفة، لا دخل له بتأثير العدول في ارتفاع أحكام الحاضر وعدمه، بخلاف العكس وهو ما إذا قلنا إن

(٢١) الوسائل : ج ٥ ص ٥٣٢، الباب ١٨ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٤٣ و٥٦) نفس المصدر السابق.

العدول في الاثناء كالعدول بعد الصلاة لا أثر له فإنه بنفسه مقتضى لوجوب الاتمام إذ المفروض أن المشروع في الصلاة كالاتيان بها تماماً فهو في هذه الحال مأمور بالتمام.

رابعها: ظاهر صحيحة أبي ولاد دوران تأثير العدول وعدمه مدار فعل فريضة تامة وعدمه فلا أثر لغيرها من الفرائض اليومية، ولا لسائر الواجبات المنوطة بالاقامة كالصوم والنوافل النهارية.

وربما يبرهن على كونها كالفريضة التامة، بتقريب أن فعل النافلة قبل العدول حيث إنها مقارنة لشرطها وهي نية الاقامة والحضور فهي صحيحة لا باطلة، وإذا صحت كشفت عن كون المتنفل حاضراً غير مسافر لعدم مشروعية النافلة من المسافر، وإذا كان غير مسافر فالعدول ليس من موجبات السفر.

وجوابه مأمور من أن نية الاقامة شرط حدوثاً وبقاءً فع ارتفاعها ليس بحاضر لانتهاء ما به الحضور والمفروض عدم الاتيان بما جعله الشارع بدلاً عن نية الاقامة وهي الصلاة التامة ومع انتفاء الحضور حقيقة وتنزيلاً يجب القصر كما هو مقتضى ذيل الصحيحة فراجعها.

خامسها: المستفاد من الصحيحة (١) ان نية الاقامة لا تمنع عن العدول إلا إذا صارت عملياً بخصوص الفريضة التامة فلا بد من إرتباط الفريضة التامة بالاقامة ويترتب عليه فروع:

منها: ما إذا صلى صلاة تامة في أماكن التخيير لشرف البقعة فإنه وإن كان ناوياً للاقامة واقعاً، وتصديق طبيعة الفريضة التامة حيث إن الاتمام واقعاً مأمور به، إلا أنه غير مربوط بنية الاقامة وليس الاتمام عملاً بنية الاقامة.

ومنها: ما إذا قضى فائتة تامة فانه من مصاديق الفريضة التامة إلا أنه أجنبي عن نية الاقامة فانه يجب عليه قضاء ما هات كما فات، نوى الاقامة أم لا. ومنه يظهر سريان الاشكال الى قضاء رباعية فائتة بعد نية الاقامة فان التمامية مستندة

(١) اي صحيحة ابي ولاد التي مرّ عنوانها قريباً.

الى اقتضاء التدارك لا الى اقتضاء الاقامة حتى يكون القضاء عملاً بما نوى، إلا أن يفرق بانه عمل بنية الاقامة بواسطة إذ لو لم ينو الاقامة لما وجب عليه الاتمام أداءً وقضاءً .

ومنها: ما إذا صلى تماماً غافلاً عن نية الاقامة جرياً على عادته في بلده، فان وجوب فريضة تامة وصدقها على ما أتى به واضح، لكنه أجنبي عن التلبس بما يترتب على الاقامة حتى تكون نية الاقامة عملياً إلا أنه يمكن أن يقال إنه تلبس بما هو عمل الحاضر والحضوره أتم، وإن غسل عن وجه حضوره فتدبر.

سادسها: ظاهر الصحيحة (١) إناطة تأثير البداء وعدمه باتيان الفريضة التامة وعدمها لا بمجرد إستقرارها في الذمة، فدعوى عدم تأثير العدول إذا ترك الفرض عمداً أو نسياناً استناداً الى مجرد الاستقرار في الذمة، لا شاهد لها.

والعجب الالتزام به من جامع المقاصد (٢) مع اعترافه بمخالفته لظاهر النص. وأما دعواه انه موافق للقواعد فقاعدة شرطية النية حدوثاً فقط الاستفادة من الاخبار وإن كانت مقتضية لعدم تأثير العدول، إلا أن الصحيحة صريحة في إناطة البقاء على الاتمام بفعل صلاة تامة وان العدول لا أثر له بعدها لا بعد استقرارها في الذمة فتدبر.

نعم المناقشة في عدم شمول قوله (عليه السلام): «لم يصل»، لترك الصلاة عمداً أو نسياناً غير بعيدة نظراً الى أن سوق هاتين الشرطيتين في الصحيحة بلحاظ فعل الصلاة طبعاً، وعدم فعلها طبعاً لسعة الوقت لا لتعمد الترك، أو عروض النسيان، وعليه فالعدول بعد الاستقرار والترك العمدي أو النسيان غير مشمول للصحيحة، فنية الاقامة مؤثرة في وجوب الاتمام، والمقيد لها الترك الطبيعي دون غيره فتأمل.

سابعها: إذا صام ناوي الاقامة قبل فريضة تامة صح صومه لما مر من أن نية

(١) اي صحيحة ابي ولاد.

(٢) جامع المقاصد: ص ١٤٨، في بحث صلاة المسافر.

الاقامة غير مشروطة بفعل صلاة تامة وأما إذا صام وعدل في أثناء الصوم فالكلام فيه تارة من حيث تأثير العدول في ارتفاع أحكام الحاضر وعدمه، وقد مرَّ أنه يؤثر حيث إنه قبل فريضة تامة، وأخرى من حيث صحة نفس الصوم وفيه وجوه بل أقوال: قول بصحته مطلقاً، وقول ببطلانه مطلقاً، وقول بالتفصيل بين العدول قبل الزوال، فلا يصح وبعد الزوال فيصح.

أما وجه الصحة مطلقاً فهو إن نية الاقامة غير مشروطة بفعل صلاة تامة، ولا بعدم العدول فيما بعد. وعليه فينعقد الصوم صحيحاً وحيث إن الصوم لا يتبعص صحةً وفساداً فلا بد من صحته الى الآخر وليس مثل الصلاة فانه مع عدم التجاوز عن الركعتين يجب عليه إتمامها قصراً، ومع التجاوز لا يمكن إتمامها قصراً لفرض التجاوز، ولا تماماً لتبدل حضوره بسبب العدول ولا تعم الصحيحة للصوم لان موردها تأثير العدول في القصر والاطماف، ولا تعم أخبار السفر قبل الزوال لان ظاهرها إنشاء السفر قبل الزوال لا مجرد زوال حضوره.

وأما وجه البطلان مطلقاً: فلان الحضور التنزيلي ليس بأقوى من الحضور الحقيقي فكما أنه إذا سافر قبل الزوال ينكشف بطلان صومه من الاول فكذا مع زوال نية الاقامة قبل الزوال، فلا موجب للالتزام بانعقاده صحيحاً حتى يرد محذور التبعض، فحيث إنه يكون العدول هادماً للأثر من حينه والصوم لا يتبعص، نقول بانه يجب الالتزام بعدم انعقاده حيث إنه غير قابل لإتمامه مع زوال نية الاقامة قبل الزوال. والصحيحة وإن كانت في مورد الصلاة إلا أنه بالملازمة بين القصر والافطار، والاطماف والصيام، يكون حال الصوم حال الصلاة. وأما عدم صحة إتمامه بعد الزوال فلقصور أدلة الاتمام بعد الزوال لظهوره في إنشاء السفر بعده لا تبدل حضوره بعد الزوال.

وأما وجه التفصيل بين العدول قبل الزوال والعدول بعده فنقول: مقتضى الصحيحة بضميمة الملازمة بين القصر والافطار، ثبوت الافطار بالعدول قبل فريضة تامة، ولم يقيد هذه الملازمة إلا بالسفر بعد الزوال، فالعدول قبل الزوال مؤثر في بطلان الصوم لمكان الملازمة، لا لاجبار السفر قبل الزوال حتى يناقش في

شموها لتبدل الحضور بالعدول. وأما صحته مع العدول بعد الزوال مع المناقشة في شمول أخبار السفر بعد الزوال، فلما مرّ منا سابقاً من أن الإتمام والصيام غير مشروط بشيء في هذه الابواب، بل كل مكلف مستجمع للشرائط يجب عليه الإتمام والصيام إلا إذا سافر، ومن البين ان صحة الصوم غير مشروط بالسفر بعد الزوال، فان الصائم يجب عليه إتمام صومه إذا لم يسافر قبل الزوال سواء سافر بعد الزوال أو لم يسافر فلا حاجة الى تكلف تعميم السفر بعد الزوال لزوال الحضور التنزيلي بالعدول بعد الزوال.

وأما ما عن شيخنا الاعظم (قدس سرّه) في كتاب الصلاة من الاستدلال للإتمام فيما نحن فيه بفحوى ما دل على وجوب إتمام الصوم إذا خرج بعد الزوال (١) فبني على ما ذكرنا فإن إنشاء السفر إذا لم يكن مانعاً عن إتمام الصوم، فزوال الحضور أولى بعدم كونه مانعاً.

نعم لو كان إنشاء السفر بعد الزوال شرطاً في صحة الصوم تماماً لم يكن تبدل الحضور مساوياً له فضلاً عن كونه أولى.

ثامناً: إذا صلى بنية القصر ثم بداله في أثنائه الإقامة أتمها لصحيفة علي بن يقطين حيث قال (عليه السلام): «يتم إذا بدت له الإقامة» (٢) ولا يكشف عن اتحاد القصر والاطمام بالنوع لإمكان كون القصرية والتامة كالظهيرية والعصرية فانها متباينان نوعاً ولذا يجب قصد عنوان الظهيرية والعصرية إما تفصيلاً أو إجمالاً ومع ذلك إذا صلى بعنوان العصرية ثم تذكّر عدم الاتيان بالظهيرينوي الظهر ويبي على كونها ظهراً فيتمها ظهراً. فيعلم أنّ عنوان الظهيرية ينطبق على المأتي به سواء نواها تفصيلاً أو إجمالاً أو في الاثناء إذا نسي قصدها من الاول، فكذا التامة والقصرية فتدبر.

وأما إذا نوى الإقامة وصلى بتلك النية ثم عدل في أثنائها فقد تقدم ان هذا

(١) كتاب الصلاة: ص ٤٠١.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٣٤، الباب ٢٠ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١.

العدول مؤثر في رفع أثرنية الإقامة، إذ العدول الذي لا أثر له، ما كان بعد فريضة تامة إلا أن الكلام في صحة هذه الصلاة لا في تأثير العدول وعدمه.

والمعروف انه إذا عدل قبل الدخول في الركعة الثالثة يجب عليه إتمامه قصرأ لانه مسافر مكلف بالقصر ومتمكن من القصر على الفرض بعد استفادة إمكان ذلك، إما باتحدهما بالنوع أو تبدل أحد العنوانين بالآخر مادام للتبدل سبيل. وأما إذا دخل في الركعة الثالثة فلا يتمكن من إتمامها قصرأ لمكان الزيادة، ولا يتمكن من إتمامها تماماً لانه مسافر لفرض العدول قبل فريضة تامة ولا دخل لاتحدهما نوعاً بما نحن فيه إذ بعد فرض كون المكلف المسافر مكلفاً بالقصر يجب مطابقة المأتي به للماثور به وإن لم يجب قصد عنوانه، أو كفي البناء في الاثناء على غير العنوان المنوي أولاً.

نعم ربما يناقش في شمول أدلة السفر والقصر فيه لمثله بدعوى انه مقصور على من لم يصل رأساً، وأما من صلى تماماً في بيته أو وصل الى حد بحيث لا يمكنه التقصير فهو كمن صلى وأدى الوظيفة، فلا قصر حيث لا صلاة قابلة للتقصير فيها. وربما يستند في ذلك الى إطلاق أخبارنية الإقامة الظاهرة في أنه بمجرد حدوث النية يجب عليه الاتمام ولم يقيد في صحيحة أبي ولاد إلا بالعدول قبل الصلاة وهو لا يعم العدول في الاثناء، وحيث لا تقييد فيؤخذ باطلاق تلك الاخبار ويحكم بوجود الاتمام وهذه عمدة ما اعتمده الشيخ الاعظم (قدس سره) في بعض تحريراته في صلاة المسافر.

إلا أنك عرفت سابقاً وجه النظر فيه وحيث إن وجوب الاتمام مذهب غير واحد من الاعلام خصوصاً من مثل الشيخ الاجل (قدس سره) فرعاية الاحتياط قوية جداً والله أعلم.

المبحث الثالث

في حكم من نوى الإقامة وخرج الى مادون المسافة.

واعلم أنه ربما يعنون المسألة بانه نوى إقامة العشرة وتمت العشرة فخرج الى

مادون المسافة، وربما يعنون المسألة بأنه عزم على إقامة العشرة فخرج الى مادون المسافة كما هو الغالب في متون الكتب الفقهية.

أما العنوان الأول فلا حاجة فيه الى التقييد بفعل صلاة تامة لان التقييد (١) به بمقتضى الصحيحة إنما هو في مورد العدول عن النية، وبعد تمامية العشرة المنوية لا مورد للعدول عن النية، والعزم على العود وعدمه لا ربط له بالعدول كما يتضح إن شاء الله تعالى.

وأما العنوان الثاني فيجب التقييد فيه، إذ مع عدم فعل الصلاة يجب عليه القصر بمجرد عدوله وإن لم يخرج الى مادون المسافة فلا يجري فيه البحث عن القصر والاتمام بما لهما من الاقسام، ومع عدم العدول الى زمان الخروج وإن وجب عليه الاتمام لما مر من استحالة إناطة تأثير نية الإقامة بعدم العدول أو بفعل صلاة تامة، لكن سفره إذا كان بعنوان عدم العود فهو عدول يجب عليه القصر من حين ذهابه على أي تقدير ولا يجري فيه هذا البحث الذي لاشبهه عند المشهور في عدم القصر في الذهاب والمقصد.

وبالجمله إنما يجري هذا البحث إذا تساوى الخروج في الاثناء مع الخروج بعد العشرة في أقوال المسألة وأقسامها إذا تساوى في استقرار وجوب التمام بحيث لم يكن فيه مجال للعدول، إما بمضي العشرة، وإما بفعل صلاة تامة.

ثم إن تنقيح الكلام في هذا المقام الذي اضطربت فيه كلمات الاعلام واعترف غير واحد بانه من مهمات المسائل وأمهمات المعاضل برسم أمور:

أحدها: ان نية الإقامة كما مر الكلام فيها قاطعة لموضوع السفر اعتباراً وتنزيلاً بمقتضى خبر «من قدم مكة» (٢) الى قوله عليه السلام «فهو بمنزلة أهلها» (٣) وعليه يبني هذا البحث، وإلا فهو مسافر حقيقة وإن ارتفع حكمه في برهة من الزمان، فاذا خرج من محل الإقامة كان خروجه خروج المسافر بسفره الاول وهذا متمم سفره

(١) «التقييد ل»

(٣٠٢) الوسائل، ج ٥، ص ٥٢٦، الباب ١٥ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١٠.

فيجب عليه القصر بمجرد خروجه ذهاباً وإياباً إلى أن يصل إلى وطنه ويرافقه الظهور البدوي من صحيحة أبي ولاد حيث جعل غاية وجوب الاتمام مجرد الخروج من محل الإقامة. ولعل من ينسب إليه القصر مطلقاً يذهب هذا المذهب.

ثانيها: أنه قد تقدم في مسألة التلفيق ان ضم الذهاب إلى الاياب مشروط بان لا يكون الذهاب والاياب أقل من أربعة، بل قد تقدم ان الاياب وإن كان وحده بالغاً للمسافة الشرعية لا يضم إليه الذهاب إذا كان أقل من أربعة، وان مبدأ القصر حين الاخذ في الاياب. وكلا الحكمين مما عليه المشهور، بل ربما يدعى عليه الاجماع. فالقول بالقصر في الذهاب بعد الاعتراف بقاطعية النية للسفر موضوعاً، لا يصح إلا مع القول بالتلفيق مطلقاً كما قرّبناه سابقاً ولم نذهب إليه لدعوى الاجماع من غير واحد على خلافه.

نعم من يذهب إلى التلفيق فيما إذا كان الاياب وحده مسافة كالمحقق الكاشاني (١) (رحمه الله)، له أن يقول بالقصر هنا في مثل هذا الفرض برجوعه إلى محل الإقامة من طريق أبعد يبلغ المسافة.

ثالثها: أن الإقامة كما قدمنا ليست مجرد المكث في مكان، بل اتخاذ محل مقراً ومستقراً ومحطاً لرحله، ويقابله الارتحال عنه لا مجرد الخروج عن ذلك المحل، وكما أن الخروج عنه بمجرد لا ينافي بقاء الإقامة كذلك مجرد العود إليه بعد الارتحال عنه ليس عوداً إلى مقره ومستقره بل عود إلى ممره إلى وطنه. وعليه إذا خرج من محل إقامته لا بقصد الارتحال الذي هو ضد الإقامة ليس مسافراً بسفر جديد، وكذا إياه ليس سفراً إلى محل إقامته حتى يحتسب جزءاً من المسافة بضمه إلى المسافة من محل إقامته إلى وطنه بخلاف ما إذا ارتحل عن محل إقامته فانه مسافر بسفر جديد من محل إقامته إلى مقصده ومنه إلى بلده ماراً إلى محل إقامته.

ومما ذكرنا يتضح ما في بعض كلمات الشيخ الاعظم (قدس سره) «من أن الاياب إلى محل الإقامة ومنه إلى وطنه سفر واحد، وليس السفر الفلاني عنواناً

(١) الوافي: ج ٢، ص ٢٧، باب حد السير الذي يقصر فيه.

حتى يقال إنه مسافر الى محل الإقامة، ومنه الى وطنه. والمفروض أن كلاً منها لا يبلغ المسافة» (١). هذا وقد عرفت إننا لاندعي أن السفر يعتبر فيه قصد الوجه والعنوان، بل خروجه إذا لم يكن إرتحالاً من محله ومقره ليس انشاءً لسفر جديد، وليس إيباه أيضاً إنشاءً لسفر جديد، بل إنشاء السفر إنما هو من محل إقامته الى وطنه، فانه عين الارتحال من محل الإقامة، فاذا لم يبلغ المسافة بين محل الإقامة والوطن ثمانية فراسخ لا يقصّر.

رابعها: أن الارتحال تارةً حقيقي كما إذا خرج معرضاً عن مقره ومستقره، وأخرى حكيمية كما إذا خرج من دون إعراض عنه لكنته عاد اليه من طريق أبعد يبلغ المسافة فانه قهراً تنقطع الإقامة على ما هو المشهور بين الاصحاب من كون السفر الشرعي قاطعاً للإقامة، وهو أيضاً مقتضى الاعتبار لان السفر ضد الحضور، كما أن الارتحال ضد الإقامة، ومع تخلل السفر المضاد للحضور المتحقق بنية الإقامة لا يعقل بقاء الحضور، والمفروض عدم حضور آخر بنية الإقامة الجديدة، ولا يقاس بالسفر من الوطن والعود اليه، فان العود الى الوطن حضور آخر لبقاء الحضور الاول، وإلاً أن يقوم دليل على أن نأوي الإقامة في محلٍ كلما حضر فيه كان حكمه الاتمام، كما ربما يستفاد من خبر المنزلة حيث قال (عليه السلام): «من قدم مكة قبل يوم التروية بعشرة أيام وجب عليه إتمام الصلاة وهو بمنزلة أهل مكة فاذا خرج الى منى وجب عليه التقصير، فاذا زار البيت أتم الصلاة، وعليه إتمام الصلاة إذا رجع الى منى حتى ينفر» (٢) فان ظاهره ان تخلل السفر الموجب للقصر لا يقطع الإقامة، وإلاً فلا موجب غير الإقامة السابقة للاتمام فيعلم منه أن كل حضور في محل الإقامة موجب للاتمام كالحضور في الوطن فهو تنزيل للمقيم منزلة أهل البلد بقول مطلق في جميع الآثار إلا أن هذه الفقرة من الرواية غير معمول بها، ولذا أولوها بتأويلات تقرب من سبعة أوجه كما ذكرها بعض الاساطين (قدس سره) في رسالته

(١) كتاب الصلاة ص ٤٤٠ تحت عنوان اختلفوا فيما إذا خرج المسافر...

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٤٩٩، الباب ٣ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

المعمولة في الرجوع ليومه .

خامسها: هل الملاك في الارتحال الموجب للقصر بشرائطه، هو عنوانه المساوق للاعراض المتقوم بالعزم على عدم العود اليه بما هو مقره وإن عاد إليه من حيث إنه ممره؟ فلا أثر لتردده في العود أو ذهوله عنه، أو الملاك عدم البناء على الإقامة الذي هو نقيض ما يتقوم به الموجب للتمام وهو البناء على كونه مقرراً له؟ فذلك المعنى الذي كان حدوثاً موجباً للتمام يكون بقاءه موجباً لبقائه . وبعبارة أخرى هل ملاك القصر ضد نية الإقامة أو نقيضها؟ فعلى الاول لا يضر التردد وعلى الثاني يضره إذ لا بناء مع التردد والذهول ولا ريب في أن ملاك القصر إنشاء سفر جديد لأن المفروض إما مضي العشرة أو فعل صلاة تامة، فلا معنى للعدول عن النية أو لا أثر له، فلا يقاس بقاء موجب الاتمام بحدوثه، ومن البين أنه مع التردد في العود وعدمه لا جزم بإنشاء سفر جديد وهو أيضاً ظاهر صحيحة أبي ولاد حيث جعلت فيها غاية وجوب الاتمام الخروج الظاهر في الارتحال ورفع اليد عن المقر والمستقر، ولا يكون ذلك إلا مع إنشاء سفر جديد .

والتحقيق ان العود الى محل الإقامة بما هو عود لا أثر له فلا أثر للتردد فيه، بل الأثر للعود الى محل الإقامة بما هو مقره ومستقره في قبال العود اليه بما هو ممره واحد منازل الى بلده . والعود بهذا العنوان متقوم بالعزم على كون المحل مقرراً له بقاءً كما كان حدوثاً والعود المتقوم بالعزم المزبور غير قابل للتردد، فما هو قابل للتردد لا أثر له وما له أثر غير قابل للتردد . وأما العود بما هو ممر له فهو ليس شرطاً للقصر، بل إذا عاد لا بعنوان أنه عود الى مقره كان قاصداً ثمانية فراسخ من مقصده الى بلده من دون ما يوجب انقطاع مسافة المقصد الى محل الإقامة عن المسافة منه الى بلده سواء مر الى محل إقامته أم لا . وعليه فالتردد حيث لا عزم له على العود الى محل الإقامة بما هو مقره ومستقره فهو قاصد للمسافة الشرعية من حين إيبابه الى بلده فيجب عليه القصر .

وأما الصحيحة الحاكمة بوجوب الاتمام بعد صلاة تامة سواء عدل أم لم يعدل فهي متكفلة لحكم المكلف قبل خروجه وإنشاء السفر، وأما أن إنشاء السفر

بماذا فهو أجنبي عن مدلول الصحيحة فتدبر جيداً.

إذا عرفت ما رسمناه من الأمور تعرف حكم المسألة بجميع شؤونها وأن المقيم يجب عليه الا تمام في ذهابه على أي تقدير لعدم ضمّ الذهاب الى الاياب وأنه يتم في مقصده لكونه تابعاً له، وأنه يجب عليه الا تمام في إيباه الى محل إقامته إذا كان عازماً على العود اليه بما هو مقره، وكذا في محل الإقامة لعدم الارتحال الحقيقي والحكمي، وأنه يتعين عليه القصر في إيباه الى بلده إذا كان بالغاً للمسافة، وإلا لكان حكمه الا تمام، كما أنه إذا خرج عن محل الإقامة مرتحلاً عنه أو رجع عن المقصد من طريق أبعد بحيث يبلغ المسافة فحكمه في الصورتين القصر من حين الأخذ في الاياب، هذا ما يقتضيه القواعد المسلمة أو الموافقة للتحقيق. ولا عبرة بدعوى الاجماع وغيره في المقام، كما يتضح حاله بالتدبر في كلمات الاعلام.

فروع

[الفرع الاول:]

إذا وجب على المسافر صوم يوم معين باستيجار أو نذر هل تجب الإقامة عليه ليؤدي الواجب أم لا؟.

أما الاجارة فحيث إنها لا تتعلق بعمل في يوم معين على تقدير الحضور لأن العمل على تقدير لا يملك إلا على تقدير، والتعليق في عقود المعاملات باطل، فلا محالة يكون العمل في هذا اليوم مملوكاً لعل على تقدير، فيجب الوفاء بعقد الاجارة فتجب الإقامة تحصيلاً للوفاء وأداءً لما يملكه المستأجر عليه.

وأما النذر فله صور:

الاولى: أن يكون المنذور صوم هذا اليوم سفيراً أو حضراً حيث يصح النذر مع الاطلاق فلا تجب الإقامة لامكان تأدية الواجب بالصوم في السفر.

الثانية: أن ينذر صوم يوم معين على الوجه المشروع في ذاته فيتبدّل استحبابه المشروط بالحضور بالوجوب، فيجب عليه صوم ذلك اليوم على تقدير الحضور، ولا يجب تحصيل شرط الوجوب لاستحالاته.

الثالثة: أن ينذر صوم ذلك اليوم عن حضور، فالمنذور أمر خاص متقيد بالحضور فيجب تحصيل القيد وهو الحضور بنية الإقامة فتدبر.

[الفرع الثاني]

من كان عليه الظهران وهو مسافر لم يبق من الوقت إلا مقدار أربع ركعات فهل له الإقامة حتى يتمخض الوقت للعصر ويقضي الظهر بعد الوقت أم لا؟ ولا شبهة في أن الحضور شرط لوجوب الاتمام، والسفر لوجوب القصر، وتبديل الموضوع في حد ذاته جائز، إلا أن تحصيل شرط الوجوب غير واجب، لكن تفويت شرط التكليف بعد حصوله إذا كان مفوتاً للتكليف غير جائز، فن كان حاضراً وعليه الظهران ولم يبق من الوقت إلا مقدار أربع ركعات لا يجب عليه المسافرة تحصيلاً لشرط الوجوب، بخلاف ما لو كان مسافراً في الفرض فان شرط وجوب الصلاتين قصراً محقق، وتبديله يوجب تفويت الظهر المستقر وجوبها التي لا بدل لها بتفويت شرطه.

إلا أن يقال: إذا كان الشرط شرطاً حدوثاً وبقاءً ولاجله يجوز له تبديل الموضوع، لا لدليل آخر حتى يستظهر منه ما إذا لم يستلزم تفويت التكليف فلا مانع من تفويت شرط القصر وتبديله بشرط الإتمام لفرض إناطة بقاء وجوب القصر ببقاء السفر ولا يعقل اقتضاء وجوب القصر إبقاء شرطه.

ونظيره ما إذا كان المسافر عند رجوعه الى وطنه قريباً من حد الترخص وعليه الظهران ولم يبق من الوقت إلا مقدار أربع ركعات فانه لا يجوز له التجاوز المفوت للظهر على القول بجرمة التفويت.

ويمكن أن يقال إن الحضور والسفر شرط لوجوب الاتمام والقصر وليس شيء منها شرطاً لأصل التكليف بالصلاة، والتبديل جائز حيث يتبدل الاتمام بالقصر أو القصر بالاتمام لا حيث يفوت أصل التكليف بالظهر مثلاً ولذا يحرم عليه السفر إذا كان مفوتاً لأصل الصلاة رأساً، وكذا الحضور والإقامة إذا فرض تفويت أصل التكليف بهما وهذا هو الأقوى.

[الفرع الثالث]:

إذا عدل وشك في أنه هل صلى قبله حتى لا يؤثر، أو لم يصل حتى يؤثر؟ مقتضى ما قدمنا من أن نية الإقامة شرط حدوثاً وبقاءً، وان فعل صلاة تامة موجب لبقاء الحضور عند زوال نية الإقامة، هو البناء على عدم فعل الصلاة فلا موجب لبقاء الحضور لارتفاع النية جزماً وعدم ما يوجب بقاءه شرعاً تعديلاً بالأصل، وكذا إذا قلنا بان النية شرط حدوثاً لبقاء التكليف بالتمام وان العدول رافع لا أثرها ما لم يمنع عنه مانع وهو فعل صلاة تامة، فانه مع عدم المانع عن تأثيره شرعاً بالأصل يؤثر العدول أثره.

[الفرع الرابع]:

إذا أيقن بالعدول وبفعل صلاة تامة وشك في المتقدم منها فهل يرجع الى القصر أو يبقى على التمام؟ واستصحاب عدم العدول الى ما بعد فعل الصلاة واستصحاب عدم فعل الصلاة الى ما بعد العدول متعارضان، بل كل منهما في حد ذاته من الأصل المثبت، فإن موضوع الحكم بالتمام بقاء فعل صلاة تامة مقترنة بنية الإقامة، وعدم العدول الى ما بعد الصلاة لا يثبت اقتراها بالنية لا وجداناً ولا تعديلاً ولا يقاس بما إذا شك في العدول فبني على عدم العدول وصلى، فإن اقتران الصلاة بالنية الباقية تعديلاً وجداني، بخلاف ما نحن فيه وموضوع الحكم بالقصر هو العدول قبل صلاة تامة، واستصحاب عدم الصلاة الى ما بعد العدول لا يثبت كون العدول قبل فعل صلاة تامة، فكون العدول قبل الصلاة لا وجداني ولا تعدي، ويندفع الثاني بان مضمون الصحيحة انه: «إذا لم تصل صلاة فريضة واحدة بتمام حتى بدا لك أن لا تقيم» (١) ومن البين أن استصحاب عدم الصلاة الى حال البداء كاف في تحقق هذا الموضوع كما يمكن دفع الاول بانه لا يستفاد من

(١) اي صحيحة ابي ولاد: الوسائل: ج٥، ص٥٣٢، الباب ١٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

الصحيحة تقيّد فعل الفريضة بنية الإقامة، بل مجرد معيتها في الزمان كاف وعدم العدول تعبدًا، وفعل الصلاة في ذلك الزمان المتعبد فيه ببقاء النية كاف في تحقق الموضوع، فلا إشكال إلا من حيث معارضة الاصلين. وإما استصحاب بقاء الحضور أو استصحاب وجوب الاتمام مشروط شرعاً بفعل صلاة تامة قبل العدول كبقاء وجوب الاتمام وهذا المعنى متيقن بعدم بعد نية الإقامة، ومع التعبد بعدم الشرط لا معنى لاستصحاب المشروط وإن لم يعلم به حال هذه الصلاة المأتي بها؛ من حيث الاقتران بالنية أو بالعدول، ولا يعارض بأصالة عدم العدول قبل الصلاة فإن موضوع الحكم بالقصر كما عرفت عدم فعل الصلاة إلى أن يتحقق العدول وهو مطابق للأصل فتدبر جيداً.

وما ذكرنا تبين أن الأقوى هو الحكم بالقصر وأما حكم نفس الصلاة المأتي بها من حيث الصحة والفساد فلا مانع من إجراء قاعدة الفراغ الحاكمة على الأصل المقتضي لعدم حصول شرط التمام.

الفرع الخامس:

إذا صَلَّى ثم عدل فشكّ في صحة صلاته وبطلانها ولو من جهة الشك في الركعات فقاعدة الفراغ تقتضي بصحة صلاته، والعدول بعد الصلاة الصحيحة شرعاً مشمول للصحة، إذ من الواضح أن قوله (عليه السلام): «إذا صَلَّى صلاة فريضة واحدة بتمام» (١) أعمّ مما كانت صحيحة وجداناً أو تعبدًا، إذ قلّمًا يتفق عدم الحاجة إلى إجراء أصل أو أصول في الحكم بصحة الصلاة، فالعدول بعد الصلاة الصحيحة وجداني لا بقاعدة الفراغ تعبدًا حتى يبني على أماريتها، بل أماريتها أجنبية عن العدول الأجنبي عن الصلاة، فان ارتكاز الارادات المنبعثة عن الارادة التفصيلية في أول العمل لا يقتضي إلا إتيان الأجزاء والشرائط في مواقعها

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٣٢، الباب ١٨ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١ مع اختلاف يسير.

دون العدول بعد الصلاة الأجنبي عن كونه جزءاً أو شرطاً لها.
 نعم في شمول الصحيحة لما إذا حكم الشارع بوجود الصلاة كما في الشك بعد الوقت فضلاً عن اقتضاء قاعدة الشك بعد الوقت لوقوع العدول بعد الصلاة إشكال، إذ ظاهر الصحيحة فعل الصلاة خارجاً لا بناءً من الشارع على وجودها. وقد عرفت أن أمارية هذه القاعدة كقاعدة الفراغ أجنبية عن مثل العدول.
 السادس: إذا شك بين الأقل والأكثر وبني على الأكثر وسئم، فعدل قبل صلاة الاحتياط، أو نسي جزءاً. يجب تداركه بعد الصلاة فعدل قبل التدارك فهل يؤثر عدوله أو لا؟ الظاهر ابتناؤه على أن صلاة الاحتياط أو الجزء المنسي واجب مستقل يتدارك به الصلاة التي فرغ عنها بالتسليم، ولا يضر فعل المنافي على هذا المبنى، فالعدول بعد الفراغ عن الصلاة، أو حقيقة متممة الصلاة على تقدير الحاجة إليه، فالعدول في الاثناء. والمبنى الاول وإن كان مختار المحققين إلا أن المسألة غير صافية عن الاشكال فيجب رعاية الاحتياط في المقام بالجمع بين القصر والاطمئنان.

[القاطع الثالث: مضي الثلاثين متردداً]

الثالث من القواطع للسفر على المعروف مضي ثلاثين يوماً متردداً، والكلام

فيه في موارد:

أحدها: يعتبر وحدة المحل في مضي ثلاثين يوماً متردداً، لأن الظاهر أن مورد الإقامة عشرة أيام هو مورد التردد ثلاثين يوماً، وقد مر اعتبار وحدة المحل في الاولى. وأما الخروج الى مادون المسافة في أثناء الثلاثين فحاله حال نية الخروج في نية الإقامة، لا بد من أن يكون بمقدار لا ينافي بقاءه متردداً ثلاثين يوماً في محل بحيث لا ينقص عن ثلاثين يوماً عرفاً، لقلّة زمان الخروج - كما مر في نية الإقامة - كما أن تتميم الناقص بما يزيد على الثلاثين كنية التتميم في نية الإقامة لا اعتبار الاتصال والتوالي في قبال التفرق في كلا الموردين، فلا يجدي تتميم الناقص، ولا يعقل إجراء ما ذكرنا في أثناء الإقامة عن الخروج الى مادون المسافة، فان نية الإقامة قاطعة للسفر فيتصور كون خروجه تارةً بانشاء سفر جديد والإرتحال، وأخرى بعنوان العود

إلى محل الإقامة، فإنَّ المتردد في أثناء الثلاثين مسافر حقيقة، ومع عدم تحلل العدم لا يعقل إنشاء سفرٍ جديد، كما أنَّه حيث لا إقامة، ولا ما يحكمها، فلا يعقل الإرتحال، فلا يعقل الخروج لا بعنوان إنشاء سفرٍ جديد، ولا بعنوان الإرتحال، فإنَّ عدمها بنحو العدم بالنسبة إلى الملكة، لا السلب المقابل للإيجاب.

ثانيها: ظاهر جملة من الروايات، إعتبار مضيِّ شهرٍ متردداً، وظاهر بعضها إعتبار مضيِّ ثلاثين يوماً. ومن الواضح أنَّ الشهر هو ما بين الهلالين، ولا جامع بينه وبين ثلاثين يوماً بالنسبة إلى ما بين الهلالين. وأمَّا بالنسبة إلى العدد فلا جامع بين مراتب العدد، فلا جامع بين ثلاثين وتسعة وعشرين. فلا مناص من كون الشهر حقيقةً في خصوص ما بين الهلالين مجازاً في خصوص الثلاثين، أو مشتركاً لفظياً بينهما. ومن الواضح أنَّ رواية الثلاثين صالحة لأن تكون قرينة على التجوُّز، أو على التعيين، خصوصاً بملاحظة قوله (عليه السلام): «قلعدهً ثلاثين يوماً» (١) فإنه لا عدَّ إلاَّ في العدد، ولا عدَّ فيما بين الهلالين بما هو بين الطلوعين، فلا يمكن دعوى إرادة الشهر منه بلحاظ أنَّ الغالب كونه ثلاثين مع أنَّه لا غلبة، وعلى فرضه فلا غلبة في مرحلة الاستعمال. مضافاً إلى دعوى الاتفاق على أنَّ الشهر في مقام التلفيق والكسر يعتبر ثلاثين يوماً، وإنَّ محل الخلاف ما إذا كان مبدء تردده أول الشهر، ولا يمكن تنزيل إطلاقات الشهر على هذا الفرد النادر، كما لا يمكن التحفُّظ على إرادة ما بين الهلالين مطلقاً فتدبَّر.

ثالثها: ظاهر الكلمات جريان تمام ما ذكر في الإقامة في مسألة الخروج إلى مادون المسافة فيما بعد مضيِّ ثلاثين يوماً وانقطاع السفر به، فمع إنشاء السفر الجديد يعصر بشرائطه، ومع عدمه والعزم على العود في محل تردده لا يقصر على التفصيل المتقدم، إلاَّ أنَّ الكلام في قاطعية مضيِّ الثلاثين للسفر موضوعاً لما مرَّ في أخبار الإقامة، أنَّ مجرد الأمر بالتمام المشترك هناك وهنا لا يدلُّ إلاَّ على ارتفاع القصر، وهو حكم السفر، وأنَّ قاطعية موضوع السفر تحتاج إلى تنزيل مضيِّ

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٢٧، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٢.

الثلاثين منزلة التوطن والأهلية في البلد، كما دلّ عليه خبر «من قدم مكة الخ» على تنزيل المقيم منزلة أهل مكة، ولا دليل على التنزيل هنا إلاّ صحيحة صفوان «قال: سألت أبا الحسن (عليه السلام) عن أهل مكة إذا زاروا البيت، عليهم إتمام الصلاة؟ قال (عليه السلام): نعم والمقيم إلى شهر بمنزلتهم» (١) ويرد على الاستدلال بها أنّ المراد بالمقيم إن كان المقيم عن نية فهو أجنبي عن المقام، مع أنّه لا موجب للتحديد بالشهر بعد كفاية العشرة، وإن كان المقيم إلى شهر متردداً فإن أريد الإقامة شهراً قبل الخروج إلى عرفات فهو سفر قاطع للإقامة، فكيف يرتب عليها إتمام الصلاة عند زيارة البيت؟ وإن أريد الإقامة شهراً بعد العود من عرفات فلا أثر لأقامته متردداً إلاّ بعد مضيّ ثلاثين، فكيف يمكن الاتمام في زيارة البيت مع أنّه لا يجوز تأخير الزيارة عن شهر ذي الحجة في جميع أقسام الحج. فهذا التنزيل بلحاظ هذا الحكم المذكور الذي هو المتيقن من آثار التنزيل لا يمكن القول به والمصير إليه، فلا بدّ من تاويل الرواية أو ردّها علمها إلى أهله (سلام الله عليهم). وأمّا استفادة القاطعية من اقتران مضيّ الثلاثين بالإقامة في الأخبار لوحدة السياق فإنما تصح إذا استفيدت قاطعية الإقامة من نفس الأمر بالاتمام لا من دليل خارج مختص بها.

نعم الظاهر عدم الخلاف في قاطعية التردد المزبور والله العالم.

المطلب الثاني في أحكام المسافر

وفيها مباحث:

الأول: لا شبهة في القصر في الرباعيات من اليومية، ولا في سقوط نوافل الظهرين. إنّما الكلام في سقوط نافلة العشاء مع كونها مقصورة. ومقتضى ماورد من «أنّ الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء إلاّ المغرب» (٢)، سقوط نافلة

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٢٧، الباب ١٥ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ١١.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٢٩، الباب ١٦ من ابواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

العشاء وكذا ماورد بعد السؤال عن صلاة النافلة بالنهار في السفر: «يا بني نُوح صلحت النافلة لتمت الفريضة» (١) فيستفاد منه أنه إذا لم تتم الفريضة لا تصلح النافلة. وفي قبال هذه الروايات ما هو بمنزلة الحاكم عليها رواية الفضل بن شاذان عن الرضا (عليه السلام) «قال: وإنما صارت العُتمة مقصورة وليس تترك ركعاتها لأن الركعتين ليستامن الخمسين وإنما هي زيادة في الخمسين تطوعاً ليم بها بدل كل ركعة من الفريضة ركعتين من التطوع» (٢). فهذه الرواية نص في عدم سقوط الوتيرة. مع بيان عدم المنافاة لما دل على سقوط نوافل الرباعيات بعدم كونها من النوافل المرتبة بل هي مكملة للعدد. فلا ينبغي الاشكال في عدم السقوط، والمناقشة في سند الرواية مدفوعة: بأنَّ عبدالواحد وعلي بن محمد القتيبي الواقعيين في السند من مشايخ الاجازة المعتمدين عليهم.

نعم المشهور على السقوط، بل ادعى ابن إدريس الاجماع عليه (٣)، فعدم السقوط هو الاقوى وإن كان الأحوط إتيانها رجاء، والله أعلم باحكامه.

الثاني: هل يجوز الاتيان بالنوافل في الأماكن الأربعة التي يجوز فيها الا تمام للمسافر أم لا؟ أم يدور مدار اختيار الا تمام وعدمه؟ مقتضى عمومات أدلة سقوطها واطلاقاتها سقوطها في هذه الاماكن كغيرها، كما أن مقتضى الملازمة بين تمامية الفريضة وصلاحيه النافلة ثبوتها ولا يخلو كلا الأمرين من الاشكال، فإنَّ ظاهر قوله (عليه السلام): «الصلاة في السفر ركعتان ليس قبلهما ولا بعدهما شيء إلاَّ المغرب فإنَّ بعدها أربع ركعات» (٤) إرادة حكم السفر بما هو، لا بلحاظ العوارض كشرف البقعة، وكذا ظاهر قوله (عليه السلام). «يا بني لو صلحت النافلة في السر لتمت الفريضة» (٥) المستفاد منها لو تمت الفريضة لصلحت النافلة، فإنَّ الملازمة

(١) الوسائل: ج ١، ص ٦٠، الباب ٢١ من أبواب اعداد الفرائض الحديث ٤. باختلاف يسير.

(٢) الوسائل: ج ٣، ص ٧٠، الباب ٢٩ من أبواب اعداد الفرائض الحديث ٣.

(٣) السرائر: ص ٣٩، باب اعداد الصلاة وعدد ركعاتها.

(٤) الوسائل: ج ٥، ص ٥٢٩، الباب ١٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢ مع اختلاف يسير.

(٥) الوسائل: ج ٣، ص ٦٠، الباب ٢١ من أبواب اعداد الفرائض الحديث ٤.

أيضاً بلحاظ طبع السفر، وإن السفر بما هو كما يقتضي قصر الفريضة يقتضي سقوط نافلتها. فالكلام في قوة أنه لكنه لا تتم الفريضة فلا تصلح النافلة إلا أنه متى تمت الفريضة صلحت النافلة، فالعبارة كما لا تدل على سقوط النافلة بلحاظ جهة غير السفر كذلك لا يدل على ثبوتها بثبوت الفريضة تامة لغير جهة السفر كشرف البقعة. وأما الباب الذي عقده في الوسائل لحكم التطوع في الأماكن الأربعة فاقوى ما فيه مانصه: «وسألته عن الصلاة بالنهار عند قبر الحسين (عليه السلام) ومشاهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) والحرمين تطوعاً ونحن نقصر قال: نعم ما قدرت عليه» (١) وبمضمونه عدة روايات بتقريب أن وجه السؤال إرتكاز سقوط النوافل المرتبة النهارية بتبع (٢) قصر الرباعيات في ذهنه، وكما أن شرف البقعة قد اقتضى جواز الاتمام، فهل يقتضي مشروعية النافلة أو أنه حكم مخصوص بالفريضة ولا مقتضى لارتكاز سقوط مطلق التطوع بالنهار حتى يسأل عن ثبوته لشرف البقعة، إلا أنه ينافيه ضم مشاهد النبي (صلى الله عليه وآله وسلم) إلى الحرمين في غير واحد من الروايات، مع أنه لا يجوز إتمام الفريضة في تلك المشاهد، فيعلم منه توهم سقوط مطلق التطوع النهاري وارتكازه في ذهنه. ويندفع بان الضم لتوهم تمامية الفريضة في تلك المشاهد لا توهم سقوط مطلق التطوع النهاري وإلا لم يكن لذكر هذه الأماكن وجه في سؤاله.

وبالجملية إطلاق السؤال والجواب لمطلق التطوع مرتباً كان أولاً مما لا ينبغي الريب، وقصره على غير الرواتب خصوصاً مع قيد النهار المخصوص بالرواتب خلاف الانصاف، وأما الرواية الدالة على أنه لا تقصير ولا نافلة في الحائرفهي من أدلة القول بالتقصير في قبيل القول بالتخيير ولا بد من علاجه. وعليه فالوجه هو الثبوت، والاحوط إتيانها رجاءً.

الثالث: إذا دخل عليه الوقت وهو حاضر فسافر بعد زوال الشمس فلا ريب

(١) الوسائل، ج ٥، ص ٥٥٢، الباب ٢٦ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) «يتبع خ ل»

في جواز قضاء النافلة في السفر للأدلة الدالة على استحباب قضائها في السفر عموماً وخصوصاً، وهل له مع بقاء وقتها أن يصلّيها في السفر أم لا؟ مقتضى العمومات بل مقتضى الملازمة عدمه فانه حيث لا يجوز إتمام الفريضة لا تصلح نافلتها، ولو صلحت النافلة لتّمّت الفريضة، إلا أنه ربما يستدل لجواز أدائها سفرأً بموثقة عمار عن أبي عبدالله (عليه السلام) «قال: سئل عن الرجل إذا زالت الشمس وهو في منزله ثم خرج في سفره. قال: يبدأ بالزوال فيصلّيها ثم يصلي الأولى بتقصير ركعتين لانه خرج من منزله قبل أن تحضره الأولى، وسئل فان حضرت الأولى؟ قال: يصلي أربع ثم يصلي بعد النوافل ثمان ركعات لانه خرج من منزله بعد ما حضرت الأولى... الخبر» (١) إلا أن هذه الرواية بضمونها غير معمول به، لانه جعل مدار (٢) القصر والاطمأن على وقت الفضيلة دون وقت الوجوب أو الاداء، إلا أن يؤخذ بصدر الرواية الظاهرة في فعل النافلة أداءً ويترك ذيلها، والاحتياط لا ينبغي تركه.

الرابع: إذا دخل عليه الوقت وهو مسافر فهل له فعل النافلة إذا كان بانياً على إتيان فريضتها تماماً في وطنه أو محل إقامة؟ لا (٣) موجب له إلا بتخيل أنه «متى تمت الفريضة صلحت النافلة» وقد عرفت أن مورد السؤال حيث كان عن فعل النافلة النهارية في السفر أجاب (عليه السلام) «بانه لو صلحت النافلة في السفر» (٤) أي حيث لا تتم الفريضة في السفر فلا تصلح النافلة في السفر لاني مقام بيان فعل النافلة مع إتمام الفريضة، ولو فرض الملازمة الكلية أيضاً كان مقتضاها الملازمة بين التنقل والاطمأن في السفر والسقوط والقصر في السفر لا التنقل في السفر والاطمأن في الحضر، ولا تقاس هذه المسألة بما تقدم مع كونه منصوباً لأن من يقول بان الاعتبار بحال تعلق التكليف وجوبياً أو نديباً، له أن يقول بما تقدم

(١) الوسائل، ج ٣، ص ٦٢، الباب ٢٣ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ١.

(٢) «مبدأ ل»

(٣) «أوخ ل»

(٤) الوسائل، ج ٣، ص ٦٠، الباب ٢١ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ٤.

وليس له القول بفعل النافلة هنا، إذ لا تكليف بها في السفر فلا موهم لمشروعية فعلها إلا بتبعية النافلة لا تمام الفريضة وقد عرفت ما فيه.

نعم من كان حاضراً وصلّى العشاء تماماً أمكن توهم جواز فعل نافتها في السفر بدعوى أن الاعتبار بحال تعلق التكليف كما يستفاد من الموثقة المتقدمة.

الخامس في حكم الانمام في موضع القصر وتمام الكلام برسم أمور:

منها: في حكم الانمام في موضع القصر عالماً عامداً ولا خلاف فتوى ونصاً في بطلانه، ولا يتصور التعمد الى الانمام مع العلم بوجود القصر إلا بالتشريع باحد نحوين: إما بالتشريع في أصل الأمر بالانمام، فلا تنعقد صحيحة لعدم الأمر حقيقة، وإما بالتشريع في تطبيق المأتي به على المأمور به فلا تقع صحيحة لمخالفة المأتي به للمأمور به. ومنه يعرف أن الاستناد الى الوجه الثاني في بطلان الصلاة يناسب الوجه الثاني من التشريع، وعليه ينطبق أيضاً ما في خبر الخصال «ومن لم يقصر في السفر لم تجز صلاته لانه قد زاد في فرض الله عز وجل» (١) فان الاستناد في البطلان إلى إضافة الركعتين وزيادةهما على فرض الله عز وجل يناسب التشريع في التطبيق وإتيان الاخيرتين بعنوان كونها من الصلاة المفروضة حتى تتحقق الزيادة في فرض الله عز وجل.

ومنها: ما إذا أتم جاهلاً بالحكم ولو عن تقصير والظاهر كما هو المعروف بين الاصحاب صحة الصلاة وعدم لزوم الاعادة مع إلزامهم باستحقاق العقاب على ترك القصر، ويدل على الصحة وعدم الاعادة صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم قالوا: قلنا لأبي جعفر (عليه السلام) «رجل صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال (عليه السلام): إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد، وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه» (٢) وليس في قبالتها إلا خبر الخصال

(١) الخصال: باب الواحد الى المائة، (خصال من الشرايع) ص ٦٠٤ كما في الوسائل، ج ٥،

ص ٥٣٢، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٣١، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

وصحيحة العيص (١). أما بالنسبة الى خبر الخصال فهي أخص منه مطلقاً فتقدم عليه بالاختصاص والنصوصية. وأما بالنسبة الى صحيحة العيص فهي أخص من وجه، لعموم صحيحة العيص من حيث العلم والجهل وعموم صحيحة زرارة المتكفلة لنفي الاعادة في الجاهل من حيث الوقت وخارجه فيتعارضان في مادة الاجتماع وهي الاعادة في الوقت.

وتوضح الجواب يتوقف على مقدمة هي: أنّ لزوم الاعادة ليس إلا لبقاء الأمر وعدم سقوطه بالمأتي به، كما أن عدمه لسقوط الأمر قطعاً، وأما عدم الاعادة في خارج الوقت فهوتارة لموافقة المأتي به للمأمور به فلا خلل فيه حتى يتدارك بالقضاء، وأخرى لتقيد مصلحة المأمور به بمصلحة الوقت، فع خروج الوقت لا يمكن التدارك ومن الواضح أن عدم الاعادة في خارج الوقت مع لزوم الاعادة في الوقت كما هو مقتضى صحيحة العيص كاشف عن أن عدم الاعادة في خارج الوقت لعدم إمكان التدارك لا لعدم الحاجة الى التدارك، فهي بهذه الملاحظة ظاهرة في بطلان الاتمام في موضع القصر. وأما صحيحة زرارة (٢) المفصلة بين قراءة آية التقصير وتفسيرها وعدمها المستفاد منها التفصيل بين العالم والجاهل فهي نص في معذورية الجاهل وضعاً، وعدم معذورية العالم وضعاً المعبر عنها بالاعادة وعدمها، وعدم الاعادة في خارج الوقت لا يلزم المعذورية حتى يكون بين العالم والجاهل تقابل كما هو نص الصحيحة. فلا إشكال حينئذ في تقدم صحيحة زرارة على صحيحة العيص فتدبر جيداً.

نعم في صحة الاتمام من الجاهل، وعدم الاعادة قصراً مع استحقاق العقوبة إذا قام مقصراً إشكال، لان مقتضى صحة الاتمام موافقته للمأمور به، ومقتضى استحقاق العقوبة مخالفته له وتفويته إياه وكيف لا تجب الاعادة تداركاً لما فات منه دفعاً للعقوبة، فلا بد من الوجه المصحح للاتمام، ومن الوجه المانع عن وجوب

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٣٠، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) الوسائل: ج ٥، ص ٥٣١، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

الاعادة (١) الوجه المصحح لاستحقاق العقوبة وماوقفت عليه من وجوه الحل أربعة:

أحدها: ما عن شيخنا الاستاذ (٢) (قدس سره) «من أن القصر مشتمل على مصلحة قوية شديدة لزومية بحيث يكون أصلها لزومياً أيضاً» أي مصحح للايجاب، وإنما لم يؤمر بتحصيله لاندكاه في المصلحة القوية، وقد استكشفتنا من الحكم بعدم الاعادة ومن قوله (عليه السلام) «تمت صلاته» (٣) في باب الجهر والاختفات المشترك مع المقام في الاشكال وحله، أن الإتمام في حال الجهل مشتمل على أصل المصلحة، ولأجله حكم بصحته لاستيفاء المصلحة اللزومية، وإنما لا يجب الاعادة لان شدة المصلحة وقوتها غير قابلة للاستيفاء بعد إستيفاء أصلها، وإنما يستحق العقوبة لانه فوّت على نفسه المصلحة القوية الملزمة بجزائها، وحيث إن تلك المصلحة القوية مصلحة واحدة قائمة بخصوص القصر فلايلزم أن يكون من باب الواجب في الواجب، ليرد عليه بعض المحاذير الآتية ولايرد على هذا الوجه إلا مايتخيل من أن مبناه في علية المأتي به للغرض منه أنها مراعاة بالاختصار عليه وإلا فله التبديل فيستقر الامتثال على الفرد الثاني، فتارة يستحب التبديل حتى يستقر الامتثال على الفرد الافضل وأخرى يجب حتى يستوفي المصلحة القوية دفعاً للعقاب عن نفسه. ويندفع باستكشاف العلية التامة وعدم صحة التبديل في خصوص المقام من الدليل الدال على عدم لزوم الاعادة

ثانيها: ما عن بعض أعلام العصر (قدس سره) في مصباحه (٤) في باب الجهر والاختفات من أن الطبيعة الجامعة بين القصر والاتمام لها مصلحة وخصوص القصر لها مصلحة أخرى فيتأكد طلب القصر لانبعاثه عن مصلحتين فاذا أتى بالقصر فقد امتثل الواجبين وأحرز المصلحتين، وإذا أتى بالاتمام فقد أتى بالجامع الذي له مصلحة لزومية ولا تجب الاعادة قصرألان مصلحة القصر إنما تستوفي إذا أتى بالقصر إمتثالاً

(١) (من خ ل) (٢) كتاب الصلاة من مصباح الفقيه ص ٧٦١ تحت عنوان فيما لو اتّم المسافر جاهلاً.

(٣) الوسائل: ج ٤، ص ٧٦٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة الحديث ١.

(٤) كتاب الصلاة من مصباح الفقيه: ص ٣١٦ تحت عنوان المسألة الرابعة.

للأمر بالجامع والمفروض سقوط الامر بالجامع فيصح الا تمام لفرض كونه ذا مصلحة ملزمة، ولا تجب الاعادة لعدم بقاء المحل ويستحق العقوبة لتفويت المصلحة اللزومية، وفي هذا التقريب محذوران: (الأول) أن القصر إذا أتى بها بداعي أمرها لكفى في الامتثال وفي استيفاء ما فيها من المصلحة اللازمة للتقرب ولولم يلتفت الى الجامع بين القصر والتمام فضلاً من أن يكون بصدد امتثال الامر بالجامع. والثاني أن لازمه إستيفاء مصلحة الجامع بفعل الا تمام عمداً مع أنه لاشبهة في بطلانه عمداً.

ثالثها: ما عن بعض أجلة العصر (رحمه الله) وهو عين الوجه الثاني باضافة كون مصلحة الجامع مقصورة على الجهل بالحكم الواقعي فراراً من المحذور الثاني المتقدم آنفاً، وحيث لا مصلحة للجامع إلا في حال الجهل، فالعالم ليس له الا تمام متعمداً، وعدم إمكان الاعادة عنده (رحمه الله) أيضاً مستند الى أن مصلحة القصر مقيدة بما إذا أتى بالجامع المطلوب بالكيفية الخاصة، ولا جامع مطلوب بعد إتيان الجامع، إلا أنه فيه محذور آخر وهو ان مصلحة القصر وإن كانت قابلة للتقيد بمصلحة الجامع لكنها لا يعقل أن تكون مقيدة بمصلحة الجامع حال الجهل بحكم القصر، فكما لا يعقل أن تكون المصلحة الموجبة لوجوب القصر مقيدة بالجهل بوجوب القصر كذلك لا يعقل أن تكون مقيدة بمصلحة أخرى مقيدة بالجهل بنفس هذا الحكم المنبعث عن تلك المصلحة.

رابعها: ما عن بعض أعاضم العصر (قدس سرّه) على ما حكى عنه وهو أن الجهر والاخفات من باب الواجب في القراءة الواجبة لا شرط لها، وكذلك التسليم على الركعتين واجب في طبيعة الصلاة مع الاعتراف بان الكل من باب الشرط بالاضافة الى الحكم الواقعي وإن كان لها جهة نفسية أيضاً إلا أنها مندكة في شرطيتها، وعليه ففي حال الجهل إذا أتى بالتمام فقد أتى بالواجب وترك ما هو واجب في الواجب، والواجب في الواجب المأتي به لا تدارك له. ومن البيّن ان هذا بمجرد لا يوجب فوات القصر بقول مطلق، إذ كما أن في التسليم جهة نفسية كذلك له جهة التقيدية، وعدم تداركه من الجهة الاولى لا يوجب عدم التدارك من الجهة

الثانية فلا بد له من الالتزام باختصاص جهة التقييد بخصوص العالم بحكم القصر مع أن مبنى الاشكال ووجوه الحل على الاعتراف بالحكم المشترك وعدم تقييد الحكم بوجه بالعالم، والله العالم.

ثم إنه هل المراد من الجاهل هنا خصوص الغافل المعتقد أن حكمه الا تمام؟ أو يعم الشاك المتردد؟ ظاهر بعض أجلة العصر (رحمه الله) خصوص الاول. وظاهر إطلاق الكلمات من دون تعرض للتفصيل هو الاعم.

ولا يخفى ان الجاهل وإن كان يقابل العلم، تقابل عدم المملكة، لا تقابل السلب مع الايجاب إلا أن الحكم هنا غير معلق على عنوان الجهل في النصوص، والتعليق هنا على عدم العلم المقابل للعلم تقابل السلب مع الايجاب وإن كان يقتضي العموم، إلا أنه ربما يدعى إنصرافه الى خصوص الغافل المعتقد للخلاف، لكن صحيحة زرارة (١) المفصلة بين قراءة آية التقصير وتفسيرها، وعدم القراءة وعدم العلم بها، ظاهرة في العموم فان الامام (عليه السلام) لم يكتف بمجرد القراءة الموجبة الى الالتفات بل ضم اليها تفسيرها الموجب للعلم بارادة وجوب القصر من قوله تعالى «لا جناح عليكم» (٢) الظاهر في مجرد الترخيص. فالظاهر في خصوص باب القصر والاطماتان تعميم الجهل للشك، والتردد في أصل وجوب القصر.

ثم إن هذا كله في الجهل بأصل الحكم وأما الجهل بخصوصيات الحكم فلا مدرك للاحاقه بالجاهل بأصله إلا أمران:

أحدهما: ما في بعض أخبار الصوم وهو «من صام في السفر بجهالة لم يقضه» (٣)، وفي آخر «إذا سافر الرجل في شهر رمضان أفطر وإن صامه بجهالة لم يقضه» (٤) بناء على إطلاق الجهالة والملازمة بين الصوم والصلاة. والظاهر أن الرواية الاولى كالثانية الظاهرة في الجهل بالافطار في السفر في شهر رمضان لا

(١) الوسائل: ج ٥، ص ٥٣١، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

(٢) النساء: ١٠١، والاية هكذا: «فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة...».

(٣) الوسائل: ج ٧، ص ١٢٨، الباب ٢ من أبواب من يصح منه الصوم الحديث ٥.

(٤) الوسائل: ج ٧، ص ١٢٨، الباب ٢ من أبواب من يصح منه الصوم الحديث ٦.

الجهل بالخصوصيات مع أن كلية الملازمة غير معلومة.

وبالجمله مساق هذه الاخبار مساق غيرها حيث قال (عليه السلام): «إن كان بلغه أن رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) نهى عن ذلك فعليه القضاء وإن لم يبلغه فلا شيء عليه» (١).

ثانيهما: ما عن شيخنا الاعظم (قدس سره) في كتاب الصلاة «من دعوى فحوى معذورية الجاهل بالخصوصية بالنسبة الى الجاهل باصله» (٢) وهو كذلك إن كان الملاك للمعذورية هو الجهل إلا أن ظاهر صحيحة زرارة خصوصية للجهل بأصله، فان ظاهر آية التقصير هو الرخصة في القصر فهو المحتاج الى التفسير، والجهل به يوجب العذر لا مطلق الجهل بالحكم أو الجهل بخصوصياته. وعليه فقتضى القاعدة الاولى وجوب الاعادة والقضاء.

ومنها: الجهل بموضوع السفر مع العلم بحكمه. ومدرك إلحاقه بالجهل بالحكم أيضاً اولوية الجاهل بالموضوع بالمعذورية من الجاهل بالحكم، إلا أنك عرفت خصوصية الجهل بالحكم هنا مع أن الاولوية إنما هو في المعذورية تكليفاً لا المعذورية وضعاً، ونحن لاندعي ان الجاهل المقصر بالحكم ممن يعذر تكليفاً، وأن الجاهل بالموضوع لا يعذر فيه من حيث الاثم، وعليه فهل يجب الاعادة في الوقت؟ والقضاء في خارجه؟ كما هو مقتضى القاعدة الاولى، أو لا يجب القضاء؟ كما في صورة نسيان الموضوع؟ وما يمكن الاستناد اليه صحيحة العيص عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل صلى وهو مسافر فأتم الصلاة قال: إن كان في وقت فليعد وإن كان الوقت قد مضى فلا» (٣) نظراً الى إطلاق صدرها من حيث الشمول للجاهل والناسي خرج الجاهل بأصل الحكم بصحيحة زرارة (٤) المتقدمة وبقي الباقي ومنه الجاهل بالموضوع ومنه يعرف حال الجاهل بخصوصيات

(١) الوسائل: ج ٧، ص ١٢٧، الباب ٢ من أبواب من يصح منه الصوم الحديث ٢.

(٢) كتاب الصلاة: ص ٤٠٣.

(٣) الوسائل: ج ٥ ص ٥٣٠، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٤) الوسائل: ج ٥ ص ٥٣١، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

الحكم لاندراجها في إطلاق الصحيحة، ولا تنافيا صحيحة الحلبي «قال: قلت لابي عبدالله (عليه السلام): صليت الظهر أربع ركعات وأنا في سفر قال: أعد» (١) بناءً على شمول الاعادة للتدارك في الوقت وخارجه وجه عدم المنافاة ظهور حال الحلبي من حيث جلالة شأنه ووفور علمه في أنه لا يعتمد الاتمام ولا يجهل الحكم أو خصوصياته أو موضوع الحكم ويصلي تماماً فلا محمل له إلا النسيان لموضوع السفر فتدبر.

ومنها: نسيان موضوع السفر وهو الظاهر من رواية أبي بصير (٢) المتكفلة لحكم النسيان بعنوانه فيعيد في الوقت دون خارجه، ومقتضى إطلاق صحيحة العيص أيضاً ذلك، وأما صحيحة الحلبي فلو سلم شمول قوله (عليه السلام) «أعد» للاعادة في خارج الوقت للزم تقييده بالخبرين المتقدمين ولا أقل من خبر أبي بصير المتكفل لحكم النسيان بعنوانه، وأما نسيان الحكم فهو وإن كان ينصرف عنه قوله «ينسى فيصلي» في رواية أبي بصير إلا أن إطلاق صحيحة العيص كاف في الحاقه بناسي الموضوع ولا يرجع الى القاعدة الاولية الحاكمة بالاعادة والقضاء وأما الحاقه بالجاهل بالحكم في الصحة نظراً الى أنه حال النسيان لا يعلم بوجود القصر عليه ولو من باب السلب المقابل للايجاب لعدم تعقل العدم المقابل للملكة فيه لعدم الالتفات. ففيه أنه لا دليل لنا بهذا العنوان حتى يتوهم شموله لناسي الحكم، وإنما الدليل صحيحة زرارة (٣) وهذا على الفرض ممن قرئت عليه آية التقصير وفسرت له ولا يمكن إدراجها في الشرطية الثانية بتوهم أنه داخل في قوله (عليه السلام) «ولم يعلمها» وذلك مضافاً الى تقابل الشرطيتين أن قوله (عليه السلام): «ولم يعلمها» بعد قوله (عليه السلام): «وإن لم يكن قرئت عليه» عدم عليّة العلم بمضمون الآية بعد التفسير ولذا نسبه الى الآية لا الى الحكم، ولا يصدق على الناسي أنه لم يعلم مضمون الآية بعد القراءة والتفسير وإن صدق عليه أنه بالفعل لم يعلم بالحكم.

(١) الوسائل، ج ٥ ص ٥٣١، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

(٢) الوسائل، ج ٥ ص ٥٣٠، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

(٣) الوسائل، ج ٥ ص ٥٣١، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

ومما ذكرنا تعرف حكم من أتم في السفر سهواً جريماً على العادة في الحضر من دون جهل بالحكم وموضوعه ولا نسيان لهما فإنه مندرج تحت إطلاق صحيحة العيص لولم نقل أن مثله هو المتعارف دون النسيان الحقيقي والله أعلم.

السادس: في حكم من قصر في مورد الا تمام. ومقتضى القاعدة البطلان، فيجب الاعادة في الوقت، والقضاء في خارجه من دون فرق بين الجهل بالحكم أو نسيان الموضوع.

نعم ورد في مصححة منصور بن حازم عن أبي عبدالله (عليه السلام) قال: «إذا أتيت بلدة فازمعت المقام بها عشرة أيام فاتم الصلاة وإن تركه رجل جاهلاً فليس عليه الاعادة» (١) والرواية صحيحة صريحة ولا معارض لها بالخصوص، وندرة العامل بها لا يسقطها عن الحجية، وليس المراد من ترك الا تمام تركه فقط حتى يقال إنه لا يصدق تركه إلا بالترك في تمام الوقت جاهلاً فلا دلالة للصحيحة إلا على سقوط القضاء، بل المراد من ترك الا تمام فعل القصر بدلاً عن الا تمام فيكون حالها حال صحيحة زرارة في عكس المسألة، وإلا فلولم يكن المراد ذلك بل الترك فقط لزم هذا المدعي أن يلتزم بسقوط القضاء عمن لم يصل أصلاً لصدق ترك الا تمام في تمام الوقت مع أنه لا يقول به أحد

نعم يجب الاقتصار على مورد الصحيحة وهو القصر للجهل بأصل حكم الاقامة فقط، واستفادة الكلية من ضم بعض الاخبار الواردة في حكم الجاهل الى بعضها الآخر والغاء خصوصية الموارد، ودعوى أن الجاهل في باب القصر والا تمام معذور كما نقله صاحب الحدائق (٢) (رحمه الله) عن بعض مشايخه المحققين دونه خرط القتاد.

السابع: الجاهل بحكم القصر كما تصح منه الصلاة الادائية تماماً كذلك تصح منه في تلك الحال القضائية تماماً أم لا؟ ومورد صحيحة زرارة وإن كان أداء

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٥٣٠، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣.

(٢) الحدائق: ج ١١، ص ٤٣٦.

فريضة الوقت على الظاهر، إلا أن الظاهر من إناطة الصحة والبطلان بقراءة آية التقصير وتفسيرها وعدمها هو صحة الاتمام منه مكان القصر الواقعي من دون خصوصية للأداء، بل منه يستفاد التعميم من وجه آخر وهو أنه لو قضى الفائتة منه سفرًا في الحضر تمامًا مع بقاء جهله كان كذلك، فإن الكل لجهاء بحكم القصر لا لجهله بحكم القضاء وأن قضاء مافات كما فات، والفائتة منه واقعاً هي القصر.

الثامن: الجاهل بحكم القصر لولم يصل أصلاً وارتفع جهله بعد الوقت فهل يجب قضاء مافته قصرًا أم يكفي تمامًا نظرًا إلى أنه الفائت منه ولو تخييرًا؟ ولا ريب في أن الحكم المشترك هو وجوب القصر وانه الفائت بجميع المباني المتقدمة في مقام الثبوت، فانه لم يستوف بالاتمام مالا يمكن معه استيفاء، ولا استوفى مصلحة الجامع حتى لا يقبل إستيفاء مصلحة القصر، ولا أتى بالواجب حتى لا يبقى محل للواجب في ذلك الواجب فقد فاته مافيه المصلحة القوية اللازمة الاستيفاء، أو مافيه مصلحتان لزوميتان، والاتمام قضاءً، لا يوجب استيفاء تلك المصلحة القوية، ولا المصلحتين اللزوميتين، بخلاف القصر، فيتعين القصر، مع أنه لا دليل على استيفاء الاتمام بعد رفع الجهل لمرتبة من المصلحة أو لمصلحة الجامع، بخلاف القصر فانها على أي حال يتدارك بها مافات. ومنه يعرف حكم نسيان الموضوع في الوقت مع ترك الصلاة رأساً فانه يقضيها قصرًا لعين مامر.

نعم بناءً على ما قدمناه من كاشفية عدم القضاء عن تقيد مصلحة الصلاة بمصلحة الوقت يرد السؤال عن الفرق بين ترك الصلاة رأساً والصلاة تمامًا بعد فرض بطلان الصلاة تمامًا. ولا بد من أن يجاب بأن أصل مصلحة القصر غير متقيد بمصلحة الوقت، بل الاتمام يستوفى مقداراً من المصلحة، وبقيتها متقيدة بمصلحة الوقت، ولذا لا يمكن تداركها بالقضاء، وأما إذا لم يستوف المصلحة رأساً فلا مانع من استيفاء المصلحة التامة في خارج الوقت.

التاسع: إذا أتم الجاهل بالقصر أو الناسي فارتفع جهله أو تذكر في أثناء الصلاة فان كان بعد التجاوز عن محل القصر فلا إشكال في عدم إمكان إتمام الصلاة صحيحة، وإن كان قبل التجاوز فهل يصح إتمامها قصرًا أو لا يصح أيضاً؟

ومبنى المسألة على أن القصرية والتامة منوعة لطبيعة الصلاة وأن القصر والتامة نوعان متباينان فتجب نية القصر والتمام في محلها، ولا يجوز العدول عن أحدهما إلى الآخر إلا بدليل، أو هما نوع واحد، فإن سلم على الركعتين وقع قصرًا، وإن سلم على الأربع وقع تمامًا. ومسألة تخلف الداعي من الثاني دون الأول، فإنه أجنبي عنه وعن الخطأ في التطبيق، ومدار تعدد النوع ووحده ليس على إندراجها تحت طبيعي جامع وعدمه، بل على تعددهما بمحدودهما الواقعة في حيز الخطاب أو تعددهما بالعنوان المأمور به وعدم تعددهما من كلتا الجهتين.

بيانه: أن الأمر لا يدعو إلا إلى ما تعلق به، والمتعلق تارة معنون بعنوان قصدي تفصيلي كعنوان التعظيم والسخرية، فاذا أمر المولى بالانحناء لزيد تعظيمًا، ولعمرو سخرية، فاشتبه على المأمور أن المأمور بتعظيمه زيد أو عمرو، وكذا المأمور بسخريته فأنحنى على ما أراه المولى منه لا يقع منه تعظيم ولا سخرية. وأخرى معنون بعنوان يتحقق بالقصد إليه تفصيلًا وجمالًا كعنوان الظهرية والعصرية فإنها كما يتحققان بقصدتهما تفصيلًا كذلك إذا قصد ماتعلق به الأمر أولًا، وما تعلق به الأمر ثانيًا، بل استكشفنا من صحة العدول من العصر إلى الظهر أن عنوان الظهرية كما يتعنون بها الفعل من الأول، كذلك يتعنون بها بالبناء عليها في الأثناء في خصوص صورة النسيان، وثالثة يتعدد متعلق الأمر بما له من الحد كالصلاة التي يسلم فيها على الركعتين، والصلاة التي يسلم فيها على الأربع بداهة مبثثة الماهية بشرط لا، والاختصار على الركعتين والماهية بشرط شيء وزيادة الركعتين عليهما، وليست القصرية والتامة إلا كون الصلاة محدودة تارة بحد، وأخرى بحد آخر شرعًا، مضافًا إلى اختلاف آثارهما الكاشف عن اختلافهما بنوع من الاعتبار شرعًا. وعليه فلا أمر بالمشترك بين الحدين حتى يدعو الأمر إلى المشترك، وتعيينه باضافة الركعتين تارة، وعدم الاضافة أخرى. ومع دعوة الأمر بأحد الحدين، لا يمكن إتيان الآخر تنميصًا لما أتى به بداعي أمره المحدد لما يدعو إليه الأمر الآخر. وعليه ينطبق ما قيل: «إِنَّ كَلَّ مَايَتَعَيْنُ فِي الْعَمَلِ، يَتَعَيْنُ فِي النِّيَّةِ، وَمَا لَا يَتَعَيْنُ فِي الْعَمَلِ، لَا يَتَعَيْنُ فِي النِّيَّةِ» فَإِنَّ التَّسْلِيمَ عَلَى الرُّكْعَتَيْنِ، يَتَعَيْنُ فِي مَقَامِ الْعَمَلِ عَلَى طَبَقِ الْأَمْرِ بِالْقَصْرِ، فَيَتَعَيْنُ فِي مَقَامِ

النية. ومنه تعرف عدم اعتبار نية الأداء والقضاء، إذ الصلاة بعد دخول الوقت، يقع في الوقت لا محالة، وفي خارجه كذلك. فمع تعيينها لا حاجة إلى التعيين، إلا لوجه آخر، كما إذا كانت عليه فائتة الظهر ودخل وقت الحاضرة، فإنه لا بد من التعيين، لا لاعتبار الأدائية والقضائية، فإن اعتبارهما على فرضه، لا يدور مدار الوحدة والتعدد كالظهر والعصر، فإنه يجب عليه قصدهما، وإن فرض وحدتهما وعدم الشريكة لهما.

ومما ذكرنا تبين أنه لا مجال لاتمام الصلاة قصراً بعد نية التمام، ولو مع إمكان التسليم على الركعتين، وأنه أجنبي عن مسألة الخطأ في التطبيق والاشتباه في المصداق، وعن مسألة تخلف الداعي والتقيد، كما عن بعض أعلام السادة (قدس سره) (١) في العروة.

ثم إنه يتضح مما ذكرنا، حكم ما ذكره في الشرايع: «من أن المسافر إذا قصر إتفاقاً، لم يصح، وأعاد قصراً» (٢)، فإن مبناه، ما ذكرنا، سواء دخل في الصلاة لا بنية الاتمام بل قاصداً به الطبيعة المشتركة فسلم على الركعتين غفلةً، أو دخل بنية الاتمام فسلم كذلك، فإن وجه بطلان الصلاة، تارة عدم نية القصر، وأخرى نية الخلاف، كما أن مبنى الصحة عدم اعتبار نية القصر، فلا يضر عدمها كما لا يضر نية خلافها. وأما الاستناد في البطلان إلى عدم صدور القصر عن قصد مع الالتزام بوحدة القصر والاتمام، نوعاً فلا يرجع إلى محصل، إذ بعد البناء، لم يقع إلا التسليم سهواً وغفلة. ولا موجب لبطلان الطبيعة المشتركة، بل غايته إعادة السلام عن قصد والاقتصار على القصر أو تميمهما مع بقاء الجهل والنسيان باضافة الركعتين وسجدة السهول للسلام الواقع سهواً.

فرع: قد عرفت أنه لو ارتفع جهله أو تذكر في الوقت تجب الاعادة، لأن المفروض بطلان صلاته، وكذلك يجب القضاء إذا كان الجهل أو النسيان مستمرًا

(١) العروة الوثقى: في ذيل المسألة السابعة من مسائل احكام صلاة المسافر.

(٢) شرايع الاسلام: ص ٤٠، في ذيل الشرط السادس.

في الوقت، ولا مجال لقياسه بالتم ناسياً، لأنّ الدليل المسقط للقضاء، مختص بصورة الاتمام ناسياً لا القصر ناسياً. وإن كان في موضع القصر وفرض البطلان، فرض بقاء المصلحة بتمامها على حالها من دون استيفاء لمقدار منها، فلا ينبغي الريب في قضاء الفائت قصراً، وإن كان لو أتمّ جاهلاً أو ناسياً سقط عنه القضاء، فلا أثر للأمر الظاهري الشرعي، فضلاً عن الظاهري العقلي، مع بقاء الحكم المشترك في حال الجهل والنسيان، مع بقاء مصلحته بتمامها على حالها.

العاشر: المشهور تخيير المسافر في الأماكن الأربعة بين القصر والاتمام، وقيل بتعين القصر، وقيل بتعين الاتمام. وماورد في هذا المضمار من الأخبار، طوائف أربع:

الاولى: «إنّ الاتمام في الحرمين وفي المواطن الأربعة، من مخزون علم الله، ومن الأمر المذخور» (١) وظاهرها، أنّ نفس إتمام الصلاة فيها من الأمر المخزون والمذخور، لا استحباب الإقامة. ثمّ الاتمام من المذخور، لامن حيث أنّ الاتمام حينئذٍ فيها لا مزية له على غيرها ليكون من الأمر المذخور، لا ندفاعه بأنّ استحباب الإقامة مقدمة للاتمام مزية لهذه الأماكن على غيرها، فيصح أن ينسب إليها أنّها من المخزون والمذخور، بل لما عرفت من ظهور الاسناد في أنّ نفس الاتمام كذلك.

الثانية: ما مضمونه «الأمر بالاتمام ولو صلاة واحدة» (٢). وفي آخر «ولو مررت به ماراً» (٣) الصريح في أنّ الاتمام ليس من حيث الإقامة، بخلاف سائر الروايات الظاهرة في الأمر بالاتمام، فإنّها قابلة للتقييد بنية الإقامة بمقتضى الطائفة الرابعة الآتية.

الثالثة: ما اشتملت على مضمونه «إن شاء أتمّ، وإن شاء قصر» (٤) وفي

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٥٤٣، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٢) نفس المصدر ص ٥٤٤، الحديث ٥. والحديث ١٧.

(٣) نفس المصدر ص ٥٥٠. الحديث ٣١.

(٤) نفس المصدر ص ٥٤٥. الحديث ١٠. والحديث هكذا: (من شاء أتمّ ومن شاء قصر).

آخر «إن قصرت فذاك وإن أتممت فهو خير» (١) وهذه الطائفة وإن كانت ظاهرة في كون الاتمام بما هو عدل وبدل للقصر، إلا أنها قابلة للتقييد بنية الاقامة بملاحظة ماسيأتي إن شاء الله تعالى.

الرابعة: ما مضمونه «الأمر بالتقصير ما لم ينو إقامة العشرة» (٢). وفي آخر «لا يكون الاتمام إلا أن يجمع على إقامة عشرة أيام» (٣). وعليه فالمعارضة حقيقة بين هذه الطائفة والطائفة الثانية، وإلا فالأمر بالاتمام والتخير بين القصر والاتمام، كلاهما قابل للتقييد بنية الاقامة، إذ ليس فيها إلا ظهور اطلاقي قابل للتقييد، وليس بين الثانية والرابعة جمع دلالي، إلا بجمل قوله (عليه السلام): «لا يكون الاتمام إلا أن يجمع على إقامة عشرة أيام» على أنه لا يتعين الاتمام إلا بنية الاقامة، والأمر بالتقصير وإن كان ظاهراً في التعيين، إلا أنه كالامر بالاتمام في الاخبار المقتصر فيها على الاتمام من حيث الظهور في التعيين، فإنه قابل للتصرف فيه بحمله على بيان أحد فردي التخير، لأظهرية أخبار التخير في التخير، من أخبار خصوص القصر وخصوص الاتمام في التعيين.

لا يقال ظاهر السؤال عن أنه يقصر أو يتم، وإن كان عن تعيين أحد الأمرين، إلا أن الجواب بقوله (عليه السلام): «قصر ما لم تقوم على مقام عشرة أيام» (٤) يقتضي أنه لا يتعين الاتمام إلا بنية الاقامة ويتعين القصر بدونها، فلا مجال للتصرف في ظهور «قصر» على الأمر به تخيراً.

لأننا نقول: لا ننكر الظهور في التعيين، إلا أن الجمع بينه وبين أخبار التخير، يقتضي بالتصرف بارادة الأمر بالقصر تخيراً، فيكون محصل الخبر، أنه يتخير بين القصر والاتمام، إلا أن ينوي الاقامة، فيتعين الاتمام.

(١) نفس المصدر ص ٥٤٥. الحديث ١١. وفي الحديث ان قصرت (فلك) بدل (فذاك).

(٢) نفس المصدر ص ٥٥٠. الحديث ٣٢.

(٣) نفس المصدر ص ٥٥١. الحديث ٣٣.

(٤) نفس المصدر ص ٥٥٠. الحديث ٣٢.

وأما حمل الأخبار الآمرة بالقصر، معيناً على التقية، أو حمل أخبار التمام بملاحظة بعض الأخبار على التقية. فتوضيح الكلام ببيان مقدمة هي:

إنّ مذهب أبي حنيفة هو القصر مطلقاً، ومذهب جماعة آخرين، هو التخيير بين القصر والاتمام مطلقاً، مع أفضلية الاتمام لما فيه من تحمل المشقة، إلا أنّ الأمر بالقصر، ليس للتبعية عن أبي حنيفة، كما أنّ الأمر بالاتمام، ليس لموافقة الآخرين، بشهادة صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج، «قال: قلت لأبي الحسن (عليه السلام) إنّ هشاماً روى عنك إنك أمرته بالتمام في الحرمين وذلك من أجل الناس، قال (عليه السلام): لا، كنت أنا وآبائي إذاوردنا مكة، أتممنا الصلاة واستترنا من الناس» (١). فيعلم منه أنّ الاتمام في الحرمين، على خلاف الناس، ولذا كانوا (عليهم السلام) يستترون منهم. والسري في ذلك والله أعلم أنّ اختصاص الحرمين بمزية التخيير وأفضلية الاتمام، لم ترد به آية ولا رواية عن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، بل لم يكن منه أثر الى زمان الصادق (عليه السلام)، ولذا لا تجد في الاخبار مع كثرتها رواية به عن الباقر (عليه السلام) الذي يستند إليه أدلة الأحكام غالباً، وعمل الأئمة وشيعتهم على القصر في هذه المواطن كغيرها. فالاتمام في خصوص هذه المواطن، جهازاً معرض للتشنيع، فإنّه عمل لا دليل عليه من الكتاب والسنة النبوية عند الجمهور، فلذا كانوا يستترون عن الناس دفعاً للتشنيع، وأمروا شيعتهم واجلاء أصحابهم بالتقصير لهذه الجهة، لا لأجل موافقة أبي حنيفة، ولأجله جعلوا الاتمام من مخزون علم الله، ومن الأمر المذخور، وأمروا به أحياناً، إظهاراً للحق. وربما علّموا بعض شيعتهم طريق دفع التشنيع. حيث قال (عليه السلام) في مكاتبة إبراهيم بن شيبه: «كان رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) يحب إكثار الصلاة في الحرمين، فأكثر فيها وأتم» (٢). فكان الاتمام، نوع من إكثار الصلاة.

(١) الوسائل، ج ٥ ص ٥٤٤، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٤٧ الحديث ١٨.

وفي آخر «قد علمت يرحمك الله فضل الحرمين» (١). وبالجملة أخبار التمام، لا يمكن حملها على التقيّة، وأخبار تعيين القصر، لنكتة دفع التشنيع، لا لموافقة أبي حنيفة. وأما ما في بعض أخبار التمام، كصححة معاوية بن وهب «قال: سألت أبا عبدالله (عليه السلام) عن التقصير في الحرمين والتمام؟ قال (عليه السلام): لا يتم حتى يجمع على مقام عشرة أيام. فقلت إن أصحابنا رووا عنك أنك أمرتهم بالتمام! فقال: إن أصحابك كانوا يدخلوا المسجد فيصلون ويأخذون نعالهم فيخرجون والناس يستقبلونهم يدخلون المسجد، فأمرتهم بالتمام» (٢). فالجواب عنه أن ما ذكر فيها من التعليل، مختص بمورده، ولا يمكن أن يكون علة للأمر بالتمام في هذه الأخبار الكثيرة. مع تعليله بفضل الحرمين، وأنه من الأمر المذخور، وأنه زيادة الخير. إلى غير ذلك من التعبيرات المضادة للتقيّة. مع أنّ التعليل المذكور في الصححة، تعليل موجب للتمام معيّناً، لا الاتمام الذي هو عدل للقصر. كيف والاتمام إذا كان لدفع الضرر، وجب على التعيين. ولا يبعد أن يكون عذراً صورياً في جواب السائل الذي أمره بالقصر، معيّناً لما مرّ من الوجه فيه. وقد نفى (عليه السلام) كون الأمر بالاتمام لأجل الناس في صححة عبدالرحمن بن الحجاج، وأنّ الاتمام على خلاف ما عليه الناس فتدبر.

وبالجملة أخبار التخير وأفضليّة الإتمام، أكثر عدداً وأوضح دلالة، مع موافقتها للمشهور. فهي مشهورة رواية وعملاً، بل لازم تقديم غيرها عليها، طرح بعضها رأساً من دون تأويل، وإن كانت أخبار التقصير أوفق بالقواعد، والله أعلم بحقائق أحكامه.

فروع

أحدها: هل التخير في هذه الأماكن، استمرارى، أم لا، بمعنى أنه لو نواها

(١) المصدر السابق: ص ٥٤٤ الحديث ٤.

(٢) الوسائل: ج ٥ ص ٥٥١، الباب ٢٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٣٤.

قصرأ، صح له العدول إلى الا تمام، وبالعكس، مع عدم التجاوز عن محل العدول؟.

الظاهر إبتناؤه على ما قدمناه، من أنّ القصر والا تمام نوعان متباينان باعتبار حدّهما شرعاً أم لا، ولكّته مع ذلك، قال باستمرار التخيير هنا من اختار تباينها نوعاً، وأنّه يجب تعيين القصر والا تمام في مقام النية. ولعله لمكان التخيير المسقط للتعيين. فإذا لم تتعين الزيادة على الركعتين في مقام العمل كما هو المفروض، لم تتعين في مقام النية. فقد أو كل الشارع أمر إتمامه وعدمه إليه.

ويندفع، بأنّ التخيير بين خاصيتين، لا يلزم رفع اليد عن الخصوصية، بل لازمه، رفع اليد عن تعيين (١) إحدى الخصوصيةتين. فهو مختار في التعيين، لا مرفوع عنه التعيين والمراد من تعيينه في مقام العمل، إعتباره شرعاً في مقام العمل، لا التعيين المقابل للتخيير.

ومنه يعلم حكم من نوى القصر فأتم غفلة، فإنه بناءً على ما قدمناه، لا يصح ما وقع، لعدم قصد التمام. فراجع ما قدمناه في نظير المسألة.

نعم، من يرى رجوع التخيير الشرعي إلى التخيير العقلي، وأنّ الجامع بين القصر والا تمام هو المطلوب في مثل المقام، له قصد الجامع، وأمر التعيين بيده عملاً. وأنّ مانواه أولاً، يتعين عليه، ولا ينافي كون القصر والا تمام في موارد تعيينها، نوعين متباينين من حيث حدّهما.

ثانيها: هل قضاء ما فاته في هذه الأماكن، كالأداء من حيث التخيير مطلقاً، أو في خصوص هذه الأماكن أو يتعين عليه القصر؟.

وينبغي تقديم مقدمة هي: أنّ أدلة التخيير بين القصر والا تمام هنا، أدلة تكليف المسافر في هذه الأماكن. ودليل التكليف معيناً كان أو مخيراً، إذا كان موقتاً، لا يطلب به إلاّ الفعل في الوقت، ولا ينحل إلى طلب الفعل بذاته. وأن يكون في الوقت، حتى يكون دليل التخيير هنا دليلاً على التخيير في خارج الوقت في هذه

الأماكن. ويشهد له عنوان قضاء مافات، إذ لا فوت ولا تدارك، إلا باعتبار تقييد المطلوب بالطلب الأول بالوقت. ودليل القضاء، يكشف عن تعدد المطلوب ملاكاً، لا أنه قرينة على مقام الاثبات. وأن الذي أنشأه أولاً، يتعدد فيه الطلب.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن المدار على دليل القضاء، وأن خصوصية المكان، من شؤون الصلاة، حتى يقتضي تدارك مافات كما فات إتيان الصلاة تماماً في تلك الأمكنة. أو ليست من شؤون العمل، فلا يدخل في التشبيه بداهة أنه إذا فاتت الصلاة في المسجد أو في الدار، لا يجب قضائها في أحدهما. ومبنى هذا الأمر، على أن خصوصية المكان، حيثية تقيدية للمطلوب، أو حيثية تعليلية للطلب.

ولا ينبغي الريب في أنها ليست حيثية تقيدية للمطلوب، وإلا لوجب الدخول في هذه الأماكن، تحصيلاً للصلاة المستحبة، بحيثية وقوعها في هذه الأماكن، بل حيثية تعليلية قطعاً. بمعنى أنه متى فرض الكون في هذه الأماكن، يجب القصر أو الاتمام.

ومقتضى تعليلية حيثية للطلب: أنه ليست من شؤون الفعل فيجب القضاء تخبيراً، ولو في غير هذه الأماكن. إلا أن يقال: إن غاية كون حيثية تعليلية وشرطاً للوجوب عدم لزوم تحصيلها، وكون التقييد بها بعد حصولها جعلياً لكونه قهرياً، إلا أن دخل التقييد في فرض الحصول في صيرورة الاتمام ذا مصلحة معقول، بل ربما لا يشك الانسان في أن شرافة المكان، أثرت في فضيلة الاتمام. فحصول مصلحة الاتمام، المساوية لمصلحة القصر، مشكوك بالاتمام في خارج هذه الأماكن. ولا يعقل تكفل دليل «اقض مافات كما فات» (١) لما يشك في أنه كما فات.

ومنه يعرف أن الأحوط لو لم يكن أقوى الاقتصار في باب القضاء تماماً على تلك الأماكن.

وأما دعوى الاقتصار على القصر، فنشؤها، احتمال تقييد مصلحة الاتمام التي بها صارت عدلاً للقصر، بمصلحة الوقت فلا يمكن تداركها في خارجها. وهذا

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٣٥٩، الباب ٦ من أبواب قضاء الصلاة، الحديث ١ مع تفاوت في اللفظ.

الاحتمال في غير ما نحن فيه. وإن كان ملغى بنفس دليل القضاء، لأن مبنى القضاء على إلغاء ذلك، إلا أن إلغاء هذا الاحتمال هنا، لا يكون إلا باطلاق دليل القضاء، لما إذا كان للفائتة فردان تخييراً، وربما يناقش في الاطلاق، والأقوى ثبوته، وإن كان رعاية الاحتياط بالاقصرار على القصر مما لا ينبغي تركه.

ثالثها: إذا بقي من الوقت أربع ركعات، فهل هو على تخييره حتى يصح منه العصر إتماماً ثم يقضي صلاة الظهر، أم يتعين عليه القصر فيهما؟ ولا منشأ للأول إلا إطلاق أدلة التخيير، إلا أن الظاهر، تعين الثاني، إذ دليل التخيير متكفل للتخيير بين القصر والاطمأن صحیحاً بشرائطهما، ومن الشرائط: ترتب العصر على الظهر، ولا يعقل التخيير بين القصر والاطمأن في العصر الفاقده لشرطه فيتعين القصر فيهما، الواجدين للشرائط فتدبر.

الحادي عشر: إذا سافر بعد دخول الوقت هل يجب عليه الاطمأن إعتباراً بحال التعلق، أو يجب عليه القصر إعتباراً بحال الأداء؟ فيه قولان مشهوران ومنشؤهما اختلاف الاخبار وبعضها من الطرفين وإن كان قابلاً للتأويل، إلا أن بعضها الآخر من الطرفين غير قابل للتأويل.

فن الأول رواية بشير النبال «قال: خرجت مع أبي عبدالله (عليه السلام) حتى أتينا الشجرة فقال لي أبو عبدالله (عليه السلام): يا نبال، قلت: لبيك، قال: إنه لم يجب على أحد من أهل هذا العسكر أن يصلي أربعاً غيري وغيرك، وذلك أنه دخل وقت الصلاة قبل أن نخرج» (١) وهي مضافاً الى ظهوره الغير القابل للتصرف، معللة بما هو كالضابط. ومنه أيضاً موثقة عمّار (٢) المتقدمة في أوائل أحكام المسافر في المبحث الثالث (٣) فراجع. ومنه ما في صحيحة زرارة «إذا دخل على الرجل وقت صلاة وهو مقيم ثم سافر صلى تلك الصلاة التي دخل وقتها وهو

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٥٣٦، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٠.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٦٢، الباب ٢٣ من أبواب اعداد الفرائض الحديث ١.

(٣) ص ٣٧٣.

مقيم أربع ركعات في سفره» (١) وهي في غاية الصراحة في أن العبارة بحال تعلق الوجوب من دون قبول تأويل.

ومن الثاني الدال على أن العبارة بحال الأداء بحيث لا يقبل التأويل صحيحة اسماعيل بن جابر «قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) يدخل عليّ وقت الظهر وأنا في السفر فلا أصليّ حتى أدخل أهلي، فقال صلّ وأتمّ الصلاة، قلت: فدخل عليّ وقت الصلاة وأنا في أهلي أريد السفر فلا أصليّ حتى أخرج فقال: فصلّ بقصر، وإن لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)» (٢).
 منه صحيحة محمد بن مسلم «قال: قلت لأبي عبدالله (عليه السلام) الرجل يريد السفر فيخرج حين تزول الشمس قال (عليه السلام): إذا خرجت فصلّ ركعتين» (٣) ولا يخفى أن حمل ماتقدم من أخبار القول الأول على التقية كما حُكي عن بعضهم، بلا وجه، لأنّ القول الأول ينسب إلى أحد قولي الشافعي، والباقون على أنّه كسائر المسافرين يجوز له القصر. ومن الواضح تأخر عصر الشافعي عن عصر الباقر والصادق (عليهما السلام) فلا معنى لحمل الأخبار على التقية، وأمامنا في آخر صحيحة اسماعيل بن جابر من قوله (عليه السلام): «وإن لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم)» (٤) فلا دلالة له على الخلاف منهم لرسوله (صلى الله عليه وآله وسلم) في هذه المسألة، وظنّي والله أعلم أنّه إشارة إلى عدم تعيين القصر عندهم، وانّها ليست بعزيمة بل رخصة كما وردت بمثل هذا المضمون عدّة من الروايات. منها: صحيحة زرارة «وفيهما سمى رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) قوماً صاموا حين أفطر وقصر، عصاة قال: (عليه السلام) وهم

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٥٣٧، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١٤.

(٢) نفس المصدر الحديث ٢. كلمة (الظهر) غير موجودة في الوسائل، وكلمة اهلي موجودة بعد

ادخل، وبدل (وإن) فإن.

(٣) نفس المصدر الحديث ١ - إلا أن في الوسائل (فقال).

(٤) نفس المصدر الحديث ٢.

العصاة إلى يوم القيامة وإنا لنعرف أبنائهم وأبناء أبنائهم إلى يومنا هذا» (١). ومنه تعرف أنّ هذه الصحيحة المؤكدة بالقسم نص في المطلوب مع موافقته للكتاب والسنة، مضافاً إلى اختلاف مضامين الأخبار المعارضة لها، حيث إنّ ظاهر بعضها أنّ العبرة بوقت الوجوب، وظاهر بعضها الآخر كموثقة عمّار (٢) أنّ العبرة بوقت الفضيلة، ولا قائل بمضمونها كما حكى.

فالرجحان، دلالة، وسنداً واعتضاداً بالكتاب والسنة لأخبار القول الثاني.

ولو فرض التكافؤ فالمرجع عمومات القصر وإطلاقاتها، ولا مجال للتخيير بين القصر والاتمام لصراحة الأخبار في التعيين قصراً أو تماماً، وكيف يحمل على التخيير مع قوله (عليه السلام): وإن لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) (٣) كما لا مجال للتخيير بين الخبرين لفرض موافقة الكتاب والسنة التي هي من مرجحات أحد الطرفين.

نعم ربما يناقش في الاطلاقات بأن المراد منها الحاضر حال وجوب الاتمام، والمسافر حال وجوب القصر، وأجاب عنه في الجواهر: «بأنّ الظاهر الحاضر حال الأداء، والمسافر حال الأداء» (٤) وينبغي أن يراد منه أن الحضور شرط لوجوب الاتمام حدوثاً وبقاءً، والسفر شرط لوجوب القصر حدوثاً وبقاءً وإلا فلا معنى لتقيد شرط الوجوب بالأداء وإلا رجع الأمر إلى طلب الحاصل.

ويالجملة الظاهر من ترتب الحكم على عنوان هو موضوع الحكم، إنحفاظ ذلك العنوان مادام ذلك الحكم باقياً، لا لآته إن اريد الحاضر في الزمن السابق والمسافر سابقاً فهو مجاز، بتخيل استعماله في ما انقضى عنه المبدأ، وذلك لأنّ الاطلاق إن كان بلحاظ حال التلبس لم يكن مجازاً بل التجوز فيما إذا قيل مسافر فعلاً بلحاظ قيام المبدأ به قبلاً فتدبر.

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٥٣٩، الباب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٥.

(٢) الوسائل: ج ٣ ص ٦٢، الباب ٢٣ من أبواب اعداد الفرائض، الحديث ١.

(٣) الوسائل: ج ٥ ص ٥٣٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

(٤) الجواهر: ج ١٤ ص ٣٥٤.

ومما ذكرنا تبين حال عكس المسألة وهو ما إذا دخل عليه الوقت وهو مسافر إلا أنّ المشهور هنا هو الاتمام إذا دخل أهله بل في السرائر «أنه لاخلاف فيه متاً ولا من مخالفتنا» (١)، ولم يعلم للمعرفة وجه مع دلالة بعض الاخبار الدالة على أنّ العبرة بحال الوجوب على حكم المسألتين كصحيحة محمد بن مسلم (٢) وبقيّة الأخبار مختصة بالمسألة الأولى.

نعم في هذه المسألة ما حكم فيها بالاطمأن إذا دخل كصحيحة العيص (٣) وما حكم فيها بالتفرقة بين ما إذا خرج الحاضر فتم، وما إذا حضر المسافر فلا يقصر كرواية المحاربي «قال: قلت لابي عبدالله (عليه السلام) إذا خرج الرجل مسافراً وقد دخل وقت الصلاة كم يصلي؟ قال: أربعاً قال: قلت، وإن دخل وقت الصلاة وهو في السفر؟ قال: يصلي ركعتين قبل أن يدخل أهله وإن وصل المصر فليصل أربعاً» (٤) وعليه فيكون الخطب في هذه المسألة في الجملة، وإلا فمع صحيحة محمد بن مسلم (٥) الدالة على أنّ حكم التقصير في الحضر لا فائدة في وجوب بعض ما يختص بتلك المسألة، وبعض ما يختص بهذه المسألة، أو ما يظهر منه الفرق بينها فتدبر جيداً.

وأما ما ورد في هذه المسألة بالخصوص من التخيير كصحيحة منصور بن حازم (٦)، أو بالفرق بين سعة الوقت فتم، وضيق الوقت فيقصر، فكلاهما محمول على التخيير بين القصر في الطريق والاطمأن في الحضر مع سعة الوقت، وإلا قصر في الطريق بشهادة صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) «في الرجل يقدم من الغيبة فيدخل عليه وقت الصلاة، فقال (عليه السلام): إن كان لا يخاف أن

(١) السرائر: ص ٧٤.

(٢) الوسائل: ج ٥ ص ٥٣٤، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٣) الوسائل: ج ٥ ص ٥٣٥، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٤.

(٤) مستدرک الوسائل: ج ١، ص ٥٠٣، الباب ١٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٢.

(٥) الوسائل: ج ٥ ص ٥٣٤، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ١.

(٦) الوسائل: ج ٥ ص ٥٣٦، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٩.

يخرج الوقت فليدخل وليتم، وإن كان يخاف أن يخرج الوقت قبل أن يدخل فليصل وليقصر» (١)، والله أعلم.

الثاني عشر: لا شبهة في أنه إذا فاتته الصلاة في السفر بأن تركها في السفر إلى أن خرج وقتها وهو في السفر، أنه يقضيها قصراً، وكذا إذا فاتته في الحضر في تمام الوقت يقضيها تماماً، وكذا لا شبهة في أن العبرة في الأداء إذا كان بحال الوجوب، فالفائت منه هو ماوجب عليه أدائه، وإنما الكلام فيما إذا كان الاعتبار بحال الأداء وخرج الوقت بعد حضوره فإنه ربما يقال بالتخيير بين قضائه قصراً وتماًماً نظراً إلى أن الملاك في القضاء فوت الواجب في مجموع الوقت لا في جزئه الأخير، إذ لا تكليف بالفعل في كل جزء جزء من الوقت حتى يقال إن ترك الفعل فيما عدا الجزء الأخير بترخيص من الشارع فلا قضاء له بل المكلف به هو الفعل في مجموع الوقت وكما يصدق عليه أنه ترك الإتمام في مجموع الوقت كذلك يصدق عليه أنه ترك القصر في مجموع الوقت فلا موجب لتخصيص الفوت بخصوص الترك في آخر الوقت هكذا أفاد بعض الأعلام (قدس سره).

والجواب: إن الواجب الموسع وإن كان كالكون المتوسط بين المبدأ والمنتهى لا كالحركة القطعية المبنية على تقطع الزمان فالواجب طبيعي الصلاة بين الحدين من الزوال إلى الغروب لا أفرادها المحدودة بحدود زمانية بنحو التخيير الشرعي فلذا لا خصوصية للفوت في الجزء الأخير بل المناط فواتها بين الحدين إلا أنه لا شبهة في تبدل التكليف بتبدل موضعه، فالمسافر يجب عليه القصر وجوباً موسعاً بين الحدين مادام مسافراً، والحاضر يجب عليه الإتمام بين الحدين مادام حاضراً، ومع تبدل السفر بالحضور لا تكليف بالقصر ليكون له فوت، وكذلك مع تبدل الحضور بالسفر لا تكليف بالإتمام ليكون له فوت، وإنما يكون لهما فوت مع عدم تبدلها بين الحدين وإنما يصدق فوات التكليف ببقاء التكليف إلى زمان انقضاء وقته. ومنه يندفع ما قيل من أن الفوت كالأداء فكما أنه إذا صلى القصر في السفر

(١) الوسائل: ج ٥ ص ٥٣٦، الباب ٢١ من أبواب صلاة المسافر، الحديث ٨.

كان أداءً كذلك إذا تركه يكون فوتاً، وكما أنه إذا صلى التمام في الحضر كان أداءً، كذلك إذا تركه يكون فوتاً، وكما لا اختصاص للأداء بآخر الوقت كذلك لا اختصاص للفوت بآخر الوقت لمكان التقابل بين الأداء والفوت.

وجه الاندفاع: ان فرض الأداء فرض انقطاع التكليف المنافي لفرض التبديل، ومع فرض التبديل لا أداء للتكليف السابق ولا فوت، فهما متقابلان بلحاظ بقاء التكليف في تمام الوقت فتدبره فانه حقيق به. وهذا آخر ما أردنا إيراده فيما يتعلق بصلاة المسافر. ونسئل الله جل جلاله العفو عن الجرائم والجرائر والحمد لله أولاً وآخراً والصلاة على نبيّة وآله باطناً وظاهراً.

٢٠ جمادى الاولى ١٣٥٩.

فهرس صلاة المسافر

المقام الأول في شرائط القصر

وتذكر ضمن مسائل:

المسألة الأولى في قصد المسافة

وفيه امور:

- ٤ الأمر الأول: في تحديد المسافة
٨ الأمر الثاني: في شمول الثمانية فراسخ للامتدادية والتلفيقية
١٢ الأمر الثالث: في اعتبار كون الرجوع ليومه بناءً على صحة التلفيق
٢٨ الأمر الرابع: في أنه لا فرق في المسافة بين الامتدادية والتلفيقية
٣١ الأمر الخامس: إذا كان للبلد طريقان أحدهما أبعد يبلغ المسافة
٣٣ الأمر السادس: في ثبوت المسافة
٣٦ الأمر السابع: في وجوب الفحص على الشاك في المسافة وعدمه
٣٨ الأمر الثامن: في الشاك في المسافة مع عدم الطريق

في أحكام قصد المسافة:

- ٤٠ الأمر الأول: في أصل اعتبار القصد
٤١ الأمر الثاني: في المراد بقصد المسافة
٤٣ الأمر الثالث: في أنه لا فرق في القصد بين كونه بالاستقلال أو بالتبع
الأمر الرابع: في أن العلم بمفارقة المتبوع أو الظن بها أو احتمالها هل يمنع عن
٤٦ قصد التابع لقطع المسافة بتمامها؟

- ٤٧ الأمر الخامس: في ماهية الأمر المعلق عليه العزم على المفارقة
٤٨ الأمر السادس: في السير لا يقصد المسافة المعتبرة حتى بلوغ ثمانية فراسخ

المسألة الثانية

في اعتبار استمرار المسافة

- ٥٠ الأمر الأول: في الدليل على اعتبار استمرار القصد
٥٣ الأمر الثاني: هل الاعتبار بالاستمرار على قصد المسافة الشخصية أو يعمّ النوعية؟
٥٤ الأمر الثالث: في الجزم على الذهاب بعد التردد في الأثناء
٥٦ الأمر الرابع: في إجزاء ما صلّاه قصراً قبل التردد

المسألة الثالثة

في اعتبار عدم المرور بالوطن وما نزل منزلته

٦١

المسألة الرابعة

في كون السفر سائغاً مباحاً

وفيه امور:

- ٦٥ الأمر الأول: في أنّ السفر لغاية محرّمة غير محرّم
٦٦ الأمر الثاني: في أنّ السفر المبحوث عنه على أقسام يوجب بعضها القصر
٧٠ الأمر الثالث: فيما وقع فيه النزاع في كونه حراماً بنفسه أو بغايته
٧٢ الأمر الرابع: في تصوّر أقسام التابع للجائر
٧٣ الأمر الخامس: في حكم الراجع من سفر المعصية
٧٣ الأمر السادس: فيما لو أنشأ سفرأ مباحاً ثم عدل الى قصد المعصية وبالعكس
٧٩ الأمر السابع: إذا كان للسفر غاية مباحة وغاية محرّمة
٨٠ الأمر الثامن: في حكم سفر من تنجز عليه وجوب صلاة الجمعة
٨١ الأمر التاسع: فيمن نذر الإتيان بصلاة تامة في يوم معيّن
٨٢ الأمر العاشر: في ماهية المدار في حرمة الغاية أو نفس السفر

- الأمر الحادي عشر: فيا لوسافر في شهر رمضان بقصد المعصية ثم عدل إلى قصد الطاعة ٨٣
 الأمر الثاني عشر: فيما لو سافر طلباً للصيد ٨٤

المسألة الخامسة

- ٨٨ في اعتبار أن لا يكون بيته معه

المسألة السادسة

- ٨٩ في اعتبار كون السفر عملاً له

وفيه امور:

- ٩٠ الأمر الأول: في أن كثرة السفر إنما هو من كلمات الأصحاب دون أخبار الباب
 ٩١ الأمر الثاني: المدار في وجوب الإتمام على كون السفر عملاً لمن يتم
 ٩٢ الأمر الثالث: الكلام فيما به تتحقق عملية السفر
 ٩٧ الأمر الرابع: يعتبر في المكاري وغيره عدم المقام عشرة أيام
 وينبغي التنبيه على أمور:
 ٩٨ أحدها: في أنّ الإقامة المذكورة هل هي رافعة لحكم كثرة السفر؟
 ١٠٠ ثانيها: في أنه لاشبهة في أنّ الإقامة في غير منزله كالإقامة في منزله
 ١٠١ ثالثها: في أنه لاشبهة في عدم اعتبار النية في الإقامة في البلد
 ١٠٣ رابعها: في حكم المتردد ثلاثين يوماً في غير بلده
 ١٠٤ خامسها: هل عدم إقامة العشرة شرط في خصوص المكاري
 ١٠٦ سادسها: في أنّ المكاري إذا لم يقم عشرة أيام أتم

المسألة السابعة

- في اعتبار حدّ الترخّص في القصر

وفيه امور:

- ١٠٧ الأمر الأول: حول رواية محمد بن مسلم المتضمنة للتواري عن البيوت
 الأمر الثاني: في أن أحد الأمرين من خفاء الجدران وخفاء الأذان كافٍ في
 ١٠٨ معرفة بلوغ الحدّ الخاص

- ١١٠ الأمر الثالث: في انفكاك أحد المعرفين عن الآخر
 ١١٢ الأمر الرابع: هل بلوغ حدّ الترخّص شرط في كلّ من يجب عليه القصر؟
 ١١٥ الأمر الخامس: هل يعتبر بلوغ حدّ الترخّص في العود إلى المنزل في البقاء على القصر؟
 ١١٧ الأمر السادس: في إلحاق ناوي الإقامة بالمتوطن في انقطاع سفره

المقام الثاني في قواطع السفر وأحكامه

وفيه مطالب:

المطلب الأول في قواطع السفر

- القاطع الأول: الوطن
 ١٢٠ - في تقسيم أخبار الوطن
 ١٢١ - في اعتبار الملك في الوطن الشرعي
 ١٢٤ - هل يسقط عن الوطنية بمجرد الإعراض
 ١٢٧ - في أنّ المدار في الإتمام على الوطن الأصلي أو الاتخاذي أو الشرعي
 ١٢٩

القاطع الثاني: الإقامة، وفيه مباحث:

المبحث الأول: في موضوع الإقامة، وفيه أمور:

- أحدها: في المقوم للإقامة
 ١٣٠ ثانيها: في أنّ أخبار المسألة متكفّلة لوجوب الإتمام فقط
 ١٣٠ ثالثها: يعتبر في الإقامة وحدة العمل
 ١٣١ رابعها: في أنّ الصديق العرفي هو المدار في كفاية التلفيق وكفاية عشرة أيام
 ١٣١ خامسها: في أنّ المشهور اعتبار التوالي المفسّر بعدم نية الخروج عن حدّ الترخّص
 ١٣٢ سادسها: في اعتبار توالي العشرة واتصالها
 ١٣٣ المبحث الثاني: فيمن نوى الإقامة ثم عدل عنها، وفيه أمور:
 أحدها: في بيان أنحاء ما يتصور من شرطية نية الإقامة
 ١٣٤

- ثانها: في أنه هل مقتضى الأخبار هوشراطية نية الإقامة حدوثاً وبقاءً أو حدوثاً فقط ١٣٦
- ثالثها: في أن بقاء النية الى تمامية صلاة فريضة تامة شرط في بقاء أحكام الحاضر ١٣٧
- رابعها: في دوران تأثير العدول وعدمه مدار فعل فريضة تامة وعدمه ١٣٨
- خامسها: في أن نية الإقامة لا تمنع عن العدول ١٣٨
- سادسها: في أن إناطة تأثير البداء وعدمه بإتيان الفريضة التامة وعدمها ١٣٨
- سابعها: في صحة صوم من صام ناوي الإقامة قبل فريضة تامة ١٣٩
- ثامنها: إذا صلى بنية القصر ثم بدا له في أثناء الإقامة ١٤١
- المبحث الثالث: في حكم من نوى الإقامة وخرج إليها دون المسافة، وفيه فروع:
- الأول: إذا وجب على المسافر صوم يوم معين باستيجار أو نذر فهل تجب عليه الإقامة؟ ١٤٧
- الثاني: في حكم من كان عليه الظهران وهو مسافر ولم يبق من الوقت إلا ركعات ١٤٨
- الثالث: في حكم من عدل وشك في أنه صلى أم لم يصل ١٤٩
- الرابع: في حكم من أيقن بالعدول ويفعل صلاة تامة وشك في المتقدم منها ١٤٩
- الخامس: في حكم من صلى ثم عدل فشك في صحة صلاته وبطلانها ١٥٠
- القاطع الثالث: مضى الثلاثين متردداً

المطلب الثاني

في أحكام المسافر

وفيه مباحث:

- الأول: في سقوط الوتيرة ١٦٣
- الثاني: في جواز الإتيان بالنوافل في الأماكن الأربعة ١٥٤
- الثالث: في جواز قضاء النافلة لمن سافر بعد الزوال ١٥٥
- الرابع: في حكم النافلة لمن دخل عليه الوقت وهو مسافر ١٥٦
- الخامس: في حكم في موضع القصر ١٥٧
- السادس: في حكم من قصر في مورد الإتمام ١٦٤
- السابع: في أن الجاهل بالقصر هل تصح منه الصلاة القضائية كالأدائية أم لا؟ ١٦٤

- ١٦٥ الثامن: في حكم الجاهل بالقصر لو لم يصل أصلاً وارتفع جهله بعد الوقت
- ١٦٥ التاسع: في حكم الجاهل بالقصر الذي ارتفع جهله في أثناء الصلاة
- ١٦٨ العاشر: في تخيير المسافر في الأماكن الأربعة، وفيه فروع:
- ١٧١ أحدها: في أنّ التخيير في الأماكن الأربعة هل هو استمراري أم لا؟
- ١٧٢ ثانيها: في أنّ قضاء ما فاتته في هذه الأماكن كالأداء أم لا؟
- ١٧٣ ثالثها: في حكم من بقي له من الوقت أربع ركعات
- ١٧٤ الحادي عشر: في حكم من سافر بعد دخول الوقت
- ١٧٨ الثاني عشر: الكلام فيما إذا كان الاعتبار بحال الأداء وخرج الوقت بعد حضوره



٥٣١

الاجارة



مؤسسة النشر الإسلامي

■ الكتاب:

■ المؤلف:

■ المحقق:

■ الموضوع:

■ اللغة:

■ عدد الأجزاء:

■ عدد الصفحات:

■ الناشر:

■ الطبع:

■ الطبعة:

■ المطبوع:

■ التاريخ:

□ الإجارة

□ المحقق آية الله العظمى الشيخ محمد حسين الازصفهاني

□ لجنة التحقيق

□ فقه

□ عربي

□ جزء واحد

□ ٣١٤

□ مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة

□ مطبعة مؤسسة النشر الإسلامي

□ الثانية

□ ٢٠٠٠ نسخة

□ ١٤٠٩ هـ. ق.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وهي كما نسب إلى أكثر أهل اللغة بمعنى الاجرة، وظاهر رواية تحف العقول أنها بمعنى المصدر حيث قال (عليه السلام): وأما تفسير الإجازات فاجارة الانسان نفسه أو ما يملك... إلخ (١)، وهل هي مصدر لأجر الثلاثي كما عن نجم الأئمة (٢)، أو لآجر أو يساوق المؤاجرة كما عن غيره؟ فيه خلاف لا يهمننا البحث عنه. و المشهور في مفهومها أنها تمليك المنفعة بعوض.

وأشكل ذلك بوجهين: (أحدهما) كما عن شيخنا الأستاذ «قدس سرّه» من أن الإجارة تتعلق بالعين فيقال آجرت الدار أو نفسي ولا يقال آجرتك سكنى الدار ولا عملي (٣). فيعلم منه أن معناها لا تعلق له بالمنفعة أو العمل، ولا يتوهم أن الإجارة إذا أخذت المنفعة في مفهومها فلا بد من إضافتها إلى الدار دون سكنائها، وذلك لأن المراد من كونها بمعنى تمليك المنفعة أنها حصة من طبيعي التمليك الذي لا يضاف إلا إلى المنفعة كما في تفسير البيع بأنه تمليك عين بعوض لا أن مفهوم المنفعة هنا ومفهوم العين ومعلقاتها هناك مأخوذ في مفهوم الإجارة ومفهوم البيع.

(١) تحف العقول: ص ٣٣٣.

(٢) راجع شرح الشافية: ج ٣، ص ٥٣.

(٣) حاشية المكاسب: ص ٣٢.

فمفهوم الإجارة عنده «قدس سره» جعل العين بالأجرة وهي إضافة خاصة في قبال إضافة الملكية. ويندفع بأن الأجرة لا تكون إلا في قبال العمل والمنفعة كالتن في قبال العين فلا محالة يراد جعل العين بالأجرة في قبال منفعتها. ومقتضى المقابلة والمعاوضة ملكية المنفعة للمستأجر كملكية الموجر للأجرة فيكون الفرق بين المشهور وبينه «قدس سره» أن تملك المنفعة مدلول مطابق للإجارة عند المشهور، وما يتضمنه مفهوم الإجارة على ما أفاده «قدس سره». نعم في عدم صحة إسناد الإجارة إلى المنفعة مع كونها بازاء الأجرة خفاء.

و غاية ما يتخيل في وجهه أن مجرد المقابلة بين المنفعة والأجرة لا يصحح إسناد عنوان اشتقائي من الإجارة إليها فان مصححه هو قيام المبدأ بما يوصف به أو يسند إليه. والأجير هو العامل لا العمل وإن كانت الأجرة بازاء العمل كما أن الثواب بازاء العمل والمثاب هو العامل دون العمل وليس قيام الأجرة بالعامل من باب ملكه للأجرة فانه ربما يكون المالك غيره كما إذا أجر المولى عبده فان الأجير هو العبد ومالك الأجرة مولاه فتأمل.

(ثانيهما) أن المنفعة غير قابلة للمملوكية إما لما توهم من أن المنفعة معدومة حال الإجارة والمعدوم لا يملك. وإما لما عن بعض من عاصرناه من أهل التدقيق من أن منفعة الدار سكنها وهي من أعراض الساكن لا من أعراض الدار وعرض الساكن لو كان مملوكاً لكان لموضوعه لا لغيره ومتى لم يملكه الموجر فكيف يملكه المستأجر، ولذا ذهب إلى أن الإجارة تملك العين في جهة خاصة في مدة مخصوصة في قبال البيع الذي هو تملك العين من جميع الجهات من دون تقيدها بجهة ولا بمدة وتبعه في ذلك بعض الأجلة «رحمه الله».

ويندفع التوهم الأول بما حققناه في محله من أن الملكية الشرعية ليست من المقولات الواقعية حتى يتوقف العرض منها على موضوع محقق في الخارج بل من الاعتباريات بمعنى اعتبار معنى مقولي فالعنى المقولي موجود بوجوده الاعتباري لا بوجوده الحقيقي المتوقف على موضوع محقق خارجاً وقد أقمنا البراهين القاطعة عليه في

بحث الأحكام الوضعية من الأصول فراجع (١). واعتبار الملكية لا يحتاج إلا إلى طرف في أفق الاعتبار وهو كما يمكن أن يكون عيناً موجودة في الخارج كذلك يمكن أن يكون كلياً في الذمة بل ربما يكون أوسع من ذلك كما في اعتبار الملكية لكلي الفقير والسيد في الزكاة والخمس، ومن الواضح أن المنافع وإن كانت معدومة في الخارج لكنها مقدرة الوجود بتبع وجود العين القابلة لاستيفاء المنافع منها.

ويندفع التوهم الثاني بأن سكنى الدار كما هو مبدأ لعنوان الساكنية المنتزع من ذات الساكن كذلك هو مبدأ لعنوان المسكونية المنتزع من الدار كما في كل عنوانين متضايفين فما هو من شؤون الدار وحيثياتها الموجودة بوجودها هي حيثية المسكونية لا حيثية الساكنية التي هي من أعراض المستأجر.

غاية الأمر أن حيثية المسكونية وجودها بوجود الدار على حد وجود المقبول بوجود القابل وفعاليتها بفعالية مضائفتها القائم بالمستأجر في مقام الاستيفاء، وشؤون العين قابلة لعروض الملكية لها كنفس العين. مع أنه يمكن أن يقال إن حقيقة السكنى المبدئي وإن كانت عين الكون في الدار وهو عرض لذات الكائن لا للدار، نعم الكون الأيني من الاعراض النسبية التي لها نسبة غير نسبتها إلى موضوعها، إلا أن هذا العرض حيث ان له نسبة إلى الدار يكون زمام أمره بيد مالك الدار ولا نعني بالملكية إلا ذلك.

و أما جعل الإجارة كما قيل تمليكاً للعين في جهة خاصة في مدة مخصوصة وأنه معنى تمليك المنفعة ففيه أن معروض الملكية إن كان نفس تلك الجهة عاد محذور تعلق الملكية بالمنفعة وإن كان هي العين المخصصة بجهة والعين المتحيثة بحيثية مخصوصة بما هي مقيدة بها لزم اجتماع ملكين استقلاليين على عين واحدة، وتقيدها بالجهة تارة وإطلاقها أخرى لا يوجب تعدد الموضوع، والالتزام بخروجها موقتاً لا يمكن مع نفوذ بيعه لها وسائر الآثار المترتبة على ملك المؤجر لها كما لا يخفى.

(١) نهاية الدراية: ج ٣. ص ٥٦ أوائل بحث الاستصحاب.

كما أن العدول عما هو المشهور إلى جعلها بمعنى التسليط على العين للانتفاع بها بعوض غير وجيه، لأن المراد من السلطنة الانشائية التسببية بالعقد هي السلطنة الاعتبارية كالملكية الاعتبارية دون السلطنة الفعلية الخارجية والسلطنة التكليفية المساوقة للترخيص التكليفي والسلطنة الرضعية المتحققة باجتماع شرايط نفوذ التصرف المعاملي.

ومن الواضح أن السلطنة الاعتبارية في قبال الملكية الاعتبارية، ولا معنى لاعتبارها لمالك العين بعد فرض كونه مالكا لأنها دون مرتبة الملكية فليس لكل أحد بالاضافة إلى عين ملكية اعتبارية وسلطنة اعتبارية.

وأما السلطنة المرتبة على الملكية فهي الوضعية والتكليفية دون الاعتبارية المبرر عنها بالحق، وعليه فالموجب للعدول إن كان محذور كون المنفعة معدومة فاعتبار السلطنة على المنفعة مغن عن اعتبار السلطنة على العين لأن تعلق السلطنة بالمنافع والأعمال المعدومة مما لا شبهة فيه، وإن كان محذور كون عرض الغير غير مملوك للمؤجر وأنه لا بد من تعلق التملك بالمملوك ففيه النقض بعدم السلطنة الاعتبارية لمالك العين حتى يجعلها للمستأجر وإن اكتفى المدعي بكفاية ملك العين في التسليط عليها وعلى منافعها. فلنا أن نقول بكفاية ملك العين في تملك منافعها وإن لم تكن مملوكة له لكونها من أعراض الغير.

هذا مع أن السلطنة إن كانت بمعنى الاحاطة فهي عين الملك وقد تقدم محذور تعلق الملك بالعين وإن كانت بمعنى التمكن والقدرة على الشيء فهذا المعنى لامساس له إلا بالأفعال فلا معنى لاعتباره في الاعيان.

هذا إن كان موجب الرجوع محذور ملك المنفعة. وإن كان العدول لما مرّ منا من تعلق الاجارة بمفهومها بالعين فهو لا يقتضى اعتبار التسليط على العين بل مفهوم الإجارة جعل العين في الكراء.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن الإجارة كغيرها من العناوين المعاملية تملك عقدي لا عقد على

التمليك . بيانه: أن الأفعال تارة مباشرة لا يحتاج إلى التسيب إليها بسبب وأخرى يحتاج إليه وهو تارة يحتاج إلى سبب طبيعي كالأحراق المتوقف على الالتقاء في النار وأخرى يحتاج إلى سبب جعلي كالمعاملات فان مضامينها يتوقف حصولها على التسبب إليها بأسباب جعلية من قول أو فعل عرفاً أو شرعاً.

وعليه فمضمون الاجارة كالبيع ونحوه أمر لا يحصل إلا بالعقد لا أنه عين الانشاء على التحقيق بل قد ذكرنا في محله أن مفاهيم المعاملات كغيرها هي الموضوع لها ألفاظها بما هي معان ومفاهيم لا بوجوداتها الحقيقية أي ما هو بالحمل الشائع تمليك مثلاً ولا بوجوداتها الانشائية التي هي من شؤون استعمال ألفاظها فيها، لأن الوضع للانتقال من اللفظ إلى معناه فلا بد من أن يكون المعنى معرّى عن جميع أنحاء الوجود لأنّ الموجود لا يعرضه الوجود والانتقال ليس إلا الوجود الادراكي والمقابل لا يقبل المقابل كما أن المماثل لا يقبل المماثل.

نعم إذا وقع مثل هذه الألفاظ في مقام الحدود وشبهها كان المراد الجدي عين المراد الاستعمالي، وفي غير ذلك مما كان النظر إلى حمل ما هو خارج عن مقام ذاتها عليها يكون المراد الجدي ما هو بالحمل الشائع بيع أو اجارة مثلاً بفناء العنوان في المعنون والمفهوم في مطابقه كما أنه ربما تقتضي قرينة المقام الحمل على إرادة ما هو بيع إنشائي مثلاً. كما إذا كان المحمول اشتراط نفوذه بشيء فانه شأن السبب دون المسبب وبقية الكلام تطلب من غير المقام.

الثاني: أن العهد هو الجعل والقرار سواء كان المجعول تكليفاً أم وضعاً معاملياً أو غير معاملي كما فصلنا القول فيه في تعليقه البيع والخيارات، والعقد هو القرار المرتبط بقرار آخر فحيثية الجعل والقرار حيثية العهدية وحيثية الارتباط حيثية العقدية لا أن العقد هو العهد المشدد المؤكد ليتوهم أن تأكده باللفظ، وعليه فالإيجاب والقبول اللفظيان الانشائيان عهد وعقد إنشائي، وما يتسبب بهما إليه من جعل الملكية بعوض عهدلي اعتباري، وهو من حيث ارتباط أحد القرارين بقرار آخر مطاوعى عقد لي معنوي.

و هذا الجعل بما أنه عين ايجاد ملكية عين بعوض بيع حقيقي فلا دخل للمقول والفعل في حقيقة العهد والعقد والبيع لا مفهوماً ولا مصداقاً فاعتبار خصوص اللفظ أو العربي الماضي منه في النفوذ يحتاج إلى الدليل فضلاً عن لزوم كونه من الحقائق أو الأعمّ منه ومن المجازات الشائعة ومنه تعرف أنّ التسبب إلى حقيقة الإجارة بقوله: (أعرتك الدار شهراً بعوض كذا) لا مانع منه فضلاً عن (بعت سكنى الدار) فان أخبار بيع خدمة المدبر والاطلاقات الشائعة القرآنية وغيرها من دون عناية أصدق شاهد على أن مفهوم البيع عرفاً غير مقصور على تمليك عين بعوض وإن كان البيع المقابل للإجارة المحكوم بأحكام خاصة صنفاً مخصوصاً من طبعي معناه اللغوي والعرفي.

الثالث: قد ذكرنا في محلّه أن الوفاء بالعقد هو القيام بمقتضاه وعدم التجاوز عنه بحله وفسخه وهذا المعنى إذا كان مورداً للتكليف المولوي لم يثبت إلا اللزوم التكليفي دون الوضعي، فان الأمر بالوفاء والنهي عن النقص لا يتعلقان إلا بالمقدور عليه في ظرف العمل ولازمه إنحلال العقد بحله غاية الأمر أنه محرم، وحمل الأمر والنهي على الارشاد إلى عدم الانحلال والانتقاض وإن كان يلزمه اللزوم الوضعي خلاف الظاهر من الأمر والنهي.

وأما ما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سرّه» في استكشاف اللزوم الوضعي من إطلاق حرمة التصرف فيما انتقل عنه حتى بعد إنشاء الفسخ (١)، فيرد عليه أنه خلاف مقتضى الملكية، لا خلاف مقتضى العقد ليكون مصداقاً للنقص المقابل للوفاء المنسوب إلى العهد والعقد، وقد أصلحناه في تعليقتنا على الخيارات بأن الوفاء كما يكون حقيقياً كذلك يكون عملياً كالتصديق العملي في باب الخبر، والابقاء العملي والنقص العملي في باب الاستصحاب، والتصرف فيما انتقل عنه معاملة معه معاملة ما لا عقد على كونه ملكاً للغير فهو نقض عملي منهي عنه، ولو

كان إنشاء الفسخ مؤثراً لكان ما انتقل عنه راجعاً إليه وملكاً له ولا موجب لحجره عن ملكه. فحرمته مع هذه الحالة كاشفة عن عدم تأثير إنشاء الفسخ، وهو مساوق للزومه الوضعي.

لا يقال لا موجب هنا لحمل الوفاء والنقض على العملي بخلاف باب الخبر، فان التصديق الجنائي غير مطلوب قطعاً لعدم كون صدق العادل من الامور الاعتقادية حتى يجب تحصيل اليقين بصدقه، والتصديق اللساني لا أثر له حتى يؤمر به، وكذا في باب الاستصحاب، فان النقض الحقيقي لليقين ليس أمراً إختيارياً حتى ينهى عنه، بل بقاءه وارتفاعه ببقاء سببه وارتفاعه، فلا يراد إلا النقض العملي.

لأنا نقول، الموجوب للعدول هو أن الفسخ إن كان عن حق فلا محالة يؤثر انشاؤه، ومع تأثيره لا معنى لايجاب الوفاء بعنوانه أو حرمة النقض بعنوانه، وإن لم يكن عن حق فلا أثر له. فلا يتمكن من الفسخ حتى ينهى عنه. فالنهي عن النقض الحقيقي لغو على أي تقدير بخلاف النقض العملي بالتصرف فيما انتقل عنه، فانه مقدور عليه على أي تقدير. فتحريمه الملازم للزوم صحيح، فيحمل عليه النهي عن النقض.

فصل

الإجارة عقد لازم بمقتضى العمومات المذكورة في كتاب البيع والنصوص الخاصة في المقام، وعليه فينبغي التعرض لمسائل تتعلق بهذا الباب:

الأولى: ينسخ عقد الإجارة كالبيع بالاقالة بتراضي الطرفين على فسخ العقد، وهو مما لا خلاف فيه. إلا أن الأدلة اللفظية قاصرة عن شمولها لما عدا البيع. فان خبر ابن حمزة هكذا: «أيما عبد أقال مسلماً في بيع» (١) الخبر، ومرسل الفقيه: «أيما مسلم أقال مسلماً ندامة في البيع» (٢)، ومرسل الجعفري: «إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لم يأذن لحكيم بن حزام في التجارة حتى ضمن له إقالة النادم» (٣)، والظاهر من التجارة هو البيع والشراء، وأما خبر سماعة بن مهران: «أربعة ينظر الله إليهم يوم القيامة أحدهم من أقال نادماً» (٤) - الخبر، فلا إطلاق له بل المراد إقالة النادم في مورد مشروعيتها، فهو كما إذا قيل: إن من تزوج فله ثواب كذا أي بشرائطه، فلا يؤخذ باطلاقه.

نعم إذا قلنا بأن التقابل من العقود كما في بعض الكلمات، وهو قطعاً من العقود المتعارفة، فهو كسائر العقود المتعارفة المشمولة للأدلة العامة صحة ولزوماً، فلا

(١ و ٢) الوسائل: ج ١٢، باب ٢، من ابواب آداب التجارة، ح ٢، ص ٢٨٦.

(٣) الوسائل: ج ١٢، باب ٢ من ابواب آداب التجارة، ح ١، ص ٢٨٦.

(٤) الوسائل: ج ١٢، باب ٢ من ابواب آداب التجارة، ح ٥، ص ٢٨٧.

يحتاج إلى دليل بالخصوص في كل باب.

ولا يتوهم أن التقايل على طبق القاعدة فلا يحتاج إلى دليل عام أو خاص، نظراً إلى أن حقيقة المعاقدة متقومة بالالتزامين من الطرفين فمع رفع اليد منها عن التزامها لا معاقدة حقيقة فانه يندفع بما ذكرناه في محلّه من أن العهد والعقد أمر اعتباري شرعاً و عرفاً، ويتحقق بأسبابه الجعلية شرعاً و عرفاً. ومع تحققه لا يرتفع إلا بسبب عرفاً و شرعاً، ولا يتقوم بالتزامها النفساني حتى يرتفع بارتفاعها قلباً، وسلطنة المالك على ماله بايقاع التصرفات المشروعة في حد ذاتها أجنبية عن السلطنة على عقده بحله، وبقية الكلام في محلّه.

الثانية: في أن الإجارة لا تنفسخ ببيع العين المستأجرة، وتنقيح القول فيه بالبحث في موارد:

(منها) ما إذا باع الماجر العين المستأجرة من غير المستأجر، ولا خلاف فيه عندنا لا من حيث صحة البيع ولا من حيث بقاء الإجارة تبعية ملك المنفعة لملك العين. حالها، وغاية ما يتوهم اقتضاؤه انفساخ الإجارة تبعية ملك المنفعة لملك العين. بمعنى أن مالك العين له تملك منافعها المملوكة له بتبع ملك العين. فإذا خرجت العين من ملكه لم تكن منافعها التي لها بعد خروجها ملكاً له. كما إذا تلفت العين بعد الإجارة. فانتقال العين كتلفها، وزوال المنفعة عن ملكه كزوالها بتلف العين، ويندفع بأن العين كما يملكها مالكة مرسلة لا موقته وأن يبيعها لا يوجب توقيت ملكها بل تنتقل الملكية المرسلة إلى غيره كذلك يملك منافعها ملكية مرسلة لا موقته. فله تقطيعها بالإجارة. فالمنافع التي توجد بعد نقل العين مملوكة لمالكها من الأول. فلم يلزم تملك ما لا يملكه فيما بعد البيع، ولا يقاس بتلف العين في بعض مدة الإجارة. لأنه لا منفعة رأساً هناك. فلا شيء حتى يملكه أو يملكه.

ولا يخفى عليك أن إبطال الإجارة بهذا الوجه من التبعية المتوهم لا يقتضي بطلان البيع، كما عن المحقق الأردبيلي «قدس سرّه» حيث قال: ولو كانت المنافاة

ثابتة لبطل البيع العارض عليها لا الإجارة... إلخ (١)، فإن التبعية لملك المنفعة بالإضافة إلى ملك العين. فهو لازم لا ينفك عن ملك العين لا من طرف ملك العين بحيث لا ينفك ملك العين عن ملك المنفعة. فانه الذي يقتضي بطلان البيع دون الإجارة، لأن المفروض صحة الإجارة وسلب منفعة العين عنها. فلا يتمكن مالك العين من تمليك العين على وجه لا ينفك عن ملك منافعها من حال وقوع البيع فتدبر. وستجيب انشاء الله تعالى بقية الكلام في المسألة الآتية - هذا - مع دلالة غير واحد من النصوص على أن البيع لا ينقض الإجارة.

نعم إذا كان المشتري جاهلا بكون المبيع مسلوب المنفعة فله الخيار بلا كلام وإنما الكلام في وجهه. وقد ذكر له وجوه:

أحدها: ما عن المشهور من أنه نقص وعيب. وحيث إن العيب هو النقص أو الزيادة في الخلقة الأصلية. وليس هنا كذلك وإلا لزم التخيير بين الفسخ والامسك بالارش. ولا يقولون به فلذا أوله غير واحد بأنه عيب حكيم فلا يقتضي إلا الخيار.

وفيه أنه إن اريد من العيب الحكمي العيب العرفي بالتوسعة في دائرة العيب وعدم القصر على خصوص النقص والزيادة في الخلقة كما بنينا عليه في محله. فاللازم إجراء أحكام العيب عليه. ولا يقولون به. وإن اريد من العيب الحكمي تنزيل سلب المنفعة منزلة العيب في خصوص الخيار دون الارش. فالمدعي يطالب بالدليل على هذا التنزيل.

ثانيها: ما عن صاحب الجواهر «رحمه الله» من اقتضاء إطلاق العقد تعجيل التسليم للانتفاع (٢) وهو أخص من المدعى، إذ ربما تكون منفعة السنة الآتية مملوكة بالإجارة فلا يمنع من التعجيل في التسليم مع أن مجرد وجوب التسليم والتعجيل فيه

(١) مجمع الفائدة والبرهان: كتاب الإجارة، ص ٩.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٧، ص ٢٠٦.

لا يقتضي الخيار إلا إذا وقع موقع الالتزام حتى يثبت الخيار بالتخلف عنه. وليس تعذر التسليم في مدة خاصة موجباً للخيار فتدبر.

ثالثها: ما عن غير واحد من أنه من باب تخلف الوصف نظراً إلى أن المشتري إنما اشتراه بعنوان أنه ذو منفعة فتبين أنه مسلوب المنفعة. ورد بأن الوصف إذا لم يقع العقد مبنياً عليه في مرحلة المعاقدة فلا أثر لتخلفه بل يدخل تحت تخلف الداعي الذي لا يوجب خياراً.

رابعها: ما عن جامع المقاصد من كونه ضرراً فهو يوجب الخيار (١). وفيه أن الضرر المالي غير مفروض ونقض الغرض المعاملي إنما يوجب الخيار لو كان غرضاً عقدياً لا خارجياً متمحضاً في الدعوة. ومطلق الضرر ولو بنقض الغرض الشخصي لا يوجب خياراً عند الأصحاب.

والتحقيق أن خصوصيات المبيع تارة تكون متعلقة للأغراض الشخصية من المتعاملين ككون العبد كاتباً أو خياطاً ونحوهما فلا أثر لها إلا إذا ذكرت في العقد أو وقع العقد مبنياً عليها وأخرى من الأغراض النوعية العقلانية في مرحلة المعاملة ككون الدار قابلة للسكنى والدابة قابلة للركوب ومنافع الأعيان المقصودة من شرائها هكذا فهي بمنزلة الشرط الضمني والتوصيف اللبّي لتلك القرينة النوعية ولأجله قلنا أن خيار الغبن ليس إلا لأجل أن الغرض في باب المعاملات المالية نوعاً إقامة مال مقام مال في المالية فتخلفها من باب تخلف الشرط الضمني وإن لم تؤخذ عنواناً للمبيع في مقام البيع، ولا بد من ارجاع كلام من قال بأن الخيار لتخلف الوصف أو لضرر المنطبق على نقض الغرض إلى ما ذكرناه من التوصيف اللبّي ونقض الغرض النوعي.

و (منها) ما إذا باع العين المستأجرة من شخص المستأجر والمعروف فيه أيضاً صحة البيع وبقاء الاجارة على حالها فيجتمع على المشتري الثمن والاجرة ولم أجد

(١) جامع المقاصد: ج ١، ص ٤١٧.

حكاية الخلاف صريحاً إلا عن العلامة في الارشاد (١). وما قيل في توجيهه أمور:
أحدها: ما عن جامع المقاصد من أن منفعة العين نماء الملك فتتبعها (٢) وحيث
إن مالك العين بالشراء هو المستأجر فكون الأجرة في قبالة نماء ملكه يوجب ورود
المعاوضة على مال المالك بماله، وهذا وجه مختص بهذه الصورة دون الصورة السابقة
التي كان المشتري المالك للعين فيها غير مالك المنفعة فلا يرد المحذور، ولكنه وإن
كان كذلك إلا أن منشأ الاشكال في الصورتين واحد وهو استتباع ملك العين
للك المنفعة مطلقاً حتى مع استيفائها بإجارة سابقة وقد عرفت ما فيه.

ثانيها: ما عن المحقق الأردبيلي «قدس سرّه» في شرحه على الارشاد وهو أن
ملك المنفعة تابع لملك العين فإذا ملك العين يلزم ملكيتها تبعاً أيضاً وحينئذٍ فلو
بقيت الإجارة على حالها يلزم كون المنفعة ملكاً بالإجارة والبيع أيضاً، وهو تحصيل
الحاصل وجمع العلتين على معلول واحد. انتهى كلامه رفع مقامه (٣).

ووجه اختصاص هذا المحذور بهذه الصورة أن المالك في هذه الصورة واحد فإن
المشتري هو المستأجر والمملوك أيضاً واحد وهي المنفعة الخاصة فليس هناك إلا
ملكية واحدة تصحح انتزاع المالكية من المستأجر المشتري للعين وانتزاع المملوكية
من المنفعة الواحدة، فإذا حصل هذا الواحد بالبيع والإجارة معاً لزم اجتماع سببين
على مسبب واحد بخلاف الصورة السابقة فإن مالك العين فيها غير مالك المنفعة
والمالكية والمملوكية متضايقتان والمتضايقتان، متكافئتان في القوة والفعالية والتعدد
والوحدة فتعدد المالكية يستلزم تعدد المملوكية فلا يلزم ورود سببين على ملكية
واحدة.

نعم يرد على الصورة السابقة أن مقتضى التعدد لمكان التضايق اجتماع المثليين

(١) مجمع الفائدة والبرهان: كتاب الإجارة، ص ١٤ (متن الارشاد).

(٢) جامع المقاصد: ج ١، ص ٤١٧.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان: كتاب الإجارة، ص ١٤.

لفرض اجتماع ملكيتين في منفعة واحدة وهو المانع من كون الواحد ملكاً لشخصين بالاستقلال، وهذا المحذور لا يقصر عن محذور اجتماع سبيين على مسبب واحد. والجواب أن التبعية ليست بمعنى عدم انفكاك ملك المنفعة عن ملك العين عن ملك المنفعة، وإلا لما شرعت الإجارة وليست بمعنى عدم انفكاك ملك العين عن ملك المنفعة والا لما صح البيع في الصورتين لا أنه تنفسخ الإجارة، لأنه بعد اشتغال المحل بالعرض لا مجال لورود مثله عليه وبعد تأثير السبب المتقدم أثره لا مجال لتأثير السبب المتأخر ومقتضاه بطلان البيع دون الإجارة، بل تبعية ملك المنفعة في خصوص ما إذا ملك العين بلا سبق استيفاء لمنفعتها، فلا مانع من تملك المنفعة استقلالاً كما في الإجارة، ولا موجب لاستتباع ملك العين للملك المنفعة مع سبق استيفائها بإجارة ونحوها كما فيما نحن فيه.

ثالثها: ما عن جامع المقاصد أيضاً، (١) وهو أنه كما لا يمكن نكاح المملوكة، ولا بقاء النكاح بعد الملك. فالملكية مانعة عن حدوث الزوجية وعن بقائها، كذلك ملك العين يمنع عن عروض ملك المنافع وعن بقاء ملك المنافع. وتقريبه أن النكاح يقتضي ملك البضع وحده فإذا ملك الرقبة لا يستقل ملك البضع لعدم بقاء الناقص بعد الاستكمال، وملك المنافع بالاستقلال بعد ملك العين كذلك، لأن ملك العين يوجب خروج الملك السابق عن حد النقص إلى الكمال فلا معنى لبقاء النقص على حاله.

و الجواب أن الزوجية والملكية شرعاً متقابلتان. لقوله تعالى: «إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم» (٢)، والتفصيل قاطع للشركة فلذا لا تجتمعان حدوثاً وبقاءً، وأما ملك المنافع بالاستقلال مع ملك العين، فلا دليل عقلاً ولا نقلاً على تقابلها وعدم اجتماعهما، وأما التقريب المزبور الذي هو بمنزلة الجامع لتصحيح قياس ما نحن فيه بملك الأمة المزوجة فنندفع بأن العين ومنافعها مالان وملكان لا

(٢) المؤمنون: ٦.

(١) جامع المقاصد: ج ١، ص ٤١٧.

من باب النقص والكمال، فلا مانع من بقاء ملك المنافع على ما هو عليه من الاستقلال. ثم إنه يتفرع - على ما ذكرنا من التبعية غير المنافية لبقاء الإجارة على حالها - رجوع المنافع إلى المشتري مع ظهور بطلان الإجارة، وإلى البائع مع فسخ الإجارة بما يسوغ فسخها.

أما في صورة بطلان الإجارة فلان استتباع ملك العين لملك المنفعة مع الامكان قهري لا قصدي، وإنما القصدي في باب البيع نفس تمليك العين، فلا يلزم من رجوع المنافع إلى المشتري مع عدم قصد البائع تخلف العقد عن القصد، بل لو قصد البائع عدم تمليك المنافع لم يكن له أثر إلا إذا رجع إلى عدم قصد البيع فإن قصد العدم مع عدم الأثر لقصد ثبوته لغو. فما لم تكن المنفعة مسلوبة ومستوفاة باستيفاء إعتباري إجاري ونحوه كانت تابعة لملك العين، ومجرد اعتقاد المسلوبية وقصد السلب لا يحقق السلب، فتبقى على حكم التبعية قهراً. ومنه يظهر أنه لو كان سلب المنفعة بابقائها لنفسه أو بنقلها إلى غيره بعنوان الشرط في ضمن البيع فظهر بطلان الشرط بوجه كانت المنفعة عائدة إلى المشتري، إذ لا سلب حقيقة.

نعم إذا قلنا بأن الشرط الفاسد بعد ظهور فساده يوجب الخيار كان للبائع حق فسخ البيع، وبه يمتاز الشرط الفاسد عن الإجارة الفاسدة الأجنبية عن البيع. كما أنه لو كانت المعاملة البيعية الواقعة على العين المستأجرة باعتقاد صحة الإجارة غبنية كان للبائع الخيار ولو لم يكن هناك شرط. فالمنفعة على أي حال للمشتري، وإنما الخيار للبائع في صورتَي الغبن والشرط، ولو مع عدمه دون الاعتقاد فقط أو القصد المحض.

هذا كله حكم بطلان الإجارة، وأما في صورة فسخ الإجارة، فربما يتوهم أن ملك العين مقتض لملك المنافع، والإجارة الصحيحة من الموانع، وبعد فسخها وزوال المانع يؤثر المقتضي أثره كما في كل مقتض ومانع.

ويندفع بأن منزلة الفسخ ليس منزلة انتهاء أمد الإجارة ليصح توهم زوال المانع، فإن الفسخ لا يوجب التوقيت. بل عنوانه ردّ المعاملة وعود العوضين إلى ما

كانا عليه، فيستحيل عود المنفعة الى غير البائع الموجر، فهو بمنزلة المقتضي لملك البائع وهو على الفرض مؤثر. مضافاً الى أن تمامية المقتضي في مقام الثبوت لا تجدي في أمثال المقام. بل لا بد من تمامية المقتضي في مقام الاثبات، وبعد عدم تأثير البيع في ملك المشتري للمنفعة في مدة الإجارة لم يوجد فرد آخر من البيع حتى يكون مشمولاً للمقتضي في مقام الاثبات. فتدبر جيداً.

و (منها) ما اذا تقارن البيع والإجارة بأن صدر البيع من المالك والإجارة من وكيله في زمان واحد، وفيه وجوه: (أحدها) صحتها معاً (ثانيها) بطلانها معاً (ثالثها) صحة البيع وبطلان الإجارة.

أما وجه صحتها فربما يستند فيه إلى عدم تنافيهما نظراً إلى أن متعلق أحدهما العين، ومتعلق الآخر المنفعة، وفيه أن عدم المنافاة الذاتية لا يقتضى عدم المنافاة بالكلية لثبوت المنافاة العرضية لمكان استتباع ملك العين لملك المنفعة فيتنافيان في هذا اللازم.

و أما وجه بطلانها معاً فهو ما عرفت من منافاتها العرضية مع عدم المرجح لأحد الأمرين فيبطلان معاً، وفيه أن بطلان البيع من رأس مبني على أن استتباع ملك العين لملك المنفعة بنحو اللزوم، ولا يقول به أحد، وإلا لما صحح البيع ولو مع سبق الإجارة، ومنه يظهر وجه الثالث. فيصح بيع العين من دون استتباع ملك المشتري للمنفعة، ومن دون تأثير للإجارة في تمليك المستأجر المنفعة فتبقى منفعة مورد الإجارة على ملك البائع وما ذكرنا من صحة البيع وبطلان الإجارة أولى من التعبير ببطلانها معاً في مورد التزام. وعن بعض أعلام العصر طاب ثراه تقوية الوجه الأول بقوله «رحمه الله»: «لعدم التزام. فان البائع لا يملك المنفعة، وإنما يملك العين، وملكية العين توجب ملكية المنفعة للتبعية وهي متأخرة عن الإجارة» (١). انتهى كلامه رفع مقامه.

(١) العروة الوثقى: الفصل الثاني من كتاب الإجارة في ذيل المسألة الثانية.

وفيه (أولاً) أن التقدم والتأخر المفروضين بين ملك العين وملك المنفعة تقدم وتأخر طبيعي لا زماني، بدهة حصول ملك العين، وملك المنفعة في زمان واحد وهو زمان تامة الايجاب والقبول، والتقدم والتأخر الطبيعي لا ينافي المقارنة الزمانية بين المتقدم والمتأخر بالطبع. بل لا ينافي الاتحاد في الوجود، فان ملك هذا التقدم والتأخر كما هو محقق في محله إمكان الوجود. بمعنى أنه يمكن أن يكون للمتقدم وجود. ولا وجود للمتأخر، ولا عكس كالواحد والاثنين، ومن البين أيضاً أن التنافي في التأثير ليس إلا بلحاظ وجود الأثر خارجاً، وفي الوجود الخارجي لها المعية والمقارنة الزمانية، ولا تقدم ولا تأخر بلحاظ وعاء التأثير. فما فيه التنافي لا تقدم ولا تأخر فيه، وما فيه التقدم والتأخر لا تنافي فيه. فتدبره فانه حقيق به.

(و ثانياً) أن ملك المنفعة بمقتضى التبعية متأخر عن ملك العين بالبيع لا عن الإجارة، لأن الإجارة وان كانت في عرض البيع المتقدم على ملك المنفعة إلا أن ما مع المتقدم على شيء ليس متقدماً على ذلك الشيء، لأن التقدم والتأخر لا يكون إلا بملاك مخصوص وهو بين نفس المتقدم والمتأخر لا بين ما معه وغيره.

(و ثالثاً) أن الإجارة لها المعية مع البيع بالزمان لا بالطبع، فان المعية الطبيعية إنما تتصور فيما إذا كانا معلولي علة واحدة، فالبيع والإجارة ليس بينهما معية طبيعية كما أنه ليس بينهما تقدم وتأخر طبيعي، فلو فرضنا أن ما مع المتقدم متقدم فليس بينهما المعية حتى تكون الإجارة متقدمة على ملك المنفعة لتقدم البيع عليه.

و التحقيق صحتهما معاً، وانتقال العين مسلوبة المنفعة إلى المشتري، وانتقال المنفعة في مدة خاصة إلى المستأجر، وذلك لأن مالك العين له مالان وملكان وله السلطنة على نقل كل منهما بالاستقلال، وقد مر أن التبعية ليست بنحو اللزوم بحيث لا ينفك ملك المنفعة عن ملك العين ولا ملك العين عن ملك المنفعة، واستبعاد ملك العين لملك المنفعة لا يزاحم سلطان المالك على ماله، فله السلطنة على نقلها معاً في عرض واحد كما له السلطنة على نقل المنفعة قبلاً، فالاستبعاد إنما هو في فرض عدم إعمال السلطنة في نقل المنفعة، فليس البيع والإجارة من باب

المتمانعين حتى يتوهم أن مانعية الإجارة عن اقتضاء تملك العين على حد مانعية تملك العين عن اقتضاء الإجارة، بل لا استتباع رأساً مع سلب المنفعة إقاً حقيقة أو استيفاءً اعتبارياً، فكما أن الإجارة السابقة لا تبقى مجالا لأصل الاستتباع كذلك الإجارة المقارنة، وكما أن عدم المنفعة حقيقة ليس مانعاً عن اقتضاء ملك العين بل لا اقتضاء له لملك المعدم كذلك عدمها وسلها الاعتباري، ومن جميع ما ذكرنا يظهر حال ما إذا كان المشتري شخص المستأجر، فإن تملك المنفعة بالإجارة يختلف حكمه مع تملكها بالبيع فله فسخ البيع دون الإجارة وبالعكس.

ومما يؤكد ما ذكرنا أن من يستشكل في البيع والإجارة المتقارنين زماناً بتوهم التزاحم، لا أظنه يستشكل في البيع المشروط بملك المنفعة لزيد في مدة خاصة أو المشروط ببقائها على ملك البائع، إذ ليس مخالفاً للكتاب ولا منافياً لمقتضى العقد، لأن اللازم مفارق لا غير مفارق، مع أن نقل المنفعة وسلها عن العين بالإجارة كنقلها وسلها بالشرط، وعدم الاستتباع مع تصرف الوكيل كعدمه مع تصرف المالك. نعم من يرى صحة الإجارة لتقدمها رتبة على ملك المنفعة التابع لملك العين ينبغي أن يقول في النقل على وجه الاشتراط بالتزاحم، لأن النقل بالشرط تابع للبيع وقيد فيه وهو متأخر طبعاً عن البيع كتأخر ملك المنفعة بالبيع فهما لازمان في عرض واحد فتدبر جيداً.

المسألة الثالثة: في بطلان الإجارة بموت المؤجر والمستأجر، وفيه أقوال: قول بالبطلان مطلقاً، وقول بعدمه مطلقاً، وقول بالبطلان بموت المستأجر فقط. وقبل التعرض للاستدلال ينبغي أن يعلم أن مقتضى كون هذه المسألة وسابقتها متفرعة على لزوم الإجارة أن البحث في انفساخ الإجارة الصحيحة وعدمه، وهو أيضاً مقتضى الاستدلال بعمومات لزوم الإجارة، وعليه فينبغي التعبير في عنوان البحث بالانفساخ وعدمه دون البطلان وعدمه، كما أن مقتضى الوجوه العقلية - هنا وفي المسألة السابقة لعدم ملك المنفعة مقارناً للبيع وللموت - هو عدم تأثير العقد دون تأثيره وانفساخه بالبيع أو الموت.

و عليه فلا مجال إلا لدفع الشبهة دون الاستدلال بعمومات اللزوم أو الصحة أو استصحاب بقاء العقد، إذ ما لم يحرز كون المؤجر مالكاً لا مجال لدعوى تأثير تملكه بأدلة الصحة أو لدعوى بقاء العقد و التملك بالدليل أو الأصل، نعم إذا شك في الصحة شرعاً من حيث اعتبار عدم البيع أو عدم الموت أو انفساخ العقد شرعاً بطرق البيع أو الموت، صح الاستدلال باطلاقات أدلة الصحة أو أدلة اللزوم.

ولا ينحصر وجه الشبهة في الشبهات العقلية بل اختلاف الفتاوى كاف في الشك في الصحة أو اللزوم. ثم إن الوجوه العقلية المستدل بها هنا بعضها مشترك مع المسألة السابقة كتبعية ملك المنفعة لملك العين، وجوابه ما تقدم، وبعضها يختص بالمقام، كما قيل من أن انقضاء مدة الإجارة إما جزء المقتضي للتأثير أو شرط التأثير، ومع مصادفة متمم السبب للموت لا معنى للتأثير كالموت بين الإيجاب والقبول أو كالموت قبل القبض في الصرف مثلاً، وهذا غير مناف لكون المؤجر مالكاً للمنفعة المرسلة اللاموقته بحال حياته، وإنما البطلان لعدم تمامية سبب الملك للمستأجر.

وفيه أن الأمر كذلك لو كانت تمامية المدة جزءاً أو شرطاً إلا أنه أي دليل على كونه كذلك، مع ابتناؤه على كون جزء السبب أو شرط تأثيره مأخوذاً على وجه تأخر العلة عن معلولها، لعدم تعقل المالك المقارن تمامية المدة إذ ملك المنفعة المتقدمة لغو، وعليه فلا يعقل دخل تمامية المدة، وعلى فرض المعقولة إنما يلتزم بالشرط المتأخر إذا كان موجباً للالتزام به، وبمجرد احتمال شرطيته في الصحة أو في اللزوم يدفع باطلاقاتها. وتوهم - دلالة بطلان الإجارة بالتلف ولو بعد القبض على ذلك نظراً إلى أن الموجب عدم انقضاء مدة الإجارة لتلفه قبل الانقضاء - مدفوع بأن الوجه عدم المنفعة في الواقع في المدة المضروبة فلا ملك، لا من حيث عدم تمامية المدة و عدم تمامية السبب، فالسبب تام لكنه لا منفعة حتى تملك وتملك، لا أن السبب ناقص من حيث عدم تمامية المدة.

ومما ذكرنا يظهر فساد وجه اعتباري آخر حكي عن الغنية (١) والخلاف (٢)، وهو أن المستأجر رضي على أن يستوفي المنفعة من ملك المؤجر، فانه إن اريد استيفاؤها من ملك المؤجر للمنفعة، فقد بينا أنه يملك المنفعة المرسله اللاموقته فله تمليكها، وإن اريد استيفاؤها من العين المملوكة للمؤجر، ففيه أن اللازم في تملك المنفعة من المؤجر ملكه لها لا للعين لصحة الاجارة من المستأجر بلا شبهة، مع أن العين مملوكة له حال تمليك المنفعة هنا، وملكه للعين حال الاستيفاء بلا موجب، ولو فرض إيقاع الإجارة هكذا بأن يتملك منه منفعة العين المملوكة للمؤجر حال استيفائها التزمنا فيه بمقتضى هذا التقييد بالبطلان، إلا أنه أخص من المدعى كما لا يخفى.

ثم إنه ربما يستدل للبطلان تارة وللصحة اخرى بخبر ابراهيم بن محمد الهمداني، وهو كما رواه في الوسائل عن الكافي هكذا: «قال: كتبت إلى أبي الحسن عليه السلام وسألته عن امرأة آجرت ضيعتها عشر سنين على أن تعطى الاجارة في كل سنة عند انقضائها لا يقدم لها شيء من الاجارة ما لم يمض الوقت فماتت قبل ثلاث سنين أو بعدها، هل يجب على ورثتها إنفاذ الإجارة إلى الوقت أم تكون الإجارة منقضية بموت المرأة؟ فكتب: إن كان لها وقت مسمى لم يبلغ فماتت فلورثتها تلك الإجارة فان لم تبلغ ذلك الوقت وبلغت ثلثه أو نصفه أو شيئاً منه فتعطى ورثتها بقدر ما بلغت من ذلك الوقت إن شاء الله» (٣). ورواه في الحدائق عن التهذيب بتفاوت في بعض الكلمات، منها ما لم ينقض الوقت، ومنها أم تكون الإجارة منقضية، ومنها وإن لم تبلغ في الشرطية الثانية بالواو لا بالفاء (٤).

فنقول: أما الاستدلال به للفساد فأحسن وجوهه ما حكي عن غير واحد من

(١) الجوامع الفقهية: كتاب الغنية، ص ٥٤٠.

(٢) الخلاف: ج ٢، ص ٢٠٧.

(٣) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٥، من ابواب احكام الاجارة، ح ١، ص ٢٦٨.

(٤) الحدائق الناضرة: ج ٢١، ص ٥٤١.

المشايع من حمل الوقت في آخر السؤال على مدة اصل الإجارة لا على المدة المضروبة لدفع الاجرة بقرينة الانفاذ والانقضاء او الانتقاض، وحمل ما في الجواب أيضاً عليه ليكون الجواب «مابقاً للسؤال، وحمل الشرطية الأولى حفظاً لتقابلها مع الشرطية الثانية على عدم بلوغ شيء من مدة الإجارة بأن يكون زمان العقد منفصلاً عن زمان المنفعة المملوكة بالعقد، وحمل قوله عليه السّلام «فلورثتها تلك الإجارة» على أن أمرها بيد الورثة رداً وإمضاءً أو فعلاً وتركاً، وحمل قوله عليه السّلام فتعطى ورثتها إلخ. على أن مقدار استحقاقهم الموروث من المرأة ما بلغت المرأة من النصف أو الثلث دون باقي مدة الإجارة، وهذا لازم انفساخ الإجارة بموتها.

و أما الاستدلال به للصحة فله تقريران: (أحدهما) ما هو عين التقريب المزبور، من حيث إرادة مدة الإجارة من الوقت، ومن حمل الشرطيتين على عدم البلوغ رأساً وعلى عدم البلوغ بتمامه، إلا أن اللام في قوله عليه السّلام فلورثتها لام الاختصاص لقيام الورثة مقام مورثهم بقرينة قوله عليه السّلام «فلورثتها تلك الإجارة» فلا موقع أصلاً للحمل على أن الورثة لهم أن يوجروا وأن لا يوجروا كما أنها لهم لاردها وامضاؤها لهم، وقوله عليه السّلام «فتعطى» هو دفع الاجرة بالنسبة إلى المنفعة الماضية لا استحقاق هذا المقدار من الأجرة بل استحقاق فعلية الدفع بالمقدار المزبور، فالشرطية الاولى مصححة للإجارة، والشرطية الثانية غير منافية لها، فان استحقاق الأجرة تماماً لا ينافي عدم استحقاق الدفع إلا بمقدار ما بلغت المرأة من النصف أو الثلث.

(ثانيهما) حمل الشرطيتين على الاجمال والتفصيل لا على عدم البلوغ رأساً أو تماماً، فان الأول خارج عن مورد السؤال، وهذا الحمل مما لا بد منه بناءً على نسخة الكافي بالعطف بالفاء فانه بعنوان التفريع للتوضيح، والكافي أضبط من التهذيب.

و التقريب حينئذٍ ما تقدم من كون اللام للاختصاص - هذا - والظاهر كما استظهره غير واحد من الأعلام أن المراد بالوقت في تمام الفقرات هو الوقت

المضروب لدفع الأجرة لا مدة الإجارة، والظاهر من الخبر أن محط نظر السائل هو الوقت المضروب وأن صدره إنما جيء به تحقيقاً لمورد الشرط، وإلا لم يكن وجه لقوله «على أن تعطى» (إلخ) بذلك التفصيل، وأن الشرطية الأولى بقوله عليه السّلام «إن كان لها وقت مسمى» لا مجال لها إلا بالاضافة إلى الوقت المضروب، وإلا فاجارة الضيعة لا بد فيها من مدة بخلاف دفع الأجرة فإنه قابل لأن يكون موقتاً وأن لا يكون وحينئذٍ فالسؤال بملاحظة أن الورثة يجب عليهم كالمورث انفاذ الاجارة الخاصة المشروطة بالاضافة إلى دفع الأجرة في الوقت المضروب له فلا يستحقون دفع الأجرة في كل سنة إلا عند انقضائها، أو يسقط الوقت عن الوقتية فكأنه لا إجارة بهذه الخصوصية المعبر عنه بانقضاء الإجارة وانتقاضها بتوهم حلول الدين بموت الدائن كالمديون أو أنه شرط عليها خارج عن حقيقة الإجارة، وحينئذٍ لا دلالة له على بطلان الإجارة، أو أن منشأ السؤال سقوط الشرط بملاحظة انفساخ الإجارة فتستحق الورثة أصل الاجارة بالمقدار الذي بلغته المرأة من الوقت كما افيد في الشرطية الثانية، فيكون الخبر دليلاً على البطلان، ومع هذين الاحتمالين لا مجال للاستدلال بالخبر على الصحة ولا على البطلان، فتبقي العمومات في العقود وفي الإجارة بالخصوص بلا مخصص لها.

وينبغي التنبيه على امور:

الأول: أنه بناءً على البطلان بهذا الخبر إذا كان الموجر ولياً فمات الولي أو المولى عليه فالظاهر عدم البطلان، لخروجه عن مورد النص، لأن ظاهره كون الموجر مالكاً لاضافة الايجار والضيعة اليها، والولي ليس بمالك والمولى عليه ليس بمؤجر (لا يقال) فاذا كانت الإجارة بالتوكيل ومات الموكل ينبغي القول بالصحة مع أنه باطل (لانا نقول) نسبة الإجارة إلى الموكل محفوظة فان الاسناد كما يتحقق بالمباشرة كذلك بالتسبيب فيصدق أنه أجر فمات دون عمل الولي فإنه لا يسند إلى المولى عليه. نعم إذا استندنا إلى الوجوه الاعتبارية في البطلان فالمناط موت المالك أو الممتلك سواء كان كبيراً أم صغيراً وسواء كانت الإجارة بالمباشرة أم بالتوكيل أم بالولاية.

الثاني: كما أن الإجارة لا تبطل بالبيع كما تقدم في المسألة الثانية لا تبطل بالزواج ولا بالانعتاق، لسلب المنفعة بوجه صحيح فتتزوج المرأة مسلوقة المنفعة من حيث الخدمة المنافية للاستمتاع في وقتها، وينعتق العبد مسلوب المنفعة لفرض سلطنة المرأة على نفسها من حيث إجارة نفسها لخدمة ولو في الزمان المصادف للزوجية، ولفرض ملك المولى لمنافع مملوكه مطلقاً فله أن يستوفيه بالإجارة المصادف زمانها لزمان حرته، نعم في نفقة المملوك بحث في أنها على المولى أو على المملوك في كسبه أو غير ذلك من الوجوه، وظاهر بعض الأعلام «رحمه الله» «أنها على المولى فانه حيث استوفى منفعته فكأنه باق في ملكه، وظاهره وجوب نفقته من حيث المالكية مع أن تنزيله باستيفائه منزلة كونه مالكاً له حتى تكون نفقة المملوك على مالكة» (١) يحتاج إلى دليل.

نعم الظاهر أن نفقته على مولاه لا من حيث المالكية بل من حيث لزوم تسليم العين المستأجرة بحيث يتمكن المستأجر من استيفاء منفعتها وهو موقوف على بذل النفقة كبذل نفقة الدار إذا احتاجت إلى عمارة أو تحلية ونحوها مما تتوقف عليه صلاحية الدار لاستيفاء منفعتها، ولا يقاس بباب الوقف حيث إن نفقة العبد الموقوف على الغير في كسبه لا على الواقف، كما أن نفقة الدار الموقوفة من منافعها لا على واقفها، وذلك لعدم الموجب بعد تمامية الوقف لتكفل الواقف ما هو صلاح العين الموقوفة بخلاف العبد المستأجر كما مر.

الثالث: قد استثنى من القول بصحة الإجارة مع موت المجر أو المستأجر موارد: (منها) الأجير الخاص، وفسره في الجواهر بمن آجر نفسه على أن يعمل بنفسه عملاً مخصوصاً، وقد حكم «قدس سرّه» بانفساخ الإجارة بموته (٢).

(١) راجع كتاب الإجارة للمحقق الرشتي: ص ٣٣٠ في ذيل المسألة الرابعة يجب على المستأجر سقي

الدابة وعلفها...

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٧، ص ٢١٢.

و التحقيق أن الأجير الخاص إن اريد به ذلك مع فرض كون وقت العمل محدوداً ومات قبل مجيء الوقت فالإجارة باطلة لا منفسخة، لعدم المنفعة له في ذلك الوقت فلا شيء حتى يملك أو يملك، وإن اريد به ذلك فقط من دون تحديد بزمان فمضى زمان يمكن فيه ايجاده فمات فالإجارة صحيحة في نفسها لوجود الطرف الصالح لتأثير العقد في تمليكه وتملكه، والموت لا بد من أن يكون موجباً لانفساخها لدخوله تحت عنوان التلف قبل القبض بناءً على التعدي من البيع إلى غيره وإلا فلا موجب لانفساخها كما لا موجب لبطلانها، نعم للمستأجر فسخ العقد من باب خيار تعذر التسليم بعد عدم كونه من التلف قبل القبض، ومما ذكرنا تبين ما في اطلاق التعبير بالبطلان وما في اطلاق التعبير بالانفساخ الذي لا موقع له الا مع فرض الصحة حيث لا انحلال مع عدم الانعقاد.

و (منها) ما اذا اشترط على المستأجر استيفاء المنفعة بنفسه كما عن جماعة التصريح به كماحقق الأردبيلي (١) وصاحب الحدائق (٢) وصاحب مفتاح الكرامة (٣)، بل لم يذكروا من وجوه الأجير الخاص غيره، وحيث إن مورد الاشتراط ما اذا ملك الكلي أو ملكه فلاشترط المزبور خارج عن حقيقة الإجارة، فالمملوك هو الكلي فيكون كسائر الديون، وتعذر الشرط لا يوجب الا الخيار فمع عدم الفسخ يؤخذ بدله من تركته لا أنه تبطل الإجارة من الأول ولا أنها تنفسخ من الحين، والوجه في الكل واضح.

و (منها) ما إذا آجر البطن الأول من الموقوف عليهم العين الموقوفة مدة تزيد على مدة حياتهم نظراً إلى اختصاص ملكهم بمدة حياتهم بسبب جعل الواقف، ولم أجد فيه خلافاً من أحد وإن كان يظهر التردد من بعضهم إلا أنه لا جزم من أحد بصحتها.

(١) مجمع الفائدة والبرهان: كتاب الإجارة، ص ١٠

(٣) مفتاح الكرامة: ج ٧، ص ٨١.

(٢) الحدائق الناضرة: ج ٢١، ص ٥٤٢.

و تحقيق القول فيه أن دعوى الصحة مبنية على أمرين: (أحدهما) أن ملكية الواقف المجعولة لجميع البطون ملكية واحدة مرسله والواحد لا يتكثر ولا يتبعض، وحيث إنها عرض غير قار فلا تتحدد ولا تنقيد بالزمان فلا معنى لتقطيعها وتحديدتها بالأزمنة ليكون تملكياً لجميع البطون لئلا تكون لكل منهم ملكية تامة مرسله.

(ثانيها) أن الملكية الواحدة المرسله كما لا يمكن تقطيعها وتحديدتها كذلك إعطاؤها لجميع البطون في عرض واحد، إذ لا يعقل أن يكون طرف الواحد الشخصي متعددأ، فإن الاضافات تتشخص بتشخص أطرافها مع أنها على الفرض إضافة واحدة. والجمع بين هذين الأمرين يقتضي جعل الملكية الواحدة المرسله للبطن الأول، ثم بعد انقراضهم للبطن الثاني وهكذا، نظير انتقال ملكية المورث إلى وارثه، والفرق أنه في الارث يجعله تعالى وفي الوقف يجعل الواقف، ويؤيده أنه في مورد جواز بيع الوقف إذا لم يكن للبطن الموجود ملكية مرسله كيف يتمشى منه البيع الذي هو التملك المرسل، وعليه فالملكية المرسله للعين في كل بطن تستتبع الملكية المرسله لمنافعها وحينئذ تصح منه الإجارة ولوزائداً على مدة حياته فتنتقل العين مسلوبة المنفعة إلى البطن اللاحق بجعل الواقف لئلا يتوهم أنه مناف لتلقي كل بطن ملك الموقوف من واقفه لا من البطن السابق.

(لا يقال) العين بمنافعها وإن كانت مملوكة للبطن الموجود ملكية مرسله إلا أنها متعلق حق البطون اللاحقة ولا تنفذ أية معاملة كانت فيما كان فيه حق الغير. (لأننا نقول) ليس لكل بطن بمقتضى جعل الواقف إلا الملكية ولا حق زيادة عليها لا فعلا ولا في زمانه. هذه غاية تقريب دعوى الصحة.

و تندفع المقدمة الاولى بأن الملكية المرسله لا تتعدد بمعنى أن تكون هناك ملكيات مرسله فانه مناف لفرض وحدتها وأما بسط الملكية المرسله على البطون فلا مانع منه إلا توهم امتناع تحدها وتقيدها بالزمان، وهو مدفوع بأن التحدد بالزمان تارة بالذات كما في الأعراض غير القارة فان التدرجية عين الحركة المساوقة للتقدر بالزمان، واخرى بالعرض كما في الأمور القارة، فانها وإن لم تتقدر بالزمان لكنه يمر

عليها الزمان فيمكن لحاظها مع هذا الزمان ومع زمان آخر، فهذا الواحد المستمر مع الأزمنة يمكن تقطيعه بلحاظ الأزمنة المارة عليه ويجعل لكل بطن في كل زمان قطعة من هذا الواحد المستمر، وليس هذا أيضاً من تبعض البسيط فان عدم تبعضه ان الملكية ليس لها نصف وثلث وربيع لا أن هذا البسيط باعتبار استمراره مع الزمان لا يمكن جعل طرفه في هذا الزمان بطلاً وجعل طرفه في زمان آخر بطلاً آخر. وتندفع المقدمة الثانية بأن الواقف ليس له إلا التصرف في ماله بجعل العين محبوسة عن التصرفات على الطبقات وتسهيل منافعها لهم على الترتيب وليس له بعد إعطاء ماله من الملكية المرسله سلبها عنهم وإعطاؤها لغيرهم، فانه ليس له الولاية على البطون بالتوريث إلى اشخاص خاصة، نعم له بسط ملكيته على الطبقات، فانه تصرف في ماله بحيث لا يستتبع سلطنة على أحد، فان ملك كل بطن محدود فينتهي أمده لا أنه ينتزعه عنه ويجعله لغيره.

وأما مسألة جواز البيع شرعاً في موارد خاصة فغاية ما يقتضيه البيع أنه تمليك مرسل لا أنه إعطاء ملكيته المرسله، فحقيقة البيع هي التمليك لا تمليك المملوك فضلاً عن تمليك المملوك بالملكية المرسله، وتمام الكلام في محلّه. وإنما تعرضت لهذا المقدار تنبيهاً على أن احتمال الصحة ليس على حدّ يستغرب وينسب الالتباس والاشتباه إلى من يميل اليه، مع أن مثل المحقق في الشرايع تردد أولاً ثم قال: أظهره البطلان (١)، والعلامة في القواعد يقول الأقرب البطلان (٢) وهكذا، فليس احتمال الصحة واضح البطلان وباللّه المستعان.

(تنبيه): إذا كان المورج ناظر الوقف فمات قبل انقضاء مدة الإجارة فهل تنفذ اجارته مطلقاً، أو لا تنفذ مطلقاً، أو تنفذ فيما إذا كانت لمصلحة الوقف دون مصلحة البطون اللاحقة؟ كما عن شيخنا الأستاذ «قدس سرّه» (٣) لأنّ الواقف له أن يولي

(١) شرايع الإسلام: كتاب الوقف القسم الثالث في شرائط الموقوف عليه.

(٢) قواعد الأحكام: ج ١، ص ٢٢٤.

(٣) إجارة المحقق الخراساني، لم يطبع بعد، راجع الذريعة، ج ١، ص ١٢٢.

أمر ملكه وماله الى احد وأما إعطاء الولاية على الموقوف عليهم فلا، لأنه لا سلطان للواقف الا على نفسه وماله فلا نظر للناظر الا في العين الموقوفة وما هو صلاحها لا ما هو صلاح الموقوف عليهم.

و الجواب انه لا ريب في ان اجارة العين الموقوفة منوطة باذنه فكما انه من باب الولاية على التصرف في العين الموقوفة لا من باب الولاية على البطن الموجود فكذا اجارة ما يتعلق بالبطن المعدوم. والسرفيه ان العين صارت بالوقف ملكا لهم مسلوبة السلطنة بجعل الواقف، والوقوف على حسب ما يقفها اهلها.

ومما ذكرناه يتضح ان اعتبار ولاية المتولي والقيم المعبر عنه بالناظر ليس اعتبار قيامه مقام البطون وانه نائب عنهم، فتمضي اجارته عليهم. كيف؟ وقد فرض انهم ملكوا مالا مسلوب السلطنة ولا بد من ان يكون كذلك، اذ ليس للواقف ولاية عليهم حتى يكون له جعل من ينوب منابهم ويقوم مقامهم ليكون سلطانهم، بل اعتبار الولاية له اعتبار قيامه مقام الواقف، فانه قبل الوقف له الولاية على ماله بانحاء التصرفات، فله جعل ماله الولاية عليه باقيا لنفسه او جعل غيره قائما مقام نفسه، فلم ينتقل الملك عنه بانشاء الوقف الا هكذا.

وبما بينا لا يبعد القول بمضي اجارته على البطون المتأخرة سواء كانت لرعاية مصلحة العين الموقوفة ام لرعاية مصلحة البطون المتأخرة عن زمان حياته، وتمام الكلام في محله، كما انه تبين الفرق بين جعل الناظر للموقف وجعل القيم للصبي، فانه وان كان من باب جعل الولاية عليه وعلى ماله كما هو للجاعل، الا انه له جعل الولاية له على الصغير، فتصرف القيم - فيما يصادف زمان كبره مع عدم كونه مما لا بد منه فعلا تداركا لما يفوته في حال كبره - محل التأمل كما سيجيء إن شاء الله تعالى في محله.

فصل

لا إشكال في اجارة المشاع كبيعه وغيره من العقود، غاية الامر ان استيفاء المنافع لا بد من ان يكون باذن الشريك كما في البيع ايضاً، ولا يخفى ان اشاعة المنافع ليست بعين اشاعة العين وإلا لانحصرت قسمتها بقسمة العين فلا تنقسم منافع الدار الا بقسمة الدار نصفين بل اشاعتها بملاحظة نفسها وان كانت لا اشاعة فيها الا بلحاظ كونها من شؤون العين وحيثياتها الوجودية، وهذه الاضافة تمتاز عن الكلي الذي لا اشاعة فيه. والوجه فيما ذكر ان بعض الاعيان المشاعة التي لا تقبل القسمة الخارجية تكون منافعها مشاعة قابلة للقسمة، فلو كانت اشاعتها بعين اشاعة العين لكانت قسمتها بعين قسمة العين، اذ ليست القسمة الا إفراس المشاع وتعيين اللامتعين، فلا معنى للقسمة مع عدم الاشاعة وهذا كالدابة اذا استأجرها اثنان بالاشراك، فان ركوبها قابل للقسمة بالمدة او بالفرسخ مع انها لا تقبل القسمة، فيعلم منه ان اشاعة المنافع باعتبار نفسها لا بعين اشاعة العين. وحينئذٍ فكما يمكن تنصيب سكني الدار بتنصيب الدار كذلك بتنصيب مدة الاجارة.

فصل

المعروف بل قيل لا خلاف فيه أن العين المستأجرة كالدابة مثلاً امانة لا يضمنها المستأجر إلا مع التعدي أو التفريط، ولا بد من تحقيق حقيقة الامانة حتى يجدي في غير مقام (فنقول) الامانة مالكية وشرعية.

والتأمين المالكى على قسمين: تأمين عقدي كالوديعة التي حقيقتها الاستنابة في الحفظ وهي الامانة بالمعنى الاخص، وتأمين بالتسليط على ماله برضاه، فتكون امانة بالمعنى الاعم، وبهذا المعنى اطلقت الامانة على العين المستأجرة والمرهونة والعارية والمضارب بها ونحوها، والامانة الشرعية فيما كان التسليط على المال بحكم الشارع كما في تسليط الولي على مال القاصر وكالتسليط على اللقطة ومجهول المالك وغير ذلك.

أما الأمانة المالكية بالمعنى الاعم فتحققها - بالتسليط على المال عن الرضا - إنما يستفاد مما ورد في الابواب المتفرقة من العارية (١) والمضاربة ونحوهما بعنوان «ان صاحب العارية مؤتمن وان صاحب البضاعة مؤتمن» خصوصاً بعد ضمه الى أن صاحب الوديعة مؤتمن، مع أنه ليس في هذه الموارد مصداق للتأمين المالكى إلا تسليطه على ماله عن رضاه. فيعلم منه أن كل تسليط عن الرضا ائتمان، وما يذكر

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ١، من كتاب العارية، ح ١، ص ٢٣٧.

- في مقام التقييد من انه لا بد من أن يكون التسليط بعنوان التسليط منه على ماله لا بعنوان مال مالكة، وعن الرضا المحض لا عن لابدية واستحقاق للغير، وانه لا يكون مبنياً على أمر غير واقع- كل ذلك من المحققات للتسليط عن الرضا لا امرزائد عليه و(دعوى) أن صاحب العارية مؤتمن اي بحكمه في عدم الضمان لا انه مؤتمن من قبل المالك حقيقة فلذا لا يضمن كما في الجواهر، بل دعوى عدم مصداق عرفاً للامانة إلا الوديعة (١) (ممنوعة) فان الجمع - بين الوديعة والعارية وبينها وبين البضاعة في عنوان الائتمان- كاشف عن ان كليهما تامين مالكي حقيقة فلذا لا يناسبه الضمان كما هو المتعارف في الحكم بعنوان ملازم عرفاً له. لا أنه ائتمان عنواناً ونفي الضمان حقيقة، فانه خلاف الظاهر.

مضافاً الى التعبير عن مثل هذا التسليط بالائتمان في غير مقام الحكم بعدم الضمان كما في حكاية اسماعيل بن الامام الصادق (عليه السلام) حيث قال (عليه السلام): قد بلغك انه يشرب الخمر فائتمنته... الخ (٢) وموردها دفع المال للتجاربه لا الاستيداع. نعم سائر ما ورد في هذه الابواب من الحكم بعدم التفرغ اذا كان مأموناً هو كالحكم بعدم التفرغ «اذا كان عدلاً مسلماً» في رواية اخرى (٣)، فان الملحوظ فيها عدم التفرغ من حيث التفريط يعني اذا كان مأموناً ومسنماً عدلاً فهو لا يفرض، والا فالضمان من حيث التلف لا يتفاوت فيه البر والفاجر واما قوله (عليه السلام): «بعد ان كان اميناً» (٤) فهو محتمل للأمرين: فتارة يراد بعد ان كان اميناً بالحمل الشايح فهو كقوله (عليه السلام) «اذا كان مأموناً» (٥)، واخرى يراد بعد ان كان اميناً لك وقد اتخذته اميناً باثبات يده على

(١) جواهر الكلام: ج ٢٧، ص ٢١٦.

(٢) الوسائل: ج ١٣، باب ٦ من احكام الوديعة، ح ١، ص ٢٣٠.

(٣) الوسائل: ج ١٣، باب ٤ من احكام الوديعة، ح ٣، ص ٢٢٨.

(٤) الوسائل: ج ١٣، باب ٤ من احكام الوديعة، ح ٥، ص ٢٢٨.

(٥) الوسائل: ج ١٣، باب ١ من كتاب العارية، ح ٣، ص ٢٣٦.

مالك .

و مما ذكرنا في حقيقة الامانة المالكية بالمعنى الاعم تعرف خروج المقبوض بالبيع الفاسد عن ضابطة الامانة لانه تسليط منه بعنوان أنه مال مالكه بالعقد لا أنه تسليط منه على مال نفسه، ولا يعقل تأمين المالك على ماله، مع انه تسليط مبني على أمر غير واقع فلم يتمحض التسليط عن رضى .

و أما في باب الإجارة فالاشكال من وجهين: (أحدهما) ان اللازم في باب الإجارة تمكين المستأجر من استيفاء المنفعة لا التسليط على العين .

(ثانيهما) لابدية المؤجر لاستحقاق المسأجر فلا يكشف تسليطه بعد العقد عن تأمينه وعن رضاه باثبات يده على العين .

نعم لا ريب في أن إقدامه على الإجارة عن محض الرضا اقدم منه برضاه على ما تستدعيه الإجارة من التسليط بضميمة ان الغالب بقاء المؤجر على ما هو عليه من الرضا، وإلا يشكل الأمر في كونه تأميناً مالكيّاً وإن كان عدم الضمان مستفاداً من غير واحد من الأخبار .

وينبغي التنبيه على أمور: الأول: أن العين بعد مدة الإجارة هل هي غير مضمونة كما في المدة أو مضمونة؟ فيه وجهان: (أحدهما) الضمان كما عن الاسكافي والطوسي على ما في الجواهر(١). (ثانيهما) عدم الضمان كما هو المشهور .

وبناء عدم الضمان على وجوه: (أحدها) انها امانة مالكية في المدة وبعدها . (ثانيها) انها امانة شرعية في المدة وبعدها . (ثالثها) انها امانة مالكية في المدة وأمانة شرعية بعدها . (رابعها) انها امانة شرعية في المدة ومالكية بعدها كما عن بعض الأجلة ممن قارب عصرنا .

أما وجه الضمان فعموم على اليد ولا مخصص له هنا إلا أدلة باب الإجارة الدالة على عدم ضمان العين المستأجرة الظاهرة في كون الحيشية تقييدية، فلا يعقل

إطلاقها لما بعد مدة الإجارة لا ان الإجارة حيثية تعليلية لعدم الضمان حتى يعقل إطلاقها لما بعد المدة، وعدم كون العين امانة مالكية لما تقدم من الجواهر من أن مصداق الأمانة المالكية عرفاً منحصر في الوديعة، وعدم كونها أمانة شرعية، لما سيجيء إن شاء الله تعالى من عدم انطباقها على المورد من غير فرق بين مدة الإجارة وما بعدها.

و أما وجه كونها أمانة مالكية مطلقاً فما قدمناه من أن التسليط الخارجي عن رضى تأمين مالكي بالمعنى الأعم، والظاهر- من التسليط على العين بعنوان التأمين اثبات يده على المال الى أن يطالبه المالك كما في سائر موارد الأمانات والحقوق، والتسليط الخارجي ليس كالتسليط الاعتباري انشائياً تسبيحاً حتى يقبل الاطلاق والتقييد، بل الاستيلاء الخارجي باق حقيقة الى أن يستولي عليه مالكة، نعم القيد الذي يكون التسليط به أمانة مالكية وهو الرضا به- قابل للاستمرار وعدمه، ومع الشك فيه يستصحب بقاؤه فيترتب حكم الأمانة شرعاً، ومعه لا يبقى مجال للرجوع الى عموم اليد لفرض خروج اليد الأمانية عن العموم.

و أما وجه كونها أمانة شرعية مطلقاً فهو حصر الأمانة المالكية في الوديعة، وحيث يجوز شرعاً وضع اليد على العين لاستيفاء المنفعة في المدة ولا يصلها الى مالكةا بعده فهي أمانة شرعية مطلقاً.

و أما وجه كونها أمانة مالكية في المدة وشرعية بعدها فهو كون الاستيلاء الذي يقتضيه عقد الإجارة هو الاستيلاء مقدمة لاستيفاء المنفعة فما دام يستحق الاستيفاء يستحق الاستيلاء، والظاهر تسليط المالك حسب ما يقتضيه عقد الإجارة فهي أمانة مالكية في المدة، وحيث إنه يجوز بعدها وضع اليد لا يصلها الى مالكةا فهي أمانة شرعية.

و أما وجه كونها أمانة شرعية في المدة و مالكية بعدها فهو أن التسليط في المدة حيث إنه عن استحقات المستأجر فلا يكون عن رضا بخلاف ما بعد المدة فإنه لا استحقات فيكون عن رضا محض - هذا- والتحقيق إن التأمين المالكي- بالمعنى الأعم

المستفاد من أبواب العارية والمضاربة والوكالة- ملاكه التسليط على العين عن رضا محض إما لاستيفاء المنفعة كما في الإجارة، أو للانتفاع بها كما في العارية، أو للتجارها كما في المضاربة، أو لبيعها ونحوه من التصرفات كما في الوكالة، وقد عرفت أن اللابدية فضلاً عن مجرد الاستحقاق لا تنافي بقاء الرضا المحض الذي بعثه على الإجارة المقتضية للتسليط على ما له في مدة الإجارة، وان بقاءه بعدها مع الالتفات الى انقضاء المدة والتمكن من المطالبة بسبب عدم المطالبة الكاشف عن كون هذا الاستيلاء بقاءً عن رضاه كما كان حدوثاً، ومع الشك يستصحب بقاءه على حاله المحقق للأمانة المالكية تعبداً، فيترتب عليها حكمها من دون وصول النوبة الى عموم قاعدة اليد المخصص بما عدا مورد الامانة.

وأما الأمانة الشرعية فلا كما الترخيص في إثبات اليد على مال الغير لحفظه أو لا يصله الى المالك بنحو من أنحاء الايصال كما استفيد من أدلة اللقطة ومجهول المالك وأشباه ذلك، وليس مجرد الترخيص الشرعي تأميناً شرعياً، مثلاً لا ريب في أن وضع اليد على العين المستأجرة جائز شرعاً لكنه إما لكونها أمانة مالكية فيكون كالترخيص في العارية، فهو من باب إباحة ما أباحه مالكه لا تأمين من الشارع، وإما لكونها مما يستحق استيفاء المنفعة فيها فهو من باب انفاذ السبب الموجب لاستحقاق الاستيلاء الموقوف عليه الاستيفاء، لأنه ترخيص ابتدائي من الشارع كما في اللقطة، فان الترخيص في الالتقاط ترخيص ابتدائي في وضع اليد على مال الغير ليوصله اليه بالتعريف أو ليحفظه له خارجاً أو في ذمته بعد التعريف، فهو أمين الشارع لعدم انبعاث هذا الترخيص عن سبب سابق مسوغ لوضع اليد عليه، فتوهم أن العين في مدة الإجارة أمانة شرعية- فاسد، لما عرفت.

وأما بعد المدة وفرض عدم شمول التأمين المالك له ولو بالأصل، فلعدم الدليل على الترخيص حتى يكون ترخيصاً غير منبعث عن مسوغ له، إذ غاية ما في الباب أنه لا ريب في وجوب إيصالها الى مالكها وحرمة إهمالها، ومن الواضح أن وجوب الرد الى مالكها وجوب عرضي يتبع حرمة إمساكها كما في كل مورد كانت

هناك يد على المال بدون اذن مالكة، فان إمساكه حرام فرده واجب، وليس هناك إيجاب الايصال ابتداء حتى يكون حاله كحال الترخيص الابتدائي، فتوهم - أنه أمانة شرعية بعد المدة مع عدم الدليل على الترخيص في وضع اليد ولا على وجوب الايصال الابتدائي غير التابع لحرمة الامساك - فاسد، كما أن توهم - كونه أمانة مالكية في خصوص ما بعد المدة لعدم الاستحقاق المانع من التأمين المالكية أيضاً - فاسد، لعدم تحقق الشيء بمجرد عدم المانع فلا بد من إثبات كون هذا الاستيلاء بتسبيب المالك عن رضاه كما بينا.

و أما التمسك بقاعدة الاحسان لعدم الضمان بدعوى أن وضع يده - على المال بداعي إيصاله الى مالكة - احسان الى مالكة و (ما على المحسنين من سبيل) الشامل لكل سبيل دنيوي أو أخروي. ففي غاية الاشكال لا لأن إيصال المال الى مالكة إحسان ومع فرض التلف قبل وصوله كما هو مورد البحث لا إيصال فلا إحسان. وذلك لأن الفعل اذا صدر بقصد عنوان حسن من العناوين الحسنة يتصف بالحسن وإن لم يتحقق مبدأ ذلك العنوان في الخارج، مثلا اذا ضرب اليتيم بداعي التأديب يصدر منه الضرب حسناً وإن لم يتأدب في الخارج واذا كذب لانجاء المؤمن صدر منه حسناً وإن لم يترتب عليه نجاته خارجا، وكذا العكس، فانه اذا ضرب اليتيم لا بقصد التأديب وتأدب به لم يصدر منه الفعل حسناً وإن تأدب، وكذا في الكذب لا بداعي انجاء المؤمن وترتب عليه نجاته، وذلك لأن الحسن والقبح العقليين اللذين هما مورد البحث بين العدلية والأشاعرة بمعنى كون الفعل ممدوحاً عليه فاعله أو مذموماً عليه، ولا يعقل أن يكون كذلك إلا اذا كان مقصودا، ولا يعقل أن يكون بوجوده الواقعي مناطاً للمدح والذم.

و منه تعرف أن حديث الحسن الفاعلي والحسن الفعلي غير صحيح في مثل هذا الحسن أو القبح الذي هو مورد الكلام في الاصول والكلام، فلا اشكال في قاعدة الاحسان من هذه الجهة، إنما الإشكال فيها من حيث إن العناوين القبيحة من حيث نفسها لا يتغير قبحها الطبيعي بعروض عنوان حسن بحسن غير لزومي، ألا

ترى أن إيصال النفع الى غيره حسن لكنه لا يرتفع به قبح الكذب بخلاف عنوان انجاء المؤمن، فان تركه فيه هلاك المؤمن وهو ظلم قبيح بذاته، ومن البين أن وضع اليد على مال الغير بدون اذنه ورضاه إساءة اليه وظلم عليه فمجرد داعي الايصال لا يرفع قبحه، ولذا لو لم يكن دليل على جواز الالتقاط لم يكن الالتقاط بقاعدة الاحسان جائزاً.

(لا يقال) ترك إيصال المال قبيح فحسن الايصال من الحسن الزومى .

(لأننا نقول) أما اذا لم تكن له يد على المال فايصاله غير واجب وتركه بترك اليد عليه غير قبيح، وأما اذا كانت يده عليه فايصاله لازم من حيث حرمة إمساكه، وإيصاله حينئذٍ من باب ترك الاساءة لا من باب أنه احسان محض . وبالجملة قاعدة الاحسان إنما تجدي في موارد جواز وضع اليد حتى يتمحض في الاحسان، مثلاً إذا علم من حال زيد الرضا بوضع اليد على ماله لا إيصاله فانه ليس منه تسليط ليكون أمانة مالكية، إلا أنه إذا كان وضع اليد جائزاً فوضع يده عليه لا إيصاله كان إحساناً محضاً منه، ومع تلفه قبل وصوله لا ضمان بقاعدة الاحسان المختصة لقاعدة اليد كتخصيصها بقاعدة الائتمان، ومن جميع ما ذكرنا تبين أن العين في المدة وبعدها أمانة مالكية إلا في صورة عدم الالتفات الى انقضاء المدة أو عدم التمكن من المطالبة، فانه حينئذٍ لا كاشف عن أن هذا الاستيلاء عن رضا المالك بقاءً إلا بالأصل، وأما مع العلم بأنه غير راض ببقائها تحت يده بعد المدة وإن لم يلتفت فلا رافع للضمان، وقد عرفت حال الأمانة الشرعية.

الثاني: هل حال العين المقبوضة بالإجارة الفاسدة كالمقبوضة بالصحيحة غير مضمونة أو لا؟ فنقول: أما في صورة الجهل بالفساد فالمقبوض هنا وإن كان يفارق المقبوض بالبيع الفاسد من حيث إنه لا يعقل في البيع أن تكون العين أمانة مالكية، حيث لا يعقل جعل ملك أحد أمانة عنده، وهذا بخلاف الإجارة فان العين -على تقديرى الصحة والفساد حيث إنها ملك الموجر- قابلة للتأمين المالكى، إلا أن الإجارة كالبيع في محذور آخر وهو ابتناء اقباض العين على أمر غير حاصل وهو

استحقاق الاقباض، فلم يكن التسليط حقيقة عن الرضا حتى يكون هنا مصداقاً للتأمين المالكى.

و التحقيق أن الرضا اذا تعلق بشيء موصوف بوصف عنواني فمجرد اعتقاد -اتصاف شيء بذلك الوصف العنواني- لا يوجب فعلية الرضا لعدم انطباق عنوانه، وأما اذا اعتقد تحقق الوصف العنواني وتحقق منه الرضا فالرضا الموجود فعلي لا تقديرى، تنجيزى لا تعليقى، لاستحالة تقديرية الموجود الفعلي وتعليقيته فلا محالة يترتب عليه أثره، نعم عدم الرضا معلق على الالتفات الى عدم تحقق العنوان، والاعتبار بالرضا الفعلى وجوداً وعدمياً لا بالرضا التقديرى وجوداً وعدمياً، ولأجله نقول بصحة العقد على الموصوف مع تخلف وصفه، وبصحة العقد مع فساد شرطه فتدبر جيداً.

ويمكن أن يقال بالفرق بين البيع والإجارة من هذه الحيثية أيضاً، بتقريب انه كما لا معنى لتأمين المالك على ماله كذلك لا معنى لاناطة تسليط المالك على ماله بالرضا، فان العين بعد البيع اجنبية عن البائع فلا معنى لاناطة تسليطه للمشتري بالرضا، وليس الرضا السابق إلا رضا بالبيع المنوط برضا البائع دون اداء مال المشتري اليه، فلا كاشف عن التسليط عن الرضا في البيع بخلاف الإجارة لكون العين ملك الموجر فتعقل اناطة التسليط عليها برضا مالكها، فالأقوى أن المقبوض بالبيع الفاسد جهلاً مضمون مطلقاً دون المقبوض بالإجارة الفاسدة جهلاً.

و أما اذا علم بالفساد فالمقبوض بالإجارة الفاسدة أولى بعدم الضمان من المقبوض بالصحيحة، لاشتراكهما في التسليط عن رضا وعدم شبهة الاستحقاق واللابدية المانعة عن التأمين المالكى عند بعضهم في الإجارة الفاسدة في صورة العلم بالفساد.

و أما المقبوض بالبيع الفاسد فالتسليط وإن كان عن رضا محض لعلمه بفساد العقد، لكنه ليس بعنوان إثبات يد الغير على ماله بحيث يبقى على حاله وينتفع به كما في العارية حتى يكون تأميناً مالكياً بالأمانة بالمعنى الأعم، بل عنوان هذا

التسليط هو التسليط المطلق على جميع التصرفات المتلفة وغيرها فكيف يكون تأميناً مالكيّاً، إلا أن يقال بعدم شمول قاعدة اليد لليد المأذونة وعدم اختصاص الخارج باليد الأمانية، نظراً الى أن مقتضى الغاية أن العهدة إنما هي في مورد لا بد فيه من أداء المال الى مالكة، والمال الذي كانت اليد عليه باثبات المالك عليه ليس أدياً إلا إذا طالب به المالك بحيث ينتهي أمد الاثبات بمطالته أو يقال بخروج مثل هذه اليد بالأولوية، فإنه اذا كان التسليط مجرد الانتفاع مع بقاء العين موجباً لعدم فعالية الضمان، فالتسليط المطلق حتى في الاتلاف أولى بأن يكون مانعاً عن الضمان، ولولا هذان الوجهان لزم القول بالضمان مع التلف لقاعدة اليد وعدم الضمان مع الاتلاف لكونه باذن مالكة فلا تعمه قاعدة الاتلاف قطعاً، وهذا أيضاً في نفسه مبعّد آخر لشمول قاعدة اليد لمثله، والله أعلم.

الثالث: هل يصح شرط ضمان العين المستأجرة كالدابة والدار أو لا؟ فنقول:

منشأ الاشكال أمور:

أحدها: معارضة عموم «المؤمنون عند شروطهم» (١) مع عموم الأخبار الناطقة بالمنطوق أو المفهوم بعدم الضمان بنحو العموم من وجه، والترجيح للثاني لموافقته للشهرة بل لعله لم ينتقل الخلاف إلا من بعض متأخري المتأخرين.

و (الجواب) ما حرر في محله من تقدّم أدلة العناوين الثانوية على أدلة العناوين الأولية إما بالحكومة وإما بالجمع العرفي أو بوجه آخر فلا نزيل الكلام بذكره للتسالم على التقديم في هذه الأعصار.

ثانيها: ما عن الجواهر من عدم كون الشرط شارعاً بل هو كالنذر والعهد (٢)، ومرجعه إلى عدم سببية الشرط، مع انه خلاف المعهود منهم في غير المقام وقد نصّ على نفوذه في العارية، وليس هذا قياساً فان الضمان قابل للتسبب اليه وجوداً وعدمياً، والشرط لا يعقل أن يكون سبباً تارة وغير سبب أخرى مع وحدة المسبب

(١) عوالي اللثالي: ج ١، ص ٢٩٣، ح ١٧٣. (٢) جواهر الكلام: ج ٢٧، ص ٢١٧.

فهذا الوجه كسابقه في وضوح البطلان.

ثالثها: كما في الجواهر أيضاً أنه منافٍ لمقتضى الأمانة الآبية عن التضمين (١).
و (الجواب) أن التأمين تارة عقدي كالوديعة التي هي استنابة في الحفظ فيد
الودعي يد المالك ولا معنى لكون الانسان ضامناً لنفسه وأخرى تأمين خارجي
بتسليطه للغير على ماله عن رضاه لاستيفاء المنفعة أو للانتفاع به أو للاتجار به فقد
اتخذه في هذه الموارد أميناً على ماله وهذا إنما يكون مع تجرد التسليط عن كل شيء،
واما إذا سلطه على نحو جعل ماله في عهده فهذا ضد التأمين فلا يكون التسليط
تأميناً بنفسه حتى ينافي التضمين بل مع تجرده.

نعم إذا كانت العين أمانة شرعية فشرط ضمانها شرط منافٍ للأمانة، إلا أن
المبنى غير صحيح كما تقدم، بل يمكن أن يقال إن ترخيص الشارع في وضع اليد على
العين ليس ترخيصاً أصلياً نفسياً ليتمحض في التأمين على أى حال بل ترخيص
على طبق تسليط المالك فاذا سلطه بقول مطلق كان ترخيص الشارع تأميناً وإذا
سلطه بجعل العين في عهده كان ترخيصه على طبق تسليط المالك لفرض التبعية في
الترخيص.

رابعها: ان الشرط منافٍ لمقتضى العقد، وتحقيق الحال فيه ان المراد بمقتضى
العقد تارة نفس مدلوله، وليس مدلوله إلا تمليك المنفعة بالأجرة، وهذا المعنى لا
اقتضاء فيه بالنسبة إلى الضمان وعدمه.

نعم إذا كانت الإجارة تمليك العين في مدة خاصة بجهة مخصوصة - كما قيل و
نقلناه سابقاً- أمكن دعوى اقتضاء العدم حيث إن الانسان لا يضمن مال نفسه،
إلا انه كما عرفت غير صحيح، واخرى يراد بمقتضى العقد مقتضاه ولو مع الوساطة،
والمفروض عدم الضمان بمقتضى بعض الأخبار من دون ملاحظة الأمانة المالكية أو
الشرعية، فشرط الضمان منافٍ لمقتضى العقد بهذا المعنى المنطبق عليه عنوان

الشرط المخالف للكتاب والسنة.

لكن حيث إن الشرط دائماً يتعلق إما بأمر لم يكن وإما بعدم أمر كان فلا بد من دعوى انقسام اللازم إلى مفارق وغير مفارق وإلى حكم غير قابل للتغير بعروض عنوان الشرط ونحوه وحكم قابل للتغير، فالمخالفة المانعة شرعاً عن نفوذ الشرط هي المخالفة لما لا يتغير، والمنافاة المانعة عقلاً عن نفوذ الشرط هي المنافاة لللازم غير مفارق، فإن انفكاكه محال، ولولا استثناء الشرط المخالف أمكن أن يقال كما مر بالحكومة أو الجمع العرفي فإن مقتضاها كون الحكم المرتب على العنوان الأولى حكم طبعي وموضوعه الماهية بشرط لا، إلا أن الاستثناء دلّ على أن الشرط قسمان وأن الحكم طوران فلا بد من احراز أحد الطورين، وعليه فلا بد من نفي حكم المستثنى بنفي عنوانه بأصالة عدم المخالفة بالعدم الأزلي، حيث لا حكم ولا شرط ولا مخالفة ولا يقين إلا بانقلاب عدم الحكم وعدم الشرط إلى النقيض مع الشك في تحقق المخالفة بتحققها بالأصل عدمها، وأورد عليه غير واحد بأن المخالفة أخذت في لسان الدليل بنحو وجودها الربطي لا بوجودها المحمولى وبنحو مفاد كان الناقصة لا التامة، فاستصحاب عدمها المحمولى ومفاد ليس التامة لا ينفي عنوان الخاص إلا بالملازمة العقلية، لأن بقاء عدم المحمولى إلى زمان وجود طرفي المخالفة ملازم عقلاً لعدم كون الشرط مخالفاً، فالأصل مثبت ولا نقول به.

وتحقيق الجواب عنه ما فصلنا القول فيه في باب الشروط من تعالينا على الخيارات للعلامة الأنصاري «قدس سرّه»، ومجمله أن الوجود الرابط المقابل للوجود المحمولى هو ثبوت شيء لشيء المختص بالقضايا المركبة الإيجابية دون البسيطة، وهو غير الوجود الناعتي المختص بالأعراض الذي هو قسم من الوجود المحمولى لا قسم له كما توهم، والعدم عين الليسية والانتفاء فلا يعقل أن يكون رابطاً كما أن الناعتي مختصة بطرف وجود العرض والعدم النعتي غلط، إذ لا حلول للعدم في الموضوع حتى يوصف بالناعتي كما توهم، كما أن النسبة الحكمية وهو كون هذا ذلك العامة لجميع القضايا المركبة والبسيطة مختصة بطرف الثبوت، فليست هناك حالة بين

الموضوع والمحمول بحيث تكون عين الليسية والانتفاء فليس لنا عدم ناعتي ولا عدم رباط ولا نسبة سلبية بل المعقول من عدم في كل ذلك عدم الماهية التي من شأنها أن تكون موجودة في الموضوع وعدم الربط بين مبدأ المحمول وموضوعه وعدم مطابقة الموضوع لعنوان المحمول.

إذا عرفت ذلك فاعلم ان السالبة المحصلة حيث إن مفادها سلب النسبة فهي كما بين في محله أعم من أن تكون سالبة بانتفاء المحمول وان تكون سالبة بانتفاء الموضوع فليس المستصحب عدم المخالفة بنحو العدم المحمولى ليرد المحذور بل المستصحب عدم كون الشرط مخالفاً ولو بعدم الموضوع، فلا منافاة بين كون المخالفة مأخوذة في القضية الايجابية بنحو الوجود الرباط المتقوم بوجود الطرفين وكون عدمها أعم مما يتوقف على وجود الموضوع ومما لا يتوقف، حيث إن مفاد السالبة المحصلة دائماً سلب النسبة لا النسبة السلبية.

نعم قد ذكرنا في باب الشروط ان هذا التصحيح صحيح فيما إذا كانت سالبة منطوقية وأما إذا كانت بالمفهوم فهي لها شأن آخر فان المفهوم تابع للمنطوق سعة وضيقاً ومن جميع الجهات إلا في النفي والاثبات، وإذا كان المنطوق متضمناً لمحمول مرتب على موضوع محقق ففهمه سلبه عن موضوعه فيتمحض في السالبة بانتفاء المحمول، ومفاد الاستثناء الا شرطاً خالف كتاب الله، وليس في الأدلة كل شرط لا يخالف كتاب الله فهو نافذ حتى يحقق هذا المعنى ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع بالاستصحاب، إلا أنه فيما أرسله في الغنية هكذا: الشرط جائز بين المسلمين ما لم يمنع منه كتاب ولا سنة (١)، فيمكن إثبات عدم المنع منه في الكتاب وأنه شرط لم يمنع منه الكتاب ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع لكنه لا وثوق بكونه غير ماورد في سائر الأخبار، والله أعلم.

وليشخنا العلامة الأنصاري «قدس سره» (٢) تقريب الأصل بوجه آخر وهو

(١) الجوامع الفقهية: كتاب الغنية، ص ٥٢٥. (٢) المكاسب: قسم الخيارات، ص ٢٧٨.

أصالة عدم الحكم غير القابل للتغير وجعله مرجعاً للأصل المتقدم، ولعلّه بالنظر إلى أن نفي عنوان المخالف تارة بنفي المبدأ وهو عدم المخالفة وأخرى بنفي الانتساب المقوم لعنوانية العنوان وثالثة بنفي المعنون، ومآل الكل إلى نفي العنوان، وحيث إن الحكم الشخصي الذي هو مورد الكلام قد انقلب عدمه إلى الوجود فلا بدّ من ارجاع السلب إلى حيثية عدم قبوله للتغير فيعود محذور استصحاب عدم المحمول، وإن أُريد استصحاب عدم الحكم المخالف على وجه الكلية فهو لا يشخص حال هذا الحكم الذي تعلق بخلافه الشرط، فهو نظير أصالة عدم الكرفي الحوض فانها لا تشخص حال كرية الماء الموجود وعدمها إلا أن يقال إن الموارد تختلف من حيث اجداء الأصل الكلي وعدمه في مثل الماء المشكوك في الحوض حيث إن الغرض الحكم بعدم انفعاله بورود النجاسة عليه فلا بدّ من تشخيص حاله وفي مثل الصلاة التي حدث في اثنائها ما يشك في مانعيته لا حاجة إلى احراز حال ما بعد الحادث وإنما الغرض الحكم بصحة الصلاة ومن البين أن الصلاة التي لم يحدث فيها مانع صحيحة وهو قابل للاحراز بالأصل وهنا كذلك فان الغرض عدم الحكم المخالف لهذا الشرط في الكتاب واحرازه بالأصل ممكن وإن لم يحرز كون هذا الحكم الجزئي مخالفاً أو غير مخالف فتدبر.

و أما ما يورد عليه من معارضة الأصل المزبور بأصالة عدم الحكم القابل للتغير فمدفوع بأنه لا حاجة إلى إحراز الموافقة للحكم الذي يقبل التغير حتى يترتب على عدمه عدم كون الشرط موافقاً فلا ينفذ والوجه واضح، وقد بينا في باب الشرط أن المدار في النفاذ وعدمه على المخالفة وعدمها لا على الموافقة وعدمها فراجع، ومن جميع ما ذكرنا تبين أن صحة شرط الضمان وإن كانت قوية إلا أن الاحتياط لا ينبغي تركه.

فصل

دخول الخيار في عقد الإجارة

فنقول: الخيارات على أقسام (أحدها) ما ثبت للبيع بعنوانه بدليل يختص به كخيار المجلس وخيار الحيوان. (ثانيها) ما ثبت للبيع بدليل خاص وبدليل عام كخيار العيب بل وخيار التأخير وخيار الرؤية، فإن هذه الخيارات وإن كانت لها أدلة خاصة بالبيع لكنها مشمولة لقاعدة نفي الضرر (١) العامة للبيع وغيره. (ثالثها) ما ليس له دليل خاص كالخيارات التي لا مدرك لها إلا قاعدة نفي الضرر العامة للبيع وغيره.

أما القسم الأول فلا يجري في غير البيع والوجه واضح.

و أما القسم الثالث فيجري في البيع والإجارة وغيرهما والوجه واضح.

و أما القسم الثاني فهو بمقتضى عموم دليله العام وإن كان يثبت في الإجارة أيضاً لكنه تفارق الإجارة البيع في هذا القسم بأمرين: (أحدهما) عدم ترتب حكمه الخاص كالارش في العيب، فإنه على المشهور على خلاف القاعدة فلا يثبت في غير البيع، وكذا خيار التأخير، فإنه بمقتضى دليله الخاص مشروط بعدم قباض المبيع وحدوثه محدود بمضي ثلاثة أيام، ولا يعتبر شيء منها في غير البيع بل يدور مدار الضرر ولو مع قباض المبيع وعدم مضي الثلاثة.

(١) الوسائل: ج ١٧، باب ١٢، من ابواب احياء الموات، ح ٣، ص ٣٤١.

(ثانيتها) ان الخيارات الثابتة بعناوينها للبيع حق فسخ العقد كما هو معنى الخيار عند علمائنا الأخيار فيكون قابلاً للصلح عليه بشيء وقابلاً في حد ذاته للانتقال بالارث وقابلاً للاسقاط والشرط بخلاف ما ثبت بعنوان نفي الضرر فان المرفوع بالقاعدة هو اللزوم الضروري من دون إثبات حق بالقاعدة، والجواز الذي هو بديل للزوم حكم لا يقبل الأمور المتقدمة، واما ثبوت تلك الأمور في خيار الغبن مع أن منشأ القاعدة فلاجل الاجماع على قبوله للاسقاط ونحوه فيكشف عن كونه حقاً، مضافاً إلى إمكان الاستدلال بماورد في باب تلقي الركبان (١) من أنهم بالخيار اذا دخلوا السوق ولا منشأ له إلا الغبن، ومع ثبوت الخيار بعنوانه يكون حاله حال خيار المجلس الذي هو ملك الفسخ عندهم، وهل يصح شرط أحد الخيارات المختصة بالبيع بعنوانه كخيار المجلس والحيوان ونحوهما أو لا؟

و حيث إن قصور الدليل عن إثبات الخيارات الخاصة لغير البيع ليس مقتضياً لعدمها في غيره ليكون من الشرط المخالف للكتاب والسنة فلا مانع من هذه الحيثية إلا أن كل واحد من الخيارين المزبورين مخصوص بخصوصية، بحيث لو أريد إثباته بحده لم يكن قابلاً للثبوت بالشرط، ولو أريد إثبات مماثلة من وجه بالشرط كان مرجعه إلى شرط الخيار لا إلى شرط خياري المجلس والحيوان، مثلاً خيار المجلس مغنى بالافتراق غير المحدود بزمان معين فاشترطه بحده شرط مجهول ومع تعيين زمان الافتراق بساعة مثلاً كان مرجعه إلى شرط الخيار إلى ساعة، ويشهد له انه لو مضت الساعة ولم يفترقا لم يكن خيار ولو افترقا قبل ساعة لم يكن الباقي خيار المجلس، وكذا خيار الحيوان، فان له خصوصية بحيث لو تلف المبيع انفسخ البيع وإن حدث به حدث كان في عهدة البائع، فان اشترط خيار ثلاثة أيام فقط فهو شرط الخيار الذي لا اختصاص له بالحيوان ولا بالمشتري، وإن اشترط ذلك الخيار المخصوص بحكم خاص فثله غير قابل للاشتراط هنا، فان تلف المبيع فحيث إنه ملك المشتري

فالقاعدة تقتضي أن يكون التلف منه، ومع ذلك يختص التلف في الثلاثة بكونه من البايع بانفساخ العقد، وهنا العين ملك المؤجر وتلفه منه من دون انفساخ. نعم تبطل الإجارة حيث لا منفعة واقعاً حتى تملك وتملك، وبطلان الإجارة غير الانفساخ واما ضمان الحدث فهو وإن كان قابلاً للاشتراط وليس كالانفساخ حكماً غير قابل للاشتراط إلا أن العين هنا ملك المؤجر وتلف وصفه من مالكة فاشتراط كونه منه لغو، فشرط خيار الحيوان بحده غير معقول، وشرط خيار ثلاثة أيام فقط ليس من شرط خيار الحيوان.

نعم كل خيار- لا يشتمل على محذور كخيار التأخير- لا مانع منه كما إذا اشترط الخيار مع عدم قباض العين بعد مضي ثلاثة، فإنه ليس فيه محذور لا من حيث التقييد بعدم قباض العين ولا من حيث التحديد بمضي الثلاثة، وكخيار العيب، فإنه لا يمتاز عن غيره إلا بالارش واشترط الخيار- بين الفسخ والامسك بالارش- لا مانع منه لصحة اشتراط التدارك بما به التفاوت.

فصل

في ما يتعلق بشرائط العوضين في عقد الإجارة

اعلم انه ذكر المحقق «قدس سرّه» في الشرايع شروطاً خمسة وهي: معرفة الاجرة إذا كانت من المكيل والموزون بالكيل والوزن، ومملوكية المنفعة، ومعلومية المنفعة، وإباحة المنفعة، وكونها مقدوراً على تسليمها (١).

وزاد عليها بعض أعلام العصر شروطاً أخر من بقاء العين باستيفاء المنفعة (٢) فلا تصح إجارة الخبز للانتفاع بأكله ومن صلاحية العين للانتفاع بها، فلا تصح إجارة الأرض للزراعة مع عدم إمكان وصول الماء إليها ومن إمكان استيفاء المنفعة فلا تصح إجارة الحائض لكنس المسجد، والظاهر عدم الحاجة إلى هذه الاضافات، لأن بعضها من مقومات الإجارة وبعضها مندرج في أحد الشرائط السابقة.

أما مسألة إجارة الخبز للأكل فهي خارجة عن حقيقة الإجارة، لأن المنافع حيثيات وشؤون للعين تستوفى منها تدريجاً وليس للخبز هذا الشأن وأكله إتلافه لا استيفاء شأن من شؤونه.

وأما إجارة الأرض للزراعة فان استيفاء المنفعة تابع لا مكانها في مدة الإجارة، وحيث لا تصلح الأرض للزراعة فعلاً فهي غير واجدة لهذه المنفعة، والكلام في

(١) شرايع الإسلام: كتاب الإجارة، الفصل الثاني في شرائطها.

(٢) العروة الوثقى: الركن الثالث من الفصل الأول من كتاب الإجارة.

شرائط نفوذ الإجارة لا في مقومات حقيقة الإجارة، فما لا منفعة له لا تعقل في حقه حقيقة الإجارة.

وأما مسألة كنس الحائض فهي منفعة غير مباحة وإذا عممنا المملوكية إلى ملك التصرف فهي لا تملك هذه المنفعة من نفسها حتى تملكها فهي داخلة في الشرائط المتقدمة، فالأولى اتباع ما في الشرايع ونحن نتبع أثره في ذكر الشرائط في طي مسائل:

المسألة الأولى

في معرفة الاجرة إذا كانت من المكيل أو الموزون بالكيل والوزن، وليعلم ان مانعية الجهالة بما هي لا دليل عليها حتى في البيع ومانعية الغرر في البيع وإن كانت منصوصة بقوله عليه السلام «نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر» (١) إلا انه لا دليل عليها في غيره إلا ما أرسله الشهيد «قدس سره» في القواعد وهو قوله عليه السلام «نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر» (٢) وانجباره بعمل الأصحاب غير معلوم إلا بلاحظة انهم يمنعون عن الغرر مطلقاً مع انه لا مدرك له إلا هذا المرسل فيظن باستنادهم اليه، مع إمكان استفادة المناط من نهى النبي صلى الله عليه وآله عن بيع الغرر وعدم خصوصيته في نظرهم للبيع، كما أن أدلة اعتبار الكيل والوزن مختصة بالبيع فلا موجب لاسرائه إلى غيره مع ارتفاع الغرر بالمشاهدة، ومنه تعرف ان استحسان كفاية المشاهدة كما في الشرايع (٣) ليس بذلك البعيد. نعم إذا قلنا بعموم رفع الغرر فطريق رفعه مختلف في نظر العرف، ولا يرتفع الخطر في نظرهم عن المكيل والموزون إلا بكيله ووزنه، فان الأغراض النوعية

(١) عيون أخبار الرضا: ج ٢، ص ٤٥، الباب ٣١، ح ١٦٨.

(٢) القواعد و الفوائد: ج ٢، ص ٦١، القاعدة ١٦٤.

(٣) شرايع الإسلام: كتاب الإجارة في ذيل الشرط الثاني من شرائط الإجارة.

العقلانية في باب المعاوضات كما تختلف باختلاف الاشياء من حيث الذات والحقيقة ومن حيث الكيف والصفة كذلك من حيث الكم والمقدار، ولا يرتفع الغرر من هذه الحيثية إلا بالكيل والوزن، وقد ذكر المحقق «قدس سره» بمناسبة الاجرة أحكاماً وإن لم تكن من فروع شرطية معرفة الاجرة ونحن نذكر تلك الاحكام في طي مباحث:

المبحث الأول: الأجرة تملك بنفس العقد بمقتضى سببية العقد وعدم اشتراطه شرعاً بشيء كالقبض في بيع الصرف والسلف، ولا إشكال ولا خلاف فيه عندنا، وما ينسب إلى ظاهر القواعد من الفرق بين شرط التأجيل وعدمه لا منشأ له إلا تعبيره باستقرار الاجرة، والظاهر أن الوجه فيه كون العقد بسبب شرط التأجيل في معرض الانحلال بسبب التخلف واعمال الخيار، وهذا غير توقف الملك على انقضاء الأجل. نعم عن جماعة من العامة حصول الملك تدريجاً باستيفاء المنفعة تدريجاً، نظراً إلى ان المنافع معدومة والمعدوم لا يملك وحيث انها تدريجية الوجود فيعقل حصول منك المنفعة الموجودة تدريجاً بتدرجية الوجود، وحيث إن الإجارة معاوضة فلا يعقل ملك تمام الاجرة دفعة وملك ما يقابلها تدريجاً فلا محالة تملك الاجرة تدريجاً لا دفعة بالعقد، وقد قدمنا فساد المبني في اوائل كتاب الإجارة، وأن الملكية الشرعية والعرفية ليست من الاعراض المقولية الخارجية حتى تتوقف على موضوع محقق في الخارج بل من الاعتبارات فراجع، مع ان لازم التقريب المزبور انه لا تملك المنافع إلا باستيفائها وإلا فلا وجود لها، وعليه فلا تصح الإجارة مع عدم الاستيفاء في تمام المدة وحينئذ لا يستحق المؤجر شيئاً من الاجرة بالعقد بل بالضمان وتقويت المنافع.

الثاني: المعروف هنا وفي باب البيع انه مع عدم اشتراط التأجيل يجب التعجيل مع اطلاق العقد ومع اشتراط التعجيل الذي هو مؤكد لما يقتضيه اطلاق العقد، وتوضيح المقام برسم أمور.

(منها) ان مدلول العقد هنا هو تملك المنفعة بالاجرة وفي البيع تملك العين

بالعوض، ومن المسلم عندهم انه ليس في البيع بائثن المؤجل ولا في الإجارة بالأجرة المؤجلة تعليق في تمليك العوض ولا تقييد في المملوك بالأجل، لما في الأول من التعليق في العقود الممنوع عنه فيها ولما في الثاني من عدم قبول الأعيان للتحدد بالزمان فلا معنى للدرهم الغدى بحيث يكون ظرفاً لنفسه نظير الواجب المعلق فاذا لم يكن تعليق ولا تقييد في المؤجل فلا معنى لاطلاق العقد من حيث مدلوله لنفي التعليق والتحديد في ما لم يؤخذ فيه أجل.

و (منها) ان منشأ وجوب التسليم عند المطالبة أحد أمرين:

الأول: عموم «الناس مسلطون على أموالهم» (١) لأن سلطان الغير على الامتناع مع مطالبة المالك مناف لسultan مالكة فوجوب التسليم حينئذ من لوازم الملك الذي هو مدلول العقد كما ان شرط التأجيل تقييد من المالك لسultanه على ماله فالعقد يدل بالمطابقة على الملك وبالالتزام على وجوب التسليم عند المطالبة إلا ان لازم هذا الوجه عدم جواز امتناع كل من المالكين مع امتناع الآخر، لأن ظلم أحد ومعصيته لما يجب عليه لا يسوغ ظلم الآخر ومعصيته.

الثاني: الالتزام الضمني بالتسليم بازاء التسليم المستكشف ببناء العقلاء في باب المعاوضات، فان بناءهم على التمليك بازاء التمليك والتسليط الفعلي بازاء التسليط الفعلي على ما أوضحنا حاله في مباحث القبض من التعليقة على الخيارات (٢) ولذا لكل منها الامتناع من التسليم مع امتناع الآخر وعدم استحقاق الامتناع مع بذل الآخر إلى غير ذلك من فروعها، والتأجيل يقيّد هذا المعنى وينتفي معه الالتزام الضمني المزبور فيبقى عموم دليل السلطنة بالاضافة إلى الآخر على حاله، فاطلاق العقد في قبال هذا التقييد بالنظر إلى ما اشتمل عليه من الالتزام بالتسليم المعاوضي يقتضي استحقاق التسليم حالاً.

(١) عوالم اللثالي: ج ١، ص ٢٢٢، ح ٩٩.

(٢) تعليقة المكاسب، ج ٢، ص ١٩٨، في ذيل قول الشيخ الأعظم: يجب على كل من المتبايعين تسليم...

و (منها) ان شرط التعجيل يتصور على وجوه بعضها مؤكد لاطلاق العقد وبعضها غير مؤكد.

أحدها: اشتراط الاسراع في الأداء عند المطالبة، وهذا هو الذي كان يقتضيه اطلاق العقد وجوباً تارة واستحقاقاً اخرى، وهذا هو المتعارف من اشتراط التعجيل في مقابل الاهمال والمساحة في التسليم.

ثانيها: اشتراط الاسراع في الأداء طالب أم لم يطالب، وهذا مما لا يقتضيه العقد بمدلوله الالتزامى على الوجهين، فان مقتضى سلطنة الناس على أمواهم عدم سلطان الغير على الامتناع مع المطالبة، فانه المنافي لسلطان الغير على المطالبة دون عدم التسليم مع عدم المطالبة، فانه ليس فيه مزاحمة لسلطان المالك حتى يكون منفيماً بالالتزام، وكذا استحقاق التسليم المعاوضي المتحقق بالالتزام الضمنى حاله حال سائر الحقوق لا يقتضى أداء الحق الا عند مطالبته.

ثالثها: شرط حق التعجيل بطور شرط النتيجة، وهو غير مؤكد لمقتضى اطلاق العقد على الوجهين، فان المراد من كونه مؤكداً أن التعجيل الذي يقتضى اطلاق العقد وجوبه يقتضى الشرط وجوبه وكذا التعجيل الذي يقتضى اطلاق العقد استحقاقه يقتضى الاشتراط استحقاقه، فالوجوب والاستحقاق أثر تعلق الشرط لا متعلق الشرط كشرط حق التعجيل.

رابعها: ما أضاف إلى ما ذكر بعض الأعلام «قدس سره» وجعله مؤكداً للعقد وهو: «اشتراط عدم حق التأخير بنحو النتيجة، نظراً إلى أن التعجيل في قبيل التأجيل، وشرط الأجل مقتضاه حق التأخير، ومقتضى اطلاق العقد عدم حق التأخير الذي هو شأن التأجيل المقابل للتعجيل، فشرط عدم حق التأخير شرط مؤكد لمقتضى اطلاق العقد» (١).

وفيه (أولاً) أن الحق جعلي قابل للاثبات بالشرط، وعدم الحق ليس كذلك

(١) راجع كتاب الإجارة للمحقق الرشتي: ص ٨٤ في ذيل الشرط الثاني.

إلا إذا كان هناك مقتضى لثبوته فيكون شرط عدمه إبداءً للمانع عن ثبوته كشرط عدم الخيار في العقد المقتضي له، وليس هنا مقتضى لحق التأخير حتى يعقل شرط عدمه، بل لا حق هنا لعدم علته.

و (ثانياً) ان هذا الشرط لغو على أي تقدير، فانه شرط النتيجة فاما ان يؤثر واما لا يؤثر فع تأثيره لا أثر له إلا الخيار الذي لا يعقل ترتبه مع عدم تخلف الشرط ومع عدم تأثيره فالأمر أوضح، وبالجملة إنما تتصور الفائدة لشرط التعجيل من حيث إنه يوجب تخلفه أو التخلف عنه الخيار وهو يتصور في شرط الوصف وشرط الفعل دون شرط النتيجة الذي له التأثير وعدمه لا التخلف على الوجهين حتى يترتب عليه الخيار، واما قبول الحق للاسقاط فهو فرع الصحة ولا يعقل إلا في اشتراط الحق لا في اشتراط عدمه إذ ليس هنا شيء يقبل الاسقاط، والاستحقاق الذي هو اثر الشرط كما عرفت فرع صحة متعلقه فتدبر جيداً.

(خامسها) اشتراط التعجيل المقابل لاشتراط التأجيل فكما في الثاني يستحق المستأجر تسلم المنفعة قبل تسليم الأجرة فكذا في الأول يستحق المؤجر تسلم الأجرة قبل تسليم المنفعة، وهذا الشرط غير مؤكد لاطلاق العقد المبني على التسليم المعاضوي من الطرفين بل مناف له على حد منافاة شرط التأجيل، ولا مانع من صحته كعدم منافاة شرط التأجيل، لمنافاة كليهما للاطلاق لا للعقد كما في نظائره.

الثالث: لا ريب في صحة شرط التأجيل ولزومه بشرط أن يكون الأجل مضبوطاً، فالكلام في أمرين:

(أحدهما) في صحة الشرط وقد عرفت انه لا مانع إلا توهم منافاته لمقتضى العقد، وقد عرفت ان كون الأجرة حالة مقتضى اطلاق العقد من حيث مدلوله الالتزامي لا انها مقتضى حقيقة الإجارة حتى على احتمال رجوع التأجيل إلى التعليق في الملكية أو إلى التحديد في المملوك كما احتملها شيخنا الاستاذ «قدس سره» في تعاليقه على كتاب الخيار، فان التنجيز وعدم التحديد أيضاً لازم اطلاق الملكية واطلاق المملوك، وقد علم من صحة التأجيل في البيع أن التعجيل

ليس من اللازم غير المفارق حتى يدخل اشتراط الأجل في مخالفة الكتاب والسنة، واما ما عن بعض العامة من أن المنفعة إذا كانت كلية في الذمة فتمليكها من السلم في المعنى فلا بد من اقباض عوضها حالاً فهو على فرض صحته لا يوجب الحاق الإجارة ببيع السلم المشروط باقباض الثمن حالاً.

(ثانيهما) في مضبوطة الأجل المشترط، والكلام فيه تارة من حيث مانعية الجهالة عن نفوذ الشرط وأخرى في فساد الإجارة بنفس اشتراط الأجل المجهول من حيث سرايته إلى الأجرة المقومة لحقيقة الإجارة. والعمدة هو الثاني، فانه لولا السراية لم تبطل الإجارة بفساد الشرط على ما هو المحقق عند المحققين من عدم فساد العقد بفساد شرطه، اما الأول فبني على صحة ما أرسله الشهيد من نهي النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر (١)، مضافاً إلى دعوى انصرافه إلى الالتزامات المعاملية المستقلة في التحصل دون مثل الشرط الذي هو التزام ضمنى تبعية خصوصاً إذا لم يكن متعلقه مالاً فانه لا غرر فيه ولا خطر من حيث عدم ذهاب ماله هدرأ بل فيما إذا كان مالاً أيضاً لاغرر، لأنه غير مقابل بالمال ليذهب هدرأ بذهاب مقابله، وليس مجرد عدم وصول المال المشترط خطراً وضرراً.

نعم إن عَمَمنا الخطر والضرر إلى نقض الغرض المعاملي فوقوعه مع الجهل في نقض غرضه الواقع موقع الالتزام وقوع في الخطر والضرر، واما الثاني وهو سراية الجهالة من الشرط إلى العقد فيكون العقد غررياً فيفسد من ناحية غرريته وإن لم تكن غررية الشرط منهيأ عنها، فجمل القول فيه أن الشرط تارة بمعنى التقييد وأخرى بمعنى الالتزام في ضمن الالتزام البيعي أو الإجاري.

أما إذا كان بمعنى التقييد وورد العقد على المقيد سواء كان قيداً للمعوض أم للعوض فلا محالة يكون أحد العوضين غررياً بذاته، وإذا ورد التقييد على أحد العوضين كما في التوصيف الذي يوجب تخلفه الخيار فلا غرر في ذات أحد العوضين

(١) القواعد والفوائد: ج ٢، ص ٦١ القاعدة ١٦٤.

بل في شأن من شؤونه، فالمبيع أو الثمن مثلاً غرري عرفاً وصفاً لا ذاتاً. وعلى أي تقدير فشرط الأجل ليس كذلك لما عرفت من عدم تحدد الأعيان بالزمان فلا معنى للدينار المؤجل، وأما إذا كان بمعنى الالتزام فجهالة الملتزم به ليست جهالة في أحد العوضين بذاتها ولا بوصفها، وليس البيع إلا تمليك عين بعوض، فع انخفاظهما وعدم ذهابها هدرأ لا معنى لسراية الغرر إلى البيع بما هو بيع وليس الملتزم به في قبال أحد العوضين ولو لبأ حتى يتحقق الغرر والخطر بملاحظة ما يقابله، ودعوى - انه وإن كان عنواناً بنحو الاشتراط إلا انه لبأ ضميمة لأحد العوضين - مدفوعة بأنه وإن كان داعياً إلى المعاوضة بين العوضين، لكنه يستحيل أن يكون ضميمة يقابل بجزء مما يقابله، إذ يستحيل أن تؤدي المباديء النفسانية المقصودة إلى خلاف ما يقتضيه التسبب العقدي المعاملي فلم يبق إلا انه من الدواعي إلى تبديل أحد العوضين بالآخر.

نعم إذا اريد من الغرر في البيع الخطر في الاقدام المعاملي البيعي فالبيع الخاص المشتمل على الشرط المجهول خطري وإن لم يكن ذات البيع غررياً خطرياً فكما أن كونه في ضمن العقد يوجب تخلفه الخيار في العقد كذلك يوجب غررية العقد وخطريته، والله أعلم.

الرابع: في ما إذا وقف المؤجر على عيب في الأجرة، وهي إما كلية أو شخصية والعيب اما سابق على العقد أو على القبض، وتنقيح الكلام برسم أمور في المقام. (منها) ما إذا كانت الأجرة كلية فوفائها المستأجر بأداء فرد معيب، والبحث حينئذ تارة في الانطباق وأخرى في حكمه بعد تحققه.

أما الأول فالاشكال فيه من حيث إن المبيع إذا كان شخصياً والبيع واقع عليه على أي تقدير، لعدم قابلية البيع للتعليق الممنوع عنه شرعاً وعدم إمكان تقييد الفرد حيث لا سعة فيه حتى يضيق فلا محالة ليس حاله إلا حال تخلف الوصف المأخوذ في الموصوف الشخصي وأثر تخلفه الخيار، بخلاف المبيع الكلي فانه قابل للتضييق فاذا أخذ فيه وصف ولو مثل وصف الصحة ولو بالشرط الضمني فلا محالة يصير

الكلي حصة خاصة، والحصص بما هي حصص متقابلات لا يعقل انطباق بعضها على بعض، ويندفع بان الوصف على قسمين، تارة يكون مقوماً للمبيع فلا محالة لا يعقل انطباقه على غيره، وأخرى يكون وصفاً محضاً لا مقوماً فالمبيع ذات الكلي وذات الكلي منطبقة على المعيب.

و أما الثاني فالمشهور فيه كما في «الشرايع» انه مخير بين الفسخ والابدال (١)، وظاهر الفسخ في كلماتهم فسخ العقد لا فسخ الوفاء المساوق للابدال فحمل الفسخ على فسخ الوفاء وجعل الابدال معطوفاً بالواو كما في بعض نسخ الشرايع ليكون توضيحاً لفسخ الوفاء بلا موجب.

فنقول: المستند في حكم المسألة إما قاعدة الضرر العامة للإجارة أو أخبار خيار العيب، ثم إلحاق الإجارة بالبيع بالاجماع ونحوه، فان كان المستند قاعدة الضرر فاثبات فسخ العقد بها معيناً أو مخيراً مشكلاً، لأن العقد لم يقع على المعيب حتى يرتفع لزومه بل الضرر ناشيء من التطبيق والوفاء فهو المناسب رفعه لأجل الضرر، واما دعوى - استقرار البيع على الفرد المدفوع لأن الكلي عين فرده خارجاً كما ادعاها غير واحد وحينئذٍ فلزومه ضرري، وحيث إن ضرر هذا البيع المستقر على الفرد يندفع بأحد الأمرين من رفع أصله ورفع استقراره حكم المحقق «قدس سره» بالتخير بين الفسخ والابدال وهي غاية تقريب مرامه «رحمه الله» فدفوعة بأنه بعد تعلق المعاملة بالكلي فتطبيق الكلي على فرده إما واسطة في استقرار المعاملة على الفرد بنحو الوساطة في العروض، لمكان اتحاد الكلي وفرده خارجاً فينسب حكم الكلي إلى فرده، وإما واسطة بنحو الوساطة في الثبوت فالحكم يسري من الكلي إلى فرده حقيقة وبالذات لا بالعرض والمجاز.

و أما إذا أريدت الوساطة في العروض فهي صحيحة فالكلي مبيع بالذات وفرده مبيع بالعرض إلا انه لا يجدي الثبوت العرضي لثبوت حكم الكلي حقيقة،

(١) شرايع الإسلام: كتاب الإجارة في ذيل الشرط الثاني.

فلزوم العقد مثلاً ليس حكماً للعقد الأعم من الحقيقي والعرضي بل للحقيقي، ونسبة اللزوم عرضاً غير مجدية كما هو واضح حيث لا لزوم له حقيقة حتى يرفع بالضرر. وأما إذا أريدت الوساطة في الثبوت فهي غير معقولة لاستحالة خروج المعاملة التسببية القصدية المتعلقة بنفس الكلي وانقلابها وتعلقها قهراً بالشخص. (لا يقال) فكيف يكون الفرد مملوكاً فان الوساطة في العروض غير مجدية لترتيب آثار الملك الحقيقي والوساطة في الثبوت غير معقولة.

(لأننا نقول): حيث إن للمديون ولاية على أداء دينه بما يعينه فله تطبيق كلي المملوك في ذمته على فرده فيكون الكلي مملوكاً بالذات بالبيع مثلاً والفرد مملوكاً حقيقة بالتبع لا بالعرض بالوفاء ولكنه ليس للمديون الولاية على قلب المعاملة بين الكلي وعوضه إلى المعاملة بين الفرد والعوض، ولذا لا ريب في صحة تبرع الأجنبي بأداء الدين من ماله مع انه لا شبهة في انه لا يكون المال المتبرع به مبيعاً، وكذا الوارث يملك ما يأخذه من المديون مع انه ليس المأخوذ متروكاً لمورثه ولا انتقاله اليه بالارث كما لا يخفى، هذا كله إن كان المستند قاعدة نفي الضرر، وإن كان المستند أخبار خيار العيب المتكفلة للرد والارش.

فنقول: أما فسخ العقد فبناؤه أحد أمرين: إما استقرار البيع فيكون الميعب مبيعاً فتعمه الأخبار، وقد مرّ دفعه، وإما شمول من اشترى شيئاً للشخصي والكلي، ويندفع بأن الشيء وإن كان يصدق على كل شيء إلا أن قوله «عليه السلام» وبه عيب أو عوار (١) يخصه بالشخصي حيث لا عيب في الكلي بل في ما أداه البائع وفاءً عنه.

وأما فسخ الوفاء بأخبار خيار العيب فتقريبه كما في الجواهر في باب الصرف والسلف، أن العقد يستقر على ماتعين كلي المبيع فيه (٢) إلا أن رد الميعب يختلف

(١) الوسائل: ج ١٢، باب ١٦ من ابواب الخيار، ح ٢ ص ٣٦٢.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٤، ص ٢٦٧.

مقتضاه، فإن كان شخصياً فرده يستلزم انفساخ العقد لاستحالة زوال الملك المسبب عن العقد مع بقاء السبب، وإن كان كلياً تعين في فرده، فرد الفرد واستلزامه لزوال ملكه عنه يستلزم زوال التطبيق المعين لملك الكلي فيه لا زوال العقد، لعدم الملازمة بين زوال الملك عن الفرد وزوال الملك عن الكلي، وعليه فاذا شملته أخبار ردّ المعيب والمفروض ان طرفه هو الامسك بالارش صح القول بالتخيير بين الابدال والامسك بالارش.

قلت: أما استقرار البيع لتعمه أخبار خيار العيب فقد مرّ ما فيه، وأما تعميم الرد إلى ردّ العقد وردّ الوفاء بحسب مقتضيات المقامات ففيه ان ظاهر أخبار خيار العيب انه له الردّ واسترجاع الثمن ولا يكون ذلك إلا في ردّ المعيب وفسخ العقد، ومن جميع ما ذكرنا يتضح انه لا مجال إلا للابدال فقط بقاعدة نفي الضرر لا بأخبار خيار العيب، هذا إذا أمكن الابدال.

و أما إذا تعذر فلا فائدة في فسخ التطبيق حيث لا يندفع به الضرر، فهل له فسخ أصل العقد كما هو المشهور في باب السلم عند تعذر المسلم فيه وبه بعض الأخبار أو يجب عليه الصبر والانتظار كما هو الشأن في الدين الذي لا يتمكن من وفائه أوله مطالبة القيمة، فان للمشتري مثلاً اسقاط الخصوصية ومطالبة المالية التي يستحقها في ذمته؟ وجوه أوقفها بالقواعد هو الأخير، إذ التعذر لا يوجب صيرورة اللزوم ضرورياً بعد وقوع العقد على الكلي، وخيار تعذر التسليم إنما المتيقن منه تعذر تسليم الشخصي الذي لا دافع لضرره إلا الخيار حيث لا يستحق عليه المالية بل ماله بنفسه متعذر، وليس كالدين الذي لا يتمكن من ادائه حتى ينتظر المسيرة لفرض تمكنه من أداء القيمة إلا أن ظاهر المشهور فيما يشبه المقام هو الخيار من باب تعذر التسليم لا من باب خيار العيب والله أعلم.

و (منها) ما إذا كانت الأجرة شخصية معينة، والمعروف بل ادعي عدم الخلاف فيه أن حالها حال البيع في الرد والارش، فان كان اجماع في المسألة فهو وإلا فلا موجب للارش، فان قاعدة نفي الضرر كما مرّ مراراً لا تنفي إلا اللزوم فلا

تجدي لتحقيق حق الخيار فضلاً عن استحقاق الارش، وأخبار خيار العيب مختصة بالبيع بل بالمبيع المعيب دون الثمن والحق به الثمن هناك للاجماع على اشتراكهما في الحكم.

نعم إن كان تدارك وصف الصحة بالارش على القاعدة فهي مطردة في جميع موارد فوات وصف الصحة إلا انه في غاية الاشكال كما فصلنا القول فيه في تعاليفنا على خيار العيب فراجع.

و (منها) ان الظاهر من غير واحد انه لا فرق في العيب بين كونه سابقاً على العقد أو سابقاً على القبض، وهو فيما إذا كانت الأجرة كلية واضح، إذ المناط تطبيق الكلي على المعيب فاللزام سبقه على القبض من دون دخل لسبقه على العقد.

و أما إذا كانت الأجرة شخصية فسبقه فيها على العقد يوجب ورود العقد على المعيب فتعمه أخبار خيار العيب في البيع وقاعدة الضرر هنا ويرتفع لزومه.

و أما مع حدوثه بعد العقد وقبل القبض فلا تعمه أخبار خيار العيب، لأن موردها من اشترى شيئاً وبه عيب أو عوار فالعيب الحادث بعد العقد حادث في ملك المشتري، ولا قاعدة الضرر، لأن مورد العقد لم يكن ضرراً حتى يرتفع حكمه فالضرر الحادث قبل القبض كالحادث بعده، وكون إمساكه ضرراً على المشتري أو على المؤجر هنا لا يقتضي تحميل الضرر على البائع والمستأجر مع حدوث الضرر بعد صيرورته ملكاً للمشتري وللمؤجر، فلا مناص من تصحيح ذلك في البيع بقاعدة التلف قبل القبض ثم الحاق الإجارة بالبيع.

فنقول: قوله عليه السلام «كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه» (١) إما يراد منه كونه من مال بايعه حكماً فخرارته ودرکه علیه كما عن الشهيد الثاني «رحمه الله» (٢) و تبعه غيره وأما يراد منه انه يتلف منه حقيقة، ولا يكون كذلك إلا إذا

قدّر قبل التلف ملكاله، وهو مع بقاء العقد على حاله يوجب اجتماع ملكين استقلاليين على عين واحدة فلا محالة يلتزم بانفساخ العقد قبل التلف ورجوعه إلى البائع، فإن قلنا بالأول مع عموم التلف لجميع مراتبه ذاتاً ووصفاً كلاً وبعضاً ففاده في الجميع لزوم غرامة الكل في تلف الكل وغرامة الجزء في تلفه وتدارك ما به تفاوت الصحيح والمعيب في تلف الوصف، ومقتضاه فيما نحن فيه تعيين الارش لا تعيين الرد ولا التخيير بينهما، وإن قلنا بالثاني كما هو المشهور فالالتزام بمقالة المشهور من انفساخ العقد في تلف الكل والجزء واجراء حكم خيار العيب في تلف الوصف في غاية الإشكال، وغاية ما يقال في تقريبه ما عن شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سرّه» في مباحث التلف قبل القبض (١) وهو أن مقتضى كونه من مال بايعه حقيقة فرض العقد كأن لم يكن قبل التلف، ومقتضاه في تلف الكل انه يرد التلف على ما لا عقد له فيكون ملك بايعه، وفي تلف الجزء كأنه لا عقد عليه بالخصوص فينفسخ العقد بالنسبة إلى الجزء التالف دون غيره.

وفي تلف الوصف له اقتضاءان: أحدهما انفساخ العقد عن الموصوف بما هو موصوف فيرجع الانفساخ إلى حيثية الوصف التالف. والثاني استقرار العقد على ذات الموصوف الفاقد للوصف حيث لا موجب لزوال العقد عنه، ومقتضى استقرار العقد على المعيب اجراء أحكام خيار العيب عليه، فنلتزم حينئذٍ بالانفساخ في جميع مراتب التلف كما هو ظاهر النبوى مع الالتزام بأحكام خيار العيب، لأنه لازم انفساخ العقد في الوصف فقط إلا أن هذا التقريب غير وجيه ثبوتاً واثباتاً.

أما ثبوتاً فلأن كلا الجزئين من التقريب فيه محذور، أما الانفساخ فالبرهان قائم على أن ما لا عقد عليه لا حلّ له وما لا عقد عليه استقلالاً وبالذات لا حلّ له استقلالاً وبالذات ومن الواضح ان الوصف غير مملوك بالذات بل بالعرض لاستحالة ملك الوصف بما هو وإذا كان مملوكاً بالعرض فهو معقود عليه بالعرض،

وكل ما بالعرض تابع لما بالذات ثبوتاً وسقوطاً عقداً وحلاً، فإذا فرض شمول التلف لجميع المراتب وكون العقد منحللاً في الوصف كان دليلاً على انفساخ العقد في الموصوف، وليس الانفساخ حكماً حتى يعقل التنزيل في ترتيب اثر الانفساخ في خصوص الوصف حتى يلزمه بقاء العقد على المعيب.

و أما اللازم الآخر وهو اجراء أحكام خيار العيب فلأن ظاهر أخباره ورود البيع على المعيب لا تعيب المبيع بقاءً، وحيث إن العقد واقع وزواله عن ذات الموصوف بلا موجب عنده «قدس سره» فليس لازم الانفساخ في الوصف إلا بقاء العقد على مازال وصفه المحقق عند حدوث العقد، فلا موجب لاجراء أحكام خيار العيب، ولا دليل على تنزيل بقاء العقد على المعيب منزلة حدوثه، فان المفروض دلالة النبوي على الانفساخ الحقيقي من دون تضمنه لتنزيل، فلا بد من الالتزام بما هو لازم الانفساخ، ولازم الانفساخ الحقيقي ليس إلا بقاء العقد على ما هو معيب لا تنزيل البقاء منزلة الحدوث، هذا كله فيما يتعلق بمقام الثبوت.

و أما إثباتاً فلأن ظاهر قوله صلى الله عليه وآله: «كل مبيع» (١) ما هو مبيع بالحمل الشايع وليس هو إلا الكل والجزء فتلف مثلها موجب للانفساخ دون تلف الوصف الذي ليس مبيعاً بالحمل الشايع بل وصف له، ووصف المبيع بالتلف حينئذٍ من باب وصف الشيء بحال متعلقه، ومن جميع ما ذكرنا تبين انه بناءً على وفاء مقام الاثبات لا بد من القول بالانفساخ دون الرد والارش، فلا دليل على الرد والارش بل الردأولى بلا اشكال، إذ على القول بمقالة الشهيد الثاني «رحمه الله» في مفاد النبوي (٢) يتعين خصوص الارش كما عرفت.

الخامس: في حرمة فضل الأجرة أو كراهته في الجملة، وتوضيح القول فيه: ان العناوين المحكومة في الاخبار بأحد الأمرين ستة: الدار والبيت وهما بمعنى واحد، والحانوت والأجير والرحى والسفينة والأرض، أما الدار والبيت والحانوت والأجير

(٢) الروضة البهية: ج ٣، ص ٥٢٦.

(١) عوالي اللئالي: ج ٣، ص ٢١٢، ح ٥٩.

فقد نصّ على حرمة فضل الاجرة فيهما من دون ما يصلح للمعارضة وأمّا الباقي فيما لا دليل على حرمة أو معارض بأقوى منه .

فنقول: أما حرمة ايجار الدار والحانوت و الأجير بأكثر مما استؤجر به فهي منصوصة في خبر ابي الربيع الشامي حيث قال عليه السّلام: «ان الأرض ليس مثل الأجير ولا مثل البيت، ان فضل الأجير والبيت حرام» (١). وفي خبر ابي المغرا: «ان هذا ليس كالحانوت ولا الأجير، ان فضل الحانوت والأجير حرام» (٢)، وفي خبر ابراهيم بن المثني: «ان الأرض ليست بمنزلة الأجير والبيت، ان فضل البيت حرام وفضل الأجير حرام» (٣)، ولا ريب في ظهور الحرمة في هذا المعنى المقابل للكراهة كما في الاستعمالات القرآنية كقوله تعالى: «وحرم الربوا» (٤) «حرمت عليكم الميتة» (٥) «قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً» (٦) «قل إنما حرم ربي الفواحش» (٧) إلى غير ذلك وكذا في الأخبار، بل ظهور هذه المادة في مقابل الكراهة في الصدر الأول كان أقوى من ظهور النهي ونحوه كما يظهر من سؤال (٨) المهدي العباسي من

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٠، من ابواب احكام الإجارة، ح ٣٥٢، ص ٢٥٩.

(٢) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٠، من ابواب احكام الإجارة، ح ٤، ص ٢٦٠.

(٣) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٠، من ابواب احكام الإجارة، ح ٥، ص ٢٦٠.

(٤) البقرة: ٢٧٥. (٥) المائدة: ٣. (٦) الأنعام: ١٤٥. (٧) الاعراف: ٣٣.

(٨) في البحار-باب مناظرات الامام موسى بن جعفر عليه السّلام مع خلفاء الجور-عن الكافي: أبو علي الأشعري عن بعض اصحابنا وعلي عن أبيه جميعاً عن ابن البطاني عن ابيه عن علي بن يقطين قال: سألت المهدي أبا الحسن عليه السّلام عن الخمر هل هي محرمة في كتاب الله عزّوجلّ فان الناس إنما يعرفون النهي عنها ولا يعرفون التحريم لها؟ فقال له ابوالحسن عليه السّلام: بل هي محرمة في كتاب الله عزّوجلّ يا أمير المؤمنين، فقال له في أي موضع هي محرمة في كتاب الله عزّوجلّ يا ابوالحسن؟ فقال قول الله عزّوجلّ: «إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والاثم والبغي بغير الحق» سورة ٧ آية ٣٢- فاما قوله: ما ظهر منها يعني الزنا العلن، ونصب الرايات التي كانت ترفعها الفواجر للفواحش في الجاهلية، واما قوله عزّوجلّ: وما بطن يعني ما نكح الآباء لأن الناس كانوا قبل ان يبعث النبي صلى الله عليه وآله إذا كان للرجل زوجة ومات عنها تزوجها ابنه من بعده إذا لم تكن امه فحرم الله عزّوجلّ ذلك، واما الاثم

الامام موسى الكاظم عليه السلام، ولا موهم لمعارضة هذه الأخبار إلا ما في حسنة الحلبي: في الرجل يستأجر الدار ثم يؤجرها بأكثر مما استأجرها به، قال عليه السلام «لا يصلح ذلك إلا أن يحدث فيها شيئاً» (١)، ومن الواضح أن لا يصلح وإن كان صالحاً لارادة الكراهة إلا انه ليس ظاهراً فيها فهو لا اقتضاء من حيث افادة الحرمة لا انه مقتض لعدمها حتى يعارض قوله عليه السلام: (حرام) في غير واحد من الاخبار (٢).

وأما حكم الرحى و السفينة و الأرض فنقول: أما الرحى ففيها روايتان: موثقة أبي بصير (٣) وحسنة سليمان بن خالد أو صحيحته والمضمون واحد تقريباً. قال الصادق عليه السلام: «إني لأكره أن استأجر الرحى وحدها ثم او اجرها بأكثر مما استأجرتها به إلا أن أحدث فيها حدثاً أو أغرم فيها غرمًا» (٤)، ومن الواضح أن الكراهة في لسان الأخبار، وإن لم تتعين لمعناها المقابل للحرمة إلا أنه لا دلالة لها أيضاً على خصوص الحرمة بل المتيقن مطلق المرجوحية المساوقة للكراهة عملاً، وأما السفينة ففيها رواية واحدة عن اسحاق بن عمار عن جعفر عليه السلام عن أبيه عليه السلام أن أباه كان يقول: «لا بأس أن يستأجر الرجل الدار أو الأرض أو السفينة ثم يؤجرها بأكثر مما استأجرها به إذا أصلح فيها شيئاً» (٥)، فانها بمفهومها

فانها الخمرة بعينها، وقد قال الله تبارك وتعالى في موضع آخر: «يسألونك عن الخمر والميسر قل فيها اثم كبير ومنافع للناس» سورة ٢ آية ٢١٩ - فاما الاثم في كتاب الله فهي الخمر والميسر واثمها كبير كما قال الله عزوجل، قال فقال المهدي: يا علي بن يقطين هذه والله فتوى هاشمية، قال فقلت له: صدقت والله يا أمير المؤمنين الحمد لله الذي لم يخرج هذا العلم منكم أهل البيت، قال فوالله ما صبر المهدي ان قال لي صدقت يا رافضى. (راجع بحار الأنوار: ج ٤٨، ص ١٤٩، ح ٢٤).

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٢، من ابواب احكام الإجارة، ح ٤، ص ٢٦٣.

(٢) كما تقدم في خبر ابي الربيع الشامي، و ابي المغراء، و ابراهيم ابن المثنى، في الصفحة السابقة.

(٣) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٢، من ابواب احكام الإجارة، ح ٥، ص ٢٦٣.

(٤) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٠، من ابواب احكام الإجارة، ح ١، ص ٢٥٩.

(٥) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٢، من ابواب احكام الإجارة، ح ٢، ص ٢٦٣.

تدل على ثبوت البأس في الثلاثة، ودالاتها على الحرمة بعد ظهور البأس في نفسه في الحرمة متوقفة على اشتراك الأرض مع الدار في الحكم حتى يكون الحكم في الكل حرمة الإيجار إلا أنه سيجيء إن شاء الله تعالى أن حكم إيجار الأرض هي الكراهة فلا محالة يكون المراد من البأس هو الجامع بين الحرمة والكراهة، فلا دلالة للرواية على حرمة إيجار السفينة بأكثر مما استأجرها به.

وأما الأرض ففيها طوائف من الأخبار (الاولى) ما يدل على الجواز مطلقاً كما في صدر رواية أبي الربيع الشامي (١) وإبي المعز (٢) وابن المشني (٣) المشتغل على عدم البأس، وإن الأرض ليست كالبيت والحانوت والأجير.

و (الثانية) ما يدل على عدم جواز اجارتها وجواز مزارعتها بالأكثر.

و (الثالثة) ما يدل على عدم جوازهما معاً، ولا يمكن حمل الطائفة الأولى المطلقة على ما إذا أحدث فيها شيئاً، لأن حرمة اجارة الدار والحانوت أيضاً مقيدة به فلا مجال لنفي المماثلة بين الأرض والدار والحانوت كما هو صريح الروايات المزبورة، ولا يمكن تقييدها بجواز المزارعة المعبر عنها في غير واحد من الأخبار بالإجارة، فانه مع كونه خلاف الظاهر مخالف لنفي المماثلة بين الأرض والبيت والحانوت أيضاً، فان ظاهره ان الأرض ليست كالبيت في الإجارة بالأكثر لا ان المزارعة ليست كالإجارة ليجوز فيها المزارعة بالأكثر.

فالصحيح في الجمع بين الطوائف الثلاث هو حمل الأخبار المانعة على الكراهة، لأن قوله - عليه السلام: لا بأس - نص في الجواز فيقدم على ما هو ظاهر في المنع، كما أن الطائفة المفصلة بين الإجارة والمزارعة كروايتي الحلبي (٤) وإسحاق بن عمار نص في جواز المزارعة فتقدم على رواية الهاشمي الناهية عن التقبيل بالأكثر بحمل المنع على مرتبة من الكراهة هي أخف من كراهة الإجارة بالأكثر، فالأقوى في المسألة - حرمة الإجارة بالأكثر في الدار والحانوت والأجير وكراهة الإجارة بالأكثر في الرحي

(٤) تقدمت في الصفحة السابقة.

(١) و (٢) و (٣) تقدمت في صفحة ٦٠.

والسفينة والأرض إجارة ومزارعة بتفاوت مرتبة الكراهة فيها، هذا على ما سلكناه من ملاحظة عناوين ماورد في الأخبار حرمة وكراهة.

و اما على ما سلكه غير واحد من استفادة الكلية من الأخبار بجعل العناوين المتقدمة من باب المثال، وان الحكم للعين المستأجرة بما هي ولذا عبر غير واحد في عنوان المسألة بإجارة العين المستأجرة بأكثر مما استأجرها به، فالصحيح هو الحكم بالكراهة في الكل بتفاوت بين الأعيان المستأجرة شدة وضعفاً، إذ بعد إلغاء الخصوصيات تكون نصوص الجواز ونصوص المنع من باب النص والظاهر، ولا يمكن ابقاء الحرمة على حالها في خصوص البيت والحانوت والأجير بتوهم ان الدليل المتكفل للحرمة مخصص للكلية المستفادة من نصوص الجواز، وذلك لأنه منافع لالغاء الخصوصيات الموجب لورود المنع والجواز على العين المستأجرة بما هي عين لا بما هي أرض أو بيت أو حانوت إلا ان إلغاء الخصوصيات دونه خرط القتاد، وحيث إن الحكم تحريماً وكراهة على خلاف الأصول والقواعد فالأظهر الاقتصار على ما ذكرنا.

وينبغي التنبيه على أمرين: (الأول) قد استثنى في الكلمات من الحرمة او الكراهة أمران: أحدهما ما إذا أحدث في العين المستأجرة حدثاً. ثانيهما ما إذا اختلفت الاجرتان جنساً.

أما الأول: فهو منصوص في أغلب الروايات التي موردها الأرض والرحى والسفينة فيقيد بها مطلقاتها، ولا مطلق فيها إلا الأرض وإلا فروايتا الرحي كلتاهما مقيدة به كما ان رواية السفينة كذلك، وأما روايات البيت والحانوت والأجير فهي مطلقة، ولعل السر في عدم تقييدها إما اشتمالها على الأجير الذي لا موقع فيه لاحداث الحدث وإما لأنها غير مسوقة لحرمة الثلاثة ليكون لها اطلاق بل لجواز إجارة الأرض وانها ليست كالبيت والحانوت والأجير في الحرمة، والجواز المقابل للحرمة لا موقع فيه للاستثناء وإنما المحتاج إلى الاستثناء كراهة اجارتها، والمفروض ثبوت الاستثناء في أغلب الأخبار المتكفلة للمنع المحمول على الكراهة جمعاً. وأما

الثلاثة المنصوص عليها بالحرمة فالأجير لا موقع للاستثناء فيه والدار نص على الاستثناء فيها في بعض الأخبار والحانوت وإن لم يرد نص بالاستثناء فيه إلا أن المظنون قوياً أنه كرديفه الدار في رفع الحرمة عنه باحداث الحدث فيه والله أعلم.

وأما الثاني: وهو اختلاف الجنس في الأجرة فلم ينص عليه في النصوص. نعم ربما يستفاد من لزوم التماثل في صدق الأكثرية، فعلى الاختلاف لا يقال إن إحدى الأجرتين أكثر من الأخرى، والظاهر أن صدق الأكثرية في ما يتمحض في المالية كالدينار والدرهم غير منوط بالتماثل، حيث لا ريب في صدق الأكثرية إذا كانت إحدى الأجرتين عشرة دراهم والأخرى عشرة دنائير، وأما فيما لا يتمحض في المالية كغير النقود فإنه، وإن لم يصدق أكثرية الحنطة من الأرز مثلاً لكن مقام الثنية والأجرة مقام النقدين في التمحض في المالية، فإنه لم يلاحظ في مقام عوضية شيء إلا انخفاض مالية المعوض به، والرغبات النوعية متوجهة نحو المعوض من حيث كونه حنطة أو شعيراً أو منفعة الدار الكذائية والعمل الكذائي، مضافاً إلى عدم انحصار الأمر في الأكثرية بل يكفي صدق عنوان فضل البيت وفضل الحانوت وفضل الأجير فإذا كانت إحدى الأجرتين ذات فضل وزيادة على الأخرى في حيثية المالية صدق فضل المذكورات.

وأما توهم صدق الربا في المتجانسين دون المختلفين فهو ضعيف لعدم استجماعه لشرائط الربا في المتماثلين، مع أنه لو قلنا بصدق الربا على مطلق الزيادة فأنما نقول به فيما إذا كان له مساس بالمعاملة الأولى كشرط الزيادة على الثمن بالتأجيل ولو في خارج المعاملة لا في مثل ما نحن فيه، وهل هو إلا كالبيع ثانياً بأكثر مما اشتراه به؟ وهو واضح، فالأقوى عدم اجراء اختلاف الجنس في رفع الحرمة في موردها وفي رفع الكراهة في موردها.

(الثاني) فيما إذا أجر نصف العين المستأجرة بالأكثر أو المساوي. أما الأول فلا ينبغي الإشكال في حرمة أو كراهته لفحوى ما دل على حرمة إيجار الكل بالأكثر أو كراهته. وأما الثاني فالكلام تارة في شمول الأدلة المانعة وأخرى في النصوص

الخاصة بالمقام.

أما شمول الأدلة العامة فعدم صدق الأكثر مع ملاحظة وحدة الأجرة واضح، وأما صدق الفضل فالظاهر أيضاً عدمه لأن الظاهر فضل الأجرة لا الفضل على الأجرة، فانتفاعه بما عدا الحصة المستأجرة ثانياً وإن كان فضلاً إلا أنه ليس من فضل الأجرة في الإجارة الثانية، وتوهم - أن مقتضى استيجار الدار بعشرة دراهم أن اجرة نصفها خمسة فاجارة نصفها بعشرة تزيد على الإجارة الأولى بخمسة - مدفوع بأن ظواهر جميع أخبار الباب ملاحظة الإجارة بنحو الوحدة وكذا ملاحظة الأجرة بنهج الوحدة لا تحليل الإجارة إلى إجازات ولا تقسيط الأجرة على الحصص.

وأما الأدلة الخاصة فمقتضى رواية الحلبي هو الجواز، قال عليه السلام: «لو أن رجلاً استأجر داراً بعشرة دراهم فسكن ثلثها وأجر ثلثها بعشرة دراهم لم يكن به بأس ولا يؤاجرها بأكثر مما استأجرها به» (١)، وهو صريح في الجواز في مفروض المسألة، ويظهر منه بمقتضى المقابلة ما ذكرنا من ملاحظة الأجرة بنحو الوحدة لا بنحو التقسيط، وعليه فما في مضمره سماعة (٢) الواردة في المرعى محمول على الكراهة كما هو مقتضى تقديم النص أو الأظهر على الظاهر خصوصاً بملاحظة أن مورد الجواز هو الدار التي تختص بجريمة الإجارة بالأكثر ولا معارض فيها بالخصوص، ورواية المنع موردتها إجارة الأرض التي حكمها الكراهة، وكراهة إجارة البعض بالمساوي في الأرض لا تقتضي حرمة إجارة البعض من الدار بالمساوي ولا كراهتها.

السادس من أحكام الإجارة: صحة تنقيصها بالشرط، قالوا: لو استأجره ليحمل متاعاً إلى مكان معين في وقت معين فإن قصر عنه نقص من الأجرة شيئاً معيناً صح، وإن شرط سقوط الأجرة على تقدير عدم الإيصال في الوقت المعين لم يصح

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٢، من أبواب أحكام الإجارة، ح ٣، ص ٢٦٣.

(٢) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٢، من أبواب أحكام الإجارة، ح ٦، ص ٢٦٤.

وثبتت أجرة المثل، ولتوضيح الفرق بين الصورتين لابد من رسم أمور. (منها) في تحقيق أصل الإجارة على عمل معين في وقت معين، فنقول: أخذ الزمان المعين تارة بنحو الاشتراط بمعنى الالتزام في ضمن الإجارة مع كون المستأجر عليه مجرد حمل المتاع إلى المكان المعين واخرى بنحو تقييد العمل المستأجر عليه فيكون العمل الخاص من حيث المكان والزمان مملوكاً بأزاء الاجرة المعينة في عقد الإجارة فان كان الإجارة على نفس العمل وكان الايصال في الزمان المعين شرطاً فسواء تعذر عليه الشرط أم تخلف عن الشرط لم يكن للمستأجر إلا الخيار، فان أمضاه ولم يفسخ كان عليه تمام الأجرة بمقتضى مقابلتها لنفس العمل وبقاء الإجارة على حالها، وإن فسخ العقد رجعت الأجرة بتمامها إلى المستأجر ورجع العمل الخاص المأتي به الذي هو بمنزلة تلف أحد العوضين بماليتته إلى الأجير كما هو قضية الفسخ ورجوع كل من العوضين إما بنفسه أو بماليتته إلى صاحبه الأول.

وإن كانت الإجارة على العمل الخاص زماناً ومكاناً فله أقسام ثلاثة: (أحدها) ما إذا كان العمل في ذلك اليوم متعذراً عليه ذاتاً وامتناع صدوره منه عادة (ثانيها) ما إذا تعذر عليه عرضاً مع إمكان صدوره منه لكونه موسعاً من حيث مبداه (ثالثها) ما إذا سامح وقصر حتى فات وقت إيصاله.

أما الأول فالإجارة فيه باطلة إذ ليس له هذا العمل الخاص فلا يعقل تملكه وتملكه، وسيأتي حكم ما أتى به من العمل في غير ذلك الوقت.

و أما الثاني فالإجارة فيه صحيحة، وتعذر إيجاد العمل الخاص لعارض لا يوجب بطلان الإجارة ولا انفساخها من حين عروض العارض بل للمستأجر خيار تعذر التسليم، ولا يكون من التلف قبل القبض إذ الكلي لا تلف له بل حاله حال الكلي المتعذر في باب السلف من حيث اقتضاء الخيار، وعليه فللمستأجر إبقاء الإجارة وقبول العمل المأتي به وفاءً عما له على الأجير باسقاط الخصوصية كالوفاء بغير الجنس في الموارد الأخرى له الفسخ، فاذا فسخ رجعت الأجرة إلى المستأجر ولا ترجع مالية العمل الخاص إلى الأجير فانه لم يوصل العمل الخاص إلى المستأجر حتى يرجع

العمل اليه بمالتيه حيث لا يمكن رجوعه بعينه بل حاله حال الفسخ قبل العمل رأساً وحال الفسخ في البيع قبل تسليم العين بل أثر الفسخ مجرد ارتفاع إضافة الملكية عن العين أو العمل، واما العمل المأتي به في غير وقته فحيث إنه أتى به الأجير في مقام الوفاء بالإجارة وإن تعذر صيرورته وفاء بالآخرة ولم يقصد المجانية حتى يكون هاتكاً لحرمة عمله فلا محالة يستحق أجرة مثل عمله المحترم، فجرد عدم كونه وفاء يقتضي عدم استحقاق المسمى لاسقوط عمله عن الاحترام، ومنه تعرف حكم العمل في القسم الأول، وستأتي إن شاء الله تنمة الكلام فيه عند التعرض لأجرة المثل في الإجارة الفاسدة.

و أما القسم الثالث فحيث إن المفروض صحة الإجارة وعدم الموجب لانفاسخها لما عرفت من أن الكلي لا تلف له بل قد بينا في محله أن إتلاف المبيع الشخصي أيضاً لا يندرج في التلف الموجب للانفاسخ فالأجير يستحق تمام الأجرة بالعقد والمستأجر يملك العمل الخاص الذي أتلفه عليه الأجير فيضمن الأجير ماله في العمل الخاص للمستأجر واما العمل المأتي به في غير وقته فحيث إنه أتى به عامداً في غير وقته والمفروض انه ضد المستأجر عليه فقد هتك حرمة عمله فلا موجب لأجرة مثله. وهل للمستأجر خيار تعذر التسليم وإن كان بتقصير من الأجير فيسترجع الأجرة بالفسخ ولا يضمن شيئاً لعدم وصول المستأجر عليه وعدم احترام ما وصل اليه أولاً كما في إتلاف المبيع الشخصي حيث لا يوجب إلا الضمان لا خيار تعذر التسليم، فان الخيار لجبر ضرر الصبر إلى أن يتيسر فما يمتنع حصوله لا يجبره الخيار، ومنه تعرف الاشكال في القسم الثاني أيضاً، لأنه لا فرق بين التقصير وعدمه مع امتناع حصوله، ولا يقاس بتعذر الكلي في باب السلف لا مكان الحصول فيما بعد دون ما نحن فيه.

و بالجملة الضرر المتوهم هنا إما ضرر فوات الغرض المعاملي المتعلق بالعمل الخاص وإما ضرر ذهاب الأجرة المبدولة بازاء العمل الخاص الذي لم يصل اليه وإما ضرر الصبر إلى أن يرتفع التعذر. اما الأول فهو لا ينجبر بالخيار، لأن الفسخ لا

يوجب وصوله إلى غرضه المعاملي، واما الثاني فالاجرة كانت بازاء العمل الخاص ولم يتخلف حتى تذهب الاجرة هدرأ لأنه ملكه بالعقد والآن باق على ملكه وله استيفأؤه بمالته. واما الثالث فقد عرفت انه ممتنع الحصول فلا مجال للصبر حتى يتضرر، فالأقوى عدم الخيار في القسمين فتدبر جيداً.

ومما ذكرنا يتبين أمران: (أحدهما) ان صحة الإجارة تقتضي استحقاق العمل للمستأجر والأجرة للأجير بمعنى ان الأول يملك العمل والثاني يملك الأجرة من دون توقف لحصول الملك على شيء، واستحقاق الأجرة بهذا المعنى غير استحقاق تسليم الأجرة في قبالة تسليم العمل، فتخيل - انه مع عدم تسليم العمل الخاص تبطل الإجارة كما في غير واحد من الكلمات - خلط بين الاستحقاقين، وما - عن بعض تحقيقات الشهيد «رحمه الله» من أن مقتضى الإجارة على عمل خاص عدم استحقاق الأجرة مع عدمه (١)، فشرط عدمه مؤكداً لمقتضى العقد، فانه يقتضي المنع من نقيضه، فالعقد لا يبطل بسبب الشرط بتوهم بطلانه بل يبطل من حيث الاخلال بالمشروط لا من حيث فساد الشرط وفساد العقد بفساده - مدفوع بما عرفت من أن عدم تسليم العمل الخاص لا يوجب البطلان.

(ثانيهما) ان قضية الإجارة المتعلقة بعمل خاص باجرة خاصة وإن كانت عدم استحقاق المسمى بعدم العمل رأساً أو بوجود ضده، نظراً إلى أن لازم وقوع المسمى بازاء عمل خاص عدم وقوعه بازاء نقيضه أو ضده عقلاً إلا انه ينفي الأجرة المعينة لا أجرة المثل لقاعدة الاحترام، فانه أجنبي عن العقد حتى بالالتزام، فما عن الشهيد «قدس سره» - في كلامه المتقدم من ان العقد يمنع عن نقيضه (٢)، فان مقتضاه عدم استحقاق الاجرة مع عدم العمل المستأجر عليه مطلقاً، وان شرط عدم الأجرة مؤكداً له لا مناف له، وانه لا يستحق بالعمل في غير وقته شيئاً حتى أجرة المثل - مدفوع بما

(١) راجع الروضة البهية: ج ٤، ص ٣٣٥ و ٣٣٦.

(٢) الروضة البهية: ج ٤، ص ٣٣٥.

عرفت من أن استحقاق اجرة المثل للاحترام ليس عدمه من مقتضيات العقد حتى بالالتزام، فليس شرط عدم الاجرة مؤكداً بل المؤكد ما هو شرط لازمه وهو عدم الاجرة المسماة فتدبر.

و ينبغي التنبيه على أمر هو: أن ما ذكرنا - من أخذ الزمان الخاص تارة من خصوصيات العمل المستأجر عليه وأخرى بنحو الالتزام في ضمن الإجارة - لا فرق فيه بين تعلق الإجارة بعمل كلي ذمي أو بمنفعة عين شخصية، بتوهم أن القيدية مختصة بالكلي الذمي، فانه قابل لأن يصير حصة خاصة بالتقييد دون منفعة العين الشخصية، وان الشرطية مختصة بالمنفعة القائمة بعين شخصية، فلا يردان على مورد واحد بل لكل منهما مورد خاص، فان هذا التوهم بلا موجب، فان الكلي الذمي وإن كان قابلاً لصيرورته حصة بتقييده إلا أنه لا يمنع عن إيقاع الإجارة على عمل كلي ثم الالتزام بخصوصية في مقام إيجاد العمل ولا موجب لانقلاب الاشتراط إلى القيدية والعنوانية.

و أما منفعة العين الشخصية كركوب هذه الدابة أو الحمل في هذه السفينة وإن كانت مضافة إلى عين شخصية فليست المنفعة كلياً ذمياً إلا انها كالكلي في المعين قابلة لأن تتطور بأطوار مختلفة من حيث السرعة والبطء أو غيرها، فالسير على هذه الدابة على النحو المتعارف يوجب الوصول إلى المكان المعين في يومين وعلى نحو السرعة والاتصال في السير يوجب الوصول في يوم واحد، فله استيجار الدابة بهذه الكيفية كما يمكن أخذ هذه الخصوصية بنحو الاشتراط في ضمن الإجارة.

و (منها) ان عدم الأجرة تماماً أو رأساً على تقدير عدم الايصال في اليوم المعين يمكن أن يقع على أنحاء:

أحدها: أن يقع بنحو الاشتراط مع وحدة الإجارة في قبال تعدد الإجارة تخبيراً أو ترتيباً، والاشتراط المزبور على نحوين: (أحدهما) شرط سقوط الأجرة كلاً أو بعضاً على تقدير عدم الايصال، وما يقال في مقام الاشكال عليه وجوه:

الأول: انه في شرط سقوط الأجرة كلاً مناف لمقتضى العقد الاجاري المتقوم

حقيقته بالأجرة، ولا فرق بين أن تكون الإجارة بلا اجرة أو الإجارة بشرط عدم الأجرة، وهذا الوجه ذكره في الجواهر (١)، ويندفع بأن شرط السقوط بعنوانه مؤكد للثبوت لا منافع له، فإن اسقاط الأجرة كلا أو بعضاً إذا كان صحيحاً لعدم المانع فشرط سقوطه بنحو النتيجة لا مانع منه أيضاً.

الثاني: انه كما ان الاسقاط في ضمن العقد لا يعقل، لأنه فرع الثبوت فهو من اسقاط ما لم يثبت كذلك شرط سقوطه في ضمن العقد، ولذا قالوا بأن شرط سقوط الخيار مرجعه إلى شرط عدمه بايجاد المانع عن ثبوته بالعقد، والاشتراط بهذا النحو سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى، ويندفع بأن شرط السقوط منجزاً غير معقول، واما اشتراط سقوطه بعد ثبوته فليس فيه محذور عقلا، وإنما لا نقول به في الاسقاط في ضمن العقد إذ لا دليل على نفوذ إنشاء السقوط في ظرف الثبوت، فان دليل الاسقاط هي القاعدة المتفق عليها وهي ان لكل ذي حق اسقاط حقه، وظاهر كونه ذا حق عند الاسقاط وظاهر الاسقاط هو الفعلي دون التعليقي، بخلاف شرط السقوط فانه مشمول لعموم «المؤمنون عند شروطهم» (٢) لأن الالتزام فعلي وإن كان الملزم به امرأ تقديراً.

الثالث: ان شرط السقوط بعنوانه كلية تعليقي لتفرعه على الثبوت غير الفعلي إلا بعد تمامية العقد، واما فيما نحن فيه فالأمر أظهر، لأن المعلق عليه هو عدم الايصال في اليوم المعين، ولا تعليق في العقود والايقاعات ومنها الالتزام في ضمن العقد كما ادعى الاتفاق عليه. والفرق بين هذين الوجهين ان مبنى الأول على امتناعه عقلا ومبنى الثاني على بطلانه شرعاً، ويندفع بأن الاتفاق على بطلان التعليقي في خصوص الشرط غير ثابت كما يعرف من نظائره كما في شرط الخيار برد مثل الثمن. ومن جميع ما ذكرنا تبين ان شرط سقوط الاجرة كلا أو بعضاً لا مانع منه، وعليه فان كان الايصال في اليوم المعين مأخوذاً بنحو الاشتراط فالعمل هو مورد

(٢) عوالي اللئالي: ج ١، ص ٢٩٣، ح ١٧٣.

(١) جواهر الكلام: ج ٢٧، ص ٢٣٣.

الاجارة مطلقاً فع عدم الايصال في اليوم المعين يستحق الأجرة وتسقط بالشرط، ولا موضوع لأجرة المثل، لوقوع العمل وفاءً بالاجارة الصحيحة، وإن كان مأخوذاً بنحو القيدية لمورد الاجارة فالعمل في غير ذلك اليوم غير مملوك بالاجارة، وليس له أجرة المسمى حتى تكون ساقطة بالشرط، وحيث إنه عمل محترم لم يقدم العامل على اسقاط احترامه بشرط سقوط أجرة مثله فله أجرة المثل كما قدمنا القول فيه إجمالاً. نعم لو اشترط مجانية العمل على تقدير عدم الايصال كان منه اسقاطاً لمطلق الأجرة إلا انه خارج عن مورد الكلام.

(ثانيهما) شرط عدم استحقاق الاجرة، فان كان شرط عدم استحقاق الأجرة الخاصة رأساً فهو باطل، لأنه إما من باب شرط عدم استحقاق الاجرة على تقدير عدم الايصال مع كون الاجارة على أي تقدير، فرجعه إلى الاجارة بشرط عدم الأجرة، فهو شرط مناف لحقيقة الاجارة ويستحيل تحققها بلا أجرة بل لا يمكن القصد الجدي إلى الاجارة مع الالتفات إلى حقيقة الاجارة بل هو شرط منافٍ للاجارة شخصاً كما هو كذلك نوعاً، لأن المفروض جعل الأجرة بازاء العمل في شخص هذه الاجارة على أي تقدير. وإما من باب الاجارة التعليقية إذا كان المراد جعل الأجرة بازاء العمل على تقدير الايصال، والتعليق في العقود مفسد اتفاقاً، فالمانع على الأول عقلي وعلى الثاني شرعي، بل إذا كان الايصال في اليوم المعين قيداً مقوماً لمورد الاجارة فالتعليق أيضاً محال، لان المفروض توقف ملك العمل الخاص على وجود الخصوصية في الخارج ولا يعقل تأخر ملك العمل الخاص عن العمل الخاص.

هذا إذا تعلق الشرط بعدم استحقاق الأجرة رأساً، وإن كان شرط عدم استحقاق بعض الأجرة المفروضة في شخص هذه الاجارة فهو بالنظر البدوي وإن لم يوجب كون الاجارة بلا أجرة ليكون الشرط منافياً لمقتضى عقد الإجارة نوعاً إلا انه منافٍ لمقتضى شخص هذه الاجارة، لفرض كون الاجارة الخاصة مجعولة بأزاء العمل، وتوهم - ان شرط عدم استحقاق البعض مرجعه إلى إيجاد المانع عن تأثير

عقد الإجارة في ملك بعض الاجرة على تقدير عدم الايصال نظير شرط عدم الخيار في ضمن العقد المقتضي له مدفوع بأن إيجاد المانع هناك لا يوجب خللا في البيع المقتضي للخيار بخلاف ما نحن فيه، فان الاضافات تتشخص بتشخص أطرافها، فمع تغير أحد الطرفين يستحيل بقاء شخص تلك الاضافة، فلا محالة يندرج فيما سيأتي إن شاء الله تعالى من انعقاد إجارة أخرى بأجرة ناقصة، فاذا كانت الأجرة التامة بأزاء نفس العمل كان من تغير احد طرفي الإجارة وإن كان بأزاء العمل الخاص من حيث الايصال كان من تغير طرفيها، فبقاء شخص تلك الإجارة مع شرط عدم استحقاق بعض الاجرة محال، وحينئذ فمع حفظ وحدة الإجارة تكون الإجارة باطلة على جميع تقادير عدم الاستحقاق، وتثبت اجرة المثل سواء أتى بالعمل في اليوم المعين أم في غيره، هذا في ما إذا كان عدم الاجرة بعنوان الشرط.

ثانيها: ما إذا كان بفرض إجارة أخرى إما تختياراً أو ترتيباً، اما الإجارة بنحو التخيير فسيجيء إن شاء الله تعالى انها على المشهور باطلة وعندنا مستحيلة، واما الإجارة بنحو الترتيب بأن تكون الإجارة الثانية الواقعة بعنوان الاشتراط مرتبة على عدم الوفاء بالإجارة الأولى أو عدم الوفاء بالشرط بعدم الايصال في اليوم الخاص.

فنقول: إن الايصال المأخوذ في الإجارة الأولى إن كان بنحو الاشتراط فذات العمل بإزاء الأجرة والأجير بعد تملك العمل على أي تقدير لا يملك العمل حتى يملكه للمستأجر على تقدير عدم الايصال فلا الأجير مالك للعمل مرتين ولا المستأجر بسبب الاجارتين، وليس تقدير عدم الايصال تقدير بطلان الإجارة الأولى، لأن عدم الوفاء بالإجارة لا يبطلها فضلا عن عدم الوفاء بالشرط كما مر، وإن كان بنحو المقومية والقيدية لمورد الإجارة الأولى فالعمل في اليوم المعين والعمل في غيره حصتان من طبعي العمل إلا أنهما من حيث اضافتهما إلى المتاع المعين إلى المكان المعين لا يجتمعان في الوجود، لاستحالة تحقق حمل المتاع إلى كربلاء في يوم الجمعة وحمله إلى كربلاء في يوم السبت لكنه إذا كان الثاني على تقدير عدم الحمل في اليوم المعين فهو مجامع لعدمه، والتضاد فرع الاجتماع من حيث الوجود، والملكيتان

متضادتان بتبع تضاد المملوكين، فإذا كان العملان غير متضادين لمكان الترتب فلا مانع من تملك كل منهما، لعدم رجوعه إلى ملك المتضادين وإمكان وجود كل منهما في ذاته مصحح للاجارة، وصحة الاجارة لا تدور مدار فعلية الوفاء بها، وعليه فالمستأجر يملك العمل الخاص بازاء أجرة تامة ويملك ذات العمل في يوم آخر بأجرة ناقصة، إلا ان المشهور لا يلتزمون بذلك خصوصاً إذا أتى الأجير بالعمل الخاص. هذا إذا كان ملك نفس العمل نظير الواجب المعلق ثابتاً من الأول، فان مقتضاه بقاء العمل في ذمته غاية الأمر انه بعد إتيان العمل في اليوم الخاص لا يبقى مورد للوفاء بالاجارة الثانية فيملك مالية العمل بازاء الأجرة الناقصة.

نعم إذا كان بنحو الواجب المشروط فلا ملك من الأول بل بعد عدم الوفاء بالاجارة الأولى، فع الوفاء لا اجارة أخرى إلا انه مع عدم الوفاء يملك العمل على حد ملك العمل الخاص ولا يلتزمون به. هذا إذا كانت الاجارة الثانية مترتبة على عدم الوفاء بالاجارة الأولى أو بشرطها، وأما إذا كانت مترتبة على انفساخها بعدم الايصال بأن يكون الانفساخ بنحو شرط النتيجة معلقاً على عدم الايصال نظير شرط انفساخ البيع معلقاً على رد مثل الثمن، فعليه تندفع جملة من الاشكالات المتقدمة حيث لا مانع من تملك ذات العمل بعد زوال التملك الأول، ولا يلزم تملك المتضادين حتى على توهمه فيما تقدم، لعدم اجتماع المالكين لا حدوداً ولا بقاءً، ولا يلزم أداء مالية العمل مع الوفاء بالاجارة الخاصة الاولى.

إلا انه إنما يجدي إذا كان الانفساخ المشروط من الاصل لا من الحين حتى يكون العمل ملكاً للمستأجر بالاجارة الثانية من الاول لئلا يلزم اداء اجرة مقدار من العمل مع عدم الايصال ولو بعنوان أجرة المثل، حيث لا يعقل ملك العمل المتقدم بخلاف ما إذا كان الانفساخ من الاصل فتؤثر الاجارة الثانية في ملك العمل من الأول، فلا يلزم تأخر الملك عن العمل ولا اجرة أخرى غير الاجارة الثانية، لكن الانفساخ من الاصل وإن كان بسبب الشرط إلا انه لا بد من تعليقه على الأمر المتأخر وهو ترك الايصال في اليوم المعين فيبتي على القول بصحة الشرط

المتأخر، ودونها خراط القتاد، ومما ذكرنا تبين ان الاجارة الثانية ولو بنحو الترتب مطلقاً لا تخلو من محذور أو محاذير.

ثالثها: ما إذا كان باب الاجارة والشرط باب الجعالة على العمل الخاص وعلى ذات العمل أو الإجارة على العمل الخاص والجعالة على ذات العمل، والأول لا محذور فيه أصلاً، حيث لا ملك ولا استحقاق من الأول في باب الجعالة بل يستحق الجعل بالعمل، فاما أن يأتي بالخاص فيستحق الجعل الخاص أو يأتي بذات العمل فيستحق مادون ذلك الجعل، والثاني لا يخلو من محذور، فان مقتضى صحة الإجارة ملك العمل الخاص فع عدم إيجاد العمل الخاص وإيجاد ذات العمل يستحق الأجرة التامة والجعل الناقص وتعود مالية العمل الخاص إلى المستأجر، ولا يلتزمون به.

و (منها) في بيان ما يتعلق بخبر الحلبي المفصل بين نقص الأجرة وعدمها رأساً. فنقول: عن محمد الحلبي، «قال: كنت قاعداً عند قاض من القضاة وعنده أبو جعفر عليه السلام جالس فأتاه رجلان فقال أحدهما: إني تكاريت إبل هذا الرجل ليحمل لي متاعاً إلى بعض المعادن واشترطت عليه ان يدخلني المعدن يوم كذا وكذا لأنها سوق أتخوف أن تفوتني فان احتبست عن ذلك حطت من الكراء لكل يوم احتبست كذا وكذا وانه حسبني عن ذلك الوقت كذا وكذا يوماً؟ فقال القاضي: هذا شرط فاسد وفه كراه، فلما قام الرجل أقبل إلي أبو جعفر عليه السلام فقال: شرط هذا جائز مالم يحط بجميع كراه» (١).

ولا يخفى عليك أن ظاهره ان مورد الإجارة ذات العمل وان الأجرة بازاء ذات العمل وان الايصال في اليوم المعين بلواحقه بعنوان الاشتراط في ضمن الإجارة بل نقص الأجرة أيضاً بعنوان الاشتراط في ضمن الشرط، فان نقص الأجرة ليس من شؤون الايصال حتى يكون شرط إيصال خاص، فلا بد من أن يكون نقص الاجرة

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ١٣، من ابواب احكام الإجارة، ح ٢، ص ٢٥٣.

باشتراط آخر في ضمن شرط الايصال، والمراد من فساد الشرط كما قاله القاضي وجوازه كما أفاده الإمام عليه السّلام هو شرط الايصال بما تضمنه وإلا فشرط الايصال بما هو لا موجب لبطلانه، والظاهر من قوله حطت من الكراء هو الحط عن استحقاق لمكان اشتراط سقوطه أو اشتراط إسقاطه، فإن إبراء ذمته عن بعض الأجرة أمره بيد الأجير فله أن يجعله بالشرط للمستأجر، ويحتمل أيضاً أن يكون بعنوان استحقاق تغريمه بما جعله من التفاوت بين الوصول في اليوم المعين وفي يوم آخر وهو المراد من شرط الارش.

و على أي تقدير لا ينطبق الخبر على الإجارة المخيرة أو المرتبة أو الجعالة بل ظاهر في الإجارة وشرط النقص في ضمن شرط الايصال، وقد عرفت ان شرط السقوط أو الاسقاط أو التغريم لا فرق فيه بين تعلقه ببعض الأجرة أو بأكملها مع ان ظاهر الخبر صحة الأول وبطلان الثاني، فلا بد من حمل ذيله على التعبد.

و أما ما نسب إلى شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سرّه» من رجوع الشرط إلى شرط الارش، والارش المستوعب غير معقول، فلا يصح شرط عدم الأجرة رأساً لرجوعه إلى شرط الارش المستوعب غير المعقول (١)، ففيه انه إن كان بعنوان الارش وما به التفاوت فهو كما أفاد، إلا انه ليس بهذا العنوان بل بعنوان التغريم، وأي مانع من بلوغ التدارك المجعول لكل يوم بمقدار بحيث لو احتبس خمسة أيام كان التدارك المجعول مساوياً للأجرة المقررة في الإجارة.

نعم غاية ما يمكن أن يقال إن الذي أقدم عليه الأجير بمقتضى شرط المستأجر هو الحط من الكراء لاحط الكراء فلا يجوز حط الكراء، حيث إنه لم يكن مورداً للاشتراط لا ان اشتراطه غير جائز، وتوهم - انه خلاف الظاهر من قوله عليه السّلام شرط هذا جائز ما لم يحط بجميع كراءه، حيث إن المراد إحاطة الشرط بجميع الكراء - مدفوع بأن الشرط لم يتعلق بحط الكراء بل تعلق بحط مقدار من الكراء لكل يوم،

وحيث إنه بعنوان الحط من الكراء وتنقيص الأجرة كما هو المتعارف في مرحلة ملاحظة التفاوت بين الأيام فلا يؤثر في حط الكراء جميعاً بمقتضى مرور الأيام المجعول لكل منها مقدار من التفاوت، فلا تعرض في الرواية للتفصيل بين شرط نقص الأجرة وشرط عدم الأجرة رأساً، والله أعلم.

السابع: من أحكام الاجرة على ما في «الشرايع»: تعيينها، وذكر في هذا الموضوع مسائل ثلاث: (الأولى) ما إذا قال آجرتك الدار كل شهر بكذا (الثانية) ما إذا قال إن خطته فارسياً فلك درهم وإن خطته رومياً فلك درهمان (الثالثة) ما إذا قال إن عملت هذا العمل في هذا اليوم فلك درهمان وإن عملته في الغد فلك درهم (١). وتحقيق الحال في هذه المسائل يتتبع على بيان أمور:

(منها) ان الجهل هو عدم العلم بنحو العدم المقابل للملكة لا بنحو السلب المقابل للايجاب، فما لم يكن واقع لا معنى للعلم به تارة وللجهل به أخرى وعدم العلم بعدم المعلوم لا يكون من الجهل المقابل للعلم، فالاستدلال -لبطلان الإجارة في هذه المسائل بالجهل من حيث الاجرة أو من حيث المنفعة أيضاً- بلا وجه كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

و (منها) ان الابهام له اطلاقات: (أحدها) ما هو المعروف في باب اعتبارات الماهية، فان النظر إلى الماهية إن كان مقصوراً بالقصر الذاتي على الذات وذاتياتها وعدم النظر أصلاً إلى ما هو خارج عن مقام الذات كانت الماهية في هذه المرحلة مبهمه يعبر عنها بالماهية من حيث هي، ولا تستحق في هذه المرحلة إلا حمل ذاتها وذاتياتها عليها وهي مرحلة الحد.

(ثانيها) الماهية الملحوظة بالقياس إلى الخارج عن مقام ذاتها كالكتابة بالاضافة إلى الانسان، فان الانسان إذا لوحظ مقيساً إلى الكتابة ولو حظ لا مقترناً بوجودها ولا بعدمها كانت الماهية غير متعينة بتعين الكتابة لا وجوداً ولا عدماً وهي

(١) شرايع الاسلام: كتاب الاجارة في ديل الشرط الثاني.

الماهية المعبر عنها باللا بشرط القسمي في قبال المتعين بتعين الكتابه وجوداً وهو المعبر عنه بالماهية بشرط شيء والمتعين بها عدماً المعبر عنه بالماهية بشرط لا، ومقسم هذه الاعترافات الثلاثة هي الماهية اللابشرط القسمي، ولا يكاد يتحقق إلا بأحد التعينات الاعترافية الثلاثة، فاعتبار الماهية لابشرط الكتابة وان كان نحواً من التعين للماهية إلا انها من حيث نفس الكتابة لا تعين لها فلذا يصح اطلاق الابهام عليها من حيث عدم التعين فتدبر، وعليه فلاحظة الماهية مقيسة إلى الخارج عن مقام ذاتها وعدم تعينها بأحد الاعترافات الثلاثة صرف مفهوم لا واقعية له.

(ثالثها) الماهية المرددة كأحد الصاعين من الصبرة مثلاً، فان كلا من الصاعين وان كان متعيناً بجميع أنحاء التعين الماهوي والوجودي إلا انه بحسب فرض التردد مبهم من حيث خصوص هذا التعين وخصوص ذلك التعين، وهذا المبهم أيضاً لا واقعية له، إذ بعد فرض تعين كل منها بجميع أنحاء التعين ماهية ووجوداً لا تعين آخر حتى يكون مبهماً من حيث ذلك التعين ليكون أمراً ثالثاً في قبال الفردين المتعينين بأثناء التعين، فالمردد صرف مفهوم لا مطابق له حتى تتعلق به الملكية أو غيرها من الأمور الاعترافية فضلاً عن الصفات الحقيقية، فان الأمور المتعلقة تشخصها بتعلقها، فما لا ثبوت له يستحيل أن يكون مشخصاً ومقوماً لصفة جزئية اعتبارية كانت أو حقيقية كما حققناه في محله.

و (منها) كما ان المنفعة في ذاتها حيثية وجودية للعين موجودة بوجودها، وحيث إنها تدريجية الوجود فهي محدودة بالزمان، فالمنفعة غير المتعينة من حيث الزمان بوجه مفهوم لا مطابق له كذلك الأعيان المتكئة بالمقادير من حيث المن والوزنة وأشباه ذلك، فكما لا واقعية للمنفعة في قولهم: «آجرتك الدار كل شهر بكذا» كذلك لا واقعية للعين في قولهم: «بعتك كل من من هذه الصبرة بكذا»، فتوهم انه من خصوصيات المنفعة وان المنفعة غير موجودة وإنما تنزل منزلة الموجود بملاحظة تقديرها وتحديدها بمدة خاصة. فاسد كما عرفت.

إذا عرفت ما رسمناه من الأمور فاعلم (اما المسألة الأولى) فتوضيح الحال فيها ان الوجوه المتصورة في تملك منفعة الدار كثيرة:

(منها) أن يكون المراد من قولهم آجرتك الدار كل شهر بدرهم تملك المقدار الذي يختاره المستأجر خارجاً، فانه لا محالة متعين مع فرض الاستيفاء، فيكون محذوره جهالة المنفعة والأجرة حال العقد، وهذا أحسن وجه لمن يختار الصحة ويوافق تعليل القائل بالبطلان بلزوم الجهالة.

و (منها) أن يكون المراد تملك المنفعة الأبدية أي الماهية بشرط شيء بنحو الاستغراق، فيكون قوله كل شهر بدرهم ميزاناً للأجرة وهذا أيضاً محذوره الجهالة حال العقد إلا انه غير مفروض المسألة، فان فرض صحته فرض ملكية المنفعة الأبدية ولا يقولون بخروج المنفعة عن ملكه أبداً ولا يكون المستأجر ملزوماً بذلك .

و (منها) أن يكون المراد تملك المنفعة الملحوظة لا بشرط من حيث المدة طولاً وقصراً، ومقتضاه استحقاق طبيعي المنفعة المقابلة لتطبيقها على شهر أو أكثر، ولازمه وحدة الأجرة لا كل شهر بدرهم كما هو مفروض المسألة.

و (منها) أن يكون المراد تملك المنفعة في الشهر الأول بدرهم وما زاد بحسابه، وهذا يصح في الشهر الأول دون بقية الأشهر إلا انه أيضاً خلاف مفروض هذه العبارة. وأما ملاحظة المنفعة من دون التعين اللابشرطي ولا التعين بشرط شيء عموماً أو خصوصاً ولو بملاحظة ما يختاره المستأجر فلا يجدي شيئاً، لما عرفت من ان الماهية غير المتعينة بأحد التعينات لا واقعية لها فيستحيل أن تكون مقومة لصفة الملكية وهذا هو الوجه في عدم صحة مثل هذه الإجارة لا لزوم جهالة الأجرة والمنفعة، لما تقدم من أن العلم والجهل في ما كان له واقع محفوظ، فما لا واقعية له لفرض عدم أخذه متعيناً بأحد التعينات اللازمة في واقعية المفهوم يستحيل أن يقع موقع أية صفة كانت حقيقية أو اعتبارية، ومنه يتبين أيضاً انه لا موقع للتمسك بالاطلاقات والعمومات في تصحيح أمثال هذه المعاملات، فان مقام الاثبات إنما يجدي بعد إمكان مقام الثبوت.

و اما ما في الشرايع من استناد البطلان إلى الجهل بالأجرة (١) مع ان المنفعة أيضاً كذلك ، فلعله لمناسبة ذكر الفرع في أحكام الأجرة فيناسبه التعليل بلزوم الخلل في الأجرة ، لا لما قيل من ان المنفعة لا مالية لها إلا بلحاظ بذل الأجرة بازائها وإلا فمع قطع النظر عن الأجرة وعن مالية المنفعة بلحاظها لا أثر للعلم والجهل بما لا مالية له ، وحيث ان مالية المنفعة متقومة بالأجرة فلا بد من تعليل عدم قبول المنفعة للملكية بلزوم الخلل في ماليتها من جهة الخلل في الأجرة ، ووجه بطلان هذا التخييل ان مالية المنفعة على حد مالية الأعيان ليست بلحاظ بذل المال فعلا بازائها في المعاملة بل بملاحظة قابليتها للمقابلة بالمال ، وهذا المعنى محفوظ مع قطع النظر عن مقام العقد وبذل الأجرة بازائها فعلا ، ولو كانت المالية منوطة بالبذل الفعلي للزم محذور الدور فيما كانت الأجرة أيضاً عملاً من الأعمال ، فان مالية كل منها متوقفة على مالية الآخر ، وحيث عرفت بطلان الإجارة في هذه المسألة فاعلم ان تصحيح المعاملة بعنوان الجعالة أيضاً غير صحيح .

أما ما في الجواهر بأن يقول المستأجر للمؤجر: إني قد جعلت لك على كل شهر اسكنه درهماً (٢) ، فهو خارج عن عنوان الجعل على عمل ، فان مقتضى الجعالة ان الجعل للعامل وهو هنا الساكن المستأجر مع ان الأجرة للمؤجر .

و أما ما عن بعض الأعلام (٣) بأن يجعل المستأجر الأجرة في قبالة اسكان المالك فيندفع عنه الايراد المتقدم إلا أن الجعالة هي جعل شيء على عمل له مالية ، والاسكان لا مالية له بل متعلق بماله المالية وهي سكنى الدار ، وكيف كان فلا بد في الجعالة من أن يكون هناك عمل لمن يأخذ الجعل بحيث تكون له مالية فع انتفاء أحد الأمرين لا جعالة . هذا كله إذا كانت إجارة الدار بالعنوان المتقدم

(١) شرايع الإسلام: كتاب الإجارة في ذيل الشرط الثاني .

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٧ ، ص ٢٣٥ .

(٣) كتاب الإجارة للمحقق الرشتي: ص ١٠٧ ، في ذيل الشرط الثاني من شرائط الإجارة .

المتساوي النسبة إلى الشهر الأول وغيره لفرض عدم التعيين ثبوتاً كما لا أثر لما يدل عليه إثباتاً.

وأما إذا قال: آجرتك الدار في هذا الشهر بدرهم ومازاد بحسابه فهو يتصور بالاضافة إلى مازاد على وجوه: (أحدها) إجارة مازاد كل شهر بدرهم، فبالنسبة إلى مازاد حالها حال المسألة المتقدمة من عدم الصحة لعدم المعقولية، لكن فساد الإجارة فيما زاد لا يوجب فساد الإجارة في الشهر الأول لتعدد الإجارة على الفرض وإن كانتا بانشاء واحد.

(ثانيها) اختصاص عنوان الإجارة بالشهر الأول واستحقاق مازاد بالشرط، وحيث إن الشرط متعلق بالمبهم فحاله في عدم المعقولية في تأثيره في الاستحقاق حال الاستحقاق بالإجارة لا أنه في الحقيقة شرط مجهول ليلزم منه سراية الجهالة في الشرط إلى العقد حتى يفسد عقد الإجارة في الشهر المعين أيضاً فتدبر.

(ثالثها) أن يكون قوله ومازاد بحسابه مواعداً ومراضاة، فليس هناك ملكية ولا استحقاق بعقد أو إيقاع حتى لا يعقل تعلقه بالمردد أو يقال بلزوم الجهالة في العقد أو الشرط وعليه يحمل ما في صحيح أبي حمزة (١)، مع أن حمله على الشرط لا محذور فيه، فإن فيه بعد الاستيجار إلى مكان معين قال المستأجر فإن جاوزته فلك كذا وكذا زيادة ويسمى ذلك؟ قال لا بأس به، فإن التجاوز عن المكان المعين أخذ متعيناً بالتعين اللا بشرط القسمي، والعيوض أيضاً على الفرض مسمى ومعين فلا محذور فيه أصلاً. والتعليق في الشرط لا محذور فيه على المشهور.

(وأما المسألة الثانية) وهي الإجارة للخياطة المرددة بين الفارسية والرومية فالأمر في عدم المعقولية فيها أوضح من المسألة الأولى، فإن المفروض هناك تصور ماهية منفعة الدار من دون تعيين بأحد التعيينات الثلاثة. وأما هنا فلا شيء حتى يلاحظ غير متعين بأحد التعيينات، فإطلاق الإبهام عليه بمجرد الفرض، لما مر من أن

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ٨، من أبواب أحكام الإجارة، ح ١، ص ٢٤٩.

كل واحد من طرفي التردد قد أخذ متعيناً بجميع أنحاء التعين الماهوي والوجودي فلم يبق شيء حتى يلاحظ بلا تعين ماهوي أو وجودي. وحيث لا شيء هنا فلا يعقل أن يكون فرض التردد مصححاً لتعلق أية صفة تعلقية بما لا ثبوت له فكل هوية تعلقية حقيقية أو اعتبارية حيث إنها متقومة بطرفها فيستحيل تحققها في الخارج أو في أفق الاعتبار مع عدم الطرف المقوم لها والمشخص لوجودها. وهذا هو الوجه في عدم المعقولية لا أن العرض يحتاج إلى موضوع معين خارجاً حتى يقال بأن الملكية الشرعية أمر اعتباري لا متأصل كما يؤمى إليه كلام شيخنا العلامة الانصاري «قدس سره» في باب بيع أحد الصيغان بنحو الجزئي المردد. وكل ما يفرض في الفقه بناءً على القول به كطلاق إحدى الزوجتين وعتق أحد العبدین والوصية بأحد الشئيين أو لأحد الشخصين فلا بد من حمله على التعلق بماله تعين واقعاً ولو بعنوان ما يختاره فيما بعد أو ما يقع عليه سهم القرعة وإلا فالحال لا يقبل التعبد به شرعاً.

و مما ذكرنا تبين حال المسألة الثالثة وهي الإجارة على العمل المردد من حيث الزمان، فإن المسألتين من واد واحد إمكاناً وامتناً صحة وفساداً. نعم يمكن تصحيح المسألتين باخراجهما من فرض التردد في الإجارة بارجاعهما إلى إجارة وشرط، فإن طبيعي الخياطة متقوم بدرز واحد وهي الخياطة الفارسية فهي المستأجر عليها بدرهم. وزيادة درز آخر المحقق للخياطة الرومية أخذت بنحو الاشتراط بازاء درهم آخر. وكذلك طبيعي العمل الزماني متقوم بايجاده في طبيعي الزمان وهو مورد الإجارة بدرهم. والتعجيل فيه بايجاده في اليوم أخذ بنحو الاشتراط بازاء درهم آخر، وقد عرفت ان التعليق في الشرط ليس فيه محذور على المشهور. كما يمكن تصحيحها بارجاعها إلى الجمالة لوجود الشرطين المتقدمين من كون الأجر والجعل للعامل ومن كون العمل مالا. إلا أن محل النزاع من حيث الصحة والفساد في المتون الفقهية هي الإجارة بنحو التردد كما هو واضح للمراجع. وفي الشرايع القول بالصحة في المسألة الثانية بلا تردد، وفي المسألة الثالثة بعد

التردد قال: «أظهره الجواز» (١). مع أنك قد عرفت أنها من واد واحد إمكاناً وامتناعاً صحة وفساداً. ولعل وجه الفرق في نظره «قدس سره» ان المسألة الثالثة كمسألة البيع بثمانين حالاً ومؤجلاً والمعروف فيها الفساد فكذا هنا، لأنه من الإجارة باجرتين حالاً ومؤجلاً. وهو وجه التردد غير الجاري في مسألة الخياطة. ووجه استظهار الجواز أن اخراج البيع بثمانين عن التردد والجهالة لا يكون إلا بالبيع بالأقل وشرط الزيادة في قبال الأجل. وهو من الربا عندهم دون ما نحن فيه، فان اخراجه عن الجهالة والترديد بالإجارة بدرهم موسعاً وشرط الزيادة في قبال التعجيل باتيانه في اليوم، وهو مغاير لتلك المسألة التي لا تصلح إلا بفرض الربا والله أعلم.

الثامن: من أحكام الاجرة: استحقاق الاجرة بالعمل مطلقاً سواء كان للعمل تأثير في عين مال المستأجر أم لا، وسواء كان تحت يد المستأجر أم لا. وتوضيح القول فيها ان المملوك بعقد الإجارة تارة مثل منفعة الدار والدابة، وهي حيثية وجوديه قائمة بالدار والدابة، واخراجها من القوة الى الفعل باستيفاء المستأجر. وأخرى مثل العمل القائم بالأجير، وهو على قسمين: فتارة يكون كالحج والصلاة والزيارة مما لا أثر له في عين للمستأجر، واخرى كخياطة الثوب وصياغة الخاتم وبناء الدار مما له أثر في مال المستأجر.

و الكلام بعد وجوب التسليم من الطرفين في عقود المعاوضات في أن تسليم العمل الذي له أثر في مال المستأجر هل هو بمجرد إيجاده كالعمل الذي لا أثر له؟ أو أن تسليمه بتسليم ما فيه الاثر كالثوب والخاتم مع فرض عدم كونها تحت يد المستأجر، وإلا فايجاد العمل مقارن لتسليم الأثر لمكان استيلاء المستأجر عليه باستيلائه على الثوب والخاتم؟ فالمسألة كلية ذات أقوال ثلاثة:

(أحدها) عدم توقف استحقاق مطالبة الأجرة هنا و الثمن في البيع على تسليم

(١) شرايع الإسلام: ج ٢، ص ١٨١، كتاب الإجارة في ذيل الشرط الثاني.

العمل أو على تسليم المبيع، (ثانيها) توقفه هنا على مجرد إيجاد العمل مطلقاً. (ثالثها) مانسب إلى الشيخ «قدس سره» وتبعه جملة من الأعلام وهو توقفه فيما له أثر ليس تحت يد مالكة على تسليم الأثر المتوقف على تسليم ما فيه الأثر.

وتنقيح الكلام وتوضيح المرام برسم أمور في المقام: (منها) ان المراد بعدم استحقاق الأجرة إلا بتسليم العمل عدم استحقاق المطالبة بها لا عدم استحقاقها ملكاً، لأن الأجرة كالمنفعة والعمل مملوكان بنفس عقد الإجارة، وعقد الإجارة كعقد البيع في غير الصرف والسلف غير مشروط بالقبض والتسليم، ولا يمكن أن يكون ملك العمل فعلياً بالعقد وملك الأجرة مشروطاً بتسليم العمل، فانه منافٍ لفرض المعاوضة بين العمل والأجرة كالمبيع والثمن، فان المعاوضة والعوضيّة متضايفتان، والمتضايفان متكافئان في القوة والفعليّة، ففعليّة أحد المتضايفين دون الآخر غير معقول للزوم الخلف، فاما لا ملك في العمل أيضاً واما تكون الأجرة كالعمل مملوكا بالعقد أيضاً.

فما عن بعض أعلام العصر «طاب ثراه» (١) - من تخصيص ملك الاجرة بأن ملكية الأجرة متزلزلة وتستقر بتسليم العمل - لا محصل له، لأن نسبة العقد وتأثيره في ملك العمل والأجرة على حد سواء، والمدرك الذي يقتضي توقف استحقاق المطالبة على التسليم في كلا العوضين أيضاً على حد سواء كما سيأتي إن شاء الله تعالى بيانه، مع انه لو كان هناك سبب لتزلزل ملكية الأجرة فهو سبب لاتصاف ملكية العمل أيضاً بذلك، إذ استحيل زوال ملك الأجرة وبقاء ملك العمل، مع أن توقف استحقاق المطالبة على التسليم اجنبي عن الملكية فلا يوجب اتصافها بالتزلزل، فان الامتناع عن تسليم العمل يوجب استحقاق المستأجر للامتناع عن اداء الأجرة لازوال ملك الأجرة، ولو فرض انتهاء أمر الامتناع عن التسليم إلى فسخ العقد فكلا الملكين بهذه الملاحظة متزلزل لكونهما في معرض الزوال.

(١) العروة الوثقى: في بداية الفصل الثالث من كتاب الإجارة.

و (منها) ان عقد الإجارة بمدلوله المطابق لا يقتضي إلا تمليك المنفعة والعمل بأزاء الأجرة والكرءاء من دون تعرضه ولا تضمنه للتسليم والتسليم كما في عقد البيع، فالتسليم والتسليم ليسا من مقتضيات العقد ومدرك لزوم التسليم أمران: أحدهما: انه من مقتضيات الملك لا من مقتضيات العقد، لقاعدة سلطنة الناس على أموالهم، فللمالك سلطان على مطالبة ماله وليس لمن بيده المال سلطان على الامتناع عن دفعه شرعاً وإلا لم يكن لمالكه سلطان مطلق على ماله وهو خلف، وحيث إن السلطنة على المال من لوازم الملك الحاصل بالعقد صح دعوى اقتضاء العقد لذلك بالالتزام لا بالمطابقة، إلا أن هذا المعنى لا يترتب عليه استحقاق الامتناع عن الدفع مع امتناع الآخر، فان ظلم أحد لا يسوغ ظلم الآخر، كما لا يترتب عليه سائر الثمرات التي ربما نشير إليها.

ثانيها: ان بناء عقود المعاوضات عند العرف على التسليم للمعاوضي كالتملك المعاوضي بمعنى ان التملك في قبالة التملك والتسليط الخارجي في قبالة التسليط الخارجي. ولكن لا بمعنى انه من مراتب عقد البيع والإجارة وسائر عقود المعاوضات، بتخييل ان عقد البيع يقتضي المقابلة بين التسليط من طرف والتسليط من طرف آخر، بالمعنى الجامع بين السلطنة الاعتبارية وهي الملكية والسلطنة الفعلية المساوقة للتسليم، لفساد هذا التخييل، فان القابل لأن ينشأ بالعقد ويتسبب به اليه هي الأمور الاعتبارية دون السلطنة الخارجية والاستيلاء العيني المتحقق بمباديه لا بالأسباب الجعلية. بل بمعنى ان المعلوم من بناء العرف والعقلاء في باب المعاوضات التزامهم في ضمن العقود المعاوضية بالتسليم للمعاوضي، فسبب الملكية المعاوضية هو العقد وسبب استحقاق التسليم بأزاء التسليم هو الالتزام الضمني، فكما لا يملك المال إلا بأزاء ملك الآخر كذلك لا يستحق التسليم إلا بأزاء التسليم، لا توقف استحقاقه على تسليمه ولا توقف جواز المطالبة على تسليمه، بل كما ان تمليك أحد المالكين بأزاء الآخر أوجب التبادل في الملكية في مرتبة واحدة من دون تقدم وتأخر ولا اشتراط ملكية بملكية كذلك الالتزام بالتسليم بأزاء التسليم أوجب

استحقاق التسليم المعاوضي لكل منهما في مرتبة واحدة، وعلى هذا المبني يستحق كل منهما على الآخر مثل ما يستحقه الآخر عليه، فإذا امتنعنا معاً عن التسليم اجبرهما الحاكم، من حيث إن السلطان وليّ الممتنع، وكذلك إذا امتنع أحدهما دون الآخر، ولكل حق الامتناع إذا امتنع الآخر حيث لم يلتزم بالتسليم المطلق بل بالتسليم المعاوضي، إلى غير ذلك من الثمرات التي فصلنا القول فيها في باب القبض في تعاليفنا على كتاب الشيخ العلامة الأنصاري «قدس سره» (١).

و (منها) ان الأعمال - التي لها آثار خارجية في الأعيان كالحياطة والصياغة والقصارة واشباهها - ليس إلا إيجاد تلك الهيئات القائمة بالأعيان لا الحركات القائمة بالأيدي والآلات، فان الثانية مما يتولد منه تلك الابداعات، والابداعات الخاصة أفعال توليدية من تلك الأعمال، والفعل التوليدي مغاير وجوداً للمتولد منه، كما في الاحراق المتولد من الالتقاء في النار، والبرهان على المغايرة ان الابداع والوجود متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار بمعنى أن تلك الحيشية - التي تطرد العدم بالذات من حيث قيامها بالفاعل بقيام صدوري - إيجاد منه ومن حيث قيامها بالماهية - وجودها وإلا فليس هنا موجود ثالث بين وجود العلة ووجود المعلول، وعليه فحيث إن وجود الحرق مباين لوجود الملاقاة فكذا إيجادهما المعبر عنها بالاحراق والالتقاء كل منهما مغاير للآخر، ومنه تبين ان إيجاد الخياطة عين وجودها، والأعمال التي يتولد منها إيجاد الخياطة وهو فعل الأجير مقدمة لذلك الفعل التوليدي المستأجر عليه والواقع بازائه الأجرة، لا أن تلك الأعمال المقدمة هي المملوكة بالإجارة والواقع بازائها الأجرة حتى يقال ان مورد الإجارة يؤثر في وجود صفة في العين، فان المؤثر هو المتولد منه فعل الخياطة واما فعل الخياطة فهو عين إيجاد تلك الهيئة القائمة بالثوب وهو عين وجودها والمفروض ان الخياطة هي المملوكة بعقد الإجارة.

(١) تعليقة المكاسب: ج ٢، ص ١٩٩.

و(منها) ان المملوك ينقسم تارة إلى مملوك بالذات وإلى مملوك بالعرض وأخرى إلى مملوك بالأصالة وإلى مملوك بالتبع، والمراد من المملوك بالذات ما تقوم به الملكية حقيقة وبلا واسطة في العروض، وفي قبالة ما ينسب إليه الملك لمكان اتحاده مع المملوك بالحقيقة بنحو من الاتحاد، فالجسم الخارجي كالثوب مثلاً مملوك بالذات وبالحقيقة وكمه وكيفه مملوك بالعرض، وملاك الذاتية والعرضية إمكان التفكيك وبذل المال بازائه، والجسم يمكن أن يبذل المال بازائه ويملك واما طوله وبياضه فلا، فانه وإن كان طوله وبياضه دخيلاً في ماليته إلا أن المال بالحمل الشائع هو الثوب الأبيض لا الثوب والبياض بخلاف منفعة الدابة وعينها، فان منفعتها وإن كانت من حيثياتها وشؤونها القائمة بها إلا انها قابلة لبذل المال بازائها كما يمكن بذل المال بأزاء عين الدابة، فالمنفعة مملوكة بالذات كنفس الدابة وبياض الدابة مملوك بالعرض.

و المراد من المملوك بالأصالة والتبع ان المملوك بالذات والحقيقة ربما يلاحظ بنفسه ويبذل المال بازائه في عقد مثلاً وربما تعرضه الملكية بتبع ما يبذل المال بازائه، وهو يتصور في الأعيان والمنافع فالدار مملوكة بالأصالة في عقد البيع والتمن جعل بأزاء عينها إلا ان ملكية الدار تستتبع ملكية مفتاحها مثلاً، فالمفتاح مملوك حقيقة لكنه باستتباع من المملوك بعقد البيع، وكالدابة وحملها مثلاً فانها معاً مملوكان حقيقة إلا ان أحدهما مملوك بالأصالة والآخر بالتبع، وهكذا منافع الدار، فربما تكون مملوكة بالأصالة كما إذا وقعت موقع الإجارة وربما تكون مملوكة بالتبع كما إذا اشترى الدار فان الثمن واقع بازاء نفس الدار لا بأزاء الدار ومنافعها بل المنافع مملوكة بتبع ملك الرقبة، وكذا الأعمال فانها تارة تملك بالأصالة كما إذا وقعت موقع الإجارة وأخرى تملك بالتبع كما إذا ملك العبد بالبيع فانه يملك رقبته بالأصالة لوقوع الثمن بازائها ويملك أعماله بتبع ملك الرقبة على حد ملك منافع الدار والدابة بتبع ملكهما بالشراء مثلاً.

إذا عرفت ما رسمناه من الأمور فاعلم: أن إيجاد هيئة الخياطة في الثوب وهيئة

الخاتمية في الخاتم وهيئة البناء في الدار بمقدمات اعدادية من العامل الموجد لتلك الهيئات هو العمل الواقع بازائه الأجرة فهو المال بالحمل الشايح والمملوك بالحمل الشايح، وأما الهيئة الباقية في الأعيان المزبورة المحفوظة بمحالتها فليست من عمل العامل ولا هو مال ولا هو مملوك حقيقة، وليس تسليم العمل بما هو عمل إلا إيجاده ولا معنى لتسليم الهيئة الباقية في الأعيان مع عدم كونها مالا ومملوكا حقيقة ومع عدم كونها طرفاً لعقد الإجارة المقتضي بنفسه أو بالالتزام الضمني للتسليم المعاوضي، فما يتوهم -تارة من أن مناط مالية العمل هي الهيئة والصفة فلا بد من تسليمه بما هو مال وأخرى من أن الهيئة مملوكة بعقد الإجارة بالتبع فلا بد من تسليمها- مدفوع.

أما الأول: فلأن وجود الهيئة كما مرّ عين إيجادها بالذات فايجادها بما هو إيجادها مال ومملوك، وأما بقاء الهيئة والصفة في المحل فلا هو مال ولا مملوك بالذات وإن كان موجباً لزيادة مالية المحل وهو اجنبي عن العمل ليكون موجباً لماليته، فان الوجود-المتحد مع الایجاد ذاتاً في الأعمال التي توجد بمقدمات اعدادية- هو المقوم للحدوث والاحداث، واما البقاء فستند إلى أمر آخر. مثلاً كون الجسم في مكان بحمله ونقله اليه له مقدمة اعدادية قائمة بالفاعل واما بقاءه بعد حدوثه في المكان فستند إلى نقله الطبيعي لا إلى الجاعل له فيه، فكذا سائر الهيئات الموجودة بمقدمات اعدادية، فحدوثها الذي هو عين احداثها ذاتاً مستند إلى العامل واما بقاءها فليس بابقاء العامل بل بسبب آخر طبيعي، فمما هو مقوم للعمل وتنسب اليه مالية العمل عين العمل وتسليم العمل إيجاده ومما هو غير مقوم له ولا متقوم به لا هو مال ولا ملاك المالية للعمل فتدبره فانه حقيق به.

و أما الثاني: فيما مر من أن وجود الهيئة الذي هو عين إيجادها إحداثاً هو المملوك بالأصالة بعقد الإجارة، وتسليمها بعين تسليم العمل لمكان عينية الوجود والایجاد. وأما الهيئة الباقية فليست بمملوكة لا بالأصالة ولا بالتبع بل بالعرض، بمعنى أن المملوك هو الثوب المحيط والخاتم بما هو خاتم لا الثوب والهيئة أو الفضة والهيئة، مع انه لا دليل على لزوم تسليم المملوك بالتبع فان اللازم بمقتضى عقد المعاوضة أو

الالتزام بالتسليم المعاوضي هو تسليم ما يقع بإزائه العوض ثمناً كان أو اجرة، فجرد تسليم الدار يوجب استحقاق مطالبة الثمن في البيع ولومع عدم تسليم المفتاح مثلاً، ومجرد تسليها يوجب استحقاق الثمن ولومع كونها مسلوبة المنفعة في مدة.

ومما ذكرنا يظهر أن ما في الجواهر- من ان الصفة إنما يملكها صاحب الثوب تبعاً للموصوف لا انه يملكها بعقد الإجارة(١)- صحيح من وجه دون آخر، لأن المراد إن كان وجود الصفة احداثاً الذي هو عين إيجادها فهو مملوك بعقد الإجارة من حيث الإيجاد لا تبعاً للموصوف المملوك بسبب سابق، وإن كان وجود الصفة بقاء فهو مملوك بالعرض لأنه وصف ملكه، وقد عرفت انه غير مملوك بعقد الإجارة وإن كان بقاء المملوك بعقد الإجارة كما مرّ توضيحه فتدبر جيداً.

وينبغي التنبيه على أمور:

(الأول) قد عرفت أن كون التسليم بإزاء التسليم للالتزام الضمني عند العرف هنا وفي البيع على حد سواء، وان عدم استحقاق الأجرة قبل العمل ليس لدليل خاص يقتضي تقديم العمل على تسليم الأجرة بل لأن تسليم العمل بإيجاده وإيجاده بتمامه بتمامه فيستحق الأجرة عند تمامية العمل حيث إنه زمان تسليمه بتمامه لا لوجوب تقديم العمل على دفع الأجرة، وعليه فللعامل الامتناع عن العمل مع امتناع المستأجر عن دفع الأجرة لا أن المستأجر له حق الامتناع قبل العمل وليس له الامتناع بعد العمل بل لا بد من أن يكون باذلاً للاجرة، غاية الأمر انه مع بذله لها لا بد للأجير من إيجاد العمل تحقيقاً للتسليم المقارن لتسليم الأجرة. نعم إذا لم يأمن الأجير من المستأجر باحتمال إيجاد العمل وامتناع المستأجر عند تمامية العمل مع كونه باذلاً غير ممتنع قبله فله الاستيثاق بوضع الأجرة على يد ثالث بعين الوجه الذي اقتضى التسليم المعاوضي بالالتزام الضمني فان الالتزام لدفع احتمال ذهاب ماله هدرًا خارجًا، وهذا أيضاً يقتضي تحصيل الأمن من طرف المستأجر عند اقدمه على

تسليم العمل بإيجاده بتمامه .

(الثاني) لا فرق في عدم استحقاق تسلم الأجرة قبل تسليم العمل بين عمل لا يتوقف على بذل المال وما يتوقف عليه كالحج، فإن مدرك التسليم المعاوضي بالنسبة إلى كليهما على حد سواء، ولو فرض عدم تمكن الأجير من إيجاد العمل إلا بأخذ الأجرة لفرض عدم مال له وعدم تمكنه من تحصيله كانت الإجارة باطلة لأن العمل على الفرض غير مقدور له إلا بالخلف المحال وهو استحقاق الأجرة قبل العمل مع انه لا يستحقها قبله. بل الأمر هنا أشكل من البيع، لأن القدرة على التسليم وإن كانت شرطاً فيها إلا انه مع الوثوق بالقدرة على التسليم في باب البيع يصح البيع وإن تبين خلافه، لأن المملوك هي العين دون ما نحن فيه، فإن المملوك هو العمل والعمل إذا لم يكن مقدوراً للأجير واقعاً فلا يملكه فلا يعقل أن يملكه بالاجارة. ومنه يتبين انه لا مجال لما في الجواهر من تسلط الأجير على الفسخ مع امتناع المستأجر عن بذل الأجرة (١)، فإن الخيار فرع صحة العقد وقد عرفت انه غير صحيح، مضافاً إلى أن الامتناع الموجب للخيار هو الامتناع عن حق لا مطلقاً فتدبر.

(الثالث) هل يستحق الاجير بعض الاجرة ببعض العمل المستأجر عليه إذا كان قابلاً لتقسيت الأجرة عليه كصلاة سنة مثلاً، فانه بصلاة شهر أو يوم القابلة لتقسيت الأجرة عليها يقع مورداً للبحث دون بعض الصلاة؟ ولا يخفى عليك ان استحقاق الأجرة بعد العمل إن كان بدليل خاص في الاجارة أمكن أن يقال كما قيل ان ظاهر قولهم لا يستحق الأجرة إلا بعد العمل عدم الاستحقاق ببعض العمل المستأجر عليه، وأما إن كان مدرك هذا الحكم اقتضاء عقد المعاوضة أو الالتزام الضمني العقلاني فلا مجال للاستظهار المذكور.

وتحقيق المقام انا ذكرنا في باب البيع ان وحدة المملوك مبيعاً وثنماً وحدة

عمومية طبيعية لا وحدة شخصية، لأن الإضافات تشخص بتشخص أطرافها فكل جزء جزء من الدار مثلاً مملوك فكل جزء مبيع، إذ البيع ليس إلا إيجاد الملكية والإيجاد والوجود متحدان بالذات فيستحيل مع تعدد الوجود وحدة الإيجاد بل العقد اللبي المعنوي أيضاً كذلك، فإن القرار المرتبط بقرار آخر وهو العقد لا يستقل بالتحصل بل مقوم بمتعلقه وهو كون شيء ملكاً بعوض، فع تعدد متعلقه يستحيل وحدة القرار حقيقة.

نعم البيع الانشائي من حيث إنه لفظ واحد له معنى واحد فهو واحد إلا أنه مما تسبب به إلى تمليكات حقيقة، وعليه فنقول إن كان التسليط الفعلي بإزاء التسليط الفعلي من مقتضيات نفس العقد بتعلقه بالتسليط الجامع بين الاعتباري والفعلي فهو أيضاً متعدد كتعدد التسليط الاعتباري، وإن كان باقتضاء الالتزام الضمني فالبرهان المذكور في التملك المعاوضي غير جار فيه، بل يتبع كيفية الالتزام، فيمكن أن يكون الالتزام العقلائي بتسليم كل جزء بإزاء تسليم ما يقابله من الثمن على حد المعاوضة العقدية فكأنه على طبقه توسعة لدائرة التعويض، ويمكن أن يكون الالتزام بتسليم الكل بإزاء تسليم الكل على طبق الغرض المعاملي الباعث على بيع الدار واشترائها بتمامها، ولذا له الخيار عند تخلف هذا الغرض للزوم تبعض الصفقة عليه عند تبين كون بعضها مستحقاً للغير، ومع عدم تعيين أحد الأمرين بأحد الاعتبارين فالمرجع عموم تسلط الناس على أموالهم، فإنه لم يثبت مقيد للعموم إلا أنه لا يستحق مطالبة ماله من دون تسليم ما يوازيه من العوض، فله السلطنة على المطالبة وإن لم يثبت عنوان الاستحقاق الثابت بالالتزام حيث لم يعلم حده، والغرض أنه بتسليم ما يوازي له السلطنة على مطالبة ما يوازيه، لا أنه يستحقه بموجب البناء العقلائي ليقال أنه غير معلوم في الفرض.

(الرابع) إذا كانت الأجرة أيضاً عملاً فهل الأجير لا يستحقها إلا بعد عمل نفسه، نظراً إلى أن حكم الأجرة بما هي أجرة استحقاق تسلمها بعد العمل، أو الأجير كالمستأجر نظراً إلى أن البدء بالعمل على الأجير كانت بلحاظ العملية وهي

متساوية النسبة إلى عمل الأجير وعمل المستأجر؟ وعليه فحيث لا مرجح ولا مخصص لأحد العاملين ولا معنى للتخيير بين الحقين لشخصين ولا يعقل استحقاق البداية لكل منهما على الآخر يسقط اعتبار حق البداية لكل منهما على الآخر فيجب تسليمها معاً على وجه المقارنة دون القبلية والبعدية وبعد ما عرفت فلا وجه للقرعة، إذ لا استحقاق لواحد منها للبداية حتى يتعين بالقرعة. إلا أن هذا كله مبني على اعتبار القبلية والبعدية لدليل خاص، وإن كان اللازم مجرد التسليم بإزاء التسليم وكان تسليم العمل بإيجاده بتمامه، فكلّ منهما يستحق على الآخر إيجاد العمل مقارناً لإيجاده.

و الامتناع من الايجاد المقارن يعدّ من الامتناع عن التسليم الذي يستحقه الآخر بإزاء تسليمه، والزامه بالبداية الزام بما لا يستحقه منه، وليس لها الخيار لأن ضرر كل منهما مستند إلى امتناع نفسه، كما لا وجه للحكم بالبطلان كما عن بعض الأعلام «رحمه الله» (١) بتوهم انه لا فائدة في صحة الاجارة مع تعطيلها، فانه كالدور يلزم من وجودها عدمها، انتهى. فان عدم ترتب الفائدة - مع فرض الصحة التي لا تتحقق إلا بملاحظة ترتب الفائدة - خلف لا انه دور وانه يلزم من وجوده عدمه، مضافاً إلى ان التمكن من الانتفاع الذي هو شرط صحة العقد لا يزول بامتناع الطرف عن تسليم العين مثلاً بل يزول بامتناع التسليم، والمفروض قدرة كل منهما على تسليم ما بيده، فلا مانع من بقاء العقد على صحته والتعطيل إلى أن يتراضيا على التسليم المقارن للتسليم.

و اما طريق استيثاق كل منهما من الآخر بحيث ينحفظ به الغرض المعاملي وهو العمل فلا يجديه كفالة البدن ولا ضمان المال بما هو مال، بل لا بد من التزام ثالث بإيجاد العمل إذا كان مورد الإجارة عملاً كلياً، والالتزام باستيفاء العمل من

(١) كتاب الإجارة للمحقق الرشتي: ص ١١٦ التنبيه الثاني من التنبيهات المذكورة في ذيل

العامل إذا كان مباشراً من له القدرة على بعثه خارجاً نحو العمل.
 (الخامس) إذا كان العمل مؤجلاً أو المنفعة كذلك كسكنى الدار في الشهر القابل فهل للمستأجر تأخير الأجرة، نظراً إلى أن الأجير لا يستحق الأجرة إلا بعد العمل حالاً أو مؤجلاً أولاً، نظراً إلى أن عدم الاستحقاق لم يكن لدليل خاص حتى يتوهم زيادة التأخير بالتأجيل بل للالتزام الضمني بالتسليم المعاوضي، وقد حقق في محله أن الالتزام بالتسليم المعاوضي فيما كان لكل منهما مطالبة مائة، ومع فرض التأجيل في طرف لا معنى للتسليم المعاوضي، وعليه فلا فرق بين البيع والإجارة وهو الحق.

و أما ما عن بعض الأعلام «رحمه الله» تارة من أن التأجيل في قوة استنطاق حق المطالبة فيبقي حق المطالبة للآخر سليماً عن المعارض وأخرى من أن التأجيل يقتضي نقصاناً في أحد العوضين فإن المعاملة حينئذ بين الملك في الحال والملك في المستقبل (١)، فكلاهما مخدوش.

(أما الأول) فبأن منشأ التسليم بإزاء التسليم كما مر ليس قاعدة سلطنة الناس على أموالهم، فإن لكل من المالكين السلطنة على مطالبة ماله وإن لم يسلم ما بيده، فإن ظلم أحد لا يسوغ الظلم من الآخر، بل المنشأ هو الالتزام الضمني بالتسليم بإزاء التسليم، ومع كون استحقاق التسليم مؤجلاً لا معنى للالتزام المزبور، للزوم الخلف مضافاً إلى أن السلطنة على مطالبة المال ليست من الحقوق حتى تكون قابلة للإسقاط، إذ ليس لكل أحد يملك مالا ملك وحق بل ملك فقط وله مطالبة ماله وله تركها.

(و أما الثاني) فلا كلية له، إذ المملوك في البيع فعلي ولا تعليق للملكية على مضي الأجل كما لا تحديد للملوك، لعدم تقدر الأعيان بالزمان، فما احتمله شيخنا الأستاذ «قدس سره» في تعليقه على الخيارات من اشتراط الملكية بمضي الأجل

(١) كتاب الإجارة للمحقق الرشتي: التنبيه الثالث.

تارة ومن كون المملوك ، استقبالياً أخرى- مخدوش، ولا اظن ذهاب أحد من الأصحاب إلى أحد الأمرين. نعم تحدد المنفعة والأعمال بالزمان معقول فيصح كون المملوك أمراً استقبالياً في باب الإجارة. إلا أن استحقاق تسلم الأمر الاستقبالي أمر غير معقول لا انه معقول غير صحيح لاسقاط حق المطالبة.

المبحث التاسع: مما يتعلق بالأجرة كما في الشرايع استحقاق أجره المثل في مورد عدم سلامة الأجرة المسماة لفساد عقد الإجارة (١) على تفصيل ستقف عليه إن شاء الله تعالى، وحيث إن عمدة المستند قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» (٢) مع ان المظنون قوياً انها قاعدة متصيدة من الموارد التي حكم فيها بالضمان لوجود قواعد أخر تقتضي ذلك ، في الحقيقة تلك القواعد هي مدرك الضمان، فاللازم تحقيق تلك القواعد وهي قاعدة الاقدام وقاعدة الاحترام وقاعدة الاتلاف وقاعدة اليد وقاعدة نفي الضرر، فلنتكلم في كل واحدة منها في ضمن امور:

أحدها: في قاعدة الاقدام، وقد حكي (٣) الاستناد اليها عن شيخ الطائفة في المبسوط وعن المحقق (٤) والشهيد الثانيين (٥) رحمهم الله، واعترض عليهم جميع من تأخر عنهم بأن البايع مثلاً لم يقدم إلا على التضمن الخاص وهو كون المبيع مضموناً بالمسمى فالمفروض فساده ومع انتفاء الخصوصية لم يبق المطلق. وأجاب عنه شيخنا الأستاذ «قدس سرّه» في تعليقه البيع بما نصه: «انها أقدم على أصل الضمان في ضمن الاقدام على ضمان خاص والشارع إنما لم يميز الضمان الخاص لا اصله» (٦) الخ، ومرجعه إلى انه ليس المقام من بقاء المطلق بعد انتفاء المقيد

(١) شرايع الإسلام: كتاب الإجارة في ذيل الشرط الثاني.

(٢) الروضة البهية: ج ٣، ص ٢٦٤ و ٢٦٥.

(٣) الخاكي هو المحقق الرشتي في اجارته، ص ٤٨ ذيل مسألة العين المستأجرة بالإجارة الفاسدة.

(٤) شرايع الإسلام: ج ٢، ص ١٤.

(٥) الروضة البهية: ج ٣، ص ٢٣٦.

(٦) حاشية المكاسب: ص ٣١.

وانتفاء الطبيعي بعد انتفاء فرده، فان الاقدام أمر وتأثيره شرعاً أمر آخر، فعدم امضاء الخاص لا يوجب انتفاء المطلق ولا يلزم عدم امضائه.

وتوضيح المرام: ان معنى الضمان بالمسمى كون المبيع مملوكاً بالمسمى، والضمان بالبدل الواقعي كونه متداركاً بعد تلفه بالبدل، فلا بد في تصور الاقدام بحيث يعم الضمانين من تصور الجامع، فنقول: إذا لوحظ العوض بما هو مال بضميمة الخصوصية ولو حظ طبيعي المعوض المحفوظ مع وجوده ومع تلفه وطبيعي التعويض المجامع مع كونه عوضاً في حال وجود المعوض فيكون تمليكا وعوضاً في حال تلفه فيكون تغريماً وتضميناً فلا محالة يكون الاقدام على طبيعي التعويض بالاضافة إلى طبيعي المعوض وطبيعي العوض اقداماً على التضمين في ضمن الاقدام على التمليك، فكان التعويض في المرتبة الأولى تمليكاً بالعوض وفي المرتبة الثانية وهي تقدير فساد العقد وعدم سلامة المسمى وتلف المعوض تغريماً بالبدل، فاذا فرض مثل هذا الاقدام كان الاقدام الضمني التزاماً بالبدل على تقدير التلف فيكون من شرط الضمان الذي لا شك في معقوليته ونفوذه شرعاً، فعدم نفوذ العقد بما هو تمليك لا يلزم عدم نفوذ الالتزام الشرطي، هذه غاية التقريب لما أفاده العلامة الاستاذ «قدس سره».

وفيه (أولاً) ان تلك الطبيعيات منتزعة مما اقدا عليه لا طبيعيات أقدا عليها، ولا يكاد يشك ذو مسكة انه لم يقصد في بيعه إلا تمليك العين الخاصة بضمن مخصوص من دون التفات ولا قصد إلى تلك الطبايع ولو مترتبة، والتضمين والتمليك قصدي لا قهري.

(و ثانياً) ان التضمين الضمني بحيث ينطبق عليه الشرط حيث إن حقيقته الالتزام بالضمان بالبدل إنما يصح ويؤثر في الضمان إذا كان في ضمن عقد صحيح، والفروض فساد العقد في المرتبة الأولى وعدم صحة الشرط الابتدائي ولقد أجاد بعض الأعلام «رحمه الله» حيث تنبه لعدم إمكان تصحيح الاقدام إلا بإدراجه تحت عنوان الشرط حيث قال «رحمه الله»: إن الاستناد إلى الاقدام

مستقلاً اما مسامحة في التعبير أو مردود بعدم الدليل المعتبر على كونه من الأسباب من دون تلف ولا اتلاف مباشرة أو تسيباً إلا حديث «المؤمنون عند شروطهم» (١) غير المعمول به في غير الشروط في العقود الصحيحة (٢).

ثانيها: في قاعدة الاحترام، وتقريبها بوجهين: (أحدهما) ما عن بعض أجلة السادة «قدس سره» وهو أن احترام مال المسلم عدم جواز مزاحمته فيه بالأخذ منه قهراً عليه كما يجوز بالاضافة إلى مال الكافر الذي لا ذمة له ولا حرمة، وهذا بالنظر البدوي وإن كان مقتضياً لحرمة مزاحمته مادامت العين موجودة فلا يفيد إلا الحكم التكليفي دون الوضعي إلا ان المزاحمة محرمة حدوثاً وبقاءً، وعدم تداركه بعد اتلافه ابقاءً للمزاحمة، ورفعها بتدارك المال فيجب فيساق الضمان الوضعي، ويندفع بأن حقيقة مزاحمة أحد في ماله لا تعقل إلا في المال الموجود ولا تعقل في المعدم لا حدوثاً ولا بقاءً، إلا إذا فرض ثبوت البذل في ذمته ليقال تحرم مزاحمته في المحقق وجوده خارجاً والمقدر وجوده في الذمة، فعدم تداركه وعدم تمكين المالك من التصرف فيه باخراجه من التقدير إلى التحقيق نوع من المزاحمة، لكن الكلام في إثباته في الذمة بنفس قاعدة الاحترام، فكيف يعقل أن تكون محققة لموضوعها.

(ثانيها) ما يتوجه في نظري القاصر وهو ان المال المضاف إلى المسلم باضافة الملكية له جهتان وحيثتان: (الأولى) حيثية الملكية، ورعاية هذه حيثية واحترام هذا الشأن عدم التصرف فيما هو تحت سلطان الغير إلا باذنه (والثانية) حيثية المالية، ورعاية هذه حيثية واحترام هذا الشأن ان لا يجعله هدراً بحيث يعامل معه معاملة ما لا مالية له، فالمال المضاف إلى المسلم باضافة الملكية له حرمتان من حيث المضاف ومن حيث الاضافة.

ويمكن ان يورد عليه بوجوه: (الأول) ان الدليل على احترام مال المسلم ليس

(١) عوالي اللئالي: ج ١، ص ٢٩٣، ح ١٧٣.

(٢) اجارة المحقق: ص ٤٩ في ذيل مسألة العين المستأجرة بالإجارة الفاسدة.

إلا قوله عليه السّلام: وحرمة ماله كحرمة دمه (١)، وظاهر سياق الخبر هو التعرض للحكم التكليفي دون الضمان الوضعي، فإن الخبر هكذا: عن الصدوق قال قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: «سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر وأكل لحمه من معصية الله وحرمة ماله كحرمة دمه» (٢). والظاهر من السياق وتشبيهه ماله بدمه هو أن الأثر المرتب على اإراقة دمه بالتعرض لقتاله هو المرتب على التعرض لماله، وهي شدة المبعوضية المؤثرة في شدة العقوبة المعبر عنها بالكفر، لا من حيث إن دمه بوجب القصاص والدية فماله يوجب البدل. هذا إذا أريد من الحرمة احترام المال والدم، وأما إذا أريد منها ما يقابل الحل والجواز فالأمر أوضح.

(الثاني) ان الظاهر من حرمة المال المضاف باضافة الملكية حرمة المضاف بما هو مضاف كما في كل أثر مرتب على المتحيث بحيثية، فإن الظاهر كون الحيثية تقييدية لا تعليلية، ومقتضاه إثبات احترام الاضافة لا احترام ذات المضاف. نعم يبعده ان حرمة الاضافة والمضاف بما هو مضاف معناه احترام المملوك، واحترام الملكية لا يقتضي أخذ المال بعنوانه في الموضوع لحرمة التصرف في ملك الغير، فإنها لا تدور مدار ماليته إلا أن الذي يهون الخطب أخذ عنوان المال فيما يتمحض في الحكم التكليفي كقوله عليه السّلام: «لا يجوز لأحد التصرف في مال غيره بغير اذنه» (٣). ومنه يعلم ان أخذ المال في موضوع هذا الحكم الذي لا يدور مدار المالية باعتبار غلبة كون المضاف مالا فتدبر.

(الثالث) ان القاعدة لا تعم عمل الحر، لأن الظاهر من إضافة المال بعنوانه هي إضافة الملكية أو الحقية، وعمل الحر وإن كان في نفسه مالا لكنه غير مضاف إلى عامله باضافة الملكية، بل إضافة الكتابة إلى الكاتب والخياطة إلى الخياط من اضافة العرض إلى موضوعه والفعل إلى فاعله لا الملك إلى مالكة، وصحة إجارة

(١) و (٢) الوسائل: ج ٨ باب ١٥٨ من ابواب احكام العشرة، ح ٣، ص ٦١٠.

(٣) الوسائل: ج ١٧ باب ١ من ابواب الغصب، ح ٤، ص ٣٠٩. وفيه «لا يخل» بدل لا يجوز.

نفسه للعمل لا تدل على كونه مملوكاً له بل هي كصحة بيعه كلياً في ذمته، فإن البائع لا يملك الكلي بل من حيث سلطانه على نفسه له إجارة نفسه لعمل والتعهد بمال في ذمته بعوض، فصحة تملك العمل وتمليك كلي الحنطة مثلاً لمكان تلك السلطنة لا للملك العمل والحنطة قبلاً وهو واضح جداً.

(الرابع) ان قاعدة الاحترام وإن شملت المنافع والأعمال المستوفاة إلا انها لا تكاد تعم المنافع الفائتة ولا الأعمال القائمة بالعامل من دون تسبب من المستأجر، لوضوح ان مجرد وصول نفع من الغير لا يوجب الضمان والا لوجب القول به مع عدم العقد الفاسد أيضاً، والعقد الفاسد ليس تسبباً الى ايجاد العمل ليجب حفظ حرمة بقاء بدله بل تسبب الى الملكية والمفروض عدم حصولها، وحرمة العمل لا تقتضي تضمين من لا مساس له به لا عقداً ولا تسبباً خارجياً، نعم اذا قلنا بأن مجرد الاذن خارجاً في العمل ببده يكون موجباً للضمان مع عدم قصد الإجارة من حيث جعل الملزوم يجعل لازمه ومع عدم قصد الجعالة كما هو المفروض أمكن أن يقال انه لا فرق في الاستناد الموجب لحفظ حرمة العمل بين الاذن بالمطابقة والاذن بالالتزام، ولزم العقد على الاستيجار للعمل الاذن فيه خارجاً وتبقى المنافع الفائتة على حالها من دون موجب لحفظ حرمتها على المستأجر.

ثالثها: في قاعدة الاتلاف، وشمولها للمنافع المستوفاة والأعمال المستوفاة واضح، فان اتلاف المنافع التدريجية الوجود باستيفائها تدريجياً، وليست كالأعيان بحيث يكون لها اتلاف محض، وكذا اذا قلنا كلية بشمول الاتلاف للتقويت وهو المنع من الوجود وابقاء العدم على حاله فهو اعدام من هذه الجهة، فانه عليه تعم المنافع التي فوتها دون المنافع الفائتة والأعمال غير المستوفاة، فانه لا تكاد تعمها قاعدة الاتلاف ولو بناءً على تعميمها للتقويت، والاستناد الموجب لحفظ حرمة المال كما مر لا يجدي في صدق الاتلاف التسببي، ولذا لا يقول أحد بصدق الاتلاف بمجرد الأمر والاذن كما هو واضح، وبالجمله فقاعدة الاتلاف أخص من المدعى.

رابعها: في قاعدة اليد وهي أيضاً أخص من المدعى فانها لا تعم الا المنافع التي كانت تحت اليد سواء استوفها أم فاتت تحت اليد، واما الأعمال المباشرة القائمة بالعامل والمنافع الفائتة تحت يد المالك فهي غير مشمولة للقاعدة. نعم عن الشيخ الأعظم الانصاري «قدس سره» في مسألة المقبوض بالعقد الفاسد الاشكال في صدق الأخذ باليد في المنافع (١).

وليس وجه الاشكال عدم صدق الأخذ بالنسبة إلى المنافع، فان الأخذ بما هو لا يختص بالأعيان الخارجية بل يعم الأمور المعنوية كالعهد والميثاق فضلاً عن شمول المنافع التي هي من حيثيات العين الخارجية وشؤونها، كما انه ليس وجه الاشكال ارادة الجارحة المخصوصة من اليد كي يختص بالأعيان القابلة للمقبض بالجارحة، إذ لا ريب في انها كناية عن الاستيلاء، ولذا لا ريب في صدق وضع اليد على الأراضي والعقار بالاستيلاء عليها، بل وجه الاشكال أمران:

أحدهما: ان المنافع حيثيات وشؤون للعين موجودة فيها بالقوة لا بالفعل، وإنما تخرج من القوة إلى الفعلية باستيفائها الذي هو اخراجها من العدم إلى الوجود، فمع فرض الاستيفاء يكون استيفاؤها عين الاستيلاء عليها إلا انه لا حاجة في المنافع المستوفاة إلى قاعدة اليد لكفاية قاعدة الاتلاف، ومع فرض عدم الاستيفاء فلا شيء موجود بالفعل ليقال بالاستيلاء عليه، والموجود بالقوة معدوم بالفعل فلا يتصور فيه الاستيلاء فعلاً.

نعم الاستيلاء على الموجود بالفعل بالذات استيلاء على الموجود بالقوة بالعرض، والموجود بالعرض غير الموجود بالتبع فلا حكم له بالذات بل إذا كان الموجود بالذات لا يدخل تحت اليد كالحرف نافع أيضاً كذلك، للزوم ما بالذات فيما بالعرض، والفرق بين ما بالأصلية وبالتبع وبين ما بالذات وبالعرض. تعدد الوجود في الأول ووحده في الثاني مع تعدد الانتساب.

و الجواب ان الاستيلاء ليس من الأعراض المتأصلة التي لها مطابق في الخارج حتى يتوقف على وجود موضوع في الخارج تحقيقاً بل من الأمور الانتزاعية من كون الشخص بحيث يتمكن من التصرف في المستولى عليه تصرفاً خارجياً، والمنافع وإن كانت معدومة في الخارج إلا انها مقدرة الوجود وإمكان التصرف فيها باخراجها من حد الفرض والتقدير إلى الفعلية والتحقيق خارجاً، فكما ان الشخص مستول على نفس العين كذلك مستول على منافعها حقيقة لا عرضاً.

نعم حيث إن المنافع قائمة بالعين فلها وجود تبعي كذلك الاستيلاء عليها بسبب الاستيلاء على العين فالاستيلاء على العين واسطة في الثبوت بالاضافة إلى الاستيلاء على المنافع لا واسطة في العروض بالنسبة إليها، ومنه تعرف ان الاستيلاء على الحر المستتبع للاستيلاء على عمله المقدر وجوده- أمر معقول. غاية الأمر ان الاستيلاء الاصيل لا حكم له عرفاً وشرعاً والاستيلاء التبعي له حكم عرفاً وشرعاً، فالتبعية في التحقق لا تقتضي التبعية في العهدة والضمان كما توهم، فانه شأن ما بالعرض بالنسبة إلى ما بالذات لا شأن ما بالتبع بالاضافة إلى ما بالاصالة.

ثانيهما: ما يسنح بالبال من ان مقتضى -على اليد ما اخذت حتى تؤدي- ان ما يدخل في العهدة بوضع اليد عليه ما كان أدائياً وكان قابلاً للأداء بعد أخذه، وهذا شأن العين، واما المنافع فما فات منها وهي المأخوذة بغير أدائية بنفسها وما لم تفت فهي غير مأخوذة ولا كلام فيه، وتوهم ان سلسلة المنافع أخذها بأخذ أحد طرفي السلسلة وادائها بأداء طرفها الآخر بأداء العين- يفيد ضد المقصود، لأن الكلام في ضمان المنافع الفائتة فخرجها عن العهدة بأداء طرفها الآخر معنى عدم ضمان منافعها الفائتة، كما ان توهم أدائها بأداء بدوها مدفوع بأن أداء بدوها فرع دخولها في العهدة، والمفروض ان المأخوذ الذي له أداء بنفسه هو الذي يدخل في العهدة فتدبر، ولا ينتقض بالعين التي تلفت بمجرد وضع اليد عليها فان الامكان الذاتي والوقوعي محفوظ مع الامتناع بالغير، كما ان جعل الغاية محددة للموضوع حتى يكون الخبر دالا

على ضمان المأخوذ غير المؤدى أيضاً. غير مجد، لان الظاهر كونه من قبيل العدم والملكة لا من قبيل النسلب والايجاب ليصدق مع انتفاء الموضوع أيضاً.
خامسها: في قاعدة نفي الضرر، وملخص القول فيها أن الضرر المنفي إن كان هو الضرر غير المتدارك فلازمه ان كل ضرر متدارك شرعاً، وهو مساوق للضمان، إلا ان هذا المعنى غير صحيح كما حقق في الأصول، وإن كان الضرر المنفي هو الحكم الضرري، فتارة يراد منه ان الشارع لم يشرع حكماً ضررياً وحكمه بعدم الضمان ضرري فهو غير مشروع، وأخرى يراد منه ان الأحكام المجعولة بادلها مقصورة على غير مورد الضرر كما هو مبنى الحكومة.

فان أريد الأول فهو وافي بالضمان إلا أن يعارض بضرورية الضمان على الضامن في بعض الأحيان، لكن الحق عدم إرادة هذا المعنى وإلا لزم أن تكون ادلة الخمس والزكاة وبعض النفقات وبعض التغريمات واشباهها كلها مخصصة لدليل الضرر.

وإن أريد الثاني كما هو الصحيح فورده ما إذا كان للحكم موردان ضرري وغير ضرري وبدليل نفي الضرر يكون مقصوراً على غير الضرري، وإذا كان الضمان ضررياً أو عدم الضمان في مورد ضررياً فلا محالة يكون خارجاً بالتخصيص كالخمس والزكاة واشباههما، ولا حاجة إلى دعوى ان العدم غير مجعول، لكفاية مجرد استناد بقائه إلى الشارع بعدم قلبه إلى الوجود وبقيه الكلام في محله.

ومن مجموع ما ذكرنا تبين ان ضمان - المنافع المستوفاة والأعمال المستوفاة ولو بالأمر والاذن والمنافع الفائتة تحت اليد - مما يمكن المصير اليه والقول به كما هو المشهور، واما المنافع الفائتة بعد العقد من دون يد عليها فلا موجب لضمائها والله أعلم.

وينبغي التنبيه على أمرين: (احدهما) ربما يقيد ضمان أجرة المثل في مورد العقد الفاسد بأن لا يكون فساده من ناحية اشتراط عدم الأجرة، بل ربما يستظهر من عبارة الشرايع وغيرها حيث قالوا سواء زادت عن المسمى... الخ. فان ظاهرها

فرض الأجرة المسماة في العقد، بل يمكن أن يقال بخروجه عن موضوع المسألة رأساً، فإن الأجرة من مقومات الإجارة لا من شرائط تأثير عقد الإجارة حتى يدخل في موضوع الإجارة الفاسدة، فلا تعمه قاعدة «ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفاسده» (١) إلا باخراجه عن عنوان الإجارة وادراجه في العارية الفاسدة.

و مختصر الكلام - في موضوع الإجارة بلا أجره أو بشرط عدم الأجرة - : ان العاقد والشارط ان كان ملتفتاً الى حقيقة الإجارة فلا يعقل منه التسبب الجدي الى إيجاد الإجارة بلا أجره، فان إيجاد الشيء بدون مقومه محال فلا يتوجه اليه القصد الجدي من الملتفت، وكذا اذا كان قاصداً للإجارة المشروطة بعدم الأجرة، فان قصد - هذا الخاص المنافية خصوصيته لحقيقة ذات الخاص - قصد أمرين متنافيين، واما اذا قصد حقيقة الإجارة بقوله «آجرت» ثم بعد انشائه بداله أن يعقبه بالغاء مقومه أو بالالتزام بعدم مقومه فان كان مع بقاءه على قصد التسبب الى حقيقة الإجارة فهذا القصد الحادث لا يتمشى منه، وان كان قصده الغاء الخصوصية ليكون عارية فهو باق على التسبب الى التمليك لا على التمليك بالأجرة فهو إجارة انشاء حدوداً وعارية بقاءً. فيه ان انشاء التسليط على الانتفاع هو مفاد العارية فجرد الغاء العوض لا يجدي في انعقاده عارية بقاءً. وان كان قصده من الأول هذا المعنى معبراً عنه بلفظ الإجارة كانت صحته موقوفة على جواز عقد العارية بلفظ آجرت، وعلى فرض صحته يخرج عن موضوع البحث وهو عدم الضمان في المقبوض بعقد الإجارة الفاسدة، فانه مقبوض بعقد العارية الصحيحة.

و مختصر الكلام - فيما يترتب على الموضوع الفاسد أو غير المعقول الذي تمشى القصد اليه من عاقده لعدم التفاته إلى استحالته - : هو أن الاعتبار إذا كان بمدارك قاعدتي ما يضمن وما لا يضمن لا يضمن لهما فلا بد من بيان دافع لما تقتضيه قاعدة الاحترام والاتلاف واليد، ولا دافع لها إلا توهم الاذن في التصرفات بلا عوض

ومنها الاتلاف والتسليط على المنفعة عن رضاه كذلك وإيجاد العمل مجاناً عن رضاه، ويجاب بأن الاذن والرضا في كل ذلك بعنوان الوفاء ومع الفساد لا وفاء فلا رضا ولا اذن وقد تكلمنا عليه سابقاً، بل الاشكال من حيث إن تسليم العين لاستيفاء المنفعة وإثبات اليد عليها إنما يكشف عن الرضا من حيث كشف المعلول عن علته وهو إنما يكون إذا كانا منوطين بالرضا، ومن الواضح ان تسليم ملك أحد اليه لا يكون منوطاً بالرضا، وكذا تسليط المالك على ماله غير منوط بالرضا، والمفروض أن العاقد المسلم للمال والمسلط للمستأجر يعتقد أن المنفعة مملوكة له فكيف يكون هذا التسليم والتسليط كاشفاً عما لا يكون منوطاً به، ومنه تعرف ان إيجاد العمل مجاناً أيضاً كذلك، لأن تسليم العمل المملوك للغير بإيجاده لا يكون منوطاً برضاه حتى يقال انه اوجده مجاناً عن رضاه، فحرمة عمله محفوظة كحرمة منفعة داره مثلاً، فالأقوى ان العقد الفاسد المقيد بعدم الأجرة كالمجرد عنه.

(ثانيتها) عن المحقق الاردبيلي «قدس سره» (١) وغيره ممن تبعه على ما حكي تقييد هذه بصورة الجهل بالفساد، واما مع العلم بالفساد فلا ضمان لأجرة المثل، ووجه هذا التفصيل أحد أمرين:

الأول: انه إن مع العلم بالفساد لم يقصد في باب البيع إلا هبة ماله وهنا إلا العارية والتبرع بالعمل فلا موجب للضمان.

ويندفع بأن المفروض التسبب إلى البيع والاجارة، غاية الأمر انه كان قاصداً للتسبب إلى اعتبار الملكية شرعاً فهو مبني على التشريع في السبب وإن كان قاصداً لاعتبار الملكية عرفاً فهو موجد للبيع العرفي أو الاجارة العرفية فلا هبة ولا عارية، فان هذه العناوين قصدية لا قهرية.

الثاني: انه مع اعتقاد الفساد شرعاً وعدم تأثير لتشريعه في السبب وعدم أثر شرعاً للمعاملة العرفية فلا محالة يكون تسليطه للغير على ماله عن رضاه الطبيعي،

(١) مجمع الفائدة والبرهان: كتاب الإجارة، ص ٩.

حيث لا اكراه من أحد ولا الزام من الشارع.

و يندفع بأنه بعد إمكان التشريع فالجري على وفقه تسليط منه على مال الغير لا على مال نفسه ليكون منوطاً برضاه حتى يستكشف بمعلوله وكذا بعد فرض المعاملة العرفية فالجري على وفقها تسليط منه للغير على مال ذلك الغير عرفاً لا على مال نفسه ليكون منوطاً برضاه. إلا أن يقال إن هذا المال ينطبق عليه عنوانان عنوان انه مال الغير تشريعاً أو عرفاً وعنوان انه ماله شرعاً حقيقة، والتسليط بلحاظ العنوان التشريعي والعرفي لا اقتضاء، والتسليط بالنظر إلى العنوان الشرعي مقتضى، فاقدامه من الأول على البيع العرفي المستلزم للتسليط على ماله شرعاً حيث كان عن رضى طبعي مع بقاءه على حاله عادة يكفي في الخروج عن مقتضى اليد والاتلاف للرضا بالاستيلاء والتصرف المستكشف من اقدمه فتدبر.

و الأدلة الدالة على ان ثمن الكلب أو الخمر والخنزير سحت وان اجر المغنية سحت كلها تقيد الارشاد إلى الفساد ولا تتكفل حكم التسليط عن رضاه مع العلم بالفساد، والله أعلم بالسداد.

المبحث العاشر: من أحكام الأجرة على ما في الشرايع كراهة استعمال الأجير قبل أن يقاطع على الأجرة (١)، وقد ذكر غير واحد ان جوازه وكراهته مما لا خلاف فيها، وهذا - مع الفراغ عن لزوم معلومية الأجرة كما ادعي الاجماع عليه - يحتاج إلى توضيح مورد الجواز والكراهة، فان الاجارة المعاطاتية كالعقدية القولية يشترط فيها ما يشترط فيها فلا بد من كون المورد اجارة صحيحة أو جعلالة صحيحة أو معاملة مستقلة أخرى صحيحة.

فنقول: إذا كان للعمل أجرة عادية فهي كالمذكورة فيصح تمليكه بماله من الأجرة اجارة أو الالتزام بتلك الاجرة والاذن في العمل جعلالة، وربما تعين الاولى كما في الاذن في سكنى الدار فانه لا يصح من باب الجعالة كما مر سابقاً، وعلى أي

(١) شرايع الإسلام: كتاب الاجارة، الشرط الثاني.

تقدير فكراهة ترك ذكر الأجرة لا مانع منها لدفع النزاع أو توهم الأجير انه قد نقصه المالك حقه، وإذا لم يكن للعمل أجرة عادية بل أجرة المثل فلا محالة لا تصح الاجارة ولا الجعالة، للزوم معلومية الاجرة والجعل فيها، فلا موقع لكراهة الجري على وفق الاجارة الفاسدة مثلاً. بل ربما يحرم كما في التصرف بسكنى الدار، ولذا ذهب غير واحد من الاعلام إلى انه معاملة مستقلة قامت السيرة عليها، فان أريد أن هنا سبباً معاملياً يتسبب به إلى شيء فالمفروض عدم التسبب إلى تمليك العمل ولا إلى جعل على عمل بل ولا إنشاء الاباحة حتى تكون الاباحة مسببة عن إنشائها، بل مورد السيرة ما إذا كان استعمال من أحدهما برضاه وعمل من الآخر برضاه لا مجاناً ولا تبرعاً.

وشيء من هذه الأمور ليس سبباً يتسبب به إلى شيء، ولا حاجة فيه إلى دليل خاص يدل على مشروعيته، فان اذن صاحب الدار في سكنى الدار لا مانع منه لدليل السلطنة، وحيث إنه غير مجاني على الفرض ومال المسلم محترم فعلى المستوفي للمنفعة بدل المال المحترم واقعاً، وكذا اذن المستعمل للأجير أن يعمل في داره لا مانع منه، وعمل الأجير برضاه من دون تبرع على الفرض لا مانع منه وعمله محترم فله البدل واقعاً، فكما ليس بحسب مقام الثبوت أمر معاملي انشائي كذلك لا حاجة إلى إقامة الدليل على المشروعية، فالسيرة لا يستدل بها هنا على الصحة بل على أن ما بأيدي الناس هو هذا العمل المشروع، والحكم في مثله بكراهة الاتكال على أجرة المثل لا مانع منه دفعاً لما ذكرنا.

وأما إثبات الكراهة بالروايتين الواردتين في هذه المسألة بعد تنزيل موردهما على المتعارف في جميع الأعصار والأمصار فهو أمرهين بعد ورود أمثال هذه التشديدات في ترك المستحبات وفعل المكروهات، والله أعلم.

المبحث الحادي عشر: من أحكام الأجرة على ما في الشرايع أنه يكره أن يضمّن الأجير إلا مع التهمة (١)، ونفس هذا العنوان يدل على أن المورد فيه ما يوجب

(١) شرايع الإسلام: كتاب الإجارة، الشرط الثاني.

الضمان وإلا لكان التضمين حراماً، كما ان تقييده بعدم التهمة باستثناء صورة التهمة يدل على أمرين:

أحدهما: أن مورده الاتلاف والتلف بتفريط لا التلف المحض الذي يستوي فيه البر والفاجر والأمين والخائن والمتهم وغيره.

ثانيهما: ان مورده ثبوت موجب الضمان ظاهراً بقيام بينة أو نكول عن الحلف وشبههما لا ما إذا ثبت الموجب قطعاً، فانه لا موقع للانقسام إلى المتهم وغيره بخلاف ما إذا ثبت عليه شرعاً مع انه لم يكن كذلك واقعاً لكونه مأموناً غير متهم، والكلام في كراهة تضمين هذا الموضوع بعد الفراغ عن ضمان الأجير لما يتلف في يده كما سيأتي إن شاء الله تعالى البحث عنه مفصلاً. إلا أن الاخبار بمنطوقها لا تدل على كراهة التضمين بهذه الخصوصية المفسرة بها عبارة الشرايع في كلمات شراحها (١) وغيرهم، بل المستفاد منها أمران:

أحدهما: ان أمير المؤمنين عليه السلام اسس اصلاً كلياً في هذه الموارد احتياطاً على أمتعة الناس فحكم بالضمان بمجرد التلف قبل ثبوت التفريط أو الاتلاف إلى أن يتبين خلافه (٢) واستثنى منه في كلمات الائمة من بعده عليهم السلام ما إذا كان الأجير مأموناً غير متهم (٣)، ومن المعلوم ان رفع مثل هذا التضمين الاحتياطي بمجرد كونه مأموناً لا يلزم رفع الضمان الثابت موجه شرعاً بكونه مأموناً.

ثانيهما: انه لا يضمن إذا كان مأموناً بمعنى انه لا يتسبب إلى تضمينه بطلب البينة أو استحلافه لا انه لا يضمن بعد قيام البينة أو نكوله عن الحلف إذا كان مأموناً.

نعم يمكن أن يقال انه يستفاد من كراهة التسبب إلى تغريم المأمون غير المتهم كراهة تغريم المأمون وإلا لما كره التسبب إلى تغريمه، فراجع أخبار الباب الناهية

(١) جواهر الكلام: ج ٢٧، ص ٢٥٤.

(٢) و(٣) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٩، من ابواب احكام الاجارة، ح ٤، ص ٢٧٢.

عن التضمين في صورة عدم التهمة (١) لا تكاد تجد ورود شيء منها في مورد ثبوت موئيب الضمان شرعاً، وعبارة الشرايع (٢) وإن فسرت بما ذكرنا إلا أنها لا تأتي عن الحمل على أحد المعنيين المستفاد من الروايات والله اعلم.

المسألة الثانية

في الشرط الثاني من شرائط العوضين وهو كما في الشرايع مملوكة المنفعة (٣)، والمراد بهذه الملكية هو الاعتبار المتعلق بنفس المنفعة كاعتبار ملكية نفس العين لا ملك التصرف في المنفعة أو العين، فإن ملك التصرف في المنفعة ثبت اعتباره بما تقدم منه «فدس سره» في أول البحث حيث قال «رحمه الله»: ان يكون المتعاقدان كاملين جائزي التصرف، فإن ملك التصرف هو السلطنة على التصرف التي ربما تنفك عن حقيقة ملك العين والمنفعة كما في الولي والوصي والوكيل، ومنه تعرف ان تصرف الفضولي والغاصب يخرج بما سبق لابلوك المنفعة، فان النقص في العاقد لا في المنفعة المعقود عليها، فلا يخرج بملك المنفعة إلا المباحات الأصلية، حيث إنها باعيانها ومنافعها متساوية النسبة إلى البائع والمشتري والمؤجر والمستأجر، وعدم ملك التصرف فيها لا لنقص في المتصرف اصاله بل لنقص في مورد التصرف.

و أما ما في الجواهر من ان اعتبار هذا الشرط لعدم تحقق المعاوضة في غير المملوكة... الخ (٤) مدفوع بأن معنى كون البيع معاوضة والاجارة معاوضة ليس لزوم قيام كل من العوضين مقام الآخر فيما له من اضافة الملكية حتى يلزم كون كل منهما مملوكاً قبلاً، ضرورة صحة بيع الكلي الذمي مع انه غير مملوك قبلاً للبائع، وصحة تمليك الحر لعمله بالاجارة مع ان عمله غير مملوك له قبلاً، بل لمكان سلطنة

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٩، من ابواب احكام الاجارة، ح ٤، ص ٢٧٢.

(٢) و (٣) شرايع الإسلام: كتاب الإجارة في ذيل الشرط الثاني.

(٤) جواهر الكلام: ج ٢٧، ص ٢٥٧.

الانسان على نفسه له ان يتعهد بكلي في ذمته أو بعمل على نفسه، بل معنى كون البيع والإجارة معاوضة صيرورة كل من العوضين ملكا للآخر بازاء صيرورته ملكاً له فلا يلزم سبق اضافة المملوكية للمملك .

ومنه تعرف ان المراد بالمنفعة إذا كان مطلق مايقع مورداً للإجارة لم يكن اعتباره لازماً، بل المراد خصوص ما يقابل العمل كما في منفعة الدار والدابة، ومما ذكرنا يظهر أن الأجرة إذا لم تكن ذمية لزم اعتبار مملوكيتها أيضاً فلا يصح جعل عين مباحة بالإباحة الذاتية اجرة كما لا يصح جعل منفعتها مقابلاً بالأجرة، فلا موجب لتخصيص المملوكية بالمنفعة فتدبر. ولنذكر ما يتعلق بملك المنفعة في طي مباحث:

المبحث الأول: المنفعة اما مملوكة بتبع ملك العين أو مملوكة بالاستقلال والانفراد، ومثل في القواعد (١) للملك الاستقلالي بملك المستأجر وفي الجواهر بملك الموصى له للمنفعة الموصي بها وملك المنافع في الأوقاف العامة بناءً على كون أعيانها ملكاً لله تعالى (٢) مقتصرأً عليها وهو الأنسب، إذ ليس الكلام في تعداد أقسام الملك الاستقلالي بل فيما يصح تمليكه بالإجارة بماهي اجارة، فلا ينبغي ذكر المملوك بالإجارة، بل المناسب ذكر ما هو مملوك استقلالاً بغير الإجارة وإن كان الحكم متحداً في الجميع من حيث التملك الإجاري، ثم إنه كما قيد منفعة الوقف العام في الجواهر بكون العين ملكاً لله تعالى كذلك كان ينبغي تقييد المنفعة بما إذا كانت ملكاً للموقوف عليه، فان الوقف العام تارة يقتضي ملك المنفعة وأخرى ملك الانتفاع، مثلاً إذا كانت أرض الزراعة أو البستان أو الحان موقوفة على أهل العلم فلا شبهة في ملك الطبيعي للمنفعة، فلولي الوقف إجارة الأرض والحان مثلاً وايصال الأجرة إلى الموقوف عليه بخلاف وقف المدرسة والقنطرة وأشباحهما، فانه ليس للموقوف عليه إلا ملك الانتفاع لا ملك المنفعة وإلا جاز نقلها إلى غيره،

وبقية الكلام في محله.

وأما ما أفاده في الجواهر بعد التمثيل بمنافع الاوقاف العامة من انه لا ينافي عموم الوقف جواز إجارة الحاكم ولولبعض من هو مصرف الوقف... الخ (١)، فانما هو لدفع شبهة ان تملك المالك لا معنى له، واما جوابه بأن بعض أهل الوقف الذي يستأجر الموقوفة متصرف تنظيراً ببيع الزكاة لبعض من هو مصرف لها فلا حاجة اليه، فانه يوهم انه لا يملك بل هو مصرف محض كمصرفية بناء القنطرة مثلاً للزكاة، بل الجواب ان الطبيعي هو المالك دون الأشخاص فلا يملك الشخص إلا بعد إقباض المتولي، فالاجارة ليست تملكاً للمالك بل تملك لمن يصلح ان يملك بعد قبضه بعنوان كون الكلي متعيناً فيه بتعيين المتولي.

المبحث الثاني: لا إشكال في جواز إجارة المستأجر من المؤجر وغيره وقد تقدم بعض الشبهات في نظير المسألة وهو البيع من المستأجر مع دفعها، إنما الاشكال في ضمان المستأجر إذا سلم العين إلى المستأجر الثاني من دون إذن المالك، وهذا البحث مبني على ما تقدم من عدم ضمان المستأجر الأول للعين، وإلا فالبحث عن ضمانه هنا لغو فلا بد حينئذ من بيان الفارق، فنقول: غاية ما يمكن أن يقال في تقريب المساواة وعدم الضمان بالتسليم ان مقتضى إطلاق الإجارة الأولى من حيث الاستيفاء كما هو مفروض المقام اطلاقها من حيث الاستيلاء المتوقف عليه الاستيفاء، واليه يرجع ما قيل من ان الاذن في الشيء إذن في لازمه.

والجواب عنه (أولاً) أن الاستيفاء يتوقف على تمكين المؤجر للمستأجر من الانتفاع بالعين لا على الاستيلاء الذي يترتب عليه الضمان لولا إذن المالك. (و ثانياً) ان جواز التسليم بل وجوبه المساوق للاستيلاء لا ينافي الضمان، فان المنافي للضمان هو الائتمان، ووجوب التسليم غير وجوب التأمين، فيجب عليه التسليم بماله من الحكم.

(وثالثاً) ان التوسعة في الاستيفاء ليس من قبل المالك حتى تقتضي التوسعة في الاستيلاء بل جواز الاستيفاء حقيقة أو اعتباراً بالاجارة من الغير إنما هو بمقتضى سلطنة الناس على أموالهم وهو لا يقتضي سلطنة على مال الغير، فالاجارة ثانياً ليست منوطة باذن المالك ليكون اذنه في الإجارة اذناً في لازمها. نعم كان للمالك أن يقيد ملك المنفعة باستيفائه بنفسه أو يقيد دائرة سلطنته باشتراط الاستيفاء بنفسه، وإذا لم يكن أحد الأمرين كانت مملوكة له وكان مقتضى قاعدة السلطنة جواز الاستيفاء الحقيقي بنفسه والاستيفاء الاعتباري بالاجارة.

و التحقيق: أن مدرك عدم ضمان العين في الإجارة الاولى كما قدمنا لم يكن وجوب التسليم والتسليط على العين ليكون حال الاجارة الثانية حال الاولى بل المدرك كان اقدام المالك، نظراً إلى ان اقدمه ابتداءً على الاجارة كان عن رضاه الطبيعي والاقدام عليها اقدم منه على لارمه الغالي عن رضاه الطبيعي فيصدر منه تسليط المستأجر على عينه عن رضاه وكل تسليط عن الرضا تأمين بالمعنى الأعم، ومن البين انه لا اقدم منه على الاجارة الثانية لعدم ارتباطها به حتى يكون اقدماً منه على تسليط المستأجر الثاني، ولا معنى لاقدمه على جواز الاجارة من المستأجر، فانه وإن كان لازم ملك المنفعة المطلقة إلا انه لا معنى للاقدم على الحكم، فلا منشأ لكون تسليط المستأجر الثاني بتسليط المالك وانه عن اذنه ورضاه.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن التسليم له مراتب: (إحداها) المساوق للتمكين من الانتفاع بالعين، وهذا لا شبهة في جوازه بل في وجوبه وهو غير منوط باذن المؤجر ولا موجب للضمان لعدم الاستيلاء.

(ثانيها) المساوق للاستيلاء، ولو فرض توقف استيفاء المنفعة عليه أحياناً فلا شبهة في جوازه بل في وجوبه لفرض المقدمة. نعم لا شبهة أيضاً في انه بنفسه يوجب الضمان لولا الرافع، وفي هاتين المرتبتين ان امتنع المؤجر من التمكين او التسليط يجبر عليه وإلا فللمستأجر خيار الامتناع من التسليم.

(ثالثها) المساوق للتأمين، وهذا لا مقدمة له للاستيفاء فلا يستحقه المستأجر

من المؤجر فلا يجبر عليه ولا الامتناع منه موجب للخيار، ومنه يظهر ما في جملة من الكلمات. والله مقييل العثرات، هذا كله بحسب القواعد. وربما يستدل لعدم الضمان بصحيفة علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: سألت عن رجل استأجر دابة فأعطاهما غيره فنفقت، ما عليه؟ قال عليه السلام: «إن كان شرط أن لا يركبها غيره فهو ضامن لها وإن لم يسم فليس عليه شيء» (١)، وأجيب عنها في كلام جماعة بأن الصحيحة بملاحظة الشرطية ناظرة إلى الضمان من حيث الركوب نفيًا وإثباتًا لا الضمان من حيث التسليم.

بيانه: ان المستأجر بسبب مخالفة الشرط يده عادية فيضمن سواء كان هناك تسليم وتسليط أم لم يكن إلا التمكين من الركوب، ومورد النفي في الشرطية الثانية هو مورد الاثبات في الأولى، ويمكن أن يقال ان المفروض في السؤال حيث إنه اعطاء الدابة الظاهر في تسليطه عليها والغالب أيضاً هو التسليط وظاهر «لا شيء عليه» هو نفي الضمان فعلاً مطلقاً لا نفي الضمان من حيثية والسكوت عن الضمان من حيثية أخرى مفروضة في شخص القضية وغالبية من حيث العموم، فلا محالة تكون الصحيحة ظاهرة في نفي الضمان مع عدم شرط الاستيفاء مطلقاً، ولأجلها فالقول بعدم الضمان لا يخلو من وجه كما نسب إلى الأكثر.

المبحث الثالث: قد قيد في كلمات القائلين بصحة الإجارة من الغير صحتها بما إذا لم يشترط المؤجر عليه استيفاء المنفعة بنفسه، والكلام فيه باطرافه يتم ببيان امور: (منها) ان ظاهر الكلمات وإن كان اشتراط استيفاء المنفعة بنفسه بارادة الشرط الفقهي وهو الالتزام في ضمن الالتزام إلا ان ظاهر جماعة من اعلام المتأخرين صحة الأشرط بالمعنى الأعم من تقييد المنفعة بحيث تضيق دائرة المملوك ومن الالتزام الموجب لتضييق دائرة السلطنة دون الملكية، فعلى الأول لا مملوك للمستأجر حتى يملكه غيره، وعلى الثاني له طبيعي سكنى الدار لكنه لا

(١) الوسائل ج ١٣، باب ١٧، من ابواب احكام الإجارة، ح ١، ص ٢٥٥.

سلطان له إلا على استيفائه بنفسه، والذي ينبغي البحث عنه تصور تضييق دائرة المملوك بالتقييد.

فنقول: طبيعى سكنى الدار بالمعنى القائم بالساكن وإن كان كلياً بالغاء خصوصيات الساكنين وله حصص بلحاظ سكنى المستأجر وسكنى غيره إلا أنه بهذا المعنى ليس مملوكاً لمالك الدار حتى يملكه غيره موسعاً أو مضيقاً كما نبهنا عليه في أول باب الإجارة، وبالمعنى القائم بالدار المعدود من شؤونها وحيثياتها له نحوان من الوجود: (أحدهما) بالقوة بنحو وجود المقبول بوجود القابل و (ثانيهما) بالفعل بفعلية مضايفه القائم بالساكن، والثاني وإن أمكن لحاظه فعلياً بفعلية مضايفه أياً ما كان في قبال فعليته بفعلية مضايفه القائم بالمستأجر خاصة إلا أنه لا يمكن أن يكون المملوك بالإجارة هذه المرتبة من الوجود إذ مع عدم الاستيفاء رأساً لا مملوك مع أن المنفعة مملوكة بعقد الإجارة سواء استوفيت أم لا، فلا محالة المملوك بعقد الإجارة دائماً هي المنفعة بوجودها بالقوة فإنها غير منوطة بالاستيفاء.

إلا أن الكلام في أن هذا الوجود بالقوة جزئي بجزئية ما بالفعل الذي يقوم به فما معنى سعته وتضييقه؟ وحيث إن المتضايين متكافئان في القوة والفعلية والوحدة والتعدد وليست فعلية ما بالقوة إلا خروجه من حد إلى حد، فلا بد من أن يكون الوجود بالقوة قابلاً لأن يتعين بتعين مضايفه ومتكثراً بتكثّر مضايفه، فتلك الحيثية القائمة بالدار وإن كانت جزئية بجزئية الدار لا كلية ولو بنحو الكلي في المعين إلا أنها غير متعينة في حد ذاتها، فهي قابلة للقياس إلى سكنى زيد فتكون مسكونية الدار بالقوة بالنسبة إلى سكنى زيد غير مسكونيتها بالاضافة إلى سكنى عمرو، وهذا من شأن مقولة الاضافة والأمور الموجودة بالقوة، فكون الوجود بالقوة جزئياً لا يناهى كونه لا متعين، فيقبل التعينات الخاصة ويقبل بقاءه على حاله من عدم التعين فيكون وسيعاً، فتارة يملك على الوجه الأول وأخرى يملك على الوجه الثاني، وبه تندفع الشبهة في باب الكسر المشاع، فإن جعله كلياً يناهى مقابلته مع الكلي في المعين وجعله جزئياً يناهى سعته واشاعته وسريانه، ودفعها بما ذكرنا واضح، هذا هو

الكلام في تقييد المنفعة بالاستيفاء.

وأما اشتراط الاستيفاء فنقول: الشرط بمعنى الالتزام تارة يتعلق بالوصف وأخرى بالنتيجة وثالثة بالفعل، ولا موقع لشرط الوصف، فإنه يتوقع اشتراط الوصف من المؤجر بحيث يتعهد للمستأجر بمنفعة موصوفة بكذا، والالتزام بالاستيفاء شرط من المستأجر للمؤجر، فلا محالة يكون الاشتراط هنا اما بطور شرط النتيجة أو بطور شرط الفعل، ولا مجال للأول أيضاً، فإن القابل لهذا النحو ما كان من النتائج التي تتحقق بتعلق الالتزام بها كشرط ملكية كذا أو استحقاق كذا، فإنه بمجرد تعلق الشرط تتحقق تلك النتيجة، ولا نتيجة هنا يترقب حصولها بالشرط إلا ما سمعناه مشافهة من شيخنا الاستاذ «قدس سره» في بحثه هنا وهو شرط كونه محجوراً عن جميع التصرفات إلا استيفاء المنفعة بنفسه فبمجرد الشرط يكون محجوراً، فالمنفعة مملوكة له إلا انه لا سلطان له على جميع التصرفات من الإجارة أو التبرع بالمنفعة ونحوهما إلا على استيفاء المنفعة بالمباشرة، وحيث إن السلطنة إما تكليفية مساوقة للرخصة والاباحة وإما وضعية مساوقة للنفوذ باستجماع شرائط صحة التصرف فليس شيء من السلطنتين تحت اختياره حتى يلتزم بحصولها أو عدم حصولها، فإن الحكم التكليفي بيد الشارع وجوداً وعدمياً، والنفوذ وعدمه تابع لوجود العلة التامة واقعاً وعدمها، فلا معنى لشرط مثل هذه النتيجة، وإنما يصح شرط النتيجة فيما إذا كانت من الاعتبارات الوضعية التي يتسبب اليها بأسبابها كالملكية ونحوها.

(لا يقال) كما ان شرط الانتقال إلى الغير صحيح، لأنه من شرط النتيجة المتحصلة من الأمر الاعتباري القابل للتسبب اليه وهي الملكية كذلك شرط عدم الانتقال إلى الغير، فإن نسبة القدرة اليه كنسبة القدرة إلى الانتقال وإلا لم يكن شرط الانتقال مقدوراً.

(لأننا نقول) الانتقال قابل لأن يحصل بأسبابه ومنها الشرط واما عدم الانتقال فهو بعدم سببه لا بسبب العدم، فإن كان المراد من اشتراطه مجرد بقائه على العدم

فهو باق بعدم سببه من دون تأثير للشرط وإن كان المراد من اشتراطه أن لا تنتقل المنفعة إلى الغير ولومع وجود سببه فهو شرط انفكك المعلوم عن علته التامة وهو شرط أمر محال، فينحصر شرط الاستيفاء في شرط الفعل.

و (منها) انه إذا اشترط على المستأجر استيفاء المنفعة بنفسه فلا يراد منه لزوم مباشرته له وإلا لزم الاستيفاء مع ان المستأجر له أن يستوفي وله أن لا يستوفي، فلا محالة يراد من الشرط المزبور أن لا يؤجر الدار وان لا يتبرع بمنفعتها للغير، وحينئذ يقع الكلام في أن مثل هذا الاشتراط يمنع عن نفوذ الاجارة الثانية أو لا بل للمؤجر خيار التخلف عن الشرط، وما قيل - أو يمكن أن يقال في تقريب المنع - امور:

أحدها: ما في الجواهر (١)، وتقريبه ان الأمر بالوفاء بالشرط والأمر بالوفاء بعقد الاجارة الثانية متمانعان لا يمكن فعليتهما معاً لكنه يقدم الأول على الثاني لتقدمه عليه وجوداً، لوجود سببه بلا مانع في حال ترقب التأثير منه بخلاف الثاني لوجود السبب المسبوق بالمانع.

و الجواب ان نفوذ عقد الإجارة تابع لوجود جميع ما يعتبر في العقد وفي المتعاقدين وفي مورد العقد، واشترط ترك الإجارة لا يوجب خلا في العقد ولا في المتعاقدين ولا في مورد العقد، فالاجارة لا تبقي المحل للوفاء بالشرط لانقلاب ترك الإجارة إلى نقيضها بخلاف الشرط، فانه كما مر لا يوجب الخلل في السبب التام لنفوذ الاجارة، فلا أمر بالوفاء بالشرط مع وجود الإجارة حتى يمنع عن الأمر بالوفاء بعقد الاجارة، وسيوضح بعض ما أجملناه فيما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ثانيها: ما عن بعض الأعلام من ان نفوذ كل معاملة منوط بملك التصرف ومع وجوب الوفاء بالشرط بترك الإجارة تحرم الإجارة فيكون المستأجر مسلوب القدرة شرعاً فلا يملك هذا التصرف المعاملي، ولذا قلنا سابقاً بأن هذا الشرط يضيق دائرة السلطنة على التصرفات الثابتة بقوله عليه السّلام: «الناس مسلطون على

أموالهم» (١).

و (الجواب) ان السلطنة تكليفية و وضعية، والاولى تساوق الترخيص التكليفي في قبال الحرمة، والثانية تساوق النفوذ الوضعي، والقدرة في الأولى بملاحظة عدم كونه مصدوداً من قبل الشارع، والقدرة في الثانية بملاحظة استجماع السبب المعاملي لشرائط تأثيره، فان أريد من نفي القدرة والسلطنة عدم الرخصة تكليفاً فهي ليست من شروط نفوذ المعاملة بل كما حقق في محله يدل التحريم على نفوذ المعاملة وإلا لم تكن مقدورة فلم يصح تحريمها مولوياً، وإن أريد من نفي القدرة عدم السلطنة الوضعية فهي تابعة لاستجماع السبب لما له دخل في تأثيره، ومع كون العقد واجداً لما يعتبر فيه من العربية والماضوية واشباههما، ومع كون العاقد بالغاً عاقلاً رشيداً مالكا غير مفلس ولا فيه أحد أسباب الحجر، ومع كون المنفعة مثلاً واجدة لما يعتبر فيها من كونها متمولة ومملوكة ومباحة ونحوها فلا محالة يكون المؤجر مثلاً قادراً على تمليك المنفعة، والحرمة المولوية لا توجب خلافاً في شيء مما له دخل في النفوذ، فعدم ملك التصرف بمعنى عدم الجواز تكليفاً مفروض إلا انه غير منافع لنفوذ المعاملة وبمعنى عدم الجواز وضعياً غير مفروض ولا مسلم فتدبر جيداً.

ثالثها: ما عن الشيخ العلامة الأنصاري «قدس سره» في نظائر المقام من التمسك باطلاق وجوب الوفاء بالشرط حتى بعد إنشاء الاجارة الثانية، فانه كاشف عن عدم نفوذ الاجارة وإلا لم يكن محل للوفاء بالشرط.

و الجواب ما حقق في محله من لزوم انخفاض المطلق في مراتب اطلاقه، وبعد إنشاء الاجارة الثانية حيث يحتمل تأثيره يشك في بقاء المحل للوفاء فيكون من التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية، مضافاً إلى ما سيأتي إن شاء الله تعالى من ان متعلق الشرط إن كان ترك إنشاء الإجارة فقط فبمجرد إنشائه يسقط الشرط عن اقتضاء الوفاء لعدم المحل له قهراً فكيف يعقل اطلاقه لما بعد المخالفة القهرية؟ وإن

كان ترك الانشاء الناقل فقطضى لزوم تعلق الالتزام بالمقدور إمكان تحقق الإجارة الحقيقية منه فكيف يعقل اطلاق الوجوب لما بعد الانشاء النافذ الذي لا يبقى معه محل للوفاء؟ فتدبره فانه حقيق به.

رابعها: ان الإجارة الثانية تصرف مناف للحق الثابت للمؤجر على المستأجر باشتراط الاستيفاء الراجع إلى ترك الإجارة من الغير وهو باطل.

و تحقيق القول فيه يتوقف على تنقيح امرين: (أحدهما) صغرى الدليل من حيث اقتضاء الشرط للحق دون التكليف المحض بالوفاء (ثانيهما) كبرى الدليل وهو أن كل تصرف مناف للحق فهو باطل.

أما الأول: فطريق استكشاف الحق أحد أمور ثلاثة: إما اقتضاء نفس الاشتراط، وإما اقتضاء دليل الشرط، وإما اقتضاء آثار الشرط أما اقتضاء نفس الشرط فتقريبه انه كما ان الاجارة في الأعمال ليست إلا الالتزام بالخياطة للمستأجر، ونفس كون الخياطة له دال على الاختصاص الملكي كذلك الشرط، فانه أيضاً التزام بالخياطة لزيد مثلاً، فهناك التزام معاملي اجاري وهنا متمحض في الالتزام بالعمل له، ويندفع بأن حقيقة الإجارة تملك العمل بعوض، غاية الأمر ان مضامين العقود والايقاعات واردة مورد الالتزامات والعهود لا ان تمام حقيقة الاجارة التزام للمستأجر بعمل، وهنا أيضاً لو التزم بملك العمل للمشروط له كان من شرط النتيجة فيكون سبباً للملك، والكلام في شرط العمل، واللام لام الصلة للالتزام لا لام الاختصاص فالشارط ملتزم للمشروط له بعمل لا انه يلتزم بعمل له، وبقية الكلام من هذه الجهة في بحث الشروط.

وأما اقتضاء دليل الشرط فمن البين أن قوله عليه السلام: «المؤمنون عند شروطهم» (١) إما دليل النفاذ وإما دليل وجوب الوفاء تكليفاً وإما دليل اللزوم الوضعي، وشيء من ذلك لا يقتضي حدوث حق اعتباري بالشرط ما لم يكن

نفس الالتزام الشرطي مقتضياً له كما هو واضح.

و أما اقتضاء آثار الشرط فأثر الحق جواز النقل فيما يقبله، والحكم كلياً لا يقبل النقل وكذا الانتقال بالارث، والحكم لا يورث وكذا عدم لزوم المبادرة إلى النقل إلا بعد المطالبة، وامثال التكليف غير منوط بالمطالبة وكذا جواز إسقاطه، والحكم لا يسقط بالاسقاط، والمسلم من هذه الآثار في باب الشروط هو جواز اسقاط المشروط له للشرط إذا لم يصادف مانعاً، وكفى به دليلاً وشاهداً على كونه حقاً، ومن جميع ما ذكرنا تبين صحة الصغرى من حيث حدوث استحقاق العمل بالالتزام به.

و أما الثاني: وهو ان كل تصرف منافعٍ للحق فهو باطل. فتحقيق الحال فيه ان الحق كلية إما يتعلق بالعين كحق الشفعة وحق الرهانة وحق الجناية من القصاص والاسترقاق المتعلق برقبة العبد الجاني وإما يتعلق بغير العين بل بفعل أو ترك كحق ترك الفسخ وحق ترك الإجارة من الغير وكحق عتق العبد على المشتري له وحق البيع منه ثانياً.

أما الحق المتعلق بالعين فهو على قسمين: (أحدهما) ما يسري مع العين بسريانها في أنحاء التقلبات كحق الشفعة، فان للشريك حق الشفعة وإن انتقلت حصة الشريك إلى الف مشتر، وكحق القصاص والاسترقاق فانه متعلق برقبة العبد من دون نظره إلى مالكه، فثل هذا الحق لا يعقل أن يمنع عن نفوذ التصرف مع انه يجامعه ولا ينافيه.

(ثانيهما) ما لا يسري بسريان العين بل يزول مع فرض نفوذ التصرف كحق الرهانة، فان كون العين محبوسة على الدين لا يجامع الخروج عن ملك المديون، وكحق الغرماء المتعلق بال مفلس فلا يجامع خروجه عن ملكه، وكحق الخيار بمعنى حق استرداد العين بشخصها، فان رد الاضافة الشخصية المتعلقة بشخص العين لا يجامع خروجها عن ملك من عليه الحق فانه لا إضافة شخصية لشخصها حتى ترد، بخلاف ما إذا كان حق حل العقد أو حق رد العين ولو باليتها، فانه محفوظ مع

التلف ومع التصرف، ومما ذكرنا تبين ان الحق هنا غير متعلق بالعين أو المنفعة، مع ان مطلق تعلقه بهما لا يكون مانعاً.

و أما الحق المتعلق بفعل أو ترك فهو على قسمين: (أحدهما) ما يكون نسبة التصرف المعاملي إلى مورد الحق نسبة الشيء إلى نقيضه. كالإجارة بالاضافة إلى تركها المشروط على المستأجر، وكالفسخ بالاضافة إلى تركه المشروط على المشتري مثلاً.

(ثانيهما) ما يكون نسبة التصرف المعاملي إلى مورد الحق نسبة الضد إلى ضده، كالبيع بالنسبة إلى العتق المشروط على المشتري، فان كان من قبيل الأول فلا يعقل أن يكون الحق مانعاً عن نفوذ التصرف المعاملي، وذلك لأن متعلق الالتزام إما ترك إنشاء الإجارة فقط أو ترك الإجارة بالحمل الشايع، فان كان الأول فلا محالة تتحقق المخالفة للشرط بمجرد الانشاء فيسقط الحق فلا مانع من تأثير الانشاء، وتستحيل مانعية الحق عن وجود الانشاء الذي التزم بتركه، وإن كان الثاني فمن المسلم في محله والمحقق عند أهله ان القدرة على متعلق الشرط شرط صحته، فلا بد من ان يكون ترك الإجارة بالحمل الشايع مقدوراً عليه في ظرف العمل بالالتزام واداء الحق، وإذا كان الترك مقدوراً عليه كان الفعل مقدوراً عليه لاستواء نسبة القدرة اليهما، بل قد حققنا في محله ان الفعل مقدور عليه بالاصالة والترك بالتبع، وفرض القدرة على الإجارة بالحمل الشايع فرض النفوذ، وحينئذ يستحيل أن يكون استحقاق الترك مانعاً عن نفوذ الإجارة وإلا لزم من وجوده عدمه وهو محال، إذ لو منع الاستحقاق عن نفوذه لكان موجباً لعدم القدرة فعلاً وتركاً ويلزمه عدم نفوذ الالتزام وعدم تحقق الاستحقاق فافهم واستقم.

و إن كان من قبيل الثاني فالبرهان المتقدم لا يجري فيه، لأن الملتزم به نفس العتق، ومقدوريته فعلاً وتركاً لا ربط لها بمقدورية التصرف المعاملي، فلا مانع من تأثير استحقاق العتق في بطلان التصرف البيعي مثلاً واخراجه عن كونه مقدوراً عليه، والوجه في اقتضاء استحقاق العتق بطلان بيع العبد المشروط عتقه أحد أمرين:

الأول: ان البيع تصرف في الحق بازالته باعدام موضوعه وهو اخراج العبد عن ملكه فلا يبقى مجال لعقته، مع ان التصرف في الحق ليس إلا لمن له الحق كالمملك فكما لا ينفذ التصرف في الملك إلا لمن ماله أو وليه أو وكيله فكذلك لا ينفذ التصرف في الحق إلا لمن له الحق أو وليه أو وكيله، فحاصل هذا الوجه بطلان التصرف لفقد ملك التصرف المعترف في نفوذ المعاملة.

والجواب: ان الولاية المعترية في نفوذ التصرف إنما تعتبر في كل تصرف يكون من شؤون الحق، والتصرفات التي هي من شؤون الحق السلطنة على مطالبته والنقل إلى الغير وإنشاء سقوطه أو اشتراط سقوطه، فهذه شؤون الحق وأمرها بيد من له الحق دون غيره، وأما موضوع متعلق الحق وهو العبد فهو ملك المشتري وأمره بيده، وإبقاء موضوع الحق واعدامه ليس من شؤون الحق ليكون أمره بيد من له الحق حتى يكون بيعه تصرفاً في الحق الذي لا يملك أمره فتدبر، بل أمر نفس متعلق الحق وهو العتق أيضاً ليس بيد من له الحق فليس له عتقه بل أمره بيد مالك العبد. نعم للبايع المستحق اسقاط حقه.

الثاني: ان البيع وإن لم يكن تصرفاً في الحق إلا انه تصرف منافع للحق الثابت بعلته التامة ولا يجتمعان في الوجود، بداهة عدم امكان استحقاق العتق على حاله مع انتقال العبد عن المشتري إلى غيره، وإذا تحقق أحد المتنافيين استحالة تحقق ما ينافيه وإلا لزم اجتماع المتنافيين في الوجود وهو خلف، فالتصرف البيعي وإن كان مستجمعاً لجميع ما يعتبر في نفوذه شرعاً ولم يوجب استحقاق العتق خلافاً في شيء من شرائطه إلا أن التمانع في الوجود مع سبق الاستحقاق مانع عقلي عن وجود البيع.

والجواب: ان استحقاق العتق و التصرف البيعي غير متقابلين بالاصالة لا بتقابل السلب والایجاب ولا بتقابل العدم والملكة ولا بتقابل التضاد إلا بين نفس العتق والبيع، فانها بماهما تصرفان ثبوتيان في موضوع واحد متضادان. نعم بين استحقاق العتق ونفس البيع تقابل بالتبع، نظراً إلى ان استحقاق العتق بقاءه ببقاء

العبد على ملك المشتري، والبقاء على ملك المشتري وانتقاله إلى غيره متقابلان فلا يمكن اجتماع الاستحقاق مع التصرف، لعدم إمكان البقاء والانتقال معاً إلا أن سبق الاستحقاق المزبور لا يعقل أن يكون مانعاً عن التصرف، لأن بقاء الاستحقاق متفرع على بقاء موضوعه لا أنه حافظ لموضوعه ومبق له، فيستحيل أن يكون مانعاً عن مزيل موضوعه ومعدمه، نظير اجتماع سبب وجود البياض في الجسم وسبب انعدام الجسم، فإنها أيضاً لا يجتمعان في التأثير إلا أنه لا يعقل مانعية سبب وجود البياض عن سبب عدم الجسم.

و (منها) ان شرط الاستيفاء بنفسه إن رجع إلى شرط ترك تسليم المنفعة إلى الغير أو ترك اسكان الغير كما في الرواية المتقدمة في المسألة السابقة حيث قال عليه السّلام «إن كان شرط أن لا يركبها غيره...» الخ (١)، فان المراد منه شرط ترك ما هو فعل نفسه وهو إركاب الغير، فربما يتخيل بطلان الإجارة من وجه آخر غير مأمّر في شرط ترك الإجارة، اما إذا شرط عليه ترك تسليم المنفعة إلى الغير فالوجه في بطلان الإجارة عدم القدرة على التسليم، وهي معتبرة في البيع والإجارة وكل معاوضة، والمفروض حرمة التسليم للالتزام بتركه الواجب عليه، والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، ويندفع بأن المدار في اعتبار القدرة على رفع الغرر، ومع الوثوق بحصول المال في يده لا غرر سواء كان البايع أو المؤجر قادراً على التسليم واقعاً أم لا فضلاً عما إذا لم يكن قادراً شرعاً، والمفروض هنا إمكان حصول المنفعة في يد المستأجر، فلا غرر ولا خطر في اقدامه على الاستيجار، مع ان القدة اللازمة هنا هي قدرة المستأجر على التسليم لا قدرة المؤجر على التسليم، فان الغرر إنما هو للمستأجر لا للمؤجر، وعلى فرض تعميم القدرة إلى الواقعية والشرعية فلا حرمة بالاضافة إلى المستأجر، فان الملتزم بترك التسليم هو المؤجر دون المستأجر، وحرمة أحد المتضايين لا تستلزم جرمة المضاييف الآخر، فانها ليست من لوازم التضاييف كالقوة والفعلية

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ١٦، من ابواب احكام الإجارة، ح ١، ص ٢٥٥.

والوحدة والتعدد فتدبر جيداً.

و أما إذا اشترط عليه ترك اسكان الغير مثلاً فربما يتخيل صيرورة المنفعة محرمة بذلك . وإباحة المنفعة كما سيجيء إن شاء الله تعالى من شرائط صحة الإجارة .
و تقريبه : ان المنفعة إذا كانت عبارة عن سكنى الغير في الدار وهو من اعراضه القائمة به فهو لم يقع من الغير مورد الالتزام بتركه حتى يحرم عليه لئلا ينفذ تمليكها اياه بل المحرم ماهو من أفعال المؤجر وهو الاسكان وهو ليس من منافع الدار، فلا بد في تحريم السكنى من عناية زائدة بادراجه تحت عنوان الاعانة على الأثم، نظراً إلى ان عنوان الاسكان من المؤجر لا يتحقق إلا بسكنى الغير. فهو بمنزلة الشرط لتحقيق عنوان الاسكان. نظير قبول المشتري في تحقق عنوان التمليك من البايع. فان إيجاد الملكية قائم بالبايع إلا أن هذا العنوان لا يتحقق بمجرد إيجابه إلا عند قبول المشتري.

و أما اذا لم يكن سكنى الغير من منافع الدار كما قدمناه في اول باب الإجارة بل منفعة الدار من حيثياتها وشؤونها وهي المسكنية والمسكونية المضافة للساكنية فاذا لوحظ المبدأ المعبر عنه بالسكنى في طرف الدار عد من منافع الدار. واذا لوحظ في طرف الساكن عد من اعراضه القائمة به وحينئذ لا بد في تحريم منفعة الدار بتحريم الاسكان من تقديم مقدمة. وهي ان تلك الحيثية الموجودة في الدار بالقوة بنحو وجود المقبول بوجود القابل بما هي لا تتصف بالاباحة والحرمة بل باعتبار اخراجها من القوة إلى الفعل وهو المراد من استيفائها، ومن البين ان اخراجها من القوة إلى الفعل بالدحول في الدار والكون فيها المحقق للعنوانين المتضايين، والمفروض عدم التزام الساكن المستوفي بترك اخراجها من القوة إلى الفعل حتى تتصف تلك الحيثية بالحرمة إلا ان التحقيق ان تلك الحيثية بلحاظ مرتبة الفعلية لها قيامان:

أحدهما: قيامها بالدار قيام حلول ومضاييفها الفعلي وهي الساكنية له قيام بذات الساكن بقيام حلولي كما هو شأن العرض الذي نحو وجوده وجود ناعتي.

ثانيها: قيامها بموجدها بقيام صدوري، و الاسكان والمسكنية بهذا الاعتبار من باب الایجاد والوجود، ولا فرق في اتصاف تلك الحيشية بالحرمة بين أن تكون بلحاظ قيامها بالساكن المخرج لها من القوة إلى الفعل بدخوله في الدار وأن تكون بلحاظ قيامها بقيام صدوري بالمتصف بالاسكان باعداده المخرج لها من القوة إلى الفعل، وتوسط ارادة الفاعل المختار يمنع عن استناد فعله إلى الغير بحيث يكون سكونه سكوناً للمؤجر باعداده كما في استناد القتل اليه باعداده، لا انه يمنع عن استناد الاسكان اليه كما عرفت في نسبة التملك إلى البايع بايجابه مع توقف وجود الملكية على قبول المشتري برضاه، هذا.

إلا أن مقتضى ما قيل - في وجه شرطية إباحة المنفعة من أن المنفعة المحرمة لأمالية لها ولا هي مملوكة لمالك العين - عدم شرطية الإباحة هنا، إذ المفروض كون المنفعة مملوكة له وإنما التزم بترك التصرف فيها باسكان الغير، وأما الحاق الاجارة بالبيع - لبطان البيع فيما إذا باع العنب ليعمل خمراً، فإن العنب مملوك إلا ان الانتفاع به بهذا الوجه حرام ومع ذلك فبيعه لهذه الغاية فاسد، والمنفعة هنا أيضاً مملوكة إلا أن استيفاءها بهذا الوجه الملتزم بتركه حرام - فيندفع بأن القول بالبطان في البيع للنص لا بحسب القاعدة حتى يجري في الاجارة، مع ان لازم بطان الإجارة هنا الاقتصار على ما إذا آجره على وجه يتصدى لاسكانه، لا ما إذا آجره مطلقاً أو ليسكن فيه، ومن جميع ما ذكرنا في هذا الامر والامر المتقدم تبين أن الاجارة الثانية صحيحة على أي تقدير، والله أعلم.

و (منها) في نتيجة القول بالصحة مع شرط الاستيفاء والقول بالبطان، فنقول: اما إذا قلنا بالصحة فالكلام تارة في ثبوت الخيار للمالك بملاحظة تخلف المستأجر عن الشرط، واخرى في انحلال الإجارة الثانية محل الإجارة الاولى، اما ثبوت الخيار فحيث إن منشأه الضرر المنفي بقاعدة نفي الضرر فلا بد من كون اللزوم ضرورياً لوقوعه في ضرر مالي أو نقض الغرض المعاملي المعبر عنه بالضرر الحالي، فان كانت الإجارة بالشرط المزبور المضيق لدائرة السلطنة على المستأجر بأقل من القيمة السوقية فلا

محالة يقع المالك مع الإجارة الثانية في ضرر مالي فله إعمال الخيار والرجوع ببطلان المنفعة واقعاً، وإن لم تكن بأقل من القيمة الواقعية فلا ضرر مالي، والضرر الحالي إنما يتدارك إذا انحلت الإجارة الثانية بجل الأولى، وأما إذا لم تنحل كما سيظهر إن شاء الله تعالى فلا أثر للخيار، فلزوم الإجارة الأولى كما لا يرتفع الضرر برفعه كذلك ليس ضررياً بذاته، وإنما الضرري هي الإجارة الثانية غير المرتبطة بالمالك فلا يمكن دفع هذا الضرر وهو نقض الغرض المعاملي إلا بأحد وجهين: أما بتقييد أصل المنفعة حتى لا تنفذ الإجارة الثانية أو بجعل الخيار لنفسه في الإجارة الثانية على تقدير الإجارة من الغير بالشرط بناءً على المشهور من عدم اعتبار التنجيز في خصوص الشرط كما مرّ سابقاً.

وأما انحلال الإجارة الثانية بعد حل الإجارة الأولى بأعمال الخيار فقد ذكرنا في مباحث الخيارات أن الإجارة الثانية حيث إنها وقعت صحيحة لازمة بسبب صحيح ملزم على الفرض، والفسخ كما هو التحقيق والمشهور من الحين، وحق الخيار باق مع التصرف والتلف، فلا محالة لا تنحل الإجارة الثانية بجل الأولى، وإنما يقتضي حلها بعد التصرف رجوع المنفعة ببدلها لا بعينها، وتام الكلام من هذه الجهة في محله فتدبر.

و أما إذا قلنا ببطلان الإجارة الثانية فيقع الكلام أيضاً في مقامين: (أحدهما) في تعقل الخيار للمالك (ثانيهما) في إمكان تصحيح الإجارة الثانية.

أما الأول فنقول: متعلق الشرط إن كان ترك الإجارة بالحمل الشائع ففرض البطلان فرض عدم التخلف وعدم حصول المخالفة للشرط فلا معنى للخيار، وإن كان ترك إنشاء الفسخ فحصول المخالفة وجداني فلا بأس بالخيار، كما أنه إذا كان الشرط متعلقاً بترك أسكان الغير في الدار أو ترك أركاب الغير على الدابة فحصولها غير مناف لبطلان الإجارة فيأتي حديث التخلف عن الشرط والخيار.

و أما الثاني فنقول: إمكان تصحيح الإجارة الثانية بملاحظة أن المالك له إسقاط حقه الثابت له بالشرط فيرتفع المانع عن نفوذ الإجارة الثانية.

و يندفع (أولاً) بأن وجه بطلان الإجارة الثانية كما تقدم غير منحصر في مانعية الحق، فعلى القول بغيره من الوجوه المانعة عن نفوذ الإجارة لا يمكن تصحيحها إلا بزوال نفس الشرط، ولا يمكن إلا بانحلال الإجارة لينحل الشرط المتقوم به، وانحلالها ولو بالاقالة موجب لبقاء الإجارة الثانية على حالها من البطلان لا خروجها عنه إلى الصحة.

(و ثانياً) بأن اسقاط الحق قبل وقوع الإجارة الثانية يوجب خلوها عن المانع فتنفذ بشمول عموم دليل الصحة لها، وأما بعد وقوع الإجارة فلا، لأن مانعية الحق عن نفوذ الإجارة الثانية عقلية لا شرعية حتى تكون منوعة للعام الى نوعين، فيكون الخالي عن المانع من الافراد المقدره الوجود الداخلة في هذا النوع من الاول، بخلاف المانعية العقلية فانها لا توجب تصرفاً في الدليل الشرعي حتى يكون العام في مقام الاثبات ذاتيين، فالعقد الواجد للمانع العقلي مع انه تمام الموضوع إذا لم يعمه العام فلا معنى لشموله له فيما بعد وتمام الكلام في محله، هذا مع اسقاط الحق. وأما اذا لم يسقط حقه فهل للمالك ان يميزه لنفسه، فان كانت الإجارة موقته بوقت مضيق كحمل المتاع على الدابة في هذا اليوم الخاص بشرط الاستيفاء المعهود فلا موقع للإجارة، لأن المنفعة في هذا اليوم ملك المستأجر غاية الأمر أن حق المالك منع عن نفوذ تملكها للغير. وان كانت الإجارة موسعة كحمل المتاع في يوم من أيام الاسبوع بنحو الكلي في المعين بناءً على عدم محذوفه كما سيجيء إن شاء الله تعالى تحقيق القول فيه. فلا مانع من وقوع الإجارة الثانية للمالك باجازه. فان المالك كما له أن يؤجر بنحو الكلي في المعين دابته من شخص آخر كذلك له ان يميز.

ولا تتعين المنفعة الخاصة للمستأجر الاول في مثل الكلي في المعين الا بأحد أمرين: إما باستيفاء مباشري حقيقة وإما باستيفاء اعتباري اجاري. والمفروض انتفاء الاول كما ان المفروض بطلان الاستيفاء الاجاري، فالمنفعة الكلية باقية على حالها للمستأجر الاول من دون انطباق على مورد الإجارة الثانية، فلأمانع من اجازة

المالك لنفسه. بل لا مانع من اجازته للمستأجر الاول أيضاً فتدخل الإجرة في ملكه وان خرجت المنفعة من ملك المالك بناءً على ما هو التحقيق في محله من عدم كون البيع والإجارة معاوضة حقيقية كما يتوهم بل كونها معاوضة بمعنى كون العين والمنفعة ذات عوض، ولا يخفى عدم رجوع الاجازة للمستأجر إلى اسقاط الحق والانطباق القهري بل إجازة حقيقة لإجارة أخرى مغايرة للأولى.

و (منها) أنه بناءً على تقييد المنفعة بالاستيفاء وكون المملوك للمستأجر حصة خاصة من طبيعي المنفعة يشكل الأمر في ما إذا أجر من غيره واستوفى المستأجر الثاني المنفعة فانها غير مملوكة للمستأجر، لأن المفروض أن الحصة الخاصة التي لا يعقل التعدي منها هي المملوكة له، فلا يعقل أن يكون استيفاء المستأجر الثاني استيفاء لما ملكه المستأجر الأول، وليست مملوكة للمؤجر أيضاً، لأن المنافع متضادة فلا يعقل مالكية المؤجر للمنافع المتضادة، ولازمه ان لا يكون المستأجر الثاني ضامناً لما استوفاه لا للمالك ولا للمستأجر الأول. فالاشكال من وجهين من حيث عدم المملوكية لأحد ومن حيث عدم الضمان لأحد. نعم المستأجر الثاني ربما يكون ضامناً لما ملكه المستأجر بتفويته لا باستيفائه. فسواء حبسه عن السكنى أم استوفى السكنى يكون ضامناً بالتفويت، ودفع المحذورين يتوقف على تمهيد أمور:

الأول: ان منافع العين ليست الاعراض القائمة بالاشخاص، بل هي حيثيات موجودة بوجود العين بالقوة بنحو وجود المقبول بوجود القابل كما مر مراراً.

الثاني: ان التضاد إنما هو في مرتبة فعلية ما بالقوة، فانه يستحيل فعلية أخرى لا معها ولا بعدها. واما في مرتبة الوجودية بالقوة فلا. فالعين حيث إنها قابلة لمنفعة كذا ولمنفعة كذا تكون المنفعتان موجودتين بوجودها لا بوجودهما المختص بهما في نظام الوجود حتى يكونا متضادين، والتضاد والتماثل من عوارض الموجودات الحقيقية الخارجية لا الموجودات بوجود العين كما في كل موجود بنحو الموجود بوجود قابله.

الثالث: ان التعيينات سواء كانت خارجية أم اعتبارية خارجة عن مقام ذات

المنفعة الموجودة بالقوة، لأن التعين الخارجي بعين الفعلية، وكيف يعقل تقوم ما بالقوة بالفعلية، والتعين الاعتباري فرع اعتبار المعبر، فكيف يعقل أن يكون مقوماً لما بالقوة الذي هو موجود بوجود العين سواء كان هناك معبر أم لا، وعليه فإذا لوحظت المنفعة مع قطع النظر عن جميع التعينات فهي في حد ذاتها لا متعين.

الرابع: أن لا متعينية الموجود بالقوة على حد لا متعينية الكسر المشاع لا من قبيل الكلي بل جزئي بجزئية ما بالفعل وهي العين، إلا أنه حيث كان موجوداً بوجود القابل لا بوجود خاص به فهو مع جزئيته قابل لعروض التعينات الحقيقية والاعتبارية عليه.

الخامس: أن اللامتعين من حيث كونه موجوداً بالقوة لا يخرج عن اللامتعينية والقوة إلا بالتعين الفعلي الخارجي لا بالتعين الاعتباري بملاحظته مضافاً إلى المستأجر مثلاً. غاية الأمر أن اللامتعين من جميع الجهات بفرض اضافته إلى زيد مثلاً يخرج عن اللامتعينية بهذا المقدار وتبقى سائر جهات القوة والقبول على حالها، فيكون كما إذا كان من الأول غير قابل لهذه الجهة المفروضة وقابلاً لسائر الجهات. إذا عرفت هذه الأمور تعرف أن جميع جهات القوة والقبول بنهج الوحدة واللاتعين مملوكة لمالك العين، وربما تنتقل هذه الجهات بنهج الوحدة إلى المستأجر فيكون قائماً مقام المؤجر فيما له من الشأن، وربما تنتقل جهة خاصة من جهات القوة والقبول إلى المستأجر فتبقى سائر الجهات بنهج الوحدة واللاتعين على ملك مالكها، وسقوطها عن ملكية مالكها أما بسبب نقلها إلى المستأجر فهو خلف، وإما بلحاظ تضاد المالكين لتضاد المملوكين فقد عرفت أنه لا تضاد بين الموجودات بالقوة وجهات القابلية، وإما بلحاظ تعين اللامتعين وانحصاره فيه فلا شيء حتى يبقى على ملك المؤجر فقد عرفت أنه ليس من قبيل الكلي حتى إذا تعين في فرد لم يبق كلي على كليته، وإما بلحاظ أن اللامتعين واحد ولا يعقل خروج الواحد عن الملك وبقاؤه عليه فقد عرفت أنه ليس واحداً فعلياً حتى يرد المحذور بل واحد له شيوع وسعة، فخروج موجود بالقوة لا يستدعي خروج سائر الموجودات الملحوظة بنهج

الوحدة عن الملكية، وإما بلحاظ ان الملكية بمعنى السلطنة ولا سلطنة للمالك على تمليك المنفعتين معاً كما عن بعض الاعلام «قدس سرّه» (١) في رسالته المعمولة في الإجارة، وهو مدفوع بامرّ مراراً من أن السلطنة التكليفية والوضعية غير الملكية التي هي من الاعتبارات الشرعية والعرفية، ولا منافاة بين ملك اللامتعين من سائر الجهات وعدم السلطنة على تمليكه، لعدم القدرة على التسليم، كما ان المستأجر مالك لركوب نفسه ولا يمكنه تمليكه، لعدم امكان حصوله للغير، وسيأتي إن شاء الله تعالى ما هو أثر الملك .

و (منها) ما يترتب على القول بملك اللامتعين أو ملك سائر المنافع والقول بعدمه . فنقول: كل منفعة وإن كانت في حد ذاتها مالا ومقتضاه ضمان المنفعة المستوفاة التي هي مال مضاف إلى المالك إلا أن لازمه ضمان المنافع التي فاتت تحت يد المستأجر الثاني أو الغاصب مثلاً مع انه لا يقول به أحد، فلذا ربما يتخيل ان المالية كالملكية فكما ان كل واحدة ملك على البديل كذلك مال على البديل، والمفروض استيفاء المالك للمالية بالإجارة وأخذ الاجرة المسماة، والتحقق ان المنافع كما تكون مملوكة كذلك ذات مالية وكما لا يمكن تمليك منفعة بعد تمليك منفعة كذلك لا يمكن استيفاء منفعة بعد استيفاء الاخرى حقيقة أو اعتباراً بالإجارة وأخذ الاجرة.

نعم إذا كانت المنافع متفاوتة في المالية فما يكون اكثر مالية هو المضمون، لأن ضمانه يتضمن ضمان غيره وزيادة. فاذا فرض ان المنفعة المستوفاة أو الفائتة بالتفويت مساوية في المالية لمالية المنفعة المملوكة بالإجارة الاولى لا يضمن للمالك شيئاً، لاستيفاء المالك مالية ماله القابلة لبذل المال بازائه فعلاً. فلا يضمن المستأجر إلا مالية ملكه المستأجر الأول بالتفويت لا بالاستيفاء، وإن كانت

(١) كتاب الإجارة للمحقق الرشتي: في ذيل توضيح قول المحقق: لو شرط ذلك فسلم العين الى

المنفعة المستوفاة او المفوتة ذات مالية زائدة على مالية ما ملكه المستأجر الأول فهي مضمونة على المستأجر الثاني للمالك ، لأن تلك الزيادة مالية ماله المضاف اليه باضافة الملكية، فكأن هذا المال المستوفى بعد استيفاء المالك لمقدار من المالية لا مالية له إلا بهذا المقدار من المالية الزائدة، وهذا هو أثر كون المنفعة باقية على ملك مالكيها، وأما على القول بعدم ملك المنافع المتضادة فربما يقال بضمان الزيادة للمالك كما ربما يقال بضمانها للمستأجر.

أما الأول: فتقريبه كما عن بعض الاعلام «قدس سره» ان المنفعة الثانية لا يملكها المالك لمكان الضدية فيقتصر في الحرمان عنها على مقدار الضدية فكما هو مالك لجميع المنافع الممكنة الاجتماع فكذلك هو مالك للزائد من اجرة المثل حيث لم يلزم منه جمع بين البدل والمبدل. وهو بظاهره مخدوش، فان بدل ما لا يملك لا يملك، والتضاد إنما كان بين المنافع لا بين الماليات القائمة بها حتى يقال ان الزائد لا مضاد له. نعم هذا إنما يتوجه إذا قلنا بأن المالك كما يملك المال كذلك يملك مالية المال، وهذه المالية الزائدة لم تكن ضداً مالية المنافع المتساوية حتى لا تملك، وملك المالية أمر معقول كما في ارث الزوجة قيمة الأعيان التي لا ترثها، إذ ليس حقيقته إلا ملك ثمن مالية العين مثلاً.

و أما الثاني: فتقريبه كما قرره «قدس سره» في كلام طويل، وملخصه ان الملك لمكان تضاد المنافع كان بديلاً، والمالك كان مالكا لكل منها على البدل، فانتقلت المنفعة التي لها بدل إلى المستأجر فيقوم المستأجر مقام المالك، كما قالوا بنظيره في تعاقب الأيدي إن العين بوضع اليد عليها صارت ذات بدل، فاليد الثانية يد على عين ذات بدل وهكذا إلى آخر الأيدي تتضاعف البديلية، وهذا وجه رجوع السابق إلى اللاحق إذا رجع المالك اليه، وهو خلط بين البدل بمعنى عدل الشيء والبدل بمعنى العوض والغرامة، فان المالك حيث كان مالكا للعين كان مالكا لكل شأن من شؤونها بحيث له استيفاء كل شأن عند عدم استيفاء الآخر، والمستأجر ليس له هذا الشأن بل ملك شأناً معيناً من شؤون العين، فكيف يعقل أن يقوم

مقام المالك فتدبر جيداً.

المسألة الثالثة

في الشرط الثالث من شرائط العوضين وهو كون المنفعة معلومة، وقد مرّ سابقاً أن مراتب المعلوماتية - من حيث التعيين المقابل للترديد ومن حيث الجهل الموجب للوقوع في الغرر والخطر ومن حيث الجهالة ولو لم توجب غرراً - بعضها عقلي كالتعيين، فإن المردد غير قابل للملكية عقلاً، وبعضها شرعي كالمعرفة الموجبة لنفي الغرر، فإن المستند فيه عموم نهي النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ الْغُرْرِ (١). وأما مطلق العلم المقابل للجهل فلا مدرك له وإن كان ظاهر الأصحاب «قدس سرهم» اعتباره هنا وفي البيع، وقد مضى بعض الكلام مما يتعلق بالمقام في الشرط الأول. والبحث عن احكام ملك المنفعة يتم برسم مباحث:

المبحث الأول: لا بد من تعيين المنفعة وما يقع عليه عقد الإجارة بما يرفع الغرر، وهو تارة بتعيين الزمان وأخرى بتعيين المحل كخياطة هذا الثوب وثالثة بهما ورابعة بالعدد كما في ضراب الفحل ولا كلام في شيء من ذلك. إنما الكلام في ما إذا لوحظ على وجه التطبيق على المدة بحيث يكون اول الخياطة مطابقاً لأول المدة المضروبة وآخرها لآخرها، وهذا مع تعلق غرض عقلائي به لا أشكال في ضحته مع العلم بإمكان التطبيق كما لا إشكال في البطلان مع العلم بعدم الانطباق. إنما الاشكال فيما إذا لم يعلم أحد الأمرين.

وملخص القول فيه: ان التطبيق إذا لوحظ قيداً للخياطة فالعمل الخاص لم يحرز امكان حصوله فهو غرري، وإذا لوحظ بنحو الالتزام في ضمن الإجارة فالشرط غرري، فتبني الصحة والفساد على سراية الغرر من الشرط إلى المشروط وعدمها، وقد مرت الإشارة إليه في البحث عن شرط التأجيل، وقد بينا هناك ان غررية البيع والإجارة بما هما بيع وإجارة لا يكون إلا بملاحظة الخطر في أحد العوضين

(١) عوالي اللئالي: ج ٢، ص ٢٤٨، ح ١٧.

المتقوم بها البيع أو الإجارة، ومع عدم تقييد أحد العوضين لا خطر فيها فلا معنى للسراية. نعم ان استفدنا من نهي النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنْ بَيْعِ الْغُرَرِ حرمة الاقدام المعاملي البيعي الغرري فلا تبعد دعوى السراية، لأن الاقدام المعاملي البيعي والإجاري مشتمل على الخطر.

المبحث الثاني: فيما يتعلق بالأجير الخاص، وهو من كانت منافعه الخاصة أو العامة أو ما تعهده من عمل في الذمة في مدة خاصة مملوكة للمستأجر، وقبل الخوض في أقسامه وأحكامه ينبغي تقديم مقدمة، وهي ان المراد بالمنفعة على ماتقدم هي حيثية العين وشأنها القائمة به بالقوة، فالخياطة بسبب قوتها القائمة بالأجير موجودة بالقوة، ونحو وجودها وجود المقبول بوجود القابل، وحيث انها بالقوة ولها قبول تعيينات كثيرة خارجية واعتبارية فهي لا متعينة في نفسها عن جميع تلك التعينات كما مرّ في أواخر المسألة الثانية، فلك جميع تلك الموجودات بالقوة وإن لم يكن له مانع، لما مرّ من ان التماثل والتضاد من عوارض الموجودات الخارجية بوجوداتها المختصة بها في نظام الوجود إلا أن تعلق الملك باللامتعين من ناحية التعينات لا محذور التماثل والتضاد بل لخروج تلك التعينات عن حدود تلك الموجودات بالقوة. نعم في كل منفعة جهة وحدة لوحدة القوة مع قبولها للتعدد. إلا أن مجموعها لا يندرج تحت قوة اخرى بحيث تكون قوة القوى، فلا بد في فرض ملك جميع المنافع عند من يرى التضاد فيها من فرض جامع انتزاعي من تلك الموجودات بوجود القوى ويكفي في خارجيته خارجية مناشيء انتزاعه، وأما نحن ففي سعة من ذلك، لعدم التماثل والتضاد عندنا كما عرفت. هذا على ما نراه في حقيقة المنافع. وأما عند من يرى المنافع عبارة عن الخياطة الفعلية والكتابة الخارجية وانها قبل وجوداتها معدومة، ولذا قيل بعدم قبولها للملكية لاستحالة ملك المعدوم، فلا بدّ من أن تجعل المنافع مقدرة الوجود عرفاً وانها المملوكة، وحيث يرون التضاد بين تلك الأفراد فلذا يقولون بأن المملوك هو القدر المشترك بين تلك الأفراد المقدرة الوجود.

فنقول: إن الكلي بما هو حيث إنه غير قابل للملك إلا باعتبارها في الذمة أو

بملاحظته في الخارج فلا بد من فرض وجود ذلك القدر المشترك في الخارج، ومن البين أن الكلي لا يكون خارجياً إلا بخارجية فرده، وإذا تكثرت الأفراد الخارجية تكثرت وجودات الكلي، وكما ان الأفراد متضادة غير قابلة للملك فكذا الوجودات من الكلي المتحد مع فرده، ولا يعقل ملكية أحد وجوداته بنحو التردد، فان المردد لا ثبوت له، ولا بنحو التعيين، فانه خلف في المقام، فلا محيص عن فرض الكلي في المعين، إذ كما يتصور هذا المعنى في الأفراد المحققة الوجود كالصاع المضاف الى مجموع الصيعان المحققة الوجود فلا تعين له إلا تعين الاضافة الى المجموع مع قبوله للصدق على كل واحد من آحاد الصيعان، كذلك يتصور الكلي المضاف الى الأفراد المقدرة الوجود، فيكون قابلاً للانطباق على كل واحد منها كما انه يقبل الانطباق على المحقق الوجود بخروجه عن حدّ الفرض والتقدير الى الفعلية والتحقيق في مرحلة الاستيفاء وإيجاد المنفعة خارجاً، وسيتضح الفرق بين ما سلكتناه وهذا المسلك بعد تصحيحه بارجاعه الى الكلي في المعين.

إذا عرفت ما قدمناه من المقدمة المهمة. فاعلم أن المنفعة حيث تكون تارة خاصة كخصوص الخياطة وأخرى عامة بأحد الوجهين السابقين، وما عقد عليه ثانياً تارة ضد ما عقد عليه أولاً وأخرى مثله، فلا بد من البحث في موارد:

المورد الأول: ما إذا كان أجيراً للخياطة في مدة معينة ثم أجر نفسه للكتابة في نفس تلك المدة، والمانع من صحته أمور:

أحدها: ان الأمر بالوفاء بالإجارة أمر بإيجاد الخياطة فيقتضي حرمة ضدها وهي الكتابة، والمنفعة المحرمة لا تقبل الملكية فلا تنفذ الإجارة، ويرد عليه.

(أولاً) ان حرمة الضد مبنية على مقدمية ترك الضد لوجود الضد ومقدمية وجوده لتركه، وقد حقق في محله عدم المقدمية خصوصاً إذا كان تقريره بهذا الوجه: وهو ان الخياطة واجبة وتركها حرام والكتابة مقدمة للترك الحرام، وذلك لأننا وإن قلنا بمقدمية ترك الضد لوجود الضد لكننا لا نقول بمقدمية فعل الضد لترك الضد، لأن المقدمية بنحو الشرطية لا محالة، والشرط إما مصحح لفاعلية الفاعل أو متمم

لقابلية القابل، والعدم لا شيء فلا يحتاج الى فاعل أو قابل حتى يتصور فيه المصححة للفاعلية أو المتممة للقابلية.

(و ثانياً) انه على فرض المقدمة لا حرمة مولوية لترك الواجب ولا وجوب مولوي لترك الحرام حتى تتصف المقدمة على الأول بالحرمة وعلى الثاني بالوجوب. نعم المقدمة مقدمة لما يستحق العقاب على تركه أو لما يستحق العقاب على فعله من دون حرمة مثلاً للمقدمة ولا استحقاق للعقاب على فعله، ولا دليل على عدم قابلية المنفعة للملكية حتى مع الحرمة العرضية أو المقدمة لاستحقاق العقاب على فعل شيء أو تركه.

ثانيها: ان المنافع المتضادة غير قابلة للملكية، وقد مرّ الكلام فيها.

ثالثها: ان المنافع المتضادة وإن كانت مملوكة إلا ان المالك لا سلطنة له على تمليك الضد بعد سبق التمليك لضده، لعدم القدرة له على التسليم وهو الصحيح. هذا حكم الإجارة الثانية من حيث نفسها، وأما من حيث الصحة بإجازة المستأجر فلا ينبغي الاشكال في انه لا موقع للإجازة بعنوانها، إذ ليس مورد الإجارة الثانية ملكاً للمستأجر ولا متعلقاً لحقه وإن كان كلام بعض أعلام العصر في بعض تعاليقه على العروة ظاهراً في قبولها للإجازة من المستأجر لكنه سهو من قلمه الشريف قطعاً.

نعم الاجازة -بمعنى آخر بحيث يتضمن البراء إن كان متعلق الإجارة الاولى عملاً كلياً ذمياً ويتضمن الإقالة إن كان متعلقها منفعة خارجية- يختلف تأثيرها بحسب المباني المتقدمة، فعلى الوجه الأول ترتفع الحرمة والعمل في ظرفه مباح، واللازم إباحة العمل في ظرفه لا في موقع العقد، فالإجارة الثانية من حين وقوعها صحيحة، وعلى الوجه الثاني يدخل في مسألة من باع ثم ملك، لأن الفسخ من الحين فالمالك حاصلاً بعد الإجارة والإقالة، وعلى الثالث لا أثر للإجازة، لأن القدرة على التسليم ليست بعنوانها شرطاً لصحة المعاملة حتى يتوهم ثبوتها في ظرف العمل بل من حيث رفع الغرر، ومع عدم احراز إمكان الحصول في ظرف العمل تكون المعاملة

غررية، ولا ينقلب الفاسد صحيحاً إلا ان يفرض ان الأجير يعلم بالاقالة بعد الاجارة الثانية فلا غرر ولا خطر في وقت إيقاع المعاملة، ومن جميع ما ذكرنا تبين عدم صحة الاجارة الثانية ولو مع البراء أو الاقالة.

المورد الثاني: ما إذا كان أجيراً للخياطة في مدة معينة فأجر نفسه للخياطة أيضاً

في تلك المدة، وهي تتصور على وجهين:

أحدهما: ما إذا ملك المنفعة المملوكة للمستأجر الأول، ولا شبهة في كونها

فضولية تتوقف صحتها على الإجارة.

ثانيهما: ما إذا ملك الخياطة من دون تقييد بمملوكيتها للمستأجر الأول. أما على

ما قلنا من ان المنفعة هي تلك الحيشة الواحدة اللامتعينة بالمفروض صيرورتها ملكاً للمستأجر الأول وقيامه مقام المالك فلا حيشة أخرى حتى تملك ثانياً لا كالمنفعة المضادة لها بحيث تكون موجودة بل مملوكة وغير قابلة للتملك، فتكون الاجارة فضولية قهراً لعينية مورد الثانية مع مورد الاولى، فتقف على اجارة المستأجر الأول.

و أما على المسلك الآخر من كون الخياطة بالاضافة الى أفرادها المقدرة الوجود

كالكلي في المعين، فالكلي في المعين قابل للتعدد. غاية الأمر أنه بعد تملك الكلي الخارجي لا يملك كلياً آخر لانه لا كلي آخر، وإذالم ترد الاجارة الثانية على مورد الاولى، لعدم القصد على الفرض وعدم العينية القهرية، لتعدد الكلي الخارجي فلا تقبل الاجارة من المستأجر الأول. نعم الاجارة المتضمنة للاقالة توجب إدراج المورد تحت عنوان من أجر ثم ملك كمن باع ثم ملك. هذا حال تملك المنفعة.

و أما إذا ملك كلي الخياطة المتعهد بها في الذمة في مدة معينة، فان كان بنحو

الإشارة الى مملوك المستأجر الاول فهي فضولية قطعاً، وان كان بالنظر الى نفس طبيعي الخياطة في الذمة فربما يتخيل لزوم ورود ملكيتين على طبيعة واحدة، وهو من اجتماع المثليين فيستحيل ورود الملكية ثانياً بعد ورودها أولاً على طبيعي الخياطة، ويندفع بأن وحدة الطبيعة وحدة نوعية عمومية لا شخصية حتى لا تكون قابلة لورود الامثال والاضداد. نعم طبيعي الخياطة في المدة حيث إنها قابلة

لاضافات وتعينات توجب الاجارة صيرورتها حصصاً بذلك ، فلا محالة يكون المملوك للمستأجر الأول حصة من طبيعة الخياطة ومورد الاجارة الثانية حصة اخرى ، وحيث إنها غير قابلة للتسليم بتسليم فردها في الخارج فلذا لا تنفذ الاجارة الثانية لا انها لا حصة أخرى أو انها غير مملوكة للأجير، إذا الكلي الذمي مطلقاً غير مملوك للمتعهد بل من حيث السلطنة على نفسه له السلطنة على التعهد بشيء في ذمته، وحيث إن المانع عدم القدرة على التسليم فلا تجدي الاجارة المتضمنة للاقالة أو الابراء، لما مر من ان المانع ليس عدم القدرة بعنوانها بل من حيث رفع الغرر والمفروض العلم بعدم إمكان التسليم حال العقد.

المورد الثالث: ما إذا كان أجييراً لجميع منفعه بالمعنى المتقدم في المقدمة، وقد مرّ آنفاً أنّ مورد الإجارة الثانية عين مورد الاولى بناءً على ما سلكناه فيكون فضولياً، لأنه على الفرض تمليك ما ملكه الغير، وبناءً على كون مورد الاجارة الاولى هو الكلي المضاف الى مجموع المنافع بنحو الكلي في المعين كما تقدم لم يكن من الفضولي، لا مكان تعدد الكلي في المعين، وإنما لا تصح الاجارة الثانية لا لعدم الكلي ولا لكونه مملوكاً للغير بل لعدم القدرة على تسليم الكلي في المعين بتسليم فرده بعد فرض صحة الاجارة الاولى، وعليه فقتضى ما ذكرناه صحة الاجارة الثانية باجازه المستأجر الأول لمكان العينية، ومقتضى ما ذكره عدم صحة الاجارة الثانية بالاجازة، لعدم العينية القهرية، ولا بالاقالة، لعدم انقلاب الفاسد صحيحاً كما مرّ توضيح كل ذلك .

وينبغي التنبيه على أمور: (الأول) بناءً على تمليك جميع المنافع ومنها حيازة المباح لا شبهة في أنه ليس للأجير أن يصير أجييراً للغير في الحيازة، وحكم الاجارة من المستأجر قد تقدم، إنما الكلام في أن ما يجوز الأجير يكون مملوكاً بالاجارة للمستأجر وإن حاز الأجير لنفسه أو لغير المستأجر أم لا؟ قدمر في بعض المباحث السابقة ان الاجرة لا تقع إلا في قبالة المنفعة والعمل لا في قبالة العين، مضافاً الى ان عقد الاجارة يؤثر أثره من حين العقد فهو يملك الحيازة سواء حاز الأجير أم لا،

ولا معنى لأن يملك ما يحوزه مع انه لا ثبوت له ولا تعين له إلا معلقاً على تقدير الحيازة خارجاً، ومجموع ما يستند اليه في ملك ما يحوزه الأجير بنفس عقد الاجارة أمور:

(منها) ما عن بعض الاعلام ممن قارب عصرنا من ان الحيازة كالحياطة، فكما ان اثر الحياطة مملوك بملك الحياطة كذلك اثر الحيازة بعد جعل الشارع اياها سببا مملوك بملك الحيازة، وكون الاثر تارة هيئة واخرى عيناً غير فارق، لان منفعة كل شيء بحسبه.

والجواب: ان أثر الحياطة هي الهيئة بل التعبير بالاثر مسامحة، لان الحياطة هي ايجاد الهيئة الخاصة والايجاد والوجود متحدان ذاتا مختلفان اعتباراً بخلاف الحيازة، فان اثرها بمقتضى سببها شرعاً هو ملك ما يحوزه، والملك غير قابل لان يملك بالاجارة، ومن ملك السبب ملك المسبب بسببه لا بملك السبب، فاذا حاز الأجير للمستأجر صار ما حازه ملكاً للمستأجر بالحيازة لا بالاجارة، واذا حاز لنفسه أو لغير المستأجر لم يصدر منه السبب المملك للمستأجر، كما اذا استأجره لان يبيع ويشترى للمستأجر فاذا باع له ملك الثمن من حيث البيع لا من حيث الاجارة واذا باع لنفسه أو لغير المستأجر لم يصدر منه سبب مملك لشيء للمستأجر.

(ثانيها) ما يستفاد من الجواهر (١) من ان حيازة الاجير حيازة المستأجر ويده على المباح يد المستأجر كما ان يد العبد على ما حازه يد مولاه، وليس ذلك إلا لاجل ان منافعه واعماله مملوكة لمولاه، وحينئذ فنية الخلاف من الاجير كنية التملك من احد بالنسبة الى ما حازه غيره. هذا.

والجواب (أولاً) ان حقيقة الاجارة لا تقتضي الا ملك الحيازة، فالحيازة للمستأجر ملكاً لا انها له استناداً وانتساباً بحيث تكون اللام لام الصلة لا لام الاختصاص الملكي، فلوقلنا بان الحيازة سبب قهري للملكية ما يحوزه الاجير الا انه

يكون لمن حاز كما هو مقتضى قوله: «من حاز ملك» لا انه مملوك لملك الحيابة إلا مع صدق انه حاز، وقد عرفت ان حقيقة الاجارة لا تقتضي الصدق والانتساب بل ملك العمل فقط.

و (ثانيا) ان المملوك بالاجارة وان كان الحيابة للمستأجر فيتضمن الاستنابة في الحيابة إلا ان حقيقة ذلك ملك الحيابة له فيملك النيابة لا انه محقق للنيابة، فاذا لم يحز الاجير للمستأجر وحاز لنفسه مثلاً فقد ترك النيابة المملوكة للمستأجر كما اذا استنابه بالاجارة في البيع والاشترى له وباع واشترى لغيره. نعم ان كانت الاجارة مقتضية لكون الاجير حائزاً عن المستأجر بحيث صار نائباً بالاجارة لا صيرورة الاجير اجيراً على النيابة وقلنا بان الحيابة سبب قهري للملك لا سبب قصدي فلا محالة تكون حيازة الأجير حيازة المستأجر فيملك المستأجر ما حازه الأجير. الا ان كلا الامرين محل الاشكال.

أما الأول: فلما مر من ان غاية ما يمكن من اقتضاء الاجارة ملك الحيابة للمستأجر وهو معنى ملك النيابة لا تحقيق النيابة قهراً.

و أما الثاني: فلان ما ينبغي ان يكون مورداً للنظر والبحث اشتراط الحيابة بقصد التملك في حصول الملكية بها. واما نفس حقيقة الحيابة فتوقفها على كونها لنفسه أو لغيره مما لا ينبغي الاشكال فيه، فان الحيابة ليست مجرد الاستيلاء على المباح ولو لغرض آخر غير احتوائه إياه لنفسه للانتفاع به أو لغيره كالإحياء للموات، فانه عمارة الموات بالبناء لان يسكن فيه ونحوه، فالاستيلاء المحض ليس حيازة بل الاستيلاء لأجل اجتوائه للمباح للانتفاع به، وهذا لا محالة يكون اما لنفسه أو لغيره، وهذا غير قصد التملك، فانه لو استولى على المباح ليحتويه وينتفع به يكون حائزاً له وان لم يلتفت إلى أنه مملك له شرعاً، فعدم اشتراط قصد التملك وكون الحيابة سبباً قهرياً للملك امر وتحقق الحيابة موضوعاً من دون ان يكون لنفسه أو لغيره امر آخر، وأما قياس الاجير بالعبد فمدفوع بان ما حازه العبد يكون مملوكاً لمولاه لا من حيث إن حيازة حيازة مولاه قهراً بل من حيث إن ما يملكه العبد لمولاه.

(ثالثها) ما يستفاد من بعض كلمات بعض الاعلام المتقدم ذكره من ان الحيازة سبب شرعي قهري لملك مالك الحيازة كائناً من كان، وهنا هو المستأجر دون الاجير الذي لا يملك الحيازة، وفيه انه إن اعتبر في السبب هاتان الحثيثتان حثيثة المالكية وحثيثة الحائزية فان من حاز ملك دون غيره فلا تكون الحيازة سبباً لملك الاجير، لانه غير مالك الحيازة ولا لملك المستأجر فإنه غير حائز، مضافاً الى ان المراد بملك الحيازة ليست الملكية الشرعية التي هي احد الاعتبارات، لبداهة ان الحائز يملك اذا لم يكن أجيراً لأحد، وعمل الحرجير مملوك لنفسه بهذا المعنى من الملك بل له السلطنة شرعاً على التملك باسبابه، فالمنفي عن الأجير هي السلطنة اللازمة في تأثير حيازته دون الملكية التي هي منتفية على اي حال. فنقول السلطنة الوضعية المعبر فيها انتفاء اسباب الحجر كما مر مراراً موجودة، والسلطنة التكليفية المساوقة للرخصة وان كانت منتفية بفرض الحرمة المتعلقة بالسبب لكنها كما مر مراراً لا تمنع عن التأثير خصوصاً مثل هذه الحرمة المقدمة الناشئة عن مقدمية وجود الضد لترك الضد. نعم لا سلطنة له على ايجار نفسه للغير، حيث لا قدرة له على التسليم بعد فرض كونه اجيراً للغير.

(الثاني) قد عرفت حال ما اذا آجر نفسه لكلي عمل خاص في مدة مخصوصة بنفسه وانه لا تصح الاجارة الثانية من حيث عدم القدرة على تسليمه بتسليم فرده، وأما إذا آجر نفسه لكلي عمل خاص بشرط أن يأتي به في مدة مخصوصة فالمعروف فيه ثبوت الخيار من ناحية التخلف عن الشرط، وتوضيح القول فيه انه إذا عمل لنفسه أو لغيره تبرعاً كان التخلف دائراً مدار عمله، واما إذا آجر نفسه للغير فتارة يؤجر نفسه بتمليك منفعته الخاصة في تلك المدة وأخرى يؤجر نفسه بالتعهد بالعمل الخاص مع الالتزام باتيانه في تلك المدة المخصوصة.

فإن كان من قبيل الأول فان قلنا بصحة الاجارة من حيث عدم المحذور المتوهم من منافاته لحق الشرط فالتخلف لا يدور مدار العمل للمستأجر الثاني، لان فرض صحة الاجارة الثانية ولزومها فرض عدم التمكن من الوفاء بالشرط المفروض

في الاجارة الاولى بحيث لو أراد الوفاء لم يتمكن منه، لفرض كون المنفعة الخاصة في المدة المخصوصة ملكاً للمستأجر الثاني، فيستحيل انطباق الكلي المتعهد به للمستأجر الاول عليها، فقد تعذر الشرط بمجرد الاجارة الثانية لا انه يتخلف عن الشرط بعمله للغير.

و ان كان من قبيل الثاني فالاجارتان والشرطان على نسبة واحدة فلا يتحقق التخلف إلا بالعمل فاذا عمل للاول فقد تخلف عما اشترطه للثاني وان عمل للثاني فقد تخلف عما اشترطه للاول، واما الجعالة على العمل الخاص في تلك المدة فحالتها حال التبرع من حيث دوران التخلف مدار العمل، إذ ليس في الجعالة استحقاق العمل من الأول ولا استحقاق الاجرة قبل العمل، فلا تخلف عن الشرط بمجرد انشاء الجعالة فضلاً عن تخلف الشرط وتعذره، فجعل الاحارة والجعالة على نسق واحد في تخلف الشرط كما عن بعض الاعلام «رحمه الله» بلا وجه إلا بارادة الاجارة على الوجه الثاني وارادة التخلف عن الشرط من تخلف الشرط والله أعلم.

(الثالث) اذا عمل الاجير في تمام المدة المعينة لنفسه أو لغير المستأجر باجارة أو جعالة مع عدم لحوق الاجازة أو عدم قبول المورد للاجازة فهل المضمون للمستأجر الاجرة المسماة لانفساخ العقد أو اجرة المثل للاتلاف أو يتخير المستأجر بين مطالبة المسمى واجرة المثل؟ وجوه:

أما وجه الأول فصدق التلف سواء كان السبب قهرياً ام اختيارياً، ومقابلة التلف للاتلاف مفهوما لا تنافي مساوقتهما وجوداً وصدقاً، وتؤيده رواية عقبة بن خالد (١) المتكفلة لحكم الانفساخ بسرقة المتاع، فانه يستفاد منها عموم التلف للحقيقي والعرفي، وشموله للقهري والاختياري بعد عدم الفرق بين اتلاف البائع والأجنبي.

و أما وجه الثاني فقصور دليل الانفساخ من حيث شموله للاتلاف، ومع

(١) الوسائل: ج ١٢، باب ١٠، من ابواب الخيار، ح ١، ص ٣٥٨.

الشك فقتضى اصاله بقاء العقد واصالة بقاء المبيع مثلاً على ملك المشتري ورود الاتلاف على مال الغير وحكمه ضمان البدل الواقعي .

وأما وجه الثالث فأمران: (أحدهما) صدق التلف بالمعنى الاعم وصدق الاتلاف، وحيث إن مقتضاهما متنافيان فلا يمكن اعماهما، ولا موجب لاهماهما، ولا معين لأحدهما، فلا محالة يتخير بين مطالبة المسمى والبدل الواقعي، وقد ذكرنا ما فيه في تعاليقنا على كتاب الخيارات للشيخ العلامة الانصاري «قدس سره»، وبيننا ان موضوع الحكم بالانفساخ تلف المبيع وموضوع ضمان الغرامة اتلاف مال الغير، ومع تأثير التلف المحقق موضوعه لا يكون التالف مال الغير ليعمه «من اتلف مال الغير» والحكم لا يكون حافظاً لموضوعه بل مرتب عليه، فمانعية السبب لضمان الغرامة دورية لتوقف موضوعه على عدم تأثير التلف، دون مانعية سبب الانفساخ، لفعلية موضوعه مع ورود التلف والاتلاف لاند المبيع، وبقيه الكلام في محله .

(ثانيهما) ما قواه العلامة الانصاري من ان تعذر التسليم يوجب الخيار، فاذا فسخ العقد رجع اليه المسمى والا كان الاتلاف وارداً على ماله فله تضمين المتلف بالبدل، فهو مخير بين اعمال سبب رجوع المسمى واعمال سبب ضمان الغرامة، وقد بينا في محله ان التعذر الموجب للخيار مالا يكون ملحقاً بالتلف من حيث امتناعه عادة وإلا فهو موجب للانفساخ دون الخيار، وعليه فالالاتلاف الحقيقي كما هو المفروض وان لم يندرج تحت عنوان التلف الموجب للانفساخ إلا انه لا يكون موجباً للخيار أيضاً، وتوهم انه أكد من ضرر التعذر الممكن زواله مدفوع بان ما لا يتمتع زواله حيث إنه لا يندرج تحت عنوان التلف ولا تحت عنوان الاتلاف فلا محالة هو ضرر مالي يجب جبره بالخيار، دون التعذر بالتلف المجبور بالانفساخ، ودون التعذر بالاتلاف المنجبر بضمان الغرامة، ومنه يتضح انه لا مقتضي للخيار هنا، لان الخيار ان كان لجبر الضرر المالي فالية المال محفوظة بضمان الغرامة وان كان لجبر الضرر الحالي ونقض الغرض المعاملي فهو لا يكاد ينجبر بالخيار، لامتناع الوصول الى هذا الغرض مع الاتلاف، لفرض فوات المدة الخاصة بالعمل فيها لغير المستأجر،

وعليه فالوجه الثاني أقوى الوجوه.

(الرابع) اذا عمل للغير أو لنفسه في بعض المدة قبل ان يعمل للمستأجر الاول شيئاً فحكم المنفعة التي اتلفها على المستأجر من الانفساخ أو ضمان البدل أو التخيير بين اعمال خيار التعذر واعمال سبب الغرامة ما تقدم آنفاً، حيث لا فرق بين اتلاف تمام المنفعة أو بعضها، لوضوح شمول مدارك الوجوه الثلاثة لكل والبعض انما الكلام في انه للمستأجر خيار الفسخ في الجميع أو انه يختص بما اتلفه الاجير على المستأجر وانه له الخيار في خصوص الباقي ام لا؟

فنعول: ان كان له خيار في الجميع فهو بملاك التبعض، والتبعض تارة بلحاظ الملك واخرى بلحاظ الانتفاع، ففي العقد على ما يملك وما لا يملك حيث إن الغرض تعلق بملك المجموع فملك البعض منافع لغرضه المعاملي فله الخيار، وفي مورد تعذر التسليم لم يتخلف الملك بل التخلف راجع الى الغرض من التملك وهو الانتفاع به، ففيما نحن فيه لا مجال لخيار التبعض بالملك الاول إلا على القول بانفساخ العقد باتلاف البعض، فانه يتبعض الملك فيتحقق ملك الخيار على الوجه الاول.

واما مع اعمال خيار التعذر فيما اتلفه فيتبعض الملك في الباقي ففيه ان ضرر التبعض من ناحية اقدمه لا كالاتلاف بحكم الشارع، واما اعمال الخيار بالملك الثاني في الجميع فلا مانع منه من دون ملاحظة اعمال خيار التعذر، لان المفروض ان الغرض كما تعلق بملك المجموع كذلك تعلق بالانتفاع بالمجموع فله دفع تبعض الانتفاع الذي هو منافع لغرضه بفسخ العقد رأساً، واما فسخه في خصوص الماضي أو في خصوص الباقي فكلاهما مساوق للتبعض، فلا يعقل دفع التبعض بما يستلزم التبعض، فانه نظير ما يلزم من وجوده عدمه.

ومن جميع ما ذكرنا تبين ان اعمال الخيار في خصوص الماضي صحيح بملاك التعذر على القول به واعمال الخيار بملاك التبعض غير جار على احد الملاكين وجار على الوجه الآخر لكنه في الجميع لا في البعض من دون فرق بين الماضي والباقي،

وحيث إنك قد عرفت في الأمر السابق عدم جريان خيار التعذر في الاتلاف فالصحيح انه له خيار التبعض في المجموع، فان فسخ رجع بالمسمى والافله اجرة المثل في الماضي واستيفاء الباقي.

(الخامس) اذا سلم الاجير نفسه للمستأجر الاول وعمل له في بعض المدة الخاصة ثم آجر نفسه لغيره وعمل له باقي المدة فجريان الوجوه المتقدمة حتى خيار التبعض مبني على حصول القبض الذي معه الانفساخ بالتلف أو الاتلاف وعدمه، فان قلنا بحصوله فلا موجب للانفساخ بالعمل في بقية المدة للغير، فانه من التلف بعد القبض، ولا موجب لخيار التعذر، لانه من التعذر على المالك بعد التسليم لا من تعذر التسليم ولا موجب لخيار التبعض، لان المفروض انه بتسليمه نفسه سلم جميع منافعه لا بعضها دون بعض ليكون له خيار التبعض، وان قلنا بعدم حصول القبض المعتبر فلا محالة يكون حال هذه المسألة وسابقتها على نسق واحد.

فنقول: في تحقيق المبنى ان العمل على قسمين: فتارة يقوم بالعامل من دون تقومه بوجه بالمستأجر كالأجارة لنيابة الصلاة، فانها غير استيفائية للمستأجر فتسليمها بايجادها فقط، ولا معنى لكون تسليم نفسه مقدمة للعمل. واخرى مع قيامه بالعامل يتقوم باستيفاء المستأجر كما اذا صار اجيراً ليحمل المستأجر من مكان الى مكان، فان الحمل متقوم باستيفاء المستأجر فيتصور كون تسليم نفسه للمستأجر مقدمة لايجاد المنفعة وتسليمها الى المستأجر، فحكمه في تسليم منفعته بتسليم نفسه كحكم تسليم منفعة الدابة بتسليمها.

أما الأول: فتسليم العمل حيث إنه بايجاده في بعض المدة فلا محالة يكون التسليم مساوقاً للايجاد، فمع ايجاده في بقية المدة للغير يكون متمحضاً في الاتلاف وعدم التسليم ولو تبعاً، فتجري فيه الوجوه المتقدمة كلاً.

و أما الثاني: فتسليم المنفعة وان كان تابعاً لتسليم العين إلا ان المعتبر في التسليم المترتب عليه الآثار تسليم العوضين دون غيرهما، وتسليم العين في البيع دفعي، واما في الاجارة فتسليم المنفعة تدريجي لتدرجيتها، فتسليم العين في كل زمان تسليم لمنفعتها

فيه، فلا بد من ابقاء العين تحت يد المستأجر حتى يكون تسليمًا للمنفعة في تمام المدة. ولا فرق فيما ذكرنا بين ما اذا اريد من المنفعة تلك الحيشية القائمة بالعين أو الموجود بالفعل المتجدد بالزمان، لوضوح ان كل فعلية تكون فعلية ما بالقوة فيتعدد ما بالقوة بتعدد ما بالفعل، واما اذا اريد منها ما يقدر وجوده عرفا فتعدد الافراد المقدره بتعدد ما بالفعل، واما اذا اريد منها ما يقدر وجوده عرفا فتعدد الافراد المقدره بتعدد ابغاض المدة واضح.

(فإن قلت): اذا كان مدار التسليم على مجرد عدم المانع من قبل من يجب عليه التسليم فلازمه انه لو حبسه ظالم بعد العقد ان لا يفسخ العقد مع انه يفسخ بالحبس والغضب من اول الامر، وان كان المدار على فعلية الاستيلاء لا مجرد عدم المانع فلازمه ان يفسخ العقد اذا حبسه ظالم أو غضب العين ظالم ولو بعد القبض والتسليم مدة، لان تسليم المنفعة في هذا الزمان بتسليم العين والمفروض عدمه.

(قلت): المدار على فعلية الاستيلاء، فلا استيلاء حدوثاً مع حبس الظالم ولو لم يكن منع من قبل البايع مثلاً، فان مجرد عدم المانع عن شيء لا يكفي في وجوده إلا انه بعد وجوده بوجود علته التامة فهو مما يبقى مع عدم الرفع، فالاستيلاء المحقق لم يرتفع بمنع من قبل البايع بل من قبل الظالم. اذا عرفت ما بيناه من المبني تعرف جريان جميع الوجوه المتقدمة في هذه المسألة أيضاً.

وقد عرفت انه للمستأجر خيار التبعض في الكل لا في خصوص الماضي ولا في خصوص الباقي، لمنافاته لنفي التبعض ودفعه باعمال خيار التبعض. وما في الجواهر من الاشكال بل تقوية العدم في الباقي بلا مخصص (١)، وما في كلامه من انه كالتبعض في البيع (٢) يقتضي عدم جريان خيار التبعض في المتعذر وغيره. إلا ان يريد «رحمه الله» اعمال الخيار في الباقي وهو المتعذر في هذه المسألة بملاك التعذر لا بملاك التبعض المتساوي النسبة الى الطرفين، وحينئذ فتقوية العدم منه

«رحمه الله» لما تقدم منه في كتاب البيع من ان مثل هذا التعذر الموجب لامتناع التسلم لا يوجب الخيار بل يترتب عليه الضمان، وهو وجيه كما قدمناه الا ان تعبيره بقوله كما في التبعض في البيع يوهم ارادة خيار التبعض مع ان مورد كلامه أيضاً خيار التبعض.

(فإن قلت): كما لا مجال لخيار التعذر المساوق للامتناع، لعدم امكان تدارك هذا الضرر من حيث نقض الغرض المعاملي كذلك لا مجال لخيار التبعض، لان الغرض المعاملي وهو الانتفاع بالمجموع لا يتدارك بالخيار حيث لا يصل الى هذا الغرض بالفسخ.

(قلت): الضرر المتدارك هنا بالخيار هو قصر الانتفاع على البعض وهو مناف لغرضه، وبالفسخ يتخلص عن هذا المنافي نظير ضرر امساك المغيب، فالخيار لدفع هذا الضرر لا للوصول الى الصحيح.

(السادس) بعد ما عرفت من ان المستأجر الاول تارة له مطالبة المسمى في الاجارة الثانية واخرى له مطالبة اجرة المثل فيقع البحث في ان المطالب بالاجرة هل هو خصوص الأجير أو خصوص المستأجر الثاني أو يتخير بين مطالبة من شاء منهما؟ فالكلام حينئذ في موردين:

أحدهما: في مورد مطالبة المسمى وهو ما اذا اجاز العقد الثاني. فنقول: اذا اجاز العقد الثاني وفرض قبض الأجير للاجرة فاما ان يميز القبض ايضاً. واما ان لا يميز، والاجرة تارة شخصية واخرى كلية. فان كانت الاجرة شخصية مقبوضة للأجير وفرض اجازة القبض. كان المطالب بها خصوص الأجير، لأن المال بيده دون المستأجر، حيث لا مال عنده ولا عهدته عليه، لان المفروض اجازة القبض الموجب لخروجه عن ضمان المعاوضة، واذا فرض عدم اجازة القبض فله مطالبة كل منهما، أما الأجير فلأن المال بيده و«الناس مسلطون على اموالهم»(١)، وأما المستأجر

(١) عوالي اللثالي: ج ١، ص ٢٢٢، ح ٩٩.

فلان عهدة التسليم المعاوضي عليه فلا يخرج عنها إلا بالتسليم الى المالك او إلى من اذن له او اجازته، فكل من الاجير والمستأجر الثاني مطالب بالمسمى كل واحد بملاك خاص، وان كانت الاجرة كلية مقبوضة بقبض فردها فع اجازة القبض تتعين مطالبة الاجير، لمامر، ومع عدم الاجازة تتعين مطالبة المستأجر، لان ما بيد الاجير مال المستأجر الثاني دون الاول كالفرض الاول، فتكون الاجرة باقية على ذمة المستأجر الثاني فلا تخيير هنا اصلا.

نعم هنا شيء آخر وهو قبول القبض للاجازة، ولا يخفى ان الاجازة محققة لانتساب القبض المجاز الى المميز فيترتب عليه ما يترتب على قبض المالك لماله. وما أشكله الشيخ الاعظم «قدس سره» في كتاب البيع مبني على جعل الاجازة كاشفة أو ناقلة، فلذا جعل مرجع الاجازة في قبض الثمن الشخصي الى اسقاط عهدة المشتري واستشكل في الكلي حيث انه لا تلف له ليكون له ضمان المعاوضة فليس فيه إلا تطبيق الكلي على فردة (١)، وذكرنا هناك أن ضمان المعاوضة وهو الانفساخ بالتلف شرعاً قبل القبض حكم لا حق حتى يقبل الاسقاط، والتحقيق أن اجازة القبض خارجة عن مقسم الكشف والنقل، حيث لا مسبب شرعي يكون القبض سبباً له شرعاً حتى يتصور فيه الكشف والنقل، بل اما موضوع له حكم شرعي كقبض المبيع أو الثمن الشخصي واما موضوع خارجي واقعي وهو انطباق الكلي على فردة، فلا شأن لاجازة القبض إلا تحقيق الانتساب الى المميز، فيتحقق به موضوع الحكم الشرعي أو يتعين به الكلي، ولو نوقش في تحقق الانتساب للأمر المتقدم بما به الانتساب المتأخر، ولذا جعلت الاجازة كشفاً ونقلًا على خلاف القاعدة لكان مع بقاء القبض الى حال الاجازة من الرضا بأمر مقارن لا بأمر متقدم حتى يندرج تحت عنوان الكشف والنقل، وبقية الكلام في محله فراجع.

ثانيها: في مورد مطالبة اجرة المثل، وفيه وجوه ثلاثة مطالبة الأجير، لأنه

المتلف، ومطالبة المستأجر الثاني، لأنه المستوفي للمنفعة المملوكة للمستأجر الأول على الفرض، والتخيير بين مطالبة كل منها، لوجود السبب من الاتلاف والاستيفاء مع وحدة البديل لمبدل واحد وعدم المعين لأحد الطرفين. وربما يدعى تعين مطالبة المستأجر دون الأجير، لأن العامل غير متلف بل مسلم للعمل الى المستأجر الثاني نظير تسليم المبيع الى غير المشتري، فانه ليس من التلف والاتلاف بل من التعذر الموجب للخيار.

توضيحه: ان فعل الخياطة عين إيجادها في الخارج، وكونها متصرمة لتدريجيتها لا يكون إعداماً وإهلاكاً وإتلافاً لها بل الأخذ والترك والوجود والعدم وهكذا من مقومات طبيعة الحركات والمتحركات، والعدم البديل لمثل هذا الوجود هو العدم المطلق، وإعدام المنفعة رأساً اما باعدام العين المتحيثة بتلك الحيشة أو بابقاء عدم الحيشة من حيث الفعلية على حالها بترك الخياطة مثلاً رأساً، والأول إعدام تبعي والثاني إعدام استقلالي، وكما أن الخياطة للمستأجر الثاني ليست مصداقاً للاتلاف المساوق للاهلاك والاعدام كذلك ليست مصداقاً للتفويت، فان التفويت هو المنع من الوجود، وفعل الخياطة المملوكة بعينها للمستأجر الأول إيجادها في ثوب المستأجر الثاني فكيف يعقل أن يكون دفعاً للوجود، والواحد لا يكون مصداقاً للايجاد والاعدام بالنسبة الى شخصين وباعتبارين، إذ المفروض أن هذه المنفعة الفعلية فعلية تلك الحيشة وهي بعينها مملوكة للمستأجر الأول لا كلي العمل حتى يقال إنه لم يتعين في فرد للمستأجر الأول وتعين في فرد للمستأجر الثاني فهو تفويت لذلك الكلي حيث إنه غير قابل بعد التعين في فرد أن يتعين في فرد آخر لعدم قابلية الزمان لوجود فردين منه فتدبر.

والجواب: أن الاتلاف أعم من الاعدام كما يظهر من رواية عقبة بن خالد (١) في التلف قبل القبض، حيث جعلت السرقة منه مع أنه لا عدم ولا

(١) الوسائل: ج ١٢، باب ١٠، من ابواب الخيار، ح ١، ص ٣٥٨.

إعدام، وحيث إن إيجاد الخياطة في ثوب المستأجر الثاني يستحيل انقلابها في تلك المدة بإيجادها في ثوب المستأجر الأول مثلاً كانت الخياطة ممتنعة الايصال الى المستأجر الأول، ومثله كما قدمنا ليس له خيار التعذر، بل القهري منه من التلف الموجب للانفساخ، والاختياري منه من الاتلاف الموجب للغرامة، فالتشكيك في كون الأجير متلفاً في غير محله، وأما ما نقلناه في وجه مطالبة المستأجر الثاني من استيفائه للمنفعة فتوضيح القول فيه: ان الاستيفاء كلية تارة يساوق إيجاد المنفعة باخراجها من القوة إلى الفعلية كما اذا سكن الدار أو ركب الدابة، فان الساكن أو الراكب هو المخرج لمنفعة الدار أو الدابة من القوة الى الفعل وهو المنتفع بها، واخرى ينفك أحدهما عن الآخر كما اذا حمل الأجير المستأجر، فان مخرج هذه المنفعة من القوة الى الفعلية هو الحامل والمنتفع بها هو المحمول، فان اريد من الاستيفاء ما يساوق الايجاد ففي مثل الاستيجار للعمل لا إيجاد من المعمول له بل من العامل، وإن اريد من الاستيفاء مجرد الانتفاع بعمل الغير فهو بمجرد لا يوجب الضمان، لأن سبب الضمان اما اليد أو الاتلاف وليس شيء منهما هنا. نعم حرمة عمل المسلم تقتضي الضمان عند المشهور كما تقدم الكلام فيها، فيراد من الاستيفاء حينئذ تسلم عمل الغير دون مجرد الانتفاع بمال الغير، وأما التضمنين بملاحظة وجود أثر العمل عنده كهيئة الخياطة والكتابة ونحوهما.

ففيه (أولاً) أنه أخص من المدعى إذ ليس كل عمل تتعقبه هيئة.

(وثانياً) ما تقدم في البحث عن تسليم المستأجر عليه من أن المملوك بالاجارة نفس العمل، فانه الذي تقع بازائه الاجرة دون الصفات والهيئات، فلا تكون مملوكة للمستأجر بالاجارة.

(و ثالثاً) أن الهيئة الموجودة إذا كانت مملوكة للمستأجر الأول كالعمل فلا معنى للضمان الغرامى بل ينبغي القول بالشركة، ومع فرض تلفها بإيجادها في ثوب المستأجر الثاني فالتلف لها هو الأجير.

و التحقيق: أن المورد من جزئيات المسألة المتقدمة وهي أن كل مورد يبطل فيه

عقد الإجارة كانت المنفعة مضمونة باجرة المثل، وقد مر هناك أن ضمان الأعمال لا يدور مدار اليد والاتلاف بل لدليل احترام عمل المسلم وانه لا يذهب هدرًا، غاية الأمر أنه لا بد من أن يكون للعمل مساس بالضامن بحيث يكون ترك أداء بدله هتكًا لحرمة، وتسلم العمل واستيفائه الذي يكون في غير المقام مفروغ عنه هنا، فلا ينبغي الاشكال في ضمان المستأجر الثاني للأول على هذا المبنى المعروف. فما نسبه بعض الأعلام إلى الأكثر من ضمان الأجير والمستأجر الثاني بمعنى تخيير المستأجر الأول بين مطالبة من شاء منها في محله، وتعين أحدهما لبعض ما مر بلا وجه.

بقي هنا أمران: (أحدهما) أنه بعد تدارك الأجير لما أتلفه على المستأجر الأول هل تصح إجارته الثانية بتخيل اندراجها تحت عنوان «من باع ثم ملك» على القول به هناك أو لا؟ ومختصر القول فيه ان ما نحن فيه إنما يندرج في تلك المسألة إذا آجر ثانيًا ثم انحلت الإجارة الأولى باقالة ونحوها قبل العمل.

و أما بعد العمل ومضي المدة فلا، لعدم المقتضي ولوجود المانع، أما عدم المقتضي فلأن المقتضي لعود الملك هو حل العقد والمفروض هنا عدمه، وتدارك المالية لا يوجب الملكية بوجه، وأما وجود المانع فلأن المنفعة القائمة لا يعقل تملكها وتمليكها، ولا تقاس بكلي المنفعة حيث إنها معدومة، وذلك لأن المنفعة الآتية قابلة لتقدير الوجود عرفاً، والحيشية القائمة بالعين فعلية فيقبل ملك المنفعة بكلا الاعتبارين، بخلاف المنفعة المتقدمة المتصرمة، فإن تقدير وجودها في ظرف عدمها المستحيل انقلابه الى النقيض لغو، كما أن بقاء تلك الحيشية بالقوة مع استحالة الفعلية محال، فلا معنى لأن يملك المنفعة الفائتة بوجه.

و أما بنحو الكشف حتى تكون المنفعة المتقدمة مملوكة في ظرف وجودها وصدور العقد فلا مصحح له هنا فانه شأن الاجازة وإمضاء العقد من حين صدوره، وتدارك المالية ليس له هذا الشأن حتى يكون كاشفاً عن الملك حال صدور العقد، ومما ذكرنا تبين أنه لو فسخ المستأجر الأول عقد نفسه بعد عمل الأجير للغير لما كان

مجدياً في صحة الإجارة الثانية.

(ثانيتها) أنه للأجير بعد أداء اجرة المثل للمستأجر الأول الرجوع بها إلى المستأجر الثاني أو لا؟

فنقول: إن استحقاق الرجوع لأحد أمرين (الأول) صيرورة الأجير بعد دفع البديل مالكاً للمبدل ولو للمعاوضة القهرية شرعاً، لئلا يلزم الجمع بين البديل والمبدل في مالك المبدل، فيكون الأجير قائماً مقام المستأجر الأول. ويندفع بأن التضمين في باب الاتلاف واليد بعنوان التغريم لا بعنوان التعويض شرعاً، مع ما مر من أن المبدل وهو العمل لتصرمه وفواته غير قابل للملك، ولا يقاس بالمكسور، من الشيء أو الخلل المنقلب خماً، حيث يمكن حق الاختصاص بالموجود لا بالمعدوم، واعتبار ملك التالف مقدمة لملك بدله في الذمة جزافاً، ولا يلزم الجمع بين العوض والمعوض هنا، إذ التالف غير باق على ملك مالكة حتى يلزم محذور الجمع بل بتلفه أو إتلافه تشتغل الذمة بدله فيتبدل الملك الخارجي بخروجه عن قابلية الملكية إلى الملك الذمي.

(الثاني) استقرار الضمان على المستأجر الثاني، فلأجير الرجوع إليه وليس له الرجوع إلى الأجير كما ذكروا نظيره في باب تعاقب الأيدي من الرجوع للسابق إلى اللاحق، فإن الملاك كون المال مضموناً ببدله صار مضموناً لللاحق ولا لاحق له حتى يرجع إليه لفرض استقرار الضمان بالتلف عنده. إلا أن هذا المعنى بعد فرض صحة أصله مخدوش هنا، إذ ليست المنفعة مضمونة على الأجير قبلاً إلا بضمان المعاوضة، ويستحيل أن تكون يده يد ضمان الغرامة، لأن فرض الضمان بالبديل إذا تلف لا يجامع الانفساخ إذا تلف، وعليه فلا ضمان على الأجير إلا باتلافه الذي حقيقته هنا جعل المنفعة ممتنعة الوصول إلى مالكة بتسليمها إلى المستأجر الثاني، وتسليمها وتسلمها متضايقان لا تقدم للأول على الثاني حتى يتوهم انتقال المنفعة المضمونة إلى المستأجر الثاني، فهو نظير ما إذا وضعت يدان على المال دفعة واحدة ثم تلف، فإن الضمان بالقوة وبالفعل إلى كليهما متساوي النسبة فلا رجوع لأحدهما

إلى الآخر هذا إذا لوحظ العمل المستأجر عليه، وأما إذا لوحظ أثره فيما كان له أثر حاصل في ملك المستأجر الثاني فعلى فرض اعتباره موجوداً يكون للمستأجر الأول دون الأجير، وعلى فرض اعتباره تالفاً لا ممتناع وصوله إلى مالكه فهو تالف عند المستأجر الثاني باتلاف الأجير، والاتلاف والتلف كالايجاد والوجود متحدان بالذات لا تعدد بينهما ولا تقدم ولا تأخر، فلا مقتضي لاستقرار الضمان على المستأجر الثاني بالخصوص حتى يرجع إليه الأجير، وعليه فعدم استحقاق الأجير للرجوع قوي جداً فتدبر جيداً.

(السابع) إذا عمل الأجير تبرعاً لغير المستأجر، فتارة يبحث فيه عن رجوع المستأجر إلى الأجير والمتبرع له، وأخرى في رجوع المتبرع له على الأجير إذا رجع إليه المستأجر، وثالثة في رجوع المتبرع إلى المتبرع له إذا رجع إليه المسأجر.

أما الأول: فالوجه في الرجوع إلى الأجير ما تقدم من أنه متلف بذلك المعنى المتقدم الذي لا ينافي تسليم العمل إلى الغير، وأما الرجوع إلى المتبرع له فإن كان مدرك الضمان قاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» (١) فلا ضمان، حيث إنه ليس في صحيح التبرع ضمان، وبعبارة أخرى ليس هناك عقد معاوضي حتى يكون فاسده كصحيحه موجباً للضمان، ومنه يعلم أن المدرك إن كان قاعدة الاقدام فلا ضمان أيضاً، حيث لا إقدام من المتبرع له على بذل العوض في قبال العمل لفرض المجانية. وأما بناءً على ما هو التحقيق من عدم العبرة بالقاعدتين بل باليد والاتلاف والاحترام فلا ينبغي التوقف في ضمان المتبرع له، لأنه تسلم مال الغير، والمفروض أن مال المسلم محترم لا يذهب هدرًا، فلا فرق في موجب الضمان هنا بين سبق عقد الإجارة الفاسدة وعدمه.

وأما الثاني: وهو رجوع المتبرع له على الأجير فمدركه قاعدة الغرور، فالأجير والمتبرع له وإن تساويا في موجب الضمان للمستأجر كما مر من دون سبق ولحوق

(١) الروضة البهية: ج ٣، ص ٢٦٤ و ٢٦٥.

إلا أن الغرور كما هو مقتضى طبع المسألة هو الموجب لاستقرار الضمان عليه، نعم إن فرض علم المتبرع له بأن العمل مملوك للغير لم يكن له رجوع الى الأجير لعدم الغرور.

و أما الثالث: وهو رجوع الأجير الى المتبرع له بملاحظة تسليم العمل له وعدم كون العمل مملوكاً له حتى يكون تبرعه هتكا لحرمة عمله فهو وجيه إلا أنك قد عرفت آنفاً قوة عدم رجوع الأجير الى المستأجر الثاني فضلاً عن المتبرع له، فلا موجب لرجوع الأجير إلا إذا فرض تغرير من المتبرع له بالنسبة الى الأجير كما إذا أغفله عن أن هذا اليوم هو اليوم الخاص بالعمل المستأجر عليه، فيستقر الضمان على المتبرع له بتغريره لا بالتلف عنده.

(الثامن) جميع ما ذكرناه من أول مسألة الأجير الخاص الى هنا فيما كان العمل المستأجر عليه أو المتبرع به منافياً للإجارة الخاصة. وأما ما لا ينافي فهو بطبعه لا مانع منه، إنما الكلام فيما إذا كانت جميع منافعه مملوكة للمستأجر مع خروج أفعاله العادية قطعاً عن مورد الإجارة، فانه ربما يقع البحث في بعض أفعاله من حيث اندارجه في تلك المنافع المملوكة وعدمه كاجراء صيغة عقد أو ايقاع فقط للغير، لفصاء العادة بخروج مثل هذه الأعمال الجزئية عن المنافع المقصودة، أو لفحوى خروجه بالنسبة الى أعماله العادية، لعدم منافاته لحقوق الغير، أو ان الأجير الخاص بهذا الوجه كالعبد المملوك جميع منافعه لمولاه، ولا يبعد جريان العادة على خروج مثل اجراء الصيغة التي هي كالتحجية العادية لأحد وكالتكلم مع الغير أو كالذكر وتلاوة القرآن عن ظهر القلب وأشباهه، ولا يقاس بالعبد، لأن المانع في العبد ليس مملوكية منافعه بل لكون قدرته مضمحلة في جنب قدرة مولاه وانذاك سلطانه في سلطان سيده فلا يتمشى منه شيء إلا باذنه، مع أن مثل هذه الأفعال الجزئية من العادية والعقدية في العبد أيضاً كذلك، إذ الظاهر من اضمحلال قدرته في قدرة سيده بقوله تعالى: «لا يقدر على شيء» (١) كون مورد من الامور المهمة التي ينبغي

فيها الصدور والورود باذن مولاه كالاستقلال في البيع والشراء والنكاح والطلاق بالحمل الشائع لا مجرد إجراء الصيغة التي لا تزيد على التحية والدعاء ونحوهما.

المبحث الثالث: في حكم الأجير العام والمشارك المفسر في بعض الأخبار بأنه الذي يعمل لي ولك ، والجامع بين أفرادهم من كان فاقداً لبعض ما يعتبر في الأجير الخاص أو لكّله من تعيين المدة الخاصة والمباشرة، فإذا سقطت المباشرة أو الغيت المدة المخصوصة أو هما معاً كان الأجير عاماً ومشاركاً، وطبع المسألة يقتضي عدم تنافي العملين اما لا تساع الزمان أو لعدم المباشرة، فيمكن إيجاد أحدهما بالمباشرة والآخر بالتسبيب في زمان واحد، لكنه ربما يتخيل التعجيل بوجه بحيث يتنافيان بالتبع.

و ملخص القول في تحرير الموضوع: إن مقتضى مقابلة الأجير العام للأجير الخاص عدم تقيد العمل بمدة خاصة وزمان مخصوص ولو من ناحية انصراف العقد الى إيجاد العمل متصلاً بزمان العقد كما يدعى في ما اذا كان له مدة خاصة كمنفعة الدار سنة حيث لم يعين مبدؤها، فان الانصراف كالقرينة على تعيين المدة، ولا فرق في الأجير الخاص بتفاوت الدوال في مقام الاثبات، وعليه فلا تعيين للمدة في الأجير العام من ناحية العقد من حيث مدلوله المطابق بخلاف الأجير الخاص، وحينئذ فاستفادة التعجيل من ناحية أمر آخر كما سيتضح إن شاء الله تعالى. وما قيل في لزوم كون العمل معجلاً أمراً.

أحدهما: ما عن الشهيد «قدس سره» من اقتضاء الاطلاق في العقود التعجيل (١)، ومرجعه كما أشرنا في أوائل أحكام الاجرة، أن شأن البيع تمليك العين بعوض ومن لوازم الملك وأحكامه سلطنة المالك على ماله، فله السلطنة على مطالبته متى شاء، وحيث إن هذه السلطنة من لوازم الملك المدلول للعقد بالمطابقة صح دعوى أن إطلاق العقد يقتضي تعجيل الثمن، فان المراد إطلاقه من حيث

مدلوله الالتزامي، وهو عبارة أخرى عن إطلاق دليل السلطنة، وشرط التأجيل تقييد لهذا الإطلاق لأنه مقيد للملكية أو للمملوك كما احتملها شيخنا الاستاذ «قدس سره». وحينئذٍ فالفرق بين الأجير الخاص والعام من وجهين (الأول) أن التعيين في الأول من ناحية العقد بمدلوله المطابق وفي الثاني بمدلوله الالتزامي. و(الثاني) أن المملوك على الأول خاص ينتفي بانتفاء وقته وعلى الثاني يبقى على حاله وإن عصى بامتناعه عن أداء الدين مع المطالبة.

و الجواب: بالفرق بين ما نحن فيه وبين الثمن في البيع، لمكان إطلاق مقدم على إطلاق دليل السلطنة هنا دون البيع.

توضيحه: أن الثمن كالدينار مثلاً غير قابل للتقييد باليوم والغد، إذ الأعيان بل الهيئات والصفات لا تتحدد بالزمان، وإذ لا يعقل التقييد فلا يعقل الإطلاق لتقابلهما بنحو تقابل عدم والملكة، فلا مجال فيه إلا لإطلاق دليل السلطنة أو تقييده بشرط عدم المطالبة إلى رأس الشهر، فإذا لم يكن هناك شرط كان إطلاق العقد بمدلوله الالتزامي مقتضياً للتعجيل، بخلاف المنافع والأعمال، فإنها قابلة للتحديد بالزمان فهي قابلة للتقييد فتكون قابلة للإطلاق، وحينئذٍ فالعمل في مورد التمليك أما أن يلاحظ بنحو اللابشرط القسمي وأما أن يلاحظ بشرط شيء أو بشرط لا ولا يعقل غيرها، والمفروض انتفاء لحاظه بشرط شيء وبشرط لا فيتعين للحاظ اللابشرطي، ومقتضاه استحقاق طبيعي العمل دون إيقاعه في هذا الزمان الخاص أو في زمان خاص آخر، ومع عدم استحقاق خصوصية إيقاعه بعد العقد متصلاً به فلا سلطنة للملكه على مطالبته في هذا الزمان، وليس امتناع الأجير عن إيقاعه في زمان خاص إمتناعاً عن الحق حتى يكون سلطانه عليه مزاحماً لسلطان المالك، فإن سعة السلطنة وضيقتها تابعة لكيفية المال.

ثانيهما: ما نسب إليه أيضاً من اقتضاء الأمر بالوفاء للفورية (١)، ولذا فرع عليه

وجوب المبادرة مع عدم المطالبة، ولو كان لزوم التعجيل لاقتضاء إطلاق دليل السلطنة لما وجب التعجيل إلا مع مطالبة الحق.

ويندفع (أولاً) بما حقق في الأصول من عدم الاقتضاء.

(وثانياً) بأن الوفاء إذا كان بمعنى إبقاء العقد على حاله وعدم نقضه ونكثه فهو أجنبي عما نحن فيه من التعجيل في العمل، وإذا كان بمعنى الوفاء عملاً كالتصديق العملي في باب الخبر وكالقبض العملي في باب الاستصحاب كما أصلحنا به ما عن الشيخ الأعظم «قدس سره» في تفسير الوفاء بالعمل فلما ذكر وجه إلا أنه مخدوش بأن الأمر إذا كان متعلقاً بالعمل بعنوانه كان اقتضائه للفور موجباً للاسراع في إيجاده، وأما إذا تعلق به بعنوان الوفاء فهو تابع لكيفية ما عقد عليه وما التزم به، فإذا عقد على عمل كلي موسع من حيث خصوصيات الأزمان فالوفاء به كذلك فلا معنى لاقتضاء الأمر بالوفاء به إيجاده فوراً، ولذا لا معنى لاقتضاء الأمر بالموسع للفور لزوماً، بل مورد الفور إذا كان هناك أمر بعمل لم يعلم حاله من حيث التوسعة والتضييق، فكما لا يعقل الفور مع فرض التضييق كذلك مع فرض التوسعة، ثم انهم فرعوا على التعجيل المزبور بطلان الإجارة الثانية لوجوه.

أحدها: أن الأمر بإيجاد العمل المستأجر عليه أولاً سواء كان بعنوان أداء ما يستحقه المستأجر أم بعنوان الوفاء بالعقد يقتضي النهي عن ضده وهو يقتضي الفساد.

و توضيح الكلام فيه: أن الفورية إما أن توجب توقيت العمل فيكون كالأجير الخاص أو لا توجهه بل يجب إيجاده فوراً ففوراً، فإن كان موجباً للتوقيت فلا مجال للإجارة الثانية، إما لأن الأجير لا يملك المتضادين، وإما لأنه لا سلطان له على تمليكهما كما مر الكلام فيه مفصلاً، وعلى أي تقدير لا ربط له باقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده ولا لاقتضاء النهي للفساد، بل التعجيل يقتضي التوقيت وإن استفيد من الأمر، نعم هذا المبني غير معقول، لاستحالة تأثير إطلاق دليل السلطنة أو تأثير الأمر بالوفاء في الأمر المتفرع عليه السلطان على المطالبة والوفاء بالعقد وهو

واضح، وإن لم يكن موجباً للتوقيت بل مؤثراً في مجرد لزوم التعجيل فالضد حينئذ هو العمل المستأجر عليه ثانياً، فإنه بعد فرض مقدمية فعله لترك الضد الواجب أو مقدمية تركه للضد يكون حراماً، والمنفعة المحرمة لا تملك بالاجارة، فالبطلان مستند إلى فقد شرط من شرائط صحة الاجارة وهي إباحة المنفعة لا إلى اقتضاء النهي للفساد، إذ لا تعلق للنهي هنا بالمعاملة بل بالعمل، وقد مر غير مرة فساد هذا الوجه من وجوه، لعدم المقدمية أولاً، ولعدم الحرمة الحقيقية ثانياً، وعدم اقتضاء الحرمة لعدم الملكية ثالثاً كما تقدم توضيحها سابقاً.

ثانيها: أنه بعد تحقق الاجارة الاولى يجب الوفاء بعقدها فوراً، ومعه لا يعقل امضاء عقد الاجارة الثانية بالامر بالوفاء به فوراً، لعدم القدرة على الوفاء به فوراً. ويندفع بأن الصحة إن كانت مسببة عن الامر بالوفاء أمكن أن تكون استحالة الامر بالوفاء كاشفة عن عدم الصحة، وأما إذا لم تكن الصحة مسببة عن الامر بالوفاء بل الصحة ثبوتاً تابعة لاستجماع شرائط الصحة وإثباتاً لوجود دليل دال على نفوذ الاجارة كما هو كذلك فلا أثر حينئذ لعدم شمول الامر بالوفاء بالعقد للاجارة الثانية. نعم عدم القدرة على الوفاء بالعقدين يمنع عن فعلية الامر بهما تعييناً، وحينئذ إن كان مرجح للأول أو الثاني كان هو المقدم في الوفاء وإلا كان مخيراً عقلاً في صرف القدرة في امثال ما شاء من الأمرين.

فنقول: ربما يتخيل ان سبق الاجارة الاولى بالخطاب بالوفاء على الخطاب بالوفاء بالثانية يجلب القدرة الى نفسه ويكون معجزاً عن الوفاء بالثانية، إلا انه ليس على اطلاقه بل فيما اذا كان سبق لأحد الواجبين على الآخر كالقيام في الركعة الاولى بالنسبة الى القيام في الركعة الثانية، فان صرف القدرة في الاول لا مزاحم له في عرضه بخلاف ما نحن فيه، فان المفروض وحدة زمان العمل واقتضاء كل من الأمرين لايجاد العمل في أول الازمنة، وبمجرد سبق الخطاب مع عدم سبق الواجب لا أثر له، بل لو فرض فعلية أحد الخطابين لفعلية موضوعه وعدم المزاحم له حال فعلية الخطاب فصار موضوع الآخر فعلياً قبل امثال الاول لكان الامر كذلك، فإن

فعلية الخطاب مشروطة بالقدرة حدوثاً وبقاءً معاً، فعدم المزاحم حدوثاً لا يكفي مع وجود المزاحم بقاءً كما اذا غرق انسان فامر بانقاذه وقبل الانقاذ غرق شخص آخر، فانه لا شبهة في سقوط الامر عن التعينية الفعلية مع عدم الاهمية.

ثالثها: ما ذكره بعض الأعلام من أن الاجارة الاولى أحدثت حقاً للمستأجر الأول على الأجير، ومقتضاه عدم تأثير الأسباب في تعلق حق آخر يوجب بطلان الاول. (ويندفع) بأنه لا تأثير لعقد الاجارة إلا في تمليك كلي عمل على ذمة الأجير، ولا منافاة بين التمليكين، حيث لا تضاد بين العملين حيث لا توقيت في البين، وليس هناك حق آخر فضلاً عن أن يكون بينهما تزاحم، أو يتوهم أن التعهد بعمل في ذمته بعد الاجارة الاولى تصرف في حق الغير.

رابعها: ما في الجواهر من عدم القدرة على التسليم شرعاً في الاجارة الثانية مع انها شرط الصحة (١)، وجعله بعض الأعلام «رحمه الله» مبنياً على مسألة الضد وحرمة العمل فلا يكون مقدوراً شرعاً، وهو مع فساده من وجوه أشرنا اليها خلاف ما فرضه في الجواهر من عدم ابتناؤه على الضد بل بناه على فورية الأمر بالوفاء، بتقريب أن العمل بالاجارة الثانية بعد فرض فورية الوفاء بالاجارة الاولى غير مقدور عليه فعلاً شرعاً، ولا يقاس بما تقدم من ان نسبة القدرة الى الوفاء بالعقدين على حد سواء ولذا قلنا بالتخير، وذلك لأن المفروض هناك صحة الاجارتين فلم يكن هناك إلا عدم القدرة على امتثال الامرين بالوفاء بالعقدين فلذا قلنا بالتخير، واما هذا الوجه فالمفروض فيه عدم الفراغ عن صحة الاجارة الثانية وان القدرة على امتثال الامر بالوفاء بعقدها شرط صحته فكيف تتساوى نسبة القدرة اليهما، بل الاجارة الاولى حيث كانت حال وقوعها بلا مزاحم فهي واجدة للقدرة المعتبرة فيها بخلاف الثانية المسبوقه بالمزاحم الجالب للقدرة نحوه.

(لا يقال) كما ان القدرة شرط في الاولى حدوثاً فكذا بقاءً والاجارة الثانية

تزامها بقاءً.

(لأننا نقول) لا تزول القدرة بقاءً إلا مع فرض إجارة صحيحة يجب الوفاء بها، والمفروض توقف الصحة ووجوب الوفاء على وجود القدرة فكيف تزول القدرة بقاءً بما يتوقف على ثبوت القدرة التي لا ثبوت لها إلا مع فرض زوال القدرة بقاءً. والجواب: ان القدرة المعتبرة في صحة الاجارة هي القدرة على ذات العمل المعقود عليه، والمفروض انه غير موقت وانه موسع، دون القدرة على امتثال الامر الفوري بالوفاء، فان الدليل على اعتبارها هو دليل نفي الغرر، واذا كان قادراً على نفس ما عقد عليه المعتبر رفع الغرر عنه كانت المعاملة صحيحة وإن لم يقدر على امتثال الامر بالوفاء فوراً.

(لا يقال) اذا كان مقتضى الامر بالوفاء هو الوفاء فوراً ففوراً في جميع أجزاء الوقت الذي عقد على الموسع بلحاظه لا يتمكن من العمل بمقتضى الاجارة الثانية فلا قدرة على ذات العمل الموسع في تمام الوقت لا في خصوص أوله.

(لأننا نقول) ان الملاك في اعتبار القدرة رفع الغرر عن المعقود عليه، فما هو الشرط في الحقيقة احراز إمكان وصول المعقود عليه الى مالكة، وهذا المعنى لا يزول بالامر بالوفاء ولو كان فوراً ففوراً، فان الامر الفوري لا يقتضي إلا صرف القدرة في إيجاد متعلقه لا انه يسلب القدرة حقيقة، فهو قاطع بالتمكن من ائصال العمل الى المستأجر وان ترك واجباً فلا غرر. ومن جميع ما ذكرنا تبين فساد مبنى دعوى التعجيل وفساد الوجوه المبنية عليه في بطلان الاجارة الثانية.

وينبغي التنبيه على امور: (الأول) في حكم الاجارة الثانية اذا تضيقت مدة الاجارة الاولى. (وتفصيل القول فيه) أن متعلق الاجارتين إما كلي العمل في الذمة وإما الكلي في المعين خارجاً فالصور أربع، ومبنى الصحة والفساد على الفرق بين الكلي الذمي والخارجي في التعين القهري وعدمه، والوجه فيه أن المملوك في الثاني هو الكلي الموجود بوجود أفراد في الخارج مع قطع النظر عن تعييناته الخارجية إلا تعين الاضافة بالمجموع، فالمملوك في الصبرة المشتملة على عشرة أصواع من الخنطة

كلي الصاع المتعين بالاضافة الى هذه الصبرة، فكلما بيع من هذه الصبرة صاع تضيقت دائرة الكلي الخارجي، فاذا انحصر في فرد كان المملوك هو الكلي المضاف الى هذا الفرد الموجود بوجوده، ولا نعني من التعين القهري إلا ذلك، وهذا المعنى غير موجود في الكلي الذمي الذي موطن وجوده الاعتباري هي الذمة فكيف ينقلب خارجياً بمجرد حصر ما يمكن تطبيقه عليه في فرد، وعليه نقول: إن مدار الصحة والبطلان في الاجارة الثانية على كون متعلق الاجارة الاولى كلياً ذمياً أو خارجياً فتصح الاجارة الثانية على الاول دون الثاني سواء كان متعلق الثانية ذمياً أم خارجياً.

أما الأول: فلأن الفرد المضييق باق على ملك الأجير فله تطبيق كلي ذمي آخر عليه كما أنه له تملكه بنحو الكلي في المعين.

و أما الثاني: فلأن متعلق الاولى اذا كان بنحو الكلي في المعين والمفروض تعيينه فيه فلا يصح منه تملكه بنحو الكلي الخارجي، فانه مملوك الغير، كما لا يصح تطبيق الكلي الذمي في الاجارة الثانية، حيث لا يعقل كون ملك شخص فرداً لملك شخص آخر، فلا تصح الاجارة على الاول لعدم الملك وعلى الثاني لعدم القدرة على التسليم، ومنه تبين حال ما اذا كان مورد الاجارة الثانية مغايراً لمورد الاولى، فان مورد الاجارة الاولى إن كان كلي الخياطة في الذمة فالكتابة مملوكة للأجير فله تملكها للمستأجر الثاني، كما أنه له تطبيق كلي الكتابة على فردها المملوك له، بخلاف ما اذا كان مورد الاولى منفعة الخياطة بنحو الكلي في المعين، فان الأجير إما لا يملك المتضادين أو لا يمكنه تملكهما، وكذا لا يتمكن من تطبيق كلي الكتابة على فردها المضاد لمنفعة الخياطة، لأنه لا يملك فرداً أو لا يمكن تطبيق الكلي على الفرد المضاد للفرد المملوك للغير.

(الثاني) في حكم العمل على طبق الاجارة الثانية من حيث ضمان اجرة المثل للاجارة الاولى فنقول: أما في مورد صحة الاجارة الثانية فيضمن الأجير فقط اجرة المثل للمستأجر الاول من حيث تقويت العمل المملوك له بالعمل للغير، وأما في

مورد بطلان الاجارة الثانية، فالأجير ضامن للمستأجر الاول من حيث الاتلاف المحقق بتسليم مملوكه الى الغير، والمستأجر الثاني ضامن للاول من حيث استيفاء مملوكه وتسلمه من الأجير، فللمستأجر الأول الرجوع على من شاء منها كما مر تفصيله في الأجير الخاص. وأما في المنافع المتضادة فالأجير هو الضامن فقط للتفويت في الكل، والوجه في الكل واضح.

(الثالث) في حكم ما اذا صار الأجير المشترك أجيراً خاصاً في الاجارة الثانية فنقول: أما اذا كان مورد الاجارة الاولى كلياً ذمياً فلا مانع من صحة الاجارة الثانية بنحو الأجير الخاص في تمام المدة إلا من حيث كونها مفوتة بنفسها للعمل على طبق الاولى، حيث لا يعقل تطبيق الكلي الذمي على المنفعة المملوكة بالاجارة الثانية للغير، وغايته حرمة الاجارة الثانية، وحرمة المعاملة مولوياً لا توجب الفساد، بل لو عمل للاول كان الأجير ضامناً للثاني لأنه مسلم ماله الى الغير، والأول أيضاً ضامن للثاني لاستيفاء ماله، وأما اذا كان مورد الاجارة الاولى بنحو الكلي في المعين فالاجارة الثانية لتضمنها تمليك مال الغير غير صحيحة، فانه نظير بيع تمام الصبرة بعد بيع صاع كلي منها، وعليه فاذا عمل للثاني في تمام المدة كان من تسليم مال الغير المعدود إتلافاً ومن تسلم الثاني لمال الغير المعدود استيفاء منه، فللاول الرجوع على من شاء من الأجير والمستأجر الثاني.

(الرابع) ما تكرر منا من تفويت الكلي الذمي في صورة الانحصار في فرده مع عدم تعيينه فيه إنما هو اذا لوحظ الزمان الموسع الملحوظ لرفع الغرر مثلاً بنحو التقييد بمعنى الحصة من كلي عمل الخياطة، فان القيد الزماني كسائر القيود يقبل ملاحظة الطبيعي مستقيماً به ولا يوجب انقلابه الى الكلي في المعين، وعليه فاذا عمل في مورد الضيق للمستأجر الثاني سقطت الحصة عن إمكان الوجود بوجود فردها في الخارج لعدم الفرد لها، واما اذا لوحظ الزمان الموسع بنحو الاشتراط فالمملوك هو كلي عمل الخياطة فقط، وهو لا يفوت بذاته اصلاً، نعم يتعذر الشرط بعد انقضاء الزمان، فله الخيار ولا ضمان، لعدم الفوت بالنسبة الى المعقود عليه بالاجارة.

المبحث الرابع: من احكام المنفعة أنها تملك بنفس العقد، والكلام فيه تارة بالنظر الى مقام الثبوت وامكان ملك المنفعة قبل وجودها، واخرى في مقام الاثبات وشمول العمومات والاطلاقات لها، ولا بد من التكلم في الأول، فانه لا مجال لدعوى الاطلاق ونحوه مع عدم إحراز الامكان، مضافاً الى انه لاشبهة في المسألة ظاهراً إلا من حيث عدم قبول المنفعة للملكية. فنقول.

أما المقام الأول: فملخص تقريبه ان المنافع معدومة حال العقد، والملكية صفة ثبوتية محتاجة الى محل ثابت فلا بد من الالتزام بعروض الملكية لها حال وجودها، وحيث إن وجودها تدريجي فيكون عروض الملكية لها تدريجياً، وحيث إن الاجرة بازاء المنفعة فقتضى المقابلة كون ملك الاجرة تدريجياً وإلا لزم الخلف من كونها عوضاً عن المنفعة في الملكية.

و مقتضى هذا التقريب ان المنفعة مع عدم الاستيفاء غير مملوكة ولا يلتزم به أحد، كما ان مقتضاه ان المؤجر يصح منه التملك من دون ان يكون مالكا، لأن المفروض مقارنة ملك المنفعة ووجودها، ولا معنى لأن يملك المؤجر باستيفاء المستأجر، كما لا يعقل أن يكون المؤجر والمستأجر مالكين معاً في زمان واحد، إذ أن الوجود لا تعدد فيه حتى يملك المؤجر في آن والمستأجر في آن آخر، فان الآن الآخر أن وجود منفعة اخرى لا المنفعة الاولى.

و بالجملة المنفعة ليست كالعين حتى يمر عليها زمانان يكون أحدهما زمان ملك المؤجر والآخر زمان ملك المستأجر ليصح تملك المنفعة من مالكا، وقد ذكرنا في اوائل الاجارة ان هذا الاشكال مبني على كون الملكية الشرعية والعرفية التي هي موضوع للاحكام والآثار من الاعراض والمقولات الواقعية، مع اننا قد بينا في محله استحالة ذلك بالبراهين القاطعة وانها اعتبار أمر مقولي، والاعتبار لا يستدعي إلا الطرف في افق الاعتبار، والمنافع يقدر وجودها فيتعلق بها الملك الاعتباري، وهو المصحح لطرفية الكلي مالكا ومملوكا للملك الاعتباري، ولا حاجة الى العدول الى جعل الاجارة تارة سلطنة على العين للانتفاع بها، مع انها لا تعم عمل الحر، واخرى

سلطنة على الانتفاع بالعين، مع ان الانتفاع متقوم بالمنتفع فلا يقبل الانتقال اختياراً وقهراً، مضافاً الى أن السلطنة بمعناها الحقيقي ليست إلا الاستلاء وهو بحقيقته يتوقف على ما يستولى عليه خارجاً ومعناها الاعتباري حالها حال الملك الاعتباري، وبعد فرض الاعتبارية أي موجب للعدول عن الملك الاعتباري الى التسليط الاعتباري.

و أما المقام الثاني: فالكلام تارة فيما يقتضيه الاصل العملي وأخرى فيما يقتضيه الاصل اللفظي. (أما الأول) فربما يتخيل ان الاصل عدم الاشتراط وعدم اعتبار ذلك القيد المشكوك في العقد كما في الجواهر(١) وغيره، وقد بينا في محله فقهاً واصولاً، ان الأصل المزبور غاية مقتضاه ان الاعتبار الملكي غير مرتب على المتقيد بهذا القيد، وبالتلازم العقلي يقتضي ان العقد المجرد عنه يؤثر في الملك، ولا عبرة بالاصول المثبتة.

(و أما الثاني) فهو يتوقف على كون اطلاقات أدلة الوفاء بالعقد وحلية البيع والاجارة واردة مورد انفاذ الأسباب، وأما اذا كانت في مقام المسببات وانها محققة عند الشارع كالعرف فلا تجدي في دفع الشك في اعتبار دخل شيء في تأثير العقد، وقد أصلحناه في محله فليراجع.

المبحث الخامس: في ما يتعلق بمدة المنفعة من حيث الاتصال والانفصال عن حال العقد فنقول: في المقام نزاعان كبروي وصغروي.

أما النزاع الكبروي: فن وجهين: (احدهما) في لزوم الاتصال وعدمه، وغاية ما يتوهم في وجه اعتباره امور:

(منها) منافاة الانفصال للقدرة على التسليم وهي شرط صحة العقد، فان المعتبر من القدرة هي القدرة الفعلية حال العقد كما هو مقتضى الاصل في الشرط، فان مقتضاه مقارنة الشرط لمشروطه، ولا تجدي القدرة المتأخرة إلا بدليل خاص، ولذا لو

لم يكن قادراً على تسليم المبيع فعلا مع قدرته عليه بعد زمان معتد به لماصح البيع منه فعلا، وعدم مقدورية تسليم المنفعة المتأخرة فعلا لتقيدها بالزمان المتأخر في غاية الوضوح، فلا معنى للقدره فعلا على الفعل المستقبل.

ويندفع بأن وجه اعتبار القدرة رفع الغرر، وما يقدر على تسليمه في ظرفه لا غرر فيه، فلا موجب لاعتبار القدرة الفعلية، ولا يقاس بالبيع، فان المملوك فيه غير محدود بالزمان، فلا بد فيه من القدرة على تسليمه بعد العقد.

و (منها) ان العقود و الانشاءآت علل للاحكام فيلزم الاتصال، لثلا يلزم تخلف المعلول عن العلة، كذا ذكره بعض الأعلام «رحمه الله» نقلا عن أبي الصلاح، ولا يتم هذا الاستدلال إلا بدعوى مقارنة الملكية للمملوك حتى تكون الملكية كالمملوك متأخرة عن العقد، ولا موجب لها إلا ما توهمه بعض العامة من ان المنفعة معدومة والمعدوم غير قابل للملكية فتكون الملكية مقارنة لوجود المنفعة، فكما توجد تدريجاً تملك تدريجاً، وقد عرفت بطلانه غير مرة.

و (منها) ان استحقاق التسليم من احكام العقد ومقتضياته، والاستحقاق المزبور لا يجامع الانفصال فيكون منافياً لمقتضى العقد.

ويندفع بما حقق في محله من ان استحقاق التسليم ليس من مقتضيات العقد بما هو بل من مقتضيات الملك، لتسلط الناس على أموالهم، فلا محالة يتبع كيفية المال المملوك، فاذا كانت المنفعة الحالية مملوكة فلما لكها السلطنة على تسلمها حالا، واذا كانت المنفعة الآتية مملوكة كان له السلطنة على تسلمها في ظرفها، فالملك لا يقتضي سلطاناً مطلقاً على المال بل على حسب حاله كالثمن المؤجل في البيع وكالاجرة المؤجلة هنا، ولعل المراد من ان الاستحقاق من مقتضيات اطلاق العقد لا ذاته هو ما ذكرنا، ولا يقاس الاستحقاق المزبور بالملك، بدعوى انه كما ان الملكية فعلية والمملوك متأخر كذلك الاستحقاق فعلي وما يستحقه متأخر كما هو ظاهر بعض الأعلام «رحمه الله» وذلك لأن الحق كالملك إلا انه ليس لذي المال ملك وحق وانما له السلطنة على ماله بحسب حاله، وحيث إن الاستحقاق بمعنى

السلطنة فلا يمكن تعلق الاستحقاق فعلاً بأمر استقبالي، فانه محال. و أما ما قيل في وجه عدم الاعتبار من ان لازمه عدم صحة جميع الاجارات فيما عدا الجزء المتصل بالعقد من الأزمنة فيندفع بأن للزمان وحدة اتصالية لا انه آتات متتالية، فهذا المتصل الوحداني متصل بحال العقد. نعم ربما يتخيل عدم معقولية الاتصال ولو بجزء من المدة إلا على القول بالجزء الذي لا يتجزأ، وحيث إنه محال فالأ اتصال المرتب عليه محال.

و تقريبه: ان كل جزء يفرض متصلاً بحال العقد فهو قابل للقسمة وما يفرض من الجزئين منه متصلاً أيضاً قابل للقسمة وهكذا الى ما لا يتناهي، ففرض الجزء المتصل فرض الجزء الذي لا يتجزأ، وقد دفعنا هذا التوهم الجاري في غير المقام أيضاً بأن القسمة الممكنة متناهية دون الأعم منها ومن الوهمية، ولا شبهة في وقوع العقد في زمان خاص مع أن ذلك الزمان أيضاً قابل للقسمة، فبناءً على هذا التوهم يلزم وقوع العقد في ما لا يتناهي، وانطبق المتناهي على غير المتناهي محال، فهذه المدة المضروبة للمنفعة متصلة خارجاً بزمان العقد وإن كانت من حيث قبول المتصل الواحد للانقسامات غير متناهية، فهي متناهية بالفعل غير متناهية بالقوة، فلم يلزم استحالة اتصال المدة بحال العقد.

(ثانيهما) أي من وجهي النزاع الكبرى أن المنفعة بلحاظ الزمان تارة تلاحظ بشرط شيء إما بنحو الاتصال أو بنحو الانفصال، واخرى بنحو اللابشرط القسمي من حيث الاتصال والانفصال، فتكون كالكلي في المعين بلحاظ قطعات الزمان، وتمليكيها في نفسه معقول ولا مانع منه إلا الغرر، وعليه فلا وجه للقول بطلانه رأساً أو بصحته كذلك، بل ربما يكون فيه الغرر نحو سكنى الدار شهراً من هذه السنة، فانه بلحاظ تفاوت المالية من حيث الصيف والشتاء يدخل فيه الغرر والخطر، وربما لا يكون فيه الغرر كسكنى شهر من أشهر الشتاء مثلاً، وبالجملة الكلية واللابشرطية من حيث الاتصال والانفصال غير ضائرة بل المدار بطلاناً وصحة على لزوم الغرر وعدمه.

وأما النزاع الصغروي فملخص القول فيه: انه بعد عدم الإهمال في الواقع يدور الأمرين إرادة الاتصال وإرادة الانفصال وإرادة المطلق من القيد، ومقتضى القاعدة الحكم باللابشرطية وعدم الدال على أحد القيدين. إلا أن الموجب للحكم بالاتصال في قبالات الانفصال هو الموجب لنفي الاطلاق، وهو أن التعينات الثلاث كلها قيود عقلا للماهية، إلا أن بعض القيود العقلية كأنه ليس بقيد عرفاً كما هو كذلك في النفسية والغيرية والعينية والكفائية والتعينية والتخيرية في الواجب، فكون المنفعة المملوكة حالية عند العقد لا يحتاج الى التنبيه عليه بخلاف المنفعة الآتية أو الأعم من الحالية والاستقبالية، وأما الاستدلال باصالة الصحة لا ثبات الاتصال فهو إنما يصح مع فرض فساد الانفصال والاطلاق لا مطلقاً.

المبحث السادس: فيما يتعلق بتسليم المنفعة، والكلام فيه من جهات: (منها) ما هو ملاك التسليم وما يتحقق به. و(منها) فوات المنفعة وما هو ملاك. و(منها) ضمان المستأجر للمؤجر أحياناً. و(منها) مورد الحاجة الى مراجعة الحاكم، فهنا مقامات من الكلام:

الأول: في ملاك التسليم الذي معه تستقر الإجارة على المستأجر. فنقول: المملوك بالاجارة إما منفعة عين شخصية أو منفعة عين كلية، وإما عمل متعلق بمورد جزئي كحمل هذا المتاع، أو بمورد كلي وهو حمل المتاع، والعمل إما إيجادي محض كالصلاة نيابة عن الميت، أو متقوم باستيفاء المستأجر كحمله إياه أو حمل متاعه. «أما المنفعة» فتسليمها الحقيقي وإن كان باستيفائها وتسليم العين الشخصية أو فرد العين الكلية حينئذٍ مقدمة لتسليم أحد العوضين وكذا في تسليم العمل مطلقاً إيجاده المحض أو المتقوم باستيفاء المستأجر إلا أن استحقاق مطالبة الإجارة واستقرارها غير مرتب على التسليم بعنوانه حتى لا يكون استحقاق واستقرار للإجارة إلا بعد التسليم الحقيقي المساوق للاستيفاء بل على مجرد تمكين المستأجر في تمام المدة مثلاً من استيفاء المنفعة أو العمل، وذلك لما حقق في محله وأشرنا إليه سابقاً من أن مدرك لزوم التسليم أمران:

أحدهما: سلطنة الناس على أموالهم، فليس للغير مزاحمته في سلطانه بالامتناع عن تسليم ماله المملوك له بالعقد مثلاً كما هو المفروض هنا، وهذا المدرك لا يقتضي لزوم التسليم المعاوضي، بل يفيد ضد المقصود هنا من توقف استقرار الأجرة على تسليم المنفعة، فإن كل مالك له السلطان المطلق على مطالبة ملكه سواء سلم عوضه أم امتنع عنه، فإن ظلم أحد لا يسوغ ظلم الآخر.

وثانيهما: بناء المتعاملين في عقود المعاوضات على التسليم بازاء التسليم كالتملك بازاء التملك، فهو في الحقيقة التزام ضمني في العقد على التسليم المعاوضي، ومن البين أن ما هو تحت اختيار كل منهما ليس إلا تمكين المالك من استيفاء المنفعة ولو بالتمكين من الاستيلاء على العين. وأما الأمر القائم بالمستأجر من استيفاء المنفعة أو من استيلائه خارجاً على العين فهو تحت اختيار المستأجر فلا يعقل الالتزام الجدي من المؤجر بما هو خارج عن اختياره. نعم العمل المباشري المحض كالصلاة نيابة تسليمه بعين إيجاده الذي هو تحت اختياره، وبالجملة هذا الملاك الذي ذكرناه في التسليم المتوقف عليه استقرار الأجرة لا فرق فيه بين أن يكون المملوك بعقد الأجرة منفعة أو عملاً استيفائياً ولا بين أن يكون مورد المنفعة المملوكة عيناً شخصية أو كلية، فإن المقدور عليه من تسليم كلي المنفعة بكلي العين ليس إلا بتطبيق الكلي على فرده وتمكينه منه وإلا فلا تمكين من الكلي مع قطع النظر عنه حتى يلتزم به، ومرجع ما ذكرناه إلى عدم المقتضي لأزيد من التمكين الذي هو شرط لاستقرار الأجرة المملوكة بنفس العقد المقيد لاطلاق دليل السلطنة، ففي غيره يتمسك باطلاق دليل السلطنة، فله مطالبة الأجرة مع التمكين المذكور وليس للآخر الامتناع عن أدائها.

وأما ما في الجواهر من الاستدلال بعموم الأمر بالوفاء بالعقد (١) فبالنظر إلى أن مفاده إما إيجاب الوفاء عملاً فينطبق على دفع الأجرة فيجب دفعها، وإما لزوم

وضعي فيفيد عدم انحلال العقد بفسخ المستأجر مع التمكين المزبور، كما أن تمسكه «قدس سره» باستصحاب الملك بالنظر الى الشك في انحلال العقد وزوال ملك الاجرة بانشاء فسخ المستأجر، وإلا فجرد عدم التسليم الحقيقي بل مع الامتناع رأساً لا ينفسخ العقد بل يوجب الخيار للباذل على الممتنع. نعم ما ذكره «قدس سره» وكون العين مضمونة المنافع في يده محل المناقشة، فان كون منافعها مملوكة بالعوض أمر مسلم من الأول، وإنما الكلام في استقرار الاجرة واستحقاق المطالبة، وأما كون العين بتفاتها في ضمان المؤجر فيفسخ العقد بتلفها فهو أجنبي عما نحن فيه، مع أنه سيجيء إن شاء الله تعالى أنه لا مجال له في باب الإجارة.

(لا يقال) لعل غرضه «رحمه الله» أن ضمان المؤجر ينتقل الى المستأجر بقبض العين المستأجرة، ومقتضاه أن يكون تلف المنافع عليه بترك استيفائها فلا مجال لاستيفائها، فلا مانع من استقرار الاجرة.

(لأننا نقول) غاية ما يقتضيه ضمان المؤجر قبل القبض وهو انفساخ العقد بالتلف قبل القبض أن لا يفسخ العقد بالتلف ولو بترك الاستيفاء لأنه ليس له حق الاستيفاء وأنه ليس له حق الفسخ مع ترك الفسخ، مع أن التلف المنوط به الانفساخ هو تلف المنفعة حقيقة لا مجرد فوات المنفعة بترك الفسخ، ولذا لو فوات المنافع تحت يد المؤجر بامتناع من المؤجر لم يوجب انفساخ عقد الإجارة بل كان ضامناً ضمان الغرامة بتفويت المنفعة على مالكها.

المقام الثاني: في ملك فوات المنفعة المملوكة بالإجارة، فنقول: المملوك بالإجارة تارة منفعة قائمة بعين واخرى عمل كلي ذمي، وكل منها إما موقت بتوقيت في مرحلة العقد، وإما لا يكون موقفاً كذلك، فان كانت منفعة قائمة بعين محدودة بمدة خاصة كسكنى الدار شهراً فلا شبهة في فوات المنفعة بانقضاء الشهر، فاستقرار الاجرة بتسليم المنفعة في تمام تلك المدة بتسليم العين أو التمكين منه وإن لم يتسلمها، وفوات المنفعة المملوكة بفوات المدة، فلا يملك منفعة بعدها حتى يبقى مجال لاستيفائها، ولا فرق في هذه الصورة بين أن تكون المنفعة المحدودة قائمة بعين

شخصية أو بعين كلية تسلم فردها المستأجر، فان فوات المنفعة بفوات مدتها ضروري، وإنما تفوت على المستأجر دون المؤجر، لأنه الذي فوتها على نفسه بترك استيفائها، بل وكذا لو لم يتسلم العين الشخصية مع بذل المؤجر، أو لم يقبل فرد العين الكلية مع تعيين المؤجر، فانه الذي فوت على نفسه منفعة المملوكة بالامتناع عن التسلم، وملاك التفويت هو الامتناع المزبور سواء كان عن تسلم شخص العين المستأجرة أم عن ما هو فرد لها، فان عين الكلي فيها وإن كان منوطاً بقبوله بمعنى أنه لو لم يقبل لم يتعين لا أنه له استحقاق مطالبة غيره حتى لا يكون امتناعه تفويتاً.

و بعبارة اخرى: لا ندعي أن فوات منفعة هذا الفرد بامتناعه تفويت لها، حيث إنه لا عين لها حتى يكون الامتناع مفوتاً لهذه المنفعة المملوكة له، بل ندعي أن امتناعه عن تسلم هذا الفرد مع عدم استحقاقه لفرد آخر مفوت لتلك المنفعة المملوكة القائمة بكلي العين المفروض أنها محدودة بمدة خاصة امتنع فيها عن تسلمها بتسلم ما يصلح أن يكون فرداً لها، وإن كانت المنفعة المملوكة القائمة بعين شخصية غير موقته، كما اذا أجره الدابة يوماً من هذا الاسبوع لثلا يلزم الفرر بالمملوك لا محالة يعتبر بنحو الكلي في العين، لأن إرادة منفعة يوم خاص واقعاً جهالة، وإرادة أحد أيام الاسبوع بنحو التردد محال، فلا مجال إلا لإرادة الواحد المضاف الى الاسبوع بنحو الكلي في العين، وحينئذٍ فان سلمه العين الشخصية بعنوان تسليم المنفعة المملوكة حالاً كان من تعيين الكلي في العين وتعيينه بيد المؤجر، فلا محالة يكون حال المنفعة حينئذٍ كالمنفعة المحدودة بيوم مخصوص من حيث فواتها بفوات المدة الخاصة، وإن سلمه العين بعنوان استيفاء المنفعة متى شاء من الأيام فلا تفوت المنفعة بفوات ما يمكن فيه الاستيفاء وهو يوم واحد بل بمضى تمام الاسبوع، كما اذا سلمه الصبرة المشتملة على عشرة أصواع ليختار صاعاً منها، فانه لا تلف للكلي في العين إلا بتلف الصبرة جميعاً. ففي مثل هذه الصورة يبقى مجال الاستيفاء بعد مضي يوم أو أزيد مع استقرار الاجرة بمجرد التسليم كما في المثال المزبور أيضاً، فان البايع

يستحق الثمن بمجرد تسليم الصبرة، فإن تسليمها تسليم للكلي في المعين سواء عينه البايع أم لم يعينه، وإن كانت المنفعة المملوكة غير الموقته بوقت مخصوص قائمة بعين كلية فلا محالة تكون كلية ذمية.

وتعين الذمي في الخارجي متوقف على قبول المستأجر زيادة على تعيين المؤجر وتطبيقه، فلا يقاس بالكلي في المعين الذي لا يتوقف إلا على تعيين البايع أو المؤجر، وحينئذٍ فإن تسلم العين وقبلها جرى فيها ما ذكرناه في العين الشخصية، وإن لم يقبلها ولم يتسلمها فالامتناع وإن كان غير مانع عن استقرار الاجرة كما مرّ غير مرة إلا أنه يوجب بقاء ما في الذمة على حالها، وحيث إنها غير موقته بمدة مخصوصة فلا يكون الامتناع عن تسلمها مفوتاً لها بمجرد مضي زمان يمكن استيفاء المنفعة فيه، بل مبضي تمام الاسبوع مثلاً، فيبقى مجال للاستيفاء مع عدم القبول.

ومنه تعرف أن الفرق بين الموقت وغيره والكلي والشخصي أحياناً إنما هو من حيث فوات المنفعة المملوكة وعدمه لا من حيث استقرار الاجرة وعدمه. فما في الشرايع - من التفصيل المجمل الذي شرحه الشارحون بالفرق بين الموقت وغيره أو الشخصي والكلي - غير وجيه في مورد كلامه وهو لزوم الاجرة واستقرارها. هذا كله في المنفعة المملوكة بالاجارة بأقسامها.

وأما إذا كان المملوك بها عملاً من الأعمال فهو كلي ذمي دائماً سواء كان متعلقاً بجزئي كحمل هذا المتاع أم بكلي كحمل المتاع الموصوف بوصف رافع للغرر، فهو تارة موقت بوقت مخصوص كحمل هذا المتاع في هذا اليوم أو حمل المتاع الموصوف في هذا اليوم، وأخرى غير موقت بوقت مخصوص كحمله بقسميه في يوم من أيام الاسبوع أو الشهر مثلاً فنقول:

أما العمل الموقت بقسميه فقد عرفت أن مجرد بذل نفسه للعمل وهو المقدار الذي يتمكن من الالتزام به في مقام التسليم المعاوضي كاف في استقرار الاجرة، ومع فرض تمكينه في تمام المدة المضروبة وامتناع المستأجر عن تسلمه واستيفائه في تلك المدة يفوت العمل ولا يبقى مجال لايجاده في غيرها بتفويت من المستأجر كما مر

في المنفعة الموقته.

و أما العمل غير الموقت فحيث إن مجال الاستيفاء فيه واسع والكلي الذمي ليست خارجيته دائرة مدار تعيين المؤجر فقط بتمكينه من إيجاد في هذا اليوم بالخصوص، والمفروض عدم التوقيت به فلا يفوت العمل بفوات مدة يمكن إيجاد العمل فيها، فحال العمل غير الموقت بقسميه حال المنفعة الكلية غير الموقته بل الأمر فيه أوضح، حيث إن تعيين المؤجر للدابة الكلية لا يلزم الاستيفاء، بخلاف إيجاد الكلي من العمل، فانه لا يكون إلا بإيجاد فرده لا بالتمكّن من إيجاد فرده. وما نسب الى شيخنا العلامة الأنصاري «قدّس سرّه» - من الفرق بين العمل الجزئي والعمل الكلي في استقرار الاجرة بالتمكين في الأول دون الثاني، بتخيل أن العمل الجزئي مملوك بنفسه فتسليمه تسليم المملوك بخلاف العمل الكلي، فان فرده غير مملوك حتى يحصل التسليم بالتمكين من فرده - مخدوش من وجوه غير خفية على المتأمل فيما قدمناه.

المقام الثالث: في ضمان المستأجر للمؤجر أحياناً. فنقول: أما المنفعة الموقته ولو بالتبع كما اذا سلمه الدابة بعنوان تسليم المنفعة حالا في مثل الكلي في المعين فالفائت هو مملوك المستأجر، فلا موقع لضمانه للمؤجر، وكذا في العمل الموقت، فان الفائت بمضي الوقت مملوك للمستأجر فلا مورد للضمان.

و أما المنفعة الكلية غير الموقته والعمل غير الموقت ففيها تفصيل مجمله: أن المنفعة الكلية التي عينها المؤجر في دابة خاصة وتسلمها المستأجر، فلا محالة تكون المنفعة خارجية، لاستحالة خارجية ما تقوم به المنفعة وذمية المنفعة، فتكون حالها حال المنفعة غير الموقته القائمة بعين شخصية من كونها لا محالة بنحو الكلي في المعين، فان سلمها المؤجر بعنوان تسليم المنفعة حالا كانت المنفعة الحالية مملوكة للمستأجر وفواتها فوات مملوك المستأجر فلا ضمان، وإن سلمها المؤجر لا بذلك العنوان بل لأن يستوفي منها المنفعة في يوم يختاره من أيام الاسبوع فلا تفويت من ناحية المستأجر حتى يضمناها بل من ناحية المؤجر كما هو واضح.

هذا في فرض تسلم العين، ومع فرض عدم قبول المستأجر وعدم تسلمه لما عينه المؤجر فرداً لكلي في ذمته فلا يتعين مملوك المستأجر فيه، فلا تكون منفعة الفرد فائتة منه بل من مالكوها وهو المؤجر، ومن الواضح أنه لا موجب لضمان مال الغير إلا إتلافه أو تفويته أو الاستيلاء بوضع اليد عليه فيفوت تحت يده، ولا يد هنا على الفرض، ولا اتلاف باستيفائه على الفرض، فليس الموهم لضمانه الاتفويته بامتناعه عن تسلمه وهو وهم باطل، إذ التفويت في السابق بامتناعه عن استيفاء ماتعين ملكا له، لأجل أن المخرج لها من العدم الى الوجود هو المستأجر، فامتناعه عن ذلك تفويت منه لما يكون أمر إيجاد بيده، بخلاف مال الغير، فان مجرد امتناعه عن قبول مال الغير لا يكون منعاً منه عن وجوده، وإنما يتحقق فيما اذا حبس الدابة بحيث امتنع على صاحبها استيفاء منفعتها، وإنما المفوت هنا هو المؤجر بتعطيله لها مع عدم استحقاق المستأجر لمنفعتها بالخصوص لئلا يكون له بد من تعطيلها. ومما ذكرنا تعرف عدم الضمان في المنفعة غير الموقته بأقسامها.

و أما العمل غير الموقت مع بذل العامل نفسه للعمل فان قبله المستأجر بأن أحضره في داره للبناء أو للخياطة ومع ذلك لم يستوف منه عمله فهو مفوت للعمل، وحيث إن العمل قبل وجوده لا يخرج عن الذمة فلا محالة لا يكون الفائت ذلك العمل المملوك له، بل مجرد العمل المحترم من الأجير، فيكون ضامناً له، فيكون نظير حبس أجير الغير من حيث ضمانه لما يملكه الأجير، وأما اذا لم يقبله المستأجر والمفروض عدم تعيينه له فكما لا تفويت لما يملكه كذلك لا تفويت لعمل الأجير بل المفوت لعمله نفسه، ولا يقاس بالموقت الذي لا يتمكن الأجير من العمل للغير أو لنفسه، ومجرد استحقاق الأجير لتفريغ ذمته وبذله للعمل لا يصح استناد التفويت الى المستأجر، ولا ضمان إلا باليد أو الاستيفاء أو التفويت، وكون عمله محترماً لا يقضي بتضمين من لا مساس له بالعمل، بل الأجير هتك حرمة عمله بعدم استيفائه لنفسه أو لغير المستأجر مع تمكنه منه.

و التحقيق: أن قبول المستأجر للعمل وإن لم يوجب خروج الكلي عن الذمية

إلى الخارجية إلا أنه يوجب صيرورته كالموقت فإنه مع كليته وذميته يفوت بتعيينه من حيث الوقت، فكذا إذا بذل العامل نفسه للعمل وقبل المستأجر لكنه لم يستوفه منه، فإنه تفويت منه لعمله المملوك المتعين بتعيين الأجير وقبول المستأجر. ومنه اتضح أنه لا مورد للضمان في غير الموقت مطلقاً.

المقام الرابع: في مورد الحاجة إلى مراجعة الحاكم عند امتناع المستأجر. وبعد ما عرفت أن استقرار الاجرة في شيء من موارد الاجارة الموجبة لملك المنفعة الشخصية أو الكلية الموقته وغيرها، وملك العمل مطلقاً لا يتوقف إلا على تمكين المؤجر والأجير لا على قبول المستأجر ولا على استيفائه فلا محالة لا ضرر على المؤجر والأجير من هذه الحيثية، فلا بد من فرض ضرر آخر لا يندفع إلا بمراجعة الحاكم للاجبار أو للتسليم. فنقول:

أما المنفعة الموقته أو العمل الموقت فيفوتان بفوات وقتها بتفويت من المستأجر، فلا ضرر من هذه الجهة أيضاً على المؤجر أو الأجير، وأما من حيث ضرر التلف قبل القبض فهو لا يكاد يندفع في باب الاجارة باقباض العين، لما سيجيء إن شاء الله تعالى من انكشاف بطلان الاجارة في بقية المدة، فسواء سلم المنفعة بتسليم العين أم لم يسلم كان هذا الضرر لا حقاً للمؤجر، فلا يندفع باجبار الحاكم على القبض أو قبضه ولاية على الممتنع.

و أما المنفعة غير الموقته فإن كانت قائمة بعين شخصية كاجارة الدابة الشخصية لحمل المتاع بلا توقيت فيتصور فيها ضرر التلف قبل القبض، فللمؤجر دفعاً لهذا الضرر عن نفسه ارجاع أمره إلى الحاكم ليستوفي منفعته، وإن كانت كلية بكلية العين بلا توقيت، وكذا العمل الذي أيضاً هو كلي دائماً فوجه الرجوع ما ذكر في غير هذا المقام من أن بقاء الذمة ضرر فله تفرغها بالرجوع إلى الحاكم، والكلام فيه وما يتوجه عليه من النقص والابرام موكول إلى محله، وقد فصلنا القول فيه في تعاليقنا على كتاب الخيارات لشيخنا العلامة الأنصاري «قدس سرّه».

فرع: ذكر المحقق «قدس سرّه» في الشرايع في فروع المسألة أنه لو استأجره لقلع

الضرس فزال الأثم عقيب العقد سقطت الاجرة (١)، وعلله في الجواهر بتعذر متعلقها شرعاً لعدم جواز القلع (٢)، وهو كذلك كما سيجيء إن شاء الله تعالى في أنه من شرائط الإجارة إباحة المنفعة، وهل هو لكون الإباحة بنفسها شرطاً لبعض الأخبار، كما في رواية تحف العقول أو هو على طبق القاعدة، نظراً إلى أنها غير مملوكة ولا معنى لتملك ما لا يملكه؟ إلا وجه الأول كما سيجيء إن شاء الله تعالى في محله، لما في تطبيقه على القاعدة من المناقشة صغرى وكبرى.

أما صغرى: فبالنظر إلى أن المنفعة قابلة لأن تكون تارة مملوكة لمالك العين وأخرى لا تكون مملوكة له، بخلاف العمل من العامل، فإن عمل الحر كما مرّ مراراً غير مضاف إلى عامله بإضافة الملكية، بل بإضافة الفعل إلى فاعله والعرض إلى موضوعه، وإنما له السلطنة على التعهد بعمل في ذمته، فلا ينقسم العمل من عامله إلى مملوك وغير مملوك ليقال إنه لحرمة غير مملوك له.

و أما كبرى: فلما أشرنا إليه من أن اللازم في مطلق الإجارة السلطنة على التملك لأن حقيقتها متقومة بتمليك المملوك، بل الأمر كذلك في البيع كما في بيع الكلي. ودعوى أنه مع حرمة العمل ليس له ملك التصرف أول الكلام، فإن حرمة العمل تقتضي حرمة هذا التصرف لا التصرف الاجاري بتمليك العمل، والقدرة على التسليم كما مرنا مراراً أجنبية عن حرمة العمل، لأن الملاك في اعتبارها أن لا تكون المعاملة غررية، ولا غرر هنا غايته أنه فعل حراماً بتسليم المستأجر عليه، وبقية الكلام فيما سيأتي إن شاء الله تعالى.

المبحث السابع: من أحكام المنفعة كما في الشرايع أنه إذا استأجر شيئاً معيناً فتلف قبل قبضه بطلت الإجارة (٣)، ويراد به انفساخ عقد الإجارة، لشيوع هذا التعبير منهم في مثل المقام، والظاهر منهم - كما ذكره في الجواهر (٤) مع ورود النبوي

(١) و (٣) شرايع الإسلام: كتاب الإجارة في ذيل الشرط الرابع.

(٢) و (٤) جواهر الكلام: ج ٢٧، ص ٢٧٧.

وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «كل مبيع تلف قبل قبضه فهو من مال بايعه» (١). ورواية عقبة بن خالد (٢) المعروفة في كتاب البيع في المبيع - أن إلحاق الإجارة بالبيع مع عدم النص فيها ليس إلا للاجماع وتسالم الأصحاب، كما ألحقوا الثمن بالمبيع مع اختصاص النص بالمبيع، وربما يدعى هناك وهنا أن أصل الحكم على طبق القاعدة، لاقتضاء العقود المعاوضية ذلك بمعنى أن مقتضاها تبديل مال بمال في الملكية والسلطنة، فإن كان الغرض أن عقد البيع بمدلوله المطابق له عرض عريض فيقتضي الاستيلاء والاحتواء الاعتباري والخارجي المعبر عن الأول بالملكية وعن الثاني بالسلطنة الفعلية والمعبر عنها تارة أخرى بالمعاوضة الشرعية والعرفية كما يشهد بذلك التعبير بأنه لعله من مقومات المعاوضة كما في الجواهر (٣).

(ففيه) أن مدلول البيع تسبيبي يتسبب إليه بالعقد الإنشائي، والسلطنة الفعلية المساوقة للقبض والاستيلاء الخارجي يستحيل أن توجد بسبب إنشائي، بل بمباد خارجية غير اعتبارية ولا جعلية، وإن كان الغرض أن حصول الملكية الشرعية التي هي مدلول للعقد منوط بحصول السلطنة الفعلية فهو أمر معقول. إلا أنه لا دليل عليه إلا في بيع الصرف والسلف في المبيع والثمن معاً كما في الأول وفي الثمن فقط كما في الثاني، ولا دليل على اعتبار القبض في تمام أقسام البيع فضلاً عن جميع عقود المعاوضات، مع أن الشرطية مقتضاها عدم تمامية المعاوضة، والمعروف في التلف قبل القبض انفساخ العقد بالتلف بعد انعقاده وتأثيره، فلا يكون مثل هذا موافقاً للشرطية فضلاً عن المقومية.

والتحقيق: أن التلف قبل القبض في الإجارة لا يحتاج إلى الدليل الخاص وإن كان في البيع محتاجاً إليه، فهو هنا على طبق الأصل بمعنى بطلان الإجارة لا

(١) عوالي اللئالي: ج ٣، ص ٢١٢، ح ٥٩.

(٢) الوسائل: ج ١٢، باب ١٠ من أبواب الخيار، ح ١، ص ٣٥٨.

(٣) جواهر الكلام: ج ٢٧، ص ٢٧٧.

انفساخها بعد انعقادها، وذلك لأن المملوك بالبيع هي العين وهي موجودة قارة حال تأثير العقد في تمليكها للمشتري، فإذا عرضها التلف بعد العقد فقد تلف ملك المشتري، فتلفها من مال البايع بانفساخ العقد قبل التلف آنأ ما حتى يكون تالفاً من البايع لا محالة يتوقف على دليل خاص، بخلاف المملوك بعقد الإجارة، فإنها المنفعة وهي تدريجية، فإذا لم تكن في المدة المضروبة منفعة لفرض تلف العين بعد العقد الذي هو وعاء المملوك فلا شيء حتى يملك أو يملك سواء قلنا بأن المنفعة المملوكة هي حيثية العين وشأنها الموجودة بوجودها بنحو وجود المقبول بوجود القابل، أم قلنا بأن المملوك هي تلك المنفعة الخارجية المقدرة الوجود عرفاً فعلاً، فإنه على الأول حيث لا عين في ظرف الملكية فلا حيثية ولا شأن في ذلك الظرف لتبعية وجود المقبول لوجود قابله، وعلى الثاني فهذا المقدر وجوده الذي هو عنوان لما هو مطابق له ليس له مطابق واقعاً في ظرف الملكية، وتقدير وجود ما ليس له وجود تحقيقي في ظرفه لغو لا يترتب عليه أثر حتى يعتبر عند العرف والعقلاء ملكاً لأحد. هذا كله في التلف الحقيقي.

وأما في التلف التنزيلي فحال الإجارة حال البيع في كون الانفساخ على خلاف القاعدة، فيحتاج إلحاق الإجارة بالبيع الى دليل من إجماع ونحوه. وينبغي التنبيه على أمور: (الأول) أنه إذا تلفت العين المستأجرة بعد العقد والقبض بلا فاصلة فحكمه على ما سلكناه حكم التلف قبل القبض، لأن ظرف المملوك بعقد الإجارة ما بعد العقد، فإن المنفعة القابلة لأن يستوفيه المستأجر بالإجارة لا وعاء لها إلا بعد العقد، فتلفها بعد العقد والقبض بلا فاصلة مرجعه الى عدم المنفعة في ظرف قابل لأن تكون مملوكة بالإجارة، وحيث لا منفعة فلا قبض. وأما ما ربما يوهمه ما في الجواهر (١) وتبعه بعض الأعلام من تفاوت القبض الذي به يستحق الاجرة والقبض الذي يخرج به عن ضمان المعاوضة بدعوى أنه

بمجرد قبض العين يستحق الاجرة لكنه لا يخرج به عن ضمان المعاوضة فغير وجيه، لما مر منا سابقاً من أن القبض الذي يستحق به الاجرة قبض المنفعة، وقبض العين مقدمة له، وحيث لا منفعة فلا قبض لأحد طرفي المعاوضة، بل اللازم إبقاء العين تحت يده في تمام المدة حتى يكون إقباضاً لتمام المنفعة حتى يستحق مطالبة الاجرة تماماً.

نعم يتفاوت المقامان من حيثية اخرى وهي أن مجرد التمكين من الاستيفاء في المدة المضروبة يوجب استقرار الاجرة، لكنه لا يوجب الخروج عن ضمان المعاوضة إلا بالاستيلاء عليها في المدة، كما هو كذلك في البيع، فان مجرد التمكين وبذل العين يوجب استحقاق مطالبة الثمن وإن لم يخرج عن ضمان المعاوضة إلا باقباض العين خارجاً كما هو صريح رواية عقبة بن خالد.

(الثاني) اذا انقضى بعض المدة ثم تلفت العين صح فيما مضى وبطل فيما بقي، وهو مما لا اشكال فيه أصلاً، حيث لا منفعة واحدة إلا في مدة بقاء العين، وأما على مسلك القوم من اللاحق بالبيع كما في الجواهر (١)، حيث قال كتلف بعض المبيع فربما يشكل بما أشكل به البيع من أن المبيع هو الكل دون كل جزء جزء، فلا بد من دفعه بما مرّ مراراً من أن تعدد الملكية بتعدد المملوك عقلي لتشخص الاضافات بأطرافها، وتعدد الملكية يستدعي تعدد التملك، إذ لا فرق بين اليجاد والوجود بالذات وإنما الاختلاف بالاعتبار، والبيع ليس إلا التملك، بل العقد اللبي المعنوي أيضاً متعدد، لأن العقد ارتباط أحد القرارين بالآخر، والجعل والقرار أمر لا يستقل بالتحصل فلا بد من تعلقه بالملكية فيتعدد بتعدد قهراً، ووحدة العقد كوحدة البيع وحدة عمومية لا شخصية، وبالجملة بناءً على المشهور من انفساخ العقد بعد انعقاده على خلاف الأصل يحتاج الى تكلف اقامة الدليل وتكلف التطبيق، وأما على ما سلكناه فالمسألة عقلية لا مجال للفرق فيها بين الكل والجزء.

(الثالث) ذكر في الشرايع أنه اذا تجدد فسخ العقد بسبب من الاسباب كان كما اذا تلفت العين في بعض المدة من حيث الرجوع الى باقي الاجرة بالنسبة الى المنفعة غير المستوفاة، نظراً الى استيفاء ما مضى قبل الفسخ بعقد الإجارة واستقرار الاجرة بمقدار المنفعة المستوفاة بعقد الإجارة (١). وربما يقال بالرجوع الى تمام الاجرة ورجوع المؤجر الى اجرة المثل للمنفعة المستوفاة بتقريب أنه يفسخ العقد الواقع أولاً، ومقتضى الفسخ عود كل عوض الى مالكه.

و (التحقيق) أن المنافع المتقدرة بأجزاء الزمان كالأعيان الخارجية المتعددة بذواتها ولا أقل من أن تكون كأبعاض عين واحدة، فما افيد من أن حقيقة الفسخ تقتضي انحلال العقد رأساً مبني على وحدة العقد، فإما أن يبقى وإما أن ينحل، وأما بناءً على تعدده لباً كما هو كذلك قطعاً في مثل جعل الخيار برد مثل بعض الثمن واستحقاق حل العقد في بعض المبيع، فلا مجال لهذا التقريب، فانه يفسخ العقد بالنسبة الى ما بقي من المدة، ومقتضاه عود المنفعة الباقية وما بإزائها من الاجرة الى صاحبها الأول، وأما ما ذكره المشهور من عدم استحقاق إعمال الخيار في رد بعض المعيب أو المعيب الذي اشتراه مع الصحيح صفقة واحدة أو عدم استحقاق فسخ العقد بخيار المجلس إلا في كل المبيع فليس لاقتضاء حقيقة الفسخ ووحدة العقد بل لقصور في المقتضي في مقام الاثبات كما فصلنا القول فيه في باب الخيارات.

و مما ذكرنا تعرف أن الحق هو التفصيل بين أنحاء الخيارات، فان كان إعمال الفسخ بخيار الشرط فهو تابع لكيفية الاشتراط، وإن كان بخيار العيب فهو على ما ذكره في محله ليس له إلا حل العقد رأساً أو إبقاؤه كذلك، لقصور دليل الخيار عن غير ذلك، وتحقيق الكلام من هذه الجهة موكول الى محله. وربما احتل هذا القائل كون صورة البطلان كصورة الفسخ في الرجوع الى تمام الاجرة المسماة والرجوع الى اجرة المثل، وإن حكم بأنه بعيد.

(١) شرايع الإسلام: كتاب الإجارة في ذيل الشرط الرابع

وجه الالحاق أن العقد واحد فاذا تعلق بملكية مجموع المنفعة ولم يؤثر من حيث عدم المنفعة في بعض المدة فقتضاه رجوع تمام الاجرة المسماة لفرض البدلية لمجموع المنفعة، والمنفعة المستوفاة حيث إنه مال محترم لم يبذله مجاناً فله اجرة المثل.

و وجه الحكم ببعده أن مقتضى فسخ العقد الواحد انحلاله، فيعود كلا العوضين الى ما كانا عليه، بخلاف تأثير العقد الواحد، فانه لمكان وحدته لا يقتضي التأثير تماماً أو عدم التأثير تماماً، بل هذا الواحد لمكان المانع من بعض مضمونه لا يؤثر، ولعدم المانع عن بعضه الآخر يؤثر، فالتأثير وعدمه يمكن قيامها بالواحد، وأما الانحلال والبقاء فلا.

و بعد ما عرفت من الملازمة بين العقد الحقيقي المعنوي و التمليك والملكية تعرف أن الوحدة تقتضي عدم انعقاد الواحد مع عدم الملكية ولو في بعض متعلقه إلا بالخلف وفرض تعدد القرار المرتبط بتعدد ما يتقوم به القرار. فتدبر جيداً.

(الرابع) قد عرفت مما مرّ أن منشأ بطلان الإجارة فيما اذا تلفت العين قبل القبض أو بعد القبض بلا فاصلة أو في أثناء المدة هو عدم المنفعة إما تماماً أو بعضاً، فلا شيء حتى يملك لا أن بطلان الإجارة مستند الى تعذر التسليم برجوعه الى شرطية القدرة على التسليم كما عن بعض أجلة السادة «طاب ثراه»، وذلك لأن مقسم القدرة والعجز هو تسليم الملك، وحيث لا ملك فلا موضوع للتسليم حتى يوصف بالقدرة عليه تارة والعجز عنه اخرى.

وأما اذا تلفت العين بعد انتهاء مدة الإجارة وقبل قبضها، فربما يتوهم كما عن البعض المتقدم ذكره «رحمه الله» أنه مورد الحكم بانفساخ الإجارة، فان اريد أنه بعنوان التلف قبل القبض فهو عجيب، إذ لا مملوك للمستأجر بعد انتهاء مدة الإجارة حتى يفسخ العقد ويعود الى المؤجر ويعود ما بازائه الى المستأجر، وإن اريد رجوع ما مضى من المنفعة غير المقبوضة التي لم يعرضها التلف ولو لم يستوفها المستأجر فلا موجب له شرعاً ولا عقلاً، ومجرد عدم قبض المنفعة المملوكة لا يوجب الانفساخ.

فشرط الاندراج تحت عنوان التلف قبل القبض أمران: أحدهما ثبوت منفعة مملوكة، والآخر عروض التلف، ولا ملك بعد انتهاء المدة وإن عرض التلف، ولا تلف بالاضافة الى ما لم يقبضه وإن كان مملوكا. هذا كله في المنفعة الموقته بوقت خاص.

و أما إذا كانت منفعة العين الخارجية غير موقته، ولو حظت بنحو الكلي في المعين لعدم صحة غيره من الفروض المتصورة. فنقول: إذا كانت منفعة الدابة في يوم من الاسبوع مملوكة بالاجارة، فان فرض تلفها بعد العقد فلا مملوك قبضها أم لم يقبضها. وإن تلفت بعد مضي يوم من الاسبوع، فحيث إن الكلي في المعين يتعين قهراً بتلف ما عدا فرد منه فلا محالة يكون المملوك هو الفرد غير التالف قبضه أم لم يقبضه، فضي مقدار يمكن فيه الاستيفاء لا يوجب الاندراج تحت قاعدة التلف قبل القبض، فالأمر يدور بين عدم الملك وعدم القبض وبين الملك والقبض وعدم عروض التلف على المملوك، فالتلف والملك لا يجتمعان حتى يتصور انقسام التلف الى ما قبل القبض وما بعده. فتدبره جيداً فإنه حقيق به.

(الخامس) اذا وقع عقد الإجارة على عين كلية وتعينت بتعيين المؤجر وقبول المستأجر في فرد فهل يأتي حديث التلف قبل القبض بتلف الفرد، من حيث انفساخ عقد الإجارة أو من حيث انفساخ الوفاء كما في الجواهر (١) أو لا يأتي بكلا الاعتبارين هنا وإن قلنا بأحد الأمرين في البيع، وحيث عرفت إن التالف لم يكن مملوكا من الأول تعرف أن الفرد التالف كما لم يمكن أن يكون مملوكا بعقد الإجارة حتى ينفسخ العقد تارة ولا ينفسخ أخرى كذلك الفرد حيث لم يكن مملوكا من الأول لم يعقل انطباق الكلي المملوك بعقد الإجارة على المنفعة التي لا يعقل وجودها في ظرف استيفائها، فلا انفساخ لا في العقد ولا في الوفاء.

نعم هذا النزاع يجري في البيع، بدعوى تشخص كلي المبيع بفرده واستقرار

البيع عليه، فينفسخ اذا تلف قبل قبضه، أو دعوى استحالة انقلاب البيع عما هو عليه بخروجه عن التعلق بالكلي الى التعلق بفرده، فلا انفساخ إلا بالاضافة الى الوفاء. وقد قدمنا شرطاً من الكلام بما يناسب هذا المقام في ما اذا تبين عيب في الفرد في أوائل كتاب الإجارة فراجع. وعليه فالمنفعة الكلية باقية في الذمة، لعدم انطباقها على شيء حيث لا شيء، فلا انفساخ لا في العقد ولا في الوفاء. فتدبر جيداً.

المبحث الثامن: مما ذكر في الشرايع استطراداً بمناسبة اكتراء الدابة، أنه لو سار عليها زيادة على العادة أو ضررها كذلك أو كبحتها بجذب لجامها الى نفسه ضمن (١)، وهذا مما لا اشكال فيه. إنما الكلام في التلف كلاً أو جزءً المتعقب لما هو المعتاد من السير والضرب والجذب فهل يضمن أو لا؟ المحكي عن جماعة من الأعلام عدم الضمان، لاقتضاء العقد تلك الامور الجارية على العادة، ولتوقف استيفاء المنفعة عليها.

أقول: ما يلحق استيفاء المنفعة من المضار على قسمين: (أحدهما) ما يستتبعه استيفاء المنفعة كهزال الدابة بالسير عليها أو الجرح اللاحق على ظهرها ونحوها. و(ثانيها) ما يتوقف عليه استيفاء المنفعة كالضرب للمشي ونحوه.

أما ما كان من قبيل الأول فحيث إنه من لوازم استيفاء المنفعة عادة، فهو مما يستحقه المستأجر بعين استحقاق المنفعة وإلا لم تكن الإجارة مشروعاً، ولا يعقل ضمان ما يستحقه كما لا يعقل أن يكون الانسان ضامناً لنفسه، وجعل مثله من مقتضيات العقد لا مانع منه، فانه على حد استحقاق المنفعة بالاجارة، وكما أن استيفاء المنفعة غير منوط باذن صاحب الدابة فانها مما يستحقه المستأجر كذلك ما يستتبعه عادة لا ينوط باذنه بعين ذلك الوجه. وأما ما كان من قبيل الثاني فلا معنى لجعله من مقتضيات العقد، إذ لا مقتضي له إلا ملك المنفعة

(١) شرايع الاسلام: كتاب الاجارة في ذيل الشرط الرابع.

بالمطابقة والسلطنة على استيفاء ماله بالالتزام.

وأما توقف استيفاء المنفعة المملوكة على إتلاف مال الغير فلا يكون بنفسه رافعاً للضمان الثابت بشبوت مقتضيه إلا بإبداء مانع عن تأثير الاتلاف، ولذا قلنا سابقاً إن توقف استيفاء المنفعة على الاستيلاء على العين بمجردده لا يرفع الضمان الثابت بوضع اليد على مال الغير، بل لابد من تأمين من المالك، إما بالمعنى الأخص أو بالمعنى الأعم، والتمكين من الاستيفاء هو اللازم على المؤجر لا التأمين بأحد الوجهين. وتوهم أن الاذن في استيفاء المنفعة إذن فيما يتوقف عليه فاسد، لأن استيفاء المستأجر لما يملكه غير منوط باذن المؤجر حتى يكون الاذن فيه اذناً فيما يتوقف عليه، وجوازه شرعاً وإن استلزم جواز ما يتوقف عليه إلا أنه بما له من الحكم لا أنه امانة شرعية أو اذن من الشارع في إتلاف مال الغير مجازاً، فلا بد من التثبت بما ذكرناه في المباحث السابقة من أن إقدام المؤجر بطبعه ورضاه على الإجارة المتوقفة على إثبات اليد على العين تسليط منه على العين برضاه، وهي الأمانة بالمعنى الأعم كما مرّ توضيحه، فكذا هنا إقدامه ابتداء بطبعه ورضاه على الإجارة المتوقفة من حيث استيفاء المنفعة بها على الضرب العادي مثلاً رضى منه بالاتلاف العادي، وبقية الكلام فيما سيأتي إن شاء الله تعالى في أحكام الإجارة مفصلاً فانظر.

المبحث التاسع: من أحكام المنفعة من حيث شرطية معلوميتها ما ذكره في الشرايع من أنه يجوز استيجار المرأة للرضاع مدة معينة باذن زوجها (١)، وقد اضطربت كلمات الأصحاب فيه وفي أمثاله كإجارة الفحل للضراب والحمام للاستحمام والبر للاستقاء والشاة للبها والشجرة لثمرها الى غير ذلك، ووجه التعرض لها أن حقيقة الإجارة تقتضي ملك المنفعة لا ملك الاعيان كاللبن في المرضعة والشاة والماء في الحمام والبر وهكذا. فان كانت هذه الأعيان مملوكة بعقد الإجارة فهي خلاف مقتضاها رإلا فما المملك لها، إذ المفروض أنه لا سبب إلا

(١) شرايع الاسلام: كتاب الإجارة في ذيل الشرط الزايع.

الإجارة. فنقول:

أما من يجعل الإجارة تملك عين في مدة مخصوصة في جهة خاصة فلعنه يرى اندفاع الاشكال بذلك وليس كذلك، فانه لو تم فانما يتم فيما كانت هناك عين مملوكة هي مورد عقد الإجارة، فلا يعم الأعمال التي تتعقبها عين كالارضاع والاستحمام ونحوهما، مع فساد المبنى كما مر مراراً، كما أن ما سلكه شيخنا الاستاذ «قدس سره» من أن حقيقة الإجارة جعل العين في الكراء وجعل نفسه بالاجرة، وأن ملك المنفعة لازم غالباً لها فلا مانع من تأثيرها في ملك العين فقد عرفت في أول باب الإجارة أن الاجرة والكراء حيث إنها يقعان بازاء العمل والمنفعة لا بازاء العين على عكس الثمن حيث يقع بازاء العين لا غير فراجع جعل الدابة في الكراء إلى جعل ركوبها في قبال الكراء وجعل نفسه بالاجرة الى جعل عمله في قبالها.

وهكذا دعوى أن ميسس الحاجة الى هذه الأمور أوجب شرعية الإجارة فيها، فانها مدفوعة بأن ميسس الحاجة يسوغ تشريع المعاملة عليها لا أنه يحقق حقيقة الإجارة المتقومة بجعل الاجرة بازاء المنفعة والعمل، فان هذه الحقيقة لا تكاد تتحقق بالتعبد. ومنه تبين أن دعوى الاجماع على الصحة في بعضها لا تجدي، فان ما ليس من حقيقة الإجارة في شيء لا يكون اجارة بالاجماع أو بدليل آخر تعبدي، بل غاية ما يقتضيه التعبد صحة المعاملة والمعاوضة وإن خرجت عن حدود البيع والإجارة وهكذا ما عن غير واحد من أن المنفعة أمر عرفي وربما يكون بعض الأعيان منفعة عرفاً لعين اخرى كاللبن للمرأة وللشاة والثمرة للشجرة والماء للحمام والبر، فانه لو صحت هذه الدعوى لصح تملك المنفعة ابتداءً كما يصح تملك سكنى الدار، ولا أظن أن يلتزم أحد بصحة تملك لبن المرأة أو الشاة اجارة ولا تملك ماء البر والحمام ابتداءً بعنوان الإجارة. فيعلم منه أن المنفعة في قبال العين مطلقاً، ويشترط في تملك هذه الأعيان ما يشترط في غيرها.

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أن العمل و المنفعة على ثلاثة أقسام: (أحدها) أن الاستيفاء يستتبع تلف العين كالاستحمام في ماء الحمام بالدخول والخروج

وكالارضاع أو الرضاع بدخول اللبن في معدة الصبي وكالضراب بدخول النطفة في رحم الدابة. (ثانيتها) أن الاستيفاء يستتبع وجود عين كالاستقاء من البئر وحلب الشاة واخراج لبنها واقتطاف الثمرة من الشجرة. (ثالثها) ما يتوقف الاستيفاء على وجوده كالخياطة على الخيط والكتابة على المداد والصبغة على الصبغ أي ما يصبغ به من الألوان ونحوها، ولا منافاة لحقيقة الإجارة مع شيء من هذه الأقسام.

أما القسم الثالث: فالمستأجر عليه هو الفعل، ولزوم البذل من العامل بنحو الاشتراط الضمني إن كانت هناك عادة متبعة وإلا فلا بد من اشتراط صحيح، ومع عدمها فهو على المستأجر، فلم تلزم ملكية العين بنفس عقد الإجارة.

وأما القسم الأول: فما هو منافع حقيقة الإجارة اقتضاؤها لملك العين لا اقتضاؤها لعدم تلف العين كما مرّ في المبحث المتقدم أن استيفاء المنفعة من الدار بسكنائها يستتبع تلف مقدار منها بالمشي والصعود والنزول، والانفعا بركوب الدابة ربما يوجب هزالها أو جرح ظهرها ونحوه، وهذه اللوازم مسوغة ومستحق عليها بعين تشريع الإجارة واستحقاق استيفاء المنفعة وليس في شيء منها عنوان ملك العين لينافي عنوان ملك المنفعة الذي هو تمام حقيقة الإجارة.

وأما القسم الثاني: فانما يشكل به المقام اذا كانت تلك الأعيان الموجودة مملوكة بنفس عقد الإجارة لا باستلزام ملك المنفعة لملك العين، فكما أن البيع حقيقته تمليك العين وملك العين يستلزم حقيقة ملك منفعتها ولم يتوهم أحد أن هذا الاستلزام منافع حقيقة البيع كذلك اذا استلزم ملك المنفعة ملك العين ينبغي أن لا يكون موهماً لمنافاته لحقيقة الإجارة، ومن قال من الأعلام بالتبعية يريد بها هذا المعنى من الاستلزام لا التبعية في الغرض ليناقد فيها بأن الغرض الأصيل ربما يكون في العين لا في العمل مثلاً، وهذا المعنى هو التحقيق الحقيق بالقبول. إلا أنه متفرع على تحقق عمل أو منفعة مملوكين حتى يصح حديث الاستلزام ويرتفع الاشكال والابهام عن المقام.

فنقول: قد مرّ غير مرة أن منفعة العين هي الحيشية القائمة بها الموجودة فيها بنحو

وجود المقبول بوجود القابل. فتنفعة الدار ليست ما هو فعل الساكن فانه من أعراضه لا من شؤون الدار بل المضايغ لفعل الساكن الذي يصير فعلياً بفعلية ما هو قائم بالساكن، فحيثية كونها مسكناً في قبال ما ليس له هذه الحيثية هي منفعتها وباستيفاء الساكن تخرج من القوة الى الفعل، وكذا حيثية كون الدابة مركباً وبركوب الراكب تصير فعلية هي منفعة الدابة لا فعل الراكب، وعليه ففي بعض هذه الموارد يتصور مثل هذه الحيثية لتصير مملوكة ويكون ملكها مستلزماً لملك العين، كالبئر، فان منفعتها كونها مستقى وبالاستقاء تصير هذه الحيثية فعلية وتستلزم خروج عين هي مملوكة بملك تلك الحيثية التي للمستأجر إخراجها من القوة الى الفعل، وكالشاة، فانها محلب ولها هذه الحيثية في قبال غير الحلوب وبمضايغها وهو حلب الحالب تصير فعلية ويتبعها خروج اللبن، بخلاف الشجرة بالنسبة الى ثمرتها ولو كانت غير موجودة، فان الشجرة وإن كانت قابلة للاثمار إلا أن هذه القابلية غير استيفائية حتى تكون من المنافع التي يمكن استيفائها، بل هذا الموجود بالقوة يصير فعلياً لا بالاستيفاء، وليس بعده إلا أخذ الثمرة من الشجرة، فليس هناك منفعة استيفائية قابلة للملكية حتى يستتبع استيفائها عيناً مملوكة بالاستلزام، وهكذا اجارة الشجرة لفروعها وأوراقها، واجارة المملحة لملحها، فان كل ذلك ليس له منفعة استيفائية بل ليس فيه إلا تناول العين منه ابتداءً، وإلا فبعد فرض منفعة استيفائية لا يضر تعقبها بوجود العين، فانها قابلة للملكية بالاستلزام لا بعقد الاجارة.

وينبغي التنبيه على امور: (الأول) أن المرضعة اذا كانت مزوجة وكان الارضاع باذن زوجها فلا اشكال، وإن لم يكن باذنه ففيه قولان معروفان: (أحدهما) بطلان الاجارة مطلقاً.

(ثانيهما) صحتها اذا لم يكن الارضاع منافياً لحق الاستمتاع، واحتمل الصحة بعض الأواخر ولو مع منع الزوج.

وتوضيح القول في ذلك: ان المانع من الايجار عندهم بعد بطلان القول بأن

البلن مملوك للزوج أو أن جميع منافعها مملوكة له ليس إلا منافاة استحقاق الاستمتاع لاستحقاق الارضاع، ومع سبق ثبوت الأول بعقد النكاح لا مجال لثبوت الثاني بعقد الإجارة، وهذا إنما يتم إذا كان الزوج مستحقاً عليها الاستمتاع في جميع الأوقات بنحو الاستغراق حتى يكون ما نحن فيه نظير الأجير الخاص، فانه بعد تمليك الخياطة في تمام اليوم لا يملك الكتابة فيه أو لا سلطنة له على تمليكها على التفصيل المتقدم في الأجير الخاص.

و أما اذا لم يستحق الزوج الاستمتاع المستغرق لجميع أوقاتها بالضرورة فلا محالة يكون الاستمتاع الذي يملكه الزوج بأحد وجوه: إما الاستمتاع في زمان معين أو الاستمتاع في أحد الأزمنة لا معيناً أو الاستمتاع في وقت يشاء الزوج، إما بنحو الواجب المعلق أو بنحو الواجب المشروط أو الاستمتاع في أوقاتها بنحو الكلي في المعين غاية الأمر أن ولاية التعيين بيد الزوج، وما عدا الأخير باطل.

(أما الأول) فلعدم المعين شرعاً و عرفاً.

(و أما الثاني) فلا استحالة ملك المردد عقلاً كما مرّ مراراً.

(و أما الثالث) فلثبوت استحقاق الاستمتاع للزوج شاء أو لم يشأ، فلا الاستحقاق يتوقف على المشية ولا ما يستحقه متقيد بالمشية، بل الزوج إنما يشاء ما يستحقه واذا انحصر الأمر في الوجه الرابع تندفع المنافاة بين الاستحقاقين، لأن استحقاق أحد لكلي في المعين واستحقاق الآخر لكلي آخر في المعين يجتمعان، كما في تمليك صاع من الصبرة لزيد وتمليك صاع آخر منها لعمره، فاذا فرض أن استحقاق المستأجر على نهج استحقاق الزوج لم يكن بينها تمناع، وإنما التمانع المتوهم يأتي من ناحية ولاية كل واحد منهما على التعيين، فالاستحقاق المستتبع للولاية لا يجامع الاستحقاق المستتبع للولاية، وهذا أيضاً مدفوع بأن الولايتين بما هما ولايتان على التعيين أيضاً غير متمنعتين، ضرورة أن الولاية ليست إلا السلطنة والقدرة على تعيين ما يستحقه في فرد، وقدرة شخص على فعل في زمان مع قدرة الآخر على مثله أو ضده يجتمعان. إلا أن الضدين حيث لا يجتمعان في زمان واحد،

فالتعيين من أحدهما كما لا يجامع التعيين من الآخر كذلك لا يجامع القدرة منه على إيجاد ضده في ذلك الزمان، ومقتضاه بطلان الإجارة في مورد التعيين للاستمتاع فقط لا مطلقاً، أي بمجرد استحقاقه للاستمتاع أو مع ولايته على التعيين، وكذلك مقتضاه بطلان الإجارة على الارضاع في زمان معين، فانها لا تجتمع مع ولاية الزوج على التعيين في هذا الزمان. إلا أن التحقيق أن مجرد منافاة الولاية على التعيين مع التعيين لا يوجب خللاً في شرط من شرائط صحة الإجارة ونفوذها حتى يجدي هنا.

توضيحه: أنه مع تعيين الزوج لما يستحقه من الاستمتاع الكلي في زمان خاص يستقر ملكه على المعين، وحينئذٍ فاستحقاق المستأجر للارضاع في هذا الزمان الخاص مرجعه الى ملكية الضد لما يملكه الزوج، وكما لا يعقل ملكية الضدين لا يعقل اجتماع ملكيتين متضادتين ولو لشخصين، وأما إن كان استحقاق المستأجر للارضاع بنحو الكلي في المعين مع ولايته على التعيين فالزوجة لا تقدر على تمليك ضد ما يملكه الزوج كما ليس لها القدرة على تعيين ما تملكه في ضده، فلا تقدر على إعطاء الولاية على التعيين للمستأجر، فالمملوك للمستأجر حيث إنه كلي ليس ضداً لما يملكه الزوج إلا أنه لا تقدر الزوجة على تسليمه في هذا الزمان كما لا يقدر المستأجر على تسلمه وتسليم الكلي بتسليم فرده الذي يتعين فيه، فالإجارة باطلة تارة من ناحية اجتماع الملكيتين المتضادتين، واخرى من ناحية عدم القدرة على التسليم والتسليم، وهذه غاية تقرب بطلان الإجارة سواء كانت معينة من حيث الزمان أم كانت غير معينة بل كانت بنحو الكلي في المعين من حيث وجوداته الزمانية.

ويندفع هذا التقريب بأن الكلي في المعين لا يتعين بصيرورته فرداً إلا بوجوده خارجاً، فلا وجود له بنحو التعيين إلا اذا وجد الاستمتاع في الخارج، ومعه لا شبهة في أنه لا يتحقق الارضاع في الخارج في زمان تحقق الاستمتاع، وأما مجرد مطالبة الزوج بالاستمتاع فلا يوجب خروج الكلي عن الكلية الى التفرد والشخصية حتى يستحيل ملك ضده، وعليه كما لا يلزم اجتماع ملكيتين متضادتين بمجرد المطالبة كذلك لا يلزم سلب القدرة على تسليم كلي الارضاع بتسليم فرده، لعدم رجوعه الى

ملكين متضادين باستقرار ملك الكلي على فرده.

و أما تخيل كفاية استحقاق المطالبة و وجوب التمكين لحرمة الارضاع أو حرمة التطبيق، ولازمه اختلال الشرط في الأول وهي إباحة المنفعة واختلال شرط آخر في الثاني وهو عدم القدرة شرعاً على تسليم الكلي بتسليم فرده المحرم، وما يمتنع شرعاً كالممتنع عقلاً - فمدفوع بأن حرمة الارضاع لوجوب التمكين مبنية على مقدمة فعل الضد لترك الضد، وهي ممنوعة كما حقق في محله، وعلى فرض الحرمة المقدمة فكون إباحة المنفعة شرطاً غير منافي لها كما سيجيء إن شاء الله تعالى في محله، ومنه يعلم أنه حيث لا حرمة فلا تكون القدرة على الإرضاع مسلوبة، وعلى فرض الحرمة شرعاً لا دليل على إعتبار القدرة بعنوانها، بل المعتبر إحراز إمكان الوصول خارجاً لثلا يقع في الغرر والخطر، وإمكان الارضاع خارجاً ولو مع إثمها في ترك التمكين مما لا شبهة فيه. ومن جميع ما ذكرنا تبين أن إجارة نفسها للإرضاع مع تعيين الزمان ولا معه لإمانع من صحتها ولو مع تعيين الزوج للإستمتاع في ذلك الزمان بل مع المنع عنه، إذا لموانع المتوهمه إما غير متحققة أو لا مانعية لها فتدبر جيداً.

فان قلت: لا نسلم أن تعيين الكلي في المعين لا يكون إلا بإيجاد فرده خارجاً، بل اذا كان للزوج الولاية على تعيينه في فرد من الأفراد المقدره الوجود كفي في التعين، كما اذا كان من الأول مالكا للمنفعة المتعينة من حيث الزمان، فإن المملوك هو الفرد المقدر الوجود، واستيفاءه باخراجه من حد الفرض والتقدير الى الفعلية والتحقيق، وعليه فليزيم اجتماع ملكين متضادين إذا كان زمان الاجارة معيناً.

قلت: بعد فرض تعلق الملك بالكلي في المعين لا بد في تعلقه بالفرد المقدر الوجود، إما من قلبه من متعلقه الى متعلق آخر، وهو محال، وإما من إزالة ملك الكلي وإحداث ملك بالنسبة الى الفرد المقدر الوجود، وهو خلاف الواقع، إذ لا ولاية للزوج على إزالة استحقاقه الثابت له شرعاً وإحداث ملك من تلقاء نفسه، وإنما الثابت له السلطنة على الاستمتاع في زمان يختاره لكونه مالكا للاستمتاع

الكلي، فلا يتعين ذلك الكلي بفرده إلا بايجاد فرده خارجاً. ومما ذكرنا تبين عدم صحة قياس ما نحن فيه بملك الفرد المقدر الوجود ابتداءً، فانه ليس فيه محذور الانقلاب، ولا محذور الازالة والاحداث. فتدبره فانه حقيق به. ومع هذا كله حيث إن المشهور على البطلان إما مطلقاً أو فيما ينافي بالأحوط ترك الاجارة في المنافي بغير إذن الزوج، والله أعلم.

(الثاني) في حكم ما اذا صحت الإجارة ولو لعدم المنافاة لسفر الزوج وغيبته أو مرضه، فاتفق عود الزوج وزوال المرض، وطالبها بالاستمتاع في الزمان المعين للاجارة. فهل تنفسخ الاجارة لمصادفتها في الواقع للمانع فهي باطله واقعاً، وهو المراد بالانفساخ في كلامهم؟ أو تبقى الاجارة على صحتها ويجب عليها تقديم حق الزوج على حق المستأجر، وحينئذ فهي تنفسخ الاجارة، كما هو ظاهر عبارة الجواهر؟ أو للمستأجر حق الفسخ لتعذر التسليم؟ أما الانفساخ أي البطلان فبني على أن المانع منافاة استحقاق الزوج لاستحقاق المستأجر، وأنه لا يمكنها تمليك ضد ماملكه الزوج، وأما اذا كان عدم قدرة المرضعة على التسليم مانعاً، فحيث ان الوجه في اعتباره رفع الغرر فع الوثوق بإمكان الحصول تصح الاجارة، والمفروض هنا ذلك.

و أما بعد فرض صحة الإجارة فالمسألة داخلة في تزاحم الحقيقتين، وبمجرد سبق حق الزوج زماناً لا يوجب التقديم، بل لابد من الأهمية كما أشرنا إليه في بعض المباحث السابقة. إلا أن تقديم حق الزوج في كلماتهم كالمسلّمات بينهم، وأما حديث فسخ الزوجة فلا موجب له، حيث لا ضرر عليها في بقاء الإجارة على حالها حتى من حيث الضرر الأخرى، لفرض وجوب تقديم حق الزوج شرعاً، بل لو قلنا بتساوي الحقيقتين أيضاً لا ضرر لفرض التخيير، ولذا أظن أن عبارة الجواهر مصحفة وأنه تنفسخ الإجارة لا أنه تنفسخ الإجارة وأما حديث فسخ المستأجر لتعذر التسليم ففيه أنه يمتنع حصوله بعد فرض تقديم حق الزوج، ولا ضرر هنا بحيث ينجبر بالخيار لأن الضرر إن كان فوات الغرض المعاملي فهو لا يحصل بالفسخ، وإن كان ضرر

الصبر الى أن يتيسر كما في تعذر المبيع الشخصي فهو على الفرض ممتنع الحصول لا أنه ممكن التحصيل بالصبر، بل بانقضاء المدة يستحيل حصول المنفعة الموقته. وإن كان بلحاظ ذهاب الاجرة هدرًا فالمفروض أنه ملك المنفعة في قبالتها والآن على حاله على الفرض، وحيث إنها فوتت المنفعة على المستأجر بتقديم حق الزوج فهي ضامنة لمالية المنفعة للمستأجر. فإن جواز الاتلاف بل وجوبه لا ينافي الضمان، ولا ضرر عليها لفرض بقاء الاجرة المسماة على ملكها، فقتضى القواعد عدم الخيار لا للزوجة ولا للمستأجر.

(الثالث) فيما إذا آجرت نفسها للارضاع قبل النكاح، و الكلام تارة في بطلانها إذا كانت الإجارة في مدة خاصة وطالبا الزوج فيها بالاستمتاع، وأخرى في تقديم حق الزوج فيما إذا كانت الإجارة مطلقة وطالبا المستأجر بالارضاع:

وأما الأول: فقد تقدم الكلام فيه في أوائل كتاب الإجارة وبتينا هناك أن الشخص مالك لمنفعة الدار أو منافعه ملكية مرسله أبدية غير مرهونة بمجيء زمان استيفاء المنفعة. وقبل النكاح لم تكن في عرض هذه السلطنة سلطنة للزوج ولا لغيره على ضد مالها السلطنة عليه. فحال الزوجة حال الدار المنتقلة بالشراء مسلوبة المنفعة في مدة خاصة، فليس للزوج حينئذ سلطنة على الاستمتاع حتى تبطل الإجارة.

وأما الثاني: فحيث إن استحقاق المستأجر غير مختص بهذه المدة الخاصة فلا مانع من استحقاق الزوج بمطالبة الاستمتاع، وحيث إن استحقاق الزوج أيضاً بنحو الكلي في المعين كاستحقاق المستأجر فلا مانع من نفوذ الإجارة المطلقة المستدعية لاستحقاق المطالبة للمستأجر، فهناك استحقاقان ثابتان بسببين صحيحين فيتزامان، فان قلنا بتقديم حق الزوج لمكان سبق الزماني في المسألة المتقدمة كان سبق الزماني هنا للمستأجر، فيجب تقديم حق المستأجر هنا. وإن قلنا بأن التقديم لمكان الأهمية فلا تفاوت في أهمية حق الزوج بين سبقه ولحوقه فيجب تقديم حقه. وحيث إن سبق الزماني لا أثر له في المسألتين، ولم تثبت أهمية

في البين فلها التخيير، وإن كان نسب تقديم حق المستأجر هنا الى ظاهر الأصحاب، فيعلم منه أن ملاك التقديم سبق الحق زماناً. ولذا قالوا بتقديم حق الزوج في المسألة السابقة، وحيث إن السبق لا أثر له تعلم قوة القول بالتخيير في المسألتين والله أعلم.

(الرابع) اذامات المرضعة أو الطفل فتارة تكون الإجارة متعينة بتعين مباشرة الأجير للارضاع ومن حيث شخصية الطفل، واخرى تكون الإجارة مطلقة من حيث المباشرة والتسيب وكون الطفل كلياً فهنا مقامان:

الأول: في الإجارة المتعينة بتعين الطرفين. فنقول: أما موت المرضعة فهو موجب لانكشاف بطلان الإجارة واقعاً، حيث لا منفعة بعدم ما له المنفعة في ظرف الإجارة فلا شيء حتى تملك أو تملك، كما تقدم في التلف قبل القبض، وقد مر أنه لا معنى لانفساخ الإجارة هنا إلا بطلانها من الأول، لا الانفساخ بعد الانعقاد كما هو ظاهر المشهور. وأما موت الطفل فهو في بادي النظر من باب تعذر تسلم المنفعة واستيفائها وهو لا يوجب البطلان، لفرض إحراز امكان الحصول حال العقد، وعدم شرطية القدرة الواقعية ليقال بعدمه بعدم القادر. إلا أنه بحسب دقيق النظر كأول لأنه مع تعين المستوفي للمنفعة تكون الحيثية القائمة بالمرضعة حصة خاصة من طبيعي ارضاعها والمتضايضان متكافئان، فع عدم المضايض القائم بشخص الطفل لا ثبوت واقعاً لمضايضها القائم بالمرضعة، فلا حصة حتى تملك أو تملك. وإن كانت المرضعة مالكة لسائر الحصص أو لطبيعي الارضاع الذي لا يقبل التخصيص بهذه الحصة. فتدبره فانه حقيق به.

المقام الثاني: في الإجارة المطلقة غير المتعينة بتعين الطرف، فع موت المرضعة هل تبطل الإجارة؟ أو هي صحيحة وتؤخذ من تركتها القيمة، كما هو ظاهر العلامة «قدس سره» في قواعده (١)؟ أو يطالب الوصي أو الوارث بالعمل؟ ولا موجب

لتوهم البطلان إلا على القول ببطلان الإجارة بموت المؤجر وأن المنافع بعد الموت غير مملوكة له، وكذا الاعمال ولو بنحو الكلي لا تملكها مع مصادفتها لزمان موتها، وقد أجبنا عنه مراراً فراجع، أو على القول بأنه كالتلف قبل القبض كما عن بعض العامة في الكلي المسلم فيه إذا تعذر عند حلول الأجل. وقد حقق في محله أن الكلي بما هو لا تعذر له ولا تلف، بل حيث إن المفروض أن الارضاع الذي اشتغلت به ذمة المرضعة أعم من المباشري والتسبيبي فهذا الوجه إنما يتم توهمه إذا تعذر الفردان لا خصوص المباشري.

و أما ما عن العلامة «رحمه الله» من أخذ القيمة من تركة المرضعة كبا في غيره من الديون المتعلقة بالتركة (١) فهو أيضاً غير وجيه، لأن كونه ديناً ومعلقاً بالتركة غير مناف لتعين الارضاع بالاستيجار، لأن هذا الدين لم يتمحض في المالية حتى يكون ادائه بأداء القيمة، بل دين خاص. والخصوصية ممكنة التحصيل فيجب على ولي أمرها الاستيجار وتعطى الاجرة من تركتها. وفي القواعد الفرق بين موت المرضعة ومرضها فأوجب الاستيجار في الثاني دون الأول (٢) ولا وجه له إلا توهم اقتضاء تعلقه بالتركة دفع القيمة كما عرفت.

نعم إذا قيل بتعلق الدين بالتركة على حد تعلق ارث الزوجة من الأبنية باستحقاق الزوجة للمالية القائمة بالتركة فلا محالة يستحق المستأجر مالية العمل في التركة، ولا يعقل استحقاق العمل في التركة. ولا أظن به «قدس سره» أن يسلك هذا المسلك في الديون المتعلقة بالتركة، وإذا تعذرت مرضعة أخرى فتارة يكون المتعذر موقتاً، وأخرى بالمرّة وبالكلية في مدة الاجارة، فإن كان من قبيل الأول قيل بخيار تعذر التسليم، لأن الصبر عليه الى أن تتيسر مرضعة أخرى ضرر عليه.

و يندفع بأن مورد العقد ليس شخصياً حتى يكون لزومه مع تعذره الفعلي ضرراً ليرتفع لزومه، بل مورد العقد كلي الارضاع وهو ليس بضرري، لأن الكلي بما هو غير

متعذر حتى يرتفع لزومه، وضرورية الصبر على تطبيقه على فرده تندفع بمطالبة المالية فله مطالبة المالية وإسقاط خصوصية العمل وله الصبر الى أن يتيسر حصول الخصوصية، والمفروض إحراز القدرة على التسليم حال العقد أيضاً، ولا يقاس ما نحن فيه بتعذر الكلي المسلم فيه حال حلوله لمكان النص المختص به الدال على الخيار، لا أنه بحسب القاعدة وباقتضاء ضرورة لزوم العقد.

نعم في تعذر الشخص لا يندفع الضرر إلا بالخيار، لأن نفس ماله متعذر وليس ماله ذمياً حتى تكون له مطالبة المالية وإسقاط الخصوصية، وإن كان من قبيل الثاني ففي الجواهر الحكم بانفساخ العقد (١). ولعل وجهه أن الكلي منحصر في الفردين المباشري والتسبيبي، والمفروض امتناع الأول بالموت وامتناع الثاني بفرض تعذره في مدة الإجارة بالمرّة فتكون هذه الإجارة كالمتعينة من حيث الحكم بالبطان. ويندفع بأنه في المعين لا طرف لإضافة الملكية في الواقع فيستحيل التمليك والتملك بخلاف المطلق، فان طرف الاضافة هو الكلي الذمي وموطن ثبوته الذمة، وتعذر فرده في الخارج يوجب امتناع تسليمه بتسليم فرده فاذا كان الشرط هي القدرة الواقعية صح الحكم ببطان العقد لفقدان شرطه، وأما اذا كان الشرط هو إحرازها حال العقد، وهو القابل لأن يكون ملاكه رفع الغرر والخطر فالمفروض أنه محرز فلا موجب لبطان الإجارة لا من حيث عدم الطرف ولا من حيث فقد الشرط وعليه فتصح الإجارة، وحيث لا يمكن تحصيل الخصوصية فللمستأجر مطالبة المالية لسقوط الخصوصية بتعذرها بالكلية، وأما الخيار للمستأجر فقد مرّ أنه لا موقع له خصوصاً هنا حيث لا معنى لأن يكون الخيار لجبر ضرر الصبر حيث لا معنى للصبر هنا مع التعذر المطلق. فتدبره جيداً.

المبحث العاشر: في الشرايع وغيره يجوز استيجار الأرض لتعمل مسجداً (٢)،

(١) جواهر الكلام: ج ٢٧، ص ٢٩٩.

(٢) شرايع الإسلام: كتاب الإجارة في ذيل الشرط الرابع.

وفي قواعد العلامة «رحمه الله» يجوز استيجار الدار لتعمل مسجداً يصلى فيه (١)، وإنما تعرضوا له بالخصوص رداً على أبي حنيفة، حيث منع عنه بدعوى أن فعل الصلاة لا يجوز استحقاقه بعقد اجارة بحال، فلا تجوز الاجارة لذلك .

أقول: الاستيجار تارة لأن يبني في الأرض مسجداً، فما يستحقه بالإجارة فعل البناء وإيجاده فيها، والصلاة غاية لا أنه مملوك بعقد الإجارة حتى يرد اعتراض أبي حنيفة، واخرى لأن يصلي فيها الناس كما هو ظاهر الفرع، ويتعين فيه كلام العلامة «رحمه الله» من استيجار الدار كذلك، وعليه فالأرض أو الدار وإن كانت مورد الإجارة كما في اجارة الاعيان دائماً إلا أن المملوك بعقد الإجارة هي المنفعة، وما يتصور منها ليس إلا فعل الصلاة من الناس، وحينئذٍ فلازمه استحقاق فعل صلاة الناس فيه كما ذكره أبو حنيفة، وهذا غير مبني على ما نسب اليه من عدم صحة النيابة والاستيجار لها ولو من الأموات كما عن بعض الأعلام «رحمه الله» في المقام، فان المستأجر يملك النيابة عنه في الصلاة دون استحقاق فعل صلاة الناس لأنفسهم التي أمرها بيدهم، كما لا يقاس بالاستيجار لحياطة ثوب زيد، فان الحياطة مملوكة للمستأجر من المؤجر وزيد أجني عنه لا يملك شيئاً بخلاف ما نحن فيه، إذ لا مملوك بالإجارة إلا فعل صلاة الناس لأنفسهم مع أن أمرها بأيديهم .

وهذا الاشكال - بناءً على ما اخترناه في حقيقة المنفعة وانها حيثية للعين موجودة بوجودها على حد وجود المقبول بوجود القابل - مندفع من أصله، فإن حيثية الدار مسكنيتها وقبولها لهذا المبدأ وهي المملوكة دون سكنى زيد أي ما هو عرض من أعراضه فكذا هنا، فان الأرض أو الدار لها هذه الحيثية وهي كونها مصلى لأحد، فاستيجار الأرض ليستحقق به هذه الحيثية في قبال سائر الحيثيات لا يلزم منه استحقاق فعل الصلاة من الناس .

وأما على مسلك المشهور على ما يترأى منهم من أن سكنى الساكن هي منفعة

الأرض أو الدار، فقد اصلحناه بأن السكنى وإن كان عرضاً للساكن ولا يملكه بما هو مالك الدار، لكن إيجاده في الدار ليس تحت اختياره وليس زمام أمره بيده بل بيد صاحب الدار، فبالإجارة يملك إيجاد السكنى فيها، فكذا هنا، فان فعل الصلاة بما هي وإن لم يكن مملوكاً لمالك الدار لكن أمر إيجادها في داره بيده، فالمستأجر يملك هذا المعنى، ولا فرق في هذا المعنى بين أن يستأجرها لأن يصلي فيها أو أن يصلي فيها الناس، فأمر فعل صلاة الناس بيدهم إلا أن إيجادها في الدار بيد المستأجر فعلاً كالمؤجر قبلاً.

و أما الاشكال - من حيث السفهية لعدم عود نفع اليه، لأن المنتفع بها هو المصلي لا المستأجر فبذل المال بازاء ما يعود نفعه الى الغير سفه - فنندفع بأن الاستئجار لخياطة ثوب زيد أو لبناء داره أو لكنس المسجد كذلك، ويكفي في الخروج عن السفاهة عود نفع اخروي من هذا الاستئجار اليه وإن لم ينتفع بنفس العين المستأجرة.

بقي الكلام في أن هذه الأرض التي جعلت مسجداً هل تترتب عليها آثار المسجدية؟ أو هي نظير المصلى الذي يؤخذ في الدار بل عبر عنها بالمسجد في لسان الأخبار؟ ومنشأ التردد كون المسجد الحقيقي لا بد من أن يكون وقفاً، والعين مملوكة للغير والمنفعة لا توقف، مع لزوم التأييد في الوقف، والمنفعة الأبدية لا تملك بالإجارة، وكلا الأمرين مفقود في وقف الأراضي المفتوحة عنوة فانها ملك المسلمين، وتبعية الأرض للآثار وزوالها بزوال الآثار، وإن حكى عن المقدس الأردبيلي «رحمه الله» صحة جعل الأرض المستأجرة مسجداً حقيقياً (١)، لعدم الملازمة عنده بين المسجدية والوقفية. وتمام الكلام في محله.

المبحث الحادي عشر: يجوز استئجار الدينار والدرهم على المشهور، وخالف فيه صريحاً ابن ادريس، وتردد فيه جماعة آخرون. وعمدة الاشكال فيه وفي أمثاله

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ص ٣.

كاستيجار التفاح للسلم والطعام لتزيين المجلس والشمع لذلك من وجهين: (أحدهما) من حيث عدم المنفعة. (وثانيهما) من حيث عدم المالية، وبلحاظ الاولى قيل بالمنع لعدم صحة وقفها فيكشف عن عدم المنفعة، وبلحاظ الثانية قيل بالمنع لعدم ضمان منفعتها بغصبها فيكشف عن عدم مالية منفعتها.

أما الاشكال الأول فدفعه يتوقف على مقدمة: هي أن المنافع عندهم على قسمين مقصودة وغير مقصودة، والمراد بالاولى هي المنافع المترتبة من الاعيان، كل عين بحسبها، فنفعة الدار كنها ومنفعة الدابة ركوبها فان هذه المنفعة هي المقصودة عند العقلاء من شراء هذه الاعيان، وهي مصححة لمالية الاعيان بحيث لو لا تلك المنفعة المقصودة لم تكن العين ذات مالية.

و المراد بالثانية هي المنفعة الجزئية التي لا تناط مالية العين بوجودها كالشم في التفاح فان منفعته المقصودة عند العقلاء أكله لا شمه، ومنفعة الخبز أكله لا التزين به، ومنفعة النقود صرفها في التكسب لا التزين بها، ورب منفعة تكون بالاضافة الى عين مقصودة والى عين اخرى غير مقصودة كالشم، فانه من المنافع المقصودة بالاضافة الى الأوراد المتمحضة في أخذها للاستشمام، ومن المنافع غير المقصودة في التفاح وأشباهه من الفواكه التي لا يقصد بها إلا أكلها. وما ذكره العلامة في قواعده بقوله «رحمه الله» من انتفاء قصد هذه المنافع (١) لعله هذا المعنى أي ليست من المنافع المقصودة عند العقلاء، لا أنه لم يقصد بها المستأجر أو لم يعلم قصد المستأجر لها كما توهم من عبارته.

و حيث عرفت انقسام المنفعة الى قسمين وأن مناط مالية العين هي المنفعة المترتبة من العين نوعاً وأنها مناط مالية العين بحيث لولاها لما كانت العين مالا، تعرف أن دعوى عدم المنفعة إن كانت بمعنى عدم المنفعة رأساً فهو خلف وخلاف الواقع لفرض التزيين هنا والشم في التفاح، وإن كانت بمعنى عدم المنفعة المقصودة

(١) قواعد الأحكام: ج ١، ص ٢٢٦.

المتربة من العين فلا بد من بيان الملازمة بين عدم المنفعة المقصودة وعدم تحقق الإجارة، مع أنه لا معنى لها إلا تملك المنفعة لا تملك المنفعة المقصودة، فانه بلا موجب لغة وعرفاً وشرعاً، فان عدم صلاحية المنفعة لجعل العين مالا يؤثر في عدم صحة البيع، فان المفروض أن العين ليست مالا والبيع مبادلة مال بمال، لا في عدم صحة تملك المنفعة التي لم تتقيد عرفاً وشرعاً بكونها مصححة لمالية العين، فانه أجنبي عن حيثية قبولها للتمليك وعدم كونه منفعة مقصودة عند العقلاء لا ينافي تعلق غرض عقلائي بها يخرج المعاملة عن السفاهة، لما عرفت من أن المراد من المنفعة المقصودة هي المنفعة المتربة من العين المصححة نوعاً لمالية العين لا أن المنفعة الأخرى التي ليست هي مناط مالية العين غير عقلائية، ولذا ورد أن الائمة سلام الله عليهم كانوا أحياناً يستقرضون إظهاراً للغني (١)، بل ربما يبعثون به الى عمال الصدقات إظهاراً لكونه زكاة أموالهم (٢)، فهذا وأمثاله أغراض عقلائية تدعو الى بعض المعاملات من قرض أو إجارة.

و أما عدم صحة الوقف بلحاظ هذه المنافع غير المقصودة فهو غير مسلم، بل السيرة العملية من صدر الاسلام الى يومنا هذا على وقف بعض الاعيان لمجرد التزين، فهذا ثوب الكعبة فانه لمجرد التزين لا أنه وقاية لها عن الحر والبرد، وهذه القناديل المصوغة من الذهب والفضة المعلقة في المشاهد المشرفة ليست إلا للتزين مع أن منافعها المتربة منها هي الاسراج والاضاءة.

و أما ما يقال - بالنقض باجارة الحر وأم الولد مع أنه لا يصح وقفها، فلا ملازمة بين الوقف والإجارة - فهي غفلة عن وجه الاستدلال فان الملازمة باعتبار وجود المنفعة وعدمها، فما لا منفعة فيه كما لا يجوز وقفه لا يجوز إجارته، لا دعوى الملازمة الكلية حتى ينتقض بالحر وأم الولد، ومما يؤيد ما ذكرناه من كفاية مطلق المنفعة في الإجارة كفاية مطلقها في العارية بلاخلاف ظاهراً، ولا فرق بين الإجارة

(١) و (٢) راجع الوسائل: ج ٣ باب ٣ من ابواب احكام الملابس، ح ٢١٠، ص ٣٤٢.

والعارية إلا أن الأولى ملك المنفعة والثانية ملك الانتفاع مع الكلية المدعاة أن كل ما تصح اعارته تصح اجارته. هذا تمام الكلام في الاشكال من حيث المنفعة. وأما الاشكال الثاني من حيث كون أمثال هذه المنافع غير المقصودة أموالاً فتقريبه: أن المنافع المقصودة المترتبة من الاعيان كما أنها مصححة لمالية تلك الاعيان كذلك هي بنفسها أموال لفرض أنها مقصودة عند العقلاء، ولا نعني بالمالية التي هي من الاعتبارات العقلانية إلا كونها بحيث يميل اليها النوع ويرغب فيها العقلاء لا أنها على قسمين منجعله ومجمولة باقتراح المتعاملين، فان الاعتبارات العقلانية لا معنى لاناظتها باعتبار شخص لمسيس حاجته الى بذل المال بإزائه، فهو نظير دعوى الشيخ الأجل الأنصاري «قدس سرّه» من أن النقل تارة باعتبار الشارع أو العرف واخرى بنظر الناقل، وعليه فالمنفعة غير المقصودة ليست ذات مالية وإن بذل بازائها المال، فان مصحح البذل تارة مالية المبذول له واخرى غرض تمس الحاجة الى تحصيله.

و حينئذٍ فدفع الاشكال منحصر فيما ذكرناه في طرف المنفعة من أن الإجارة حقيقتها لغة وعرفاً وشرعاً تمليك المنفعة من دون موجب لغة أو عرفاً أو شرعاً لكونها مقصودة ولكونها مالا، فان مصحح بذل الاجرة لا ينحصر في إقامة مال مقام مال كما يدعى في البيع بل ربما يكون المصحح للبذل تحصيل غرض عقلائي بالانتفاع بالعين بحيث لا يحصل إلا ببذل العوض، ولا ملازمة بين صحة الإجارة لهذا الغرض وضمان ملك المنفعة حتى يستكشف من عدم ضمان مثل هذه المنفعة عدم المالية فيحكم بعدم صحة الإجارة، فان الضمان عند حصول موجب من يد واستيفاء واتلاف وإن كان منوطاً بمالية المضمون، فما لا مالية له لا ضمان له إلا أن ما لا ضمان له لعدم كونه مالا لا تصح إجارة مثله دعوى بلا بينة من لغة أو عرف أو شرع.

و المراد من الملازمة بين الضمان والمالية وعدمه وعدمها هي الملازمة مع تحقق موجبات الضمان من يد أو استيفاء أو اتلاف، فالنقض - بعمل الحر حيث

إنه مال ولا يضمن بالفوات إما لعدم إضافة المال الى الحرّ باضافة الملكية وإما لعدم كون المنفعة مما يستولى عليه إلا عند استيفائه- غير وارد، لأن عدم ضمانه ليس من ناحية عدم المالية بل من ناحية عدم موجب الضمان، مع أن مثل هذه المنافع مع استيفائها غير مضمونة فيكشف عن عدم ماليتها. فالجواب حينئذ تسليم عدم الضمان وعدم المالية، وان الإجارة غير متقومة بمالية المنفعة كما عرفت.

ويمكن أن يقال: ان الفرق بين المنافع المقصودة وغيرها ان المنافع المقصودة حيث إنها من لوازم وجود العين نوعاً فهي مقدرة الوجود دائماً بتبع وجود العين تحقيقاً فهي مصححة لمالية العين بقول مطلق ومال كذلك بخلاف المنافع غير المقصودة فانها مقدرة الوجود أحياناً عند مسيس الحاجة اليه فهي مال في فرض خاص لا بقول مطلق، والشاهد على أنها مال في هذا الفرض أنها مقومة عند العرف وبلحاظه يدخل فيها الغبن، فالشم عند تقدير وجوده له قيمة بحيث لو زادت الاجرة على ما يتعارف في مثله وكان التفاوت بما يتغابن فيه عرفاً كان له خيار الغبن، وهذه القيمة ليست بالاقتراح كما في بذل المال بازاء الخلع، فانه تابع لاقتراح الزوج من دون أن يكون له في العرف والعادة ملاك وميزان، وعليه فكل ماله تقدير الوجود دائماً كما في المنافع المقصودة فهي مضمونة اذا تحقق فيها موجب الضمان، وكل ماله تقدير الوجود عند مسيس الحاجة اليه كما اذا استأجر الدينار للتزيين فهو أيضاً مال مملوك، فهو أيضاً مضمون عند حصول موجب الضمان فضلاً عما اذا تحقق وجوده كما اذا استوفى هذه المنفعة.

و أما اذا لم تكن المنفعة محققة الوجود بالاستيفاء ولا مقدرة الوجود بايقاع عقد الإجارة، فلا مال ولا مملوك حتى تكون مضمونة ولو كانت العين تحت اليد.

ومما ذكرنا تبين صحة الاجارة مع الالتزام بالمالية مع عدم الضمان مع عدم كون المنفعة مقدرة الوجود أو محققة الوجود، وحينئذٍ فدعوى أنه لا تضمن هذه المنفعة ولو باستيفائها كما يؤمى اليه كلام بعض الأعلام «رحمه الله» غير وجيه، كما

أن دعوى عدم الضمان مع تقدير وجوده أيضاً كذلك ، والمناقشة في ضمانها بفواتها تحت اليد جارية في المنافع المقصودة أيضاً، وما ذكرنا من دوران المالية المطلقة وغيرها مدار تقدير الوجود مطلقاً أو في فرض خاص لا دخل له بما قيل في عمل الحر من أنه ليس بمال قبل المعاوضة ومال بعدها، فإن المالية لا تحدث بالمعاوضة وإنما الحادث بها هي الملكية، بل ميسس الحاجة إليه يوجب تقدير وجوده فيملك بالإجارة.

المبحث الثاني عشر: في حكم أخذ الاجرة على الواجبات. والكلام فيه تارة في منافاة الوجوب بما هو لأخذ الاجرة، وأخرى في منافاة الوجوب التعبدي بما هو تعبدي لأخذ الاجرة، وثالثة في منافاة الوجوب النيابي لأخذ الاجرة، نظراً الى أنه لا يقع قريباً عن المنوب عنه فلا يستحق الاجرة، فهنا مقامات من الكلام: المقام الأول: في بيان منافاة الوجوب بما هو لأخذ الاجرة وعدمها، ومجموع ما ذكر في وجه المنافاة امور:

أحدها: أن عمل المسلم ليس بمال وإنما يصح أخذ الاجرة عليه لكون عمل المسلم محترماً وإيجابه يوجب سقوط احترامه لمسيحيء إن شاء الله تعالى.
ثانيها: ما عن الشيخ الأعظم «قدس سره» في مكاسبه من أن عمل المسلم مال لكنه غير محترم لكون العامل مقهوراً عليه من دون دخل اذنه ورضاه (١)، فالإيجاب مسقط لاعتبار اذنه ورضاه المقومين لاحترام المال.

ثالثها: ما عن بعض أجلة العصر (٢) من أن الإيجاب يوجب سقوط ملك التصرف، لمنافاة الجمهورية في الإيجاد للسلطنة على الفعل والترك، وملك التصرف شرط في نفوذ كل تصرف معاملي.

رابعها: ما نسب الى الشيخ الأكبر كاشف الغطاء «قدس سره» (٣) من أن

(١) المكاسب: ص ٦٣.

(٢) راجع تقارير درس مكاسب النائي للآملي: ج ١، ص ٤٠.

(٣) المناسب هو الشيخ الانصاري في المكاسب: ص ٦٢، ولعل مأخذ كلام الشيخ الأنصاري هو

إيجاب العمل يوجب صيرورة العمل ملكاً لله ومما يستحقه تعالى عليه، وفيما كان له مساس بالغير كتجهيز الميت يوجب كونه مملوكاً ومستحقاً لذلك الغير، فلا يمكن تمليك مملوك أحد.

خامسها: ما نسب إليه «قدس سرّه» أيضاً من عدم ترتب آثار ملك العمل من الإبراء والاقالة والتأجيل على الواجب المستأجر عليه، فيكشف عن عدم الملك .
سادسها: ما كان يحتمله شيخنا الاستاذ «قدس سرّه» (١) في بحث القضاء من لغوية بذل العوض على ما يتعين على الأجير.

سابعها: ما حكي توهمه في كلام بعض الأعلام «قدس سرّه» من أن الإيجاب ينبعث عن فائدة عائدة الى من يجب عليه، فأخذه الاجرة على ما تعود فائدته اليه اكل للمال بالباطل.

ويندفع الوجه الأول من حيث نفي المالية عن العمل بما مرنا مراراً من أن المالية تنتزع عن كل ما يرغب اليه العقلاء لما في العمل من الأغراض والفوائد العقلانية. وأما نفي المالية عن العمل وتصحيح الاستيجار عليه باحترام عمل المسلم فمدفوع بأنه لا مدرك لاحترام العمل إلا قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «وحرمة ماله كحرمة دمه» (٢) فالعمل له الحرمة من حيث إنه مال لا من حيث نفسه.

ويندفع الو الثاني المشترك مع الوجه الأول في سقوط الاحترام بالايجاب بما مر مراراً من أن مال المسلم حيثيتين من الاحترام:

إحداهما: حيثية إضافته الى المسلم، وهذه حيثية يقتضي احترامها أن لا يتصرف أحد فيه بغير اذنه ورضاه وله السلطان على ماله وليس لأحد مزاحمته في سلطانه، وهي الثابتة بقوله عليه السلام: «لا يجوز لأحد أن يتصرف في مال غيره

شرح بيع القواعد لكاشف الغطاء الغير مطبوع.

(١) هذا التعبير من المؤلف للمحقق الخراساني الذي قضاؤه غير مطبوع.

(٢) الوسائل: ج ٨، باب ١٥٨ من ابواب احكام العشرة، ح ٣، ص ٦١٠.

بغير اذنه» (١). وبقوله عليه السّلام: «لا يحل مال امرىء إلا عن طيب نفسه» (٢).
 ثانيتهما: حيثية ماليته، ومقتضى حرمتها أن لا يذهب هدرأً وبلا تدارك، فلا
 يجوز أن يعامل مع مال المسلم معاملة الخمر والخنزير مما لا مالية له شرعاً ولا
 يتدارك بشيء أصلاً، ومن الواضح أن الايجاب واللابدية والمقهورية وسقوط اذنه
 ورضاه كلها موجبة لسقوط احترام العمل من الحيثية الاولى دون الحيثية الثانية،
 فان كل تلك الامور أجنبية عن هذه الحيثية من الاحترام، ولذا جاز اكل مال الغير
 في المخصصة من دون اذنه مع بقاء المال على حاله من احترامه، ولذا يضمن قيمته
 بلا اشكال، مضافاً الى أن هدر المال غير هدر المالية كما في مال الكافر الحربي، فانه
 ساقط الاحترام من الجهتين، فيجوز أخذه منه وتملكه بغير عوض بدون اذنه، ومع
 ذلك فهو مال ومملوك للحربي، ولذا يجوز ايقاع المعاملة عليه واستيجاره على عمله،
 وما يضر بالإجارة كما يضر بالبيع هدر المالية كالخمر والخنزير، فانه المنافي لجعل
 الثمن في قبالة ولأخذ الاجرة عليه لا هدر المال. فتدبر جيداً.

ويندفع الوجه الثالث بما مرّ أيضاً مراراً من أن ملك التصرف تارة يراد به
 السلطنة تكليفاً لانتزاعها من جواز العمل فهو غير مصدود من قبل الشارع فله شرعاً
 فعله وتركه، وزوال هذا الملك بأحد الأمرين من الايجاب والتحریم لمصادتها مع
 الاباحة الخاصة مسلم إلا أنه لا يجدي كما سيأتي إن شاء الله تعالى. وأخرى يراد به
 السلطنة وضعاً وهي القدرة على التصرف المعاملي، وهذه السلطنة تابعة لاستجماع
 السبب المعاملي لكل ما يعتبر فيه من حيث كونه لفظاً عربياً ماضوياً منجزاً غير
 معلق، ولما يعتبر في مورده من كونه ملكاً طلقاً لم يتعلق به حق الغير مثلاً، ومن حيث
 كون المتعاملين بالعين عاقلين مختارين غير مكرهين ولا محجورين بأحد أسباب
 الحجر، ومن البديهي أن الوجوب لا يزيل شيئاً من هذه الامور، فسلطنته على

(١) الوسائل: ج ١٧، باب ١ من ابواب الغصب، ح ٤، ص ٣٠٩ وفيه «لا يحل».

(٢) الوسائل: ج ٣، باب ٣ من ابواب مكان المصلي، ذيل ح ٣، ص ٤٢٥ وفيه اختلاف يسير.

التصرف الوضعي المعاملي محفوظة، وعدم وجوب العمل ليس من الشرائط. نعم اباحة العمل في قبال حرمة من الشرائط كما سيجيء إن شاء الله تعالى في محله. فان قلت: من شرائط نفوذ المعاوضات القدرة على التسليم، ومع الوجوب لا قدرة له على الفعل والترك معاً شرعاً، والقدرة لا تتقوم بطرف الفعل فقط أو بطرف الترك فقط.

قلت: مدرك اعتبار القدرة على التسليم إن كان وجوب الوفاء بالعقد والعمل وفاء فن الواضح أن وجوب العمل يتأكد بوجوب التسليم لا أنه ينافيه، وإنما المنافي له حرمة العمل، فانه مع وجوب الوفاء المفسر بوجوب إيجاده متنافيان، وإن كان مدرك الاعتبار لزوم رفع الغرر كما مر مراراً فيكفيه امكان الحصول للمتعاملين سواء كان البائع والمشتري قادرين شرعاً أو عقلاً أم لا، وامكان حصول العمل المستأجر عليه خارجاً مفروض في المقام بلا كلام.

ويندفع الوجه الرابع بأن اقتضاء الايجاب للملك إما بملاحظة أن الملك مساوق للسلطنة وحقيقتها زمام العمل بيده فعلاً وتركاً، والفعل قبل الايجاب مملوك للمكلف بهذا المعنى، فاذا أوجبه عليه فقد انتزع الأمر من يده وأخذ زمام الأمر بيده، فهو المالك للأمر، وإما بملاحظة أن الملك وإن كان غير السلطنة بل كان بمعنى الاحتواء والاحاطة فقبل الايجاب لا احتواء من الشارع لنفسه بل كان المحتوي له هو المكلف، فاذا أوجبه الشارع وعينه عليه فقد احتواه لنفسه وعينه لشخصه وله الاحاطة عليه هذا.

فان كان دعوى الملك الاعتباري بالملاحظة الاولى فهي مدفوعة بأن كون زمام الأمر بيد المكلف بمعنى أنه له فعله وله تركه تكويناً، وبهذا المعنى دائماً للعبد لا للشارع، وإنما للشارع زمام الأمر تشريعاً فله رفعه وله وضعه، وهذا المعنى ثابت للشارع قبل الايجاب وبعده. نعم تزول بالايجاب السلطنة التكليفية فليس زمام العمل بيد المكلف شرعاً، وهذا معنى زوال الاباحة الخاصة المضادة للوجوب، اما أن الايجاب يقتضي كون زمام العمل بيد الشارع تكويناً أو تشريعاً فلا كما عرفت.

فتدبره جيداً.

و إن كان دعوى الملك بالملاحظة الثانية فهي مدفوعة بأن طبيعة الايجاب تقتضي تعيين العمل على المكلف ولا بديته منه لا تعين العمل لنفسه أو لغيره، ومنه تبين أن ايجاب عمل للغير كالتجهيز لا يقتضى ملك الغير بل المقتضي جعل العمل للغير لا ايجاب العمل للغير، وهل هذا إلا كاستيجار الأجير لحياطة ثوب زيد أو بناء داره، فان مجرد كون العمل له مساس بالغير لا يوجب كونه مملوكاً للغير.

وما ذكرنا هو الجواب عن دعوى اقتضاء الايجاب للملك لا المناقشة في أن ملكه تعالى ليس من سنخ ملك العباد، فانه وإن كان كذلك إلا أن ثبوت ذلك الملك المساوق لاحاطته الوجودية بالاملاك وملاكها لا ينافي ثبوت ملك اعتباري له يترتب عليه بعض الآثار، وبقية الكلام في محله.

ويندفع الوجه الخامس بأن عدم زوال آثار الوجوب الذاتي لا ينافي زوال آثار الوجوب العرضي، فالاقالة توجب انتفاء وجوب الوفاء بالاجارة لا وجوب العمل ذاتاً، والابراء يوجب عدم استحقاق المستأجر للعمل لا عدم وجوبه في نفسه، والتأجيل يوجب عدم لزوم التعجيل من حيث استحقاق المستأجر لا من حيث اقتضاء وجوبه في نفسه للفورية، فلا مانع من صحة الاجارة وترتب هذه اللوازم من حيث الاجارة لا من حيث وجوبه الذاتي.

ويندفع الوجه السادس بأن تعيين العمل منه المساوق لليقين بصدوره منه هو الموجب للغوية البذل واندرج الإجارة في المعاملة السفهية دون تعيين العمل عليه شرعاً فقط، فانه لا يوجب لغوية البذل للتيان بأصله أو للتعجيل في إتيانه.

ويندفع الوجه السابع بأن مجرد كون الواجب ذا فائدة عائدة الى من وجب عليه، نظراً الى القواعد المقتضية لاشتمال كل واجب على مصلحة لزومية راجعة الى المكلف لا ينافي أن يكون ذا فائدة عائدة الى المستأجر أيضاً، وبالجملة الإجارة ليست بلحاظ تلك المصلحة العائدة الى شخص العامل، ولا الايجاب يقتضي عدم اشتمال الفعل على فائدة عائدة الى المكلف، ولو فرض في بعض الواجبات عدم

فائدة عائدة الى الغير فهو كبعض المباحات التي لا تعود فائدتها الى الغير، فانه ليس باقتضاء من الايجاب أو الاباحة، فتدبره جيداً.

و ينبغي التنبيه على امور: (الأول) ربما يقال كما عن بعض أجلة العصر «رحمه الله» (١) بناءً على منافاة الوجوب لأخذ الاجرة بالفرق بين ما اذا اخذ العمل بنحو المعنى المصدرى فوجوبه لا يمنع عن أخذ الاجرة وبمعنى اسم المصدر فوجوبه يمنع عنه، نظراً الى أن المال الذي تبذل بازائه الاجرة هو المعنى الاسمي دون المصدرى، وفسر هذا الفرق فيما حكي عنه بوجهين:

(أحدهما) الفرق بين العمل ونتيجة العمل كالخياطة والهيئة القائمة بالثوب، فما هو المال هي النتيجة فلا يمنع من أخذ الاجرة عليها وجوب العمل، فالاستيجار ليس على ما هو الواجب بل على ما هو غير واجب.

ويندفع بأن هيئة المحيطة القائمة بالثوب مموله للعمل لا أنها مال، وإيجاد الهيئة ليس بمال، كما أن المنافع وإن كانت أموالاً إلا أنها مموله للاعيان أيضاً، مضافاً الى أن الاجرة بازاء المنفعة القائمة بالشخص أو الدار أو الدابة والعمل القائم بالأجير، وأما الأوصاف والاعيان فلا يكون عوضها اجرة.

و (ثانيهما) الفرق بين العمل من حيث الاصدار وهو من حيث الصدور، ومثل لهما بالطبابة من حيث بذل نفسه لها ومن حيث الاعلام بالدواء فالواجب على الطبيب بذل نفسه وعدم بخله عن الاعلام بالدواء، وأما ما هو مال ويأخذ بازائه الاجرة فهو نفس الاعلام بالدواء وهو غير واجب عليه.

ويندفع مضافاً الى عدم مناسبته للمصدر واسم المصدر وعدم مناسبته للفعل من حيث الاصدار ومن حيث الصدور بأن بذل نفسه وعدم بخله عملاً عين الاعلام بالدواء بعد عدم وجوب أمر خلقي وهو عدم البخل حقيقة أو الجود حقيقة. ومع العينية فالبذل عملاً هو الواجب وهو المستأجر عليه.

(١) تقارير درس التائيني للمكاسب: ج ١، ص ٤٢.

(الثاني) نسب الى جماعة الفرق بين الواجب العيني فلا يجوز الاستيجار عليه والواجب الكفائي فيجوز بمعنى عدم منافاة الوجوب الكفائي بما هو وجوب لا بما هو تعبدي، فإنه سيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى. وحيث إن المباني في حقيقة الوجوب الكفائي مختلفة فاللازم بيانها وبيان ما يقتضيه عند هؤلاء الجماعة من عدم منافاته للاستيجار.

فقول: الوجوب الكفائي إما أن يتعلق بكلي المكلف بما هو أو بصرف وجود المكلف أو بالكلي الساري في جميع آحاد المكلفين بضميمة خصوصية يمتاز بها الكفائي من العيني.

(أما الأول) فتقريبه أن الوجوب في الكفائي يتعلق بكلي المكلف بما هو، نظير تعلق ملك الزكاة والخمس بطبيعي الفقير والسيد، وكما أن الملكية من الاعتبار القابلة للقيام بالكلي بما هو، كذلك الايجاب والبعث، فإنها أيضاً من الاعتبار العقلانية، فلا مانع من تعلقها بالكلي، وكما أن إقباض الفقير والسيد يوجب تعيين الكلي فيها فكذلك من قام بالفعل يتعين فيه الكلي الذي وجب عليه الفعل، ويستنتج من هذا أن الفعل من الأجير مملوك قبل تعيين الكلي فيه، وصيرورته مملوكا لله تعالى بعد اتصافه بالوجود، فما هو مستأجر عليه حال ورود الإجارة عليه لم يكن مملوكا لله تعالى على الأجير. واستشهد بعض الأجلة من السادة «قدس سره» لهذا المعنى بأنه لا يلزم خصوص الأجير بالعمل من باب الأمر بالمعروف، ولو تعين فيه كلي من وجب عليه جاز إلزامه به.

والجواب ان البعث وإن كان من الامور الانتزاعية إلا أن حقيقته حيث كانت موجبة لجعل الداعي حتى تنقذح في نفسه الدعوة فتنبعث منه الإرادة المحركة للعضلات نحو العمل فلا محالة لا يتعلق بعنوان المكلف بالحمل الاولي بل بالمكلف بالحمل الشايع ولو بواسطة العنوان الثاني في معنونه ومطابقه. ولو تنزلنا عن ذلك فتعلق الإجارة لا بد من أن يكون قابلا للمملوكية في ظرف العمل لاحال عقد الإجارة والمفروض أن هذه المنفعة مملوكة لله حال وجودها، مع أن توصيف الفعل

بعد وجوده بكونه مملوكاً لله تعالى لا منشأ له إلا عروض الوجوب عليه حال إيجاده، فما هو الواجب هو المملوك لله تعالى، والوجوب ليس من العوارض الوجودية للهويات العينية حتى يكون عروضه لها مساوفاً للملك. ولو تنزلنا عن ذلك وقلنا بتعلق الوجوب بالكلية بما هو، وتعلق الإجارة بشخص عمل الأجير الذي هو أحد مصاديق الكلية فلا بد من تطبيق العمل الكلي القائم بعنوان المكلف على هذا الشخص من العمل، ولا يعقل الوفاء بمملوك أحد للكلية المملوك لغيره، ومقتضى هذا المبني وإن كانت صحة الإجارة إلا أنه يبقى الواجب الكفائي على حاله إن كان قابلاً للتعدد وإلا كان إسقاطاً للواجب بغير الإطاعة والامتثال، وعلى أي حال ليس من الاستيجار على الواجب الكفائي بل على الواجب لولا الإجارة، ولا كلام لأحد في إمكان إسقاط الواجب بغير الإطاعة ولا في إمكان الإجارة على ما لا يقع مصداقاً للواجب. إنما الكلام في أخذ الإجارة على الواجب على نحو يقع به امتثال الواجب مع عدم لزوم المحاذير المتقدمة.

و (أما الثاني) وهو تعلق الأمر بصرف وجود المكلف في قبالة الوجوب العيني المتعلق بمطلق وجوده، وعليه فالأجير بما هو شخص لم يتعلق به تكليف حتى تكون له لوازم منافية لأخذ الإجارة، والكلام عليه تارة في المبني وأخرى في الابتداء. أما المبني فمختصر القول فيه: إن صرف الوجود بالمعنى المصطلح عليه في فنه غير مراد هنا قطعاً كما بينا وجهه في محله (١)، فلا بد من أن يراد منه هنا أحد أمرين: أما ما ذكره بعض الأجلة من أن المراد منه ناقض العدم الكلي وناقض العدم المطلق. وهو بعد تصحيحه بمعنى أول الوجود الملازم عدمه لبقاء سائر الأعداد على حالها. يرد عليه أنه أجنبي عن صرافة الوجود، كيف وهو وجود خاص محدود بالأولية، إلا أنه لا مسرح له هنا، إذ لا معنى لملاحظة أول الوجود في المكلفين، ولو صحَّ لصحَّ في متعلق التكليف أي أول وجود من الفعل. وأما تراد الماهية اللابشرط القسمي أي

(١) راجع الأصول على النهج الحديث: ص ٦٥ طبع مؤسسة النشر الإسلامي باسم «بحوث في الأصول».

ملاحظة وجود المكلف مطلقاً من حيث تخصصه بصفة أو تشخصه بمشخص. وعليه فإذا لوحظ طبيعي وجود المكلف بالحمل الشايح لا بشرط فلا محالة اذا تعلق بمثله تكليف بفناء العنوان في معنونه يكون جميع حصص المكلفين واشخاصهم مكلفين به لا بما هم حصص واشخاص بل بما هم وجود المكلف، ونتيجة اللابشرطية نتيجة ملاحظة الكلي الساري في افراده، فالأجير بما هو وجود المكلف محكوم بالفعل، وفعله مملوك لله تعالى، وإيجاب فعله مسقط لاحترامه وسالب لقدرته على الترك، فتعود المحاذير المتقدمة.

و أما الابتناء فنقول: سلمنا أن الأجير لم يتعلق به التكليف بوجه أصلاً إلا أنه لا شبهة في أن قيامه بالواجب يوجب امتثال التكليف، وإلا لم يعقل التكليف الذي لا يعقل امتثاله، وليس ذلك إلا من حيث صدق صرف وجود المكلف عليه، واذا كان الفعل من صرف وجود المكلف مملوكاً لله تعالى ومسلوب الاحترام والقدرة فعمل الأجير مصداق للمملوك له تعالى ومصداق لما سلب احترامه والقدرة على تركه.

و (أما الثالث) وهو ملاحظة وجود المكلف بنحو الكلي الساري في جميع افراده بحيث يكون الحكم سارياً عقلاً بسرمان الكلي في افراده فحكمه متحد مع تعلق الحكم بذوات الآحاد ولو بنحو فناء العنوان في معنونه وبطور ملاحظة الافراد الأعم من المحققة الوجود والمقدرة الوجود بنحو القضية الحقيقية، فلا بد من امتياز الواجب الكفائي عن الواجب العيني بخصوصية توجب سقوط امتثال هذا التكليف الساري أو المتعدد بتعدد موضوعه لحاظاً دون الواجب العيني، وتلك الخصوصية أحد أمرين: إما اناطة الوجوب في الكفائي بعدم الفعل من الآخر، وإما كون الوجوب مشوباً بجواز الترك مع فعل الآخر.

أما الأول: فالمبني غير صحيح، لأن لازمه عدم حصول امتثال التكليف، لعدم الوجوب رأساً اذا صدر الفعل منها معاً دفعة لعدم مقارنة الفعل من أحدهما مع الترك من الآخر، وهو على الفرض شرط الوجوب، ولا يذهب اليه أحد.

و أما الابتناء فلأن الواجب على الفرض هو الفعل المقارن للترك من الآخر، وهو على الفرض مملوك لله تعالى ومسلوب الاحترام والقدرة، لأن الفعل بما هو وإن جاز تركه إلا أن الواجب على الفرض أمر خاص وهو الفعل المقارن للترك من الآخر، ومثله مما لا يجوز تركه، فهو بملاحظة المقهورية مسلوب الاحترام والقدرة على الترك، فاذا قام أحدهما بالفعل وكان مقارناً لترك الآخر كان فعله مصداقاً للواجب المملوك المسلوب الحرمة والقدرة، وأما إذا كان مقارناً لفعل الآخر فلا واجب أصلاً على هذا المبنى حتى يدخل تحت عنوان أخذ الاجرة على الواجب الكفائي.

و أما الثاني: فالمبنى وإن كان صحيحاً ولا يلزم من قيامهما معاً بالفعل عدم الوجوب والواجب، لأن جواز الترك لكل منها محفوظ إلا أن الابتناء ليس على إطلاقه، لأن الفعل المستأجر عليه إن كان بعد وقوع الفعل من الآخر، فلا واجب حتى يدخل في عنوان أخذ الاجرة على الواجب، وإن كان مقارناً لترك الآخر فعرض الترك لا يجوز له الترك لتعيينه عليه بالعرض، ففيه المحاذير المتقدمة كلها، وإن كان مقارناً لفعل الآخر فنسبة الامتثال الى كليهما على حد سواء وجواز الترك محفوظ، فهو غير مسلوب القدرة بل غير مسلوب الحرمة، لعدم المقهورية لفرض انحفاظ جواز الترك إلا أنه مصداق لما يملكه تعالى بإيجابه الذي هو عين احتواء الفعل لنفسه على الفرض، مع أن اندفاع سائر المحاذير المتقدمة يختص بما إذا أمكن تعدد الفعل دفعة كالصلاة على الميت، لا كدفنه وتكفينه وتغسيله مثلاً، فإنه مع فرض الترك من الآخر فيه جميع المحاذير المتقدمة. فتدبر.

(الثالث) ظاهر شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سرّه» في مكاسبه التفصيل بين الواجب التعييني والتخييري، فيجوز أخذ الاجرة في الثاني دون الأول (١) وتوضيح الكلام فيه: أن التخيير تارة عقلي وأخرى شرعي:

أما الكلام في التخيير العقلي: فتقريب الجواز أن الواجب هو الكلي والمستأجر عليه هو الخاص بما هو خاص، فما هو الواجب مغاير لما هو مورد الإجارة، أو أن الواجب هو صرف الوجود والمستأجر عليه هو الوجود الخاص وبينهما المغايرة كما عرفت. أما صرف الوجود فقد مرّ أنه لا يرجع إلى محصل إلا إذا أريد منه ناقض العدم بمعنى أول الوجود، وهو أجنبي عن الصرافة ومرجعه إلى ملاحظة الماهية بشرط شيء، لأن المفروض أنه أول وجود من الطبيعة لا صرف وجودها، مع أن صرف الوجود عند القائل به يصدق على المأتي به في الخارج، فيكون مصداقاً لما يملكه تعالى ومصداقاً لما سلب عنه الحرمة والقدرة كما مرّ نظيره.

وأما وجود كلي الفعل فتوضيح القول فيه أن الوجود المضاف إلى طبيعي العمل لا يخلو من أحد اعتبارات اللا بشرطية والبشرط لائية والبشرط شيئية، لاستحالة الإهمال في الواقع، وحيث لم يقيد وجود الطبيعة في مرحلة الطلب بوجود خصوصية ولا بعدمها فلا محالة يكون وجود الفعل ملحوظاً بنحو اللا بشرطية من جميع الخصوصيات وجوداً وعدمياً.

فحينئذ إن كان الغرض اللازم تحصيله بجميع وجوداته لازم التحصيل فلا محالة ينبعث منه طبيعي البعث، فيكون إنشاء البعث بداعي جعل الداعي سنخاً ونوعاً، فينتج مطلوبة كل واحد من وجودات الطبيعة من دون دخل لأنحاء الشخصيات وجوداً وعدمياً. وإن كان الغرض اللازم وجوداً واحداً منه فلا محالة ينبعث شخص من البعث، وحيث إن وحدة البعث تقتضي عقلاً وحدة المبعوث إليه، لاستحالة وحدة الحكم وتعدد متعلقه وجوداً فالمطلوب وجود واحد من الطبيعة، فهي قرينة عقلاً على إرادة وجود الماهية بشرط شيء من الوحدة، ولا ينافي لا بشرطيته قسماً من سائر الجهات والخصوصيات، وكما لا يعقل إطلاقه من حيث المرّة والمرات مع استحالة الإمتثال عقيب الإمتثال كذلك لا يعقل إطلاقه من حيث الوحدة والتعدد مع استحالة وحدة البعث وتعدد المبعوث إليه.

وعليه فنقول: حيث فرص مطلوبة وجود واحد من طبيعي الفعل فذلك

الواحد مملوك لله تعالى ومسلوب الحرمة والقدرة، ومتعلق الاجارة حينئذ لا يخلو إما أن يكون نفس ما هو الواجب بحده، وإما الواجب المتخصص بخصوصية، وإما نفس تخصيصه بخصوصية قابلة للانفكاك عن الواجب أو غير قابلة له. فإن كان المستأجر عليه نفس ما هو الواجب ورد عليه جميع المحاذير المتقدمة، وإن كان المستأجر عليه هو الواجب المتخصص بخصوصية، فالمستأجر عليه هو الواجب أيضاً بزيادة خصوصية، والزيادة غير منافية لكونه مصداق الواجب وهو وجود واحد من الطبيعي، وإن كان المستأجر عليه تخصيص الواجب في مقام الامتثال بخصوصية فالمستأجر عليه هو جعل الواجب مقترناً بالخصوصية، ولا فرق بين قبولها للانفكاك وعدمه، فهو حيث إنه ليس من الواجب لا بما هو ولا بما هي حصة من الطبيعي فليس مملوكاً لله تعالى ولا مسلوب الحرمة والقدرة، ولعله المراد مما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سرّه» من استيجاره لحفر أرض صلبة في مقام الدفن (١)، فإن مرجعه الى امتثال الأمر بالدفن بتخصيصه بأرض صلبة، ومثله في غير الواجب كما اذا استأجر الأجير على الخياطة لزيد أن يوقع الخياطة في داره للتعلم منه أو لغرض عقلائي آخر، فإن نفس إيجاد الخياطة مملوك لزيد، وإيقاع مملوك الغير في داره مملوك لعمر ومثلاً، ولكل منهما وفاء. وفي الحقيقة هذا غير داخل في أخذ الاجرة على الواجب ولو من حيث الفردية، وإنما الداخل فيه كما مر سابقاً أن يقع الامتثال للأمر بالواجب بعينه وفاءً للاجارة.

و أما الكلام في التخيير الشرعي: فرمما يتوهم جواز أخذ الاجرة على أحد الفردين على جميع المباني. فنقول:

أما على القول بارجاعه الى التخيير العقلي بتعلق الأمر واقعاً بالجامع كما عليه شيخنا الاستاذ فيما اذا ترتب غرض واحد على كل واحد من فردي التخيير، بتقريب أن المعلول الواحد ينتهي الى علّة واحدة سنخاً ونوعاً. فالأمر في المبني والابتناء قد

تقدم في التخيير العقلي، فلا حاجة الى الاعادة.

و أما على القول بتعلق الأمر بأحدهما المصدقي أي الفرد المردد، نظراً الى وحدة الغرض وتساوي نسبته الى كل واحد بلا معين، وان الواجب حينئذ هو الفرد المردد والمستأجر عليه هو الفرد المعين، فما هو الواجب المملوك المسلوب الحرمه والقدرة مغاير للمستأجر عليه، فيندفع بفساد المبني والابتناء معاً.

أما فساد المبني فيما مرّ مراراً من أن عدم تعلق الوجوب بالمردد ليس لما عن بعض الأجلة «رحمه الله» من توهم كون المحذور مختصاً بالإرادة التكوينية، نظراً إلى أن معلولها هو الفعل خارجاً وما يقع في الخارج معين لا محالة، وهذا غير جاري في الإرادة التشريعية والبعث، إذ ليس معلولها الفعل الخارجي حتى لا يتعلقا إلا بالمعين، وكذا ليس المحذور أن العرض يحتاج الى موضوع محقق خارجاً، ولا يكون إلا معيناً حتى يقال كما عن شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سرّه» في مسألة بيع صاع من الصبرة (١) بأن الملكية حيث إنها أمر اعتباري تتعلق بالمردد، بل المحذور العقلي كما مرّ مراراً أن المردد بالحمل الشايح لا ثبوت له ذاتاً ولا وجوداً ولا ماهية ولا هوية، فلا يعقل أن تتقوم به أو تشخص به أية صفة كانت حقيقية أو اعتبارية. واما كيفية تأثير الغرض الواحد فقد أوضحناها في محله.

و أما فساد الا بتناء فلأن من يقول بتعلق الأمر بالمردد يقول بحصول الامتثال باتيان المعين، وإلا فالمردد لا يقع في الخارج، فلولم يحصل امتثاله بالمعين لزم لغوية البعث لفرض عدم الامتثال له. وعليه فالمعين المستأجر عليه لا بد من أن يصير مصداقاً لما يملكه تعالى ولما سلب عنه الحرمه والقدرة إلا بالالتزام بصحة الإجارة واتيان الفرد الآخر امتثالاً للأمر، فغاية ما يقتضيه عدم تعلق الأمر بالمعين عدم لزوم المحاذير المتقدمة مع إتيان الواجب في غير هذا الفرد، بل لا بد من القول به، إذ كما أن ايجاب العمل يسلب القدرة على الترك فلا تصح الإجارة كذلك وقوع عقد

الإجارة الصحيحة يسلب القدرة على الترك ، فلا يعقل بقاء الأمر التخيري على حاله بل ينقلب تعيينياً متعلقاً بالفرد الآخر غير المسلوب عنه القدرة، فتدبر. و أما على المبني المعروف و هو تعلق الايجاب بكل من الصوم والعق مثلاً مع جواز الترك في كل منها الى الآخر. فتقريب الجواز أن أحدهما بالخصوص لا يتعين كونه له تعالى حتى يكون ملكاً له، ولا هو مقهور عليه حتى يكون مسلوب الاحترام أو غير مقدور عليه من حيث تركه.

و الجواب عنه بعد تسليم عدم اقتضاء مثل هذا الوجوب المشوب بجواز الترك لشيء من المحاذير المتقدمة أن غايته صحة الإجارة لا امثال الأمر، فانه يتعين الآخر لكونه مملوكاً لله تعالى بعد فرض عدم إمكان أداء ما يملكه تعالى بما يملكه المستأجر، كما أنه بعد صحة الإجارة لا قدرة له على تركه، فلا يبقى الوجوب التخيري على حاله لعدم القدرة فعلاً وتركاً على كلا الفردين. نعم محذور سلب الاحترام مدفوع بأن وقوع الإجارة عليه مع فرض بقاءه على احترامه من قبل ومن بعد لا يمنع من تعلق الوجوب به وبقاءه عليه وامثاله به، إذ ليس من مقتضيات أداء الواجب أن لا يكون بمال محترم فتدبر.

(الرابع) على القول بجواز أخذ الأجرة على الواجب لا اشكال في الواجبات النظامية من الحرف والصناعات المتوقف عليها النظام فانها كغيرها، وأما على القول بالمنع كما عن المشهور يرد عليهم النقص بالواجبات النظامية، فانه لا اشكال في جواز الأجرة وصحة ايقاع المعاملة عليها.

واجب عنه بوجه: (أحدها) خروجها بالاجماع والسيرة، وهذا إنما يجدي إذا كان المنع لدليل تعبدى، فانه يخص عمومها بما عدا الواجبات النظامية بخلاف ما اذا كان لأمر عقلي من المملوكية لله تعالى وسلب الاحترام وعدم ملك التصرف، فانه لا بد إما من المنع من الملازمة بين الوجوب وهذه المحاذير، وهو خلف، أو الالتزام بالاشكال، نعم يمكن أن يقال بناءً على صحة تمليك مال الغير لنفسه باذنه بكشف الاذن من المالك في ايقاع الإجارة وتملك الأجرة. إلا أنه يتم فيما اذا كان

الواجب متمحضاً فيه تعالى من دون مساس للغير كما هو كذلك في الواجبات النظامية، فإن العمل مما يستحقه الغير وتمليك المالك محال سواء كان بعوض أم بغير عوض. فتدبر جيداً.

(ثانيها) تخصيص الجواز بصورة سبق قيام من به الكفاية بالعمل كما عن جامع المقاصد وفيه أولاً أنه مناف لإطلاق كلام الأصحاب. وثانياً أنه ينقل الكلام الى من قام بالعمل أولاً فإنه لا شبهة عندهم أنه كغيره في جواز الإجارة وأخذ الاجرة.

(ثالثها) ما نسب الى صاحب الرياض «رحمه الله» من اختصاص المنع بالواجبات الذاتية النفسية كدفن الميت وتعليم الأحكام، لا الواجبات المقدمة كالصناعات التي هي مقدمة لحفظ النظام الواجب (١). وفيه أن المنع ليس لدليل لبي يؤخذ فيه بالمتيقن ولا لفظي ليدعى انصرافه عن الواجب الغيري، بل المانع أمر عقلي ينافي طبيعة الوجوب نفسياً كان أم غيرياً.

و أما دفعه - كما عن بعض أعلام العصر «قدس سرّه» «بأن تلك الصناعات مع انخفاض النظام متحدان في الوجود كالإلقاء والإحراق والضرب والتأديب. والمقدمة المتحدة الوجود مع ذبها لا تجب بوجوب مقدمي لاستحالة التوصل بشيء الى نفسه. فالواجب شيء واحد وهي الصناعة التي هي عين حفظ النظام بها» (٢)، فيعود المحذور - فهو مدفوع بما حقق في محله من أن الفعل التوليدي يستحيل أن يكون متحد الوجود مع المتولد منه، لاتحاد اليجاد والوجود بالذات، فكما أن وجود الحرق غير وجود الملاقاة كذلك ايجاده المعبر عنه بالاحراق غير ايجاد الملاقاة المعبر عنه باللقاء فكذا الخياطة وحفظ النظام ايجاداً ووجوداً.

(رابعها) ما عن جماعة من أن المنع عن أخذ الاجرة يوجب اختلال النظام

(١) رياض المسائل: ج ١، ص ٥٠٥.

(٢) هذا مضمون ما في تعليقة الشيخ محمد تقي الشيرازي على المكاسب المحرمة في بحث مما يحرم

التكسب به، ما يجب على الانسان فعله، ص ١٥٣.

فلا بد من الترخيص حفظاً للنظام. ولتقريبه وجوه:

الأول: ما عن بعض أجلة السادة «قدس سرّه» من أن وجوب الصناعات لحفظ النظام، وإنما يستقيم النظام بالتكسب بها، فيلزم من وجوب التبرع بها نقض الغرض. هذا ملخص ما افيد، وعليه فالواجب هو التكسب وهو متقوم بالعرض لا أنه من أخذ العوض على الواجب، لبداهة أنه لا عوض للتكسب، فيخرج عن موضوع أخذ العوض على الواجب، وهذا الوجه لا محذور فيه إلا أن الصغرى ممنوعة، لوضوح أن حفظ النظام يتوقف على نفس تلك الصناعات ولو أتى بها تبرعاً لا على التكسب بها بالخصوص.

الثاني: أنه كما أن انحفاظ نظام جماعة يتوقف على أعمال تلك الصناعات كذلك حفظ نظام الصانعين والمحترفين يتوقف على أخذ العوض للتقوت والتعيش به، فكما تجب مراعاة النظام من الجهة الأولى كذلك تجب مراعاته من الجهة الثانية، فيكون الترخيص في أخذ العوض لهذا الوجه كالمخصص العقلي لدليل المنع.

ويندفع بأنه بعد بقاء الوجوب على حاله و اقتضائه عقلاً للمملوكية وسلب الحرمة والقدرة يرجع الأمر الى توقف حفظ النظام على أمر محال، وهو التفكيك بين الملزوم ولازمه، مع أن انحفاظ نظام الصانعين والمحترفين لا يتوقف على التكسب ولا أخذ العوض بازاء أداء الوظيفة الواجبة بتقريب أنه يجب على الجامعة البشرية حفظ النظام الاجتماعي برفع كل منهم ما يحتاج اليه الغير، فيجب على الصانع والمحترف رفع حاجة المحتاجين ببذل ما يتمكنون من الصناعة والحرفة، ويجب على الباقيين رفع حاجة الصانعين والمحترفين ببذل ما يتقوتون ويتعيشون به، والغرض منه أن انحفاظ النظام يتحقق بهذا المقدار ولا يتوقف على عنوان التكسب ولا على عنوان أخذ الأجرة على الواجب.

و الثالث: ما عن شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سرّه» في تقريب هذا الوجه الرابع (١)، وملخصه بتوضيح مني أن حفظ النظام يتوقف على الصناعات والحرف

فتجب، ولا يتوقف على هذا الوجه حفظ النظام ولا إيجاد تلك الصناعات والحرف على أخذ العوض ^{ولا} على الترخيص فيه، لعدم مقدمية شيء منها لحفظ النظام ولا لتلك الصناعات، لكن حيث إن الناس لا يقدمون على إعمال تلك الصناعات والحرف إلا لأجل الطمع في الاجرة أو زيادتها فع المنع من أخذ الاجرة لا يقدمون على اطاعة التكليف بإيجاد تلك الصناعات والحرف أو يختارون الأعمال السهلة دون الشاقة فلا ينحفظ النظام بواسطة العصيان. وقاعدة اللطف تقتضي الترخيص في أخذ الاجرة تقريباً لهم الى إطاعة التكليف النظامية. وما ذكرنا تعرف مقابلة هذا التقريب لغيره ومقابلة هذا الجواب لغيره من الأجوبة.

وفيه (أولاً) ما عرفت من أن مرجعه الى إقتضاء اللطف التفكيك بين الملزوم ولازمه وهو محال.

و (ثانياً) أن جعل الثواب على موافقة التكليف وجعل العقاب على مخالفته بقاعدة اللطف كما حقق في محله يجدي في التقريب الى الطاعة هنا وفي غيره، ولا حاجة الى أمر آخر يوجب إطاعة التكليف تكويناً، وإلا جرى مثله في سائر موارد إطاعة التكليف.

و (ثالثاً) أن الأعمال الشاقة كالسهلة مما يتوقف عليه النظام إما عيناً أو كفاية، وليست من الواجبات التخيرية حتى يختار السهلة منها. فتدبر جيداً.

(خامساً) ما نسب الى كاشف الغطاء «قدس سره» من أن وجوب تلك الصناعات ليس مطلقاً بل مشروط بالعوض، فلا محالة يستحيل أن يكون شرط الوجوب مانعاً عنه ومنافياً له.

و الجواب أن المراد ببذل العوض ان كان البذل خارجاً فالوجوب وإن كان بعد البذل والاقدام خارجاً إلا أن البذل العقدي بعقد الإجارة بعد الوجوب، فتعود المحاذير، ومن البين أن البذل خارجاً لا يغني عن الإجارة، إذ لاستحقاق للاجرة إلا بها، وإن كان المراد بذل العوض عقداً فمرجعه إلى إيجاب العمل مقارناً لعقد الإجارة.

ففيه (أولاً) أن مثل هذا الإيجاب لا ينحفظ به النظام تشريعاً لأن شرط الوجوب غير لازم التحصيل، فله أن لا يؤجر نفسه فلا ينحفظ النظام.

و (ثانياً) أن الإيجاب المقارن حيث إنه متعلق بذات العمل فهو يوجب كونه مملوكاً لله تعالى ومسلوباً عنه الحرمة والقدرة مقارناً لعقد الإجارة، فلا يعقل نفوذ مثله فيما هو مملوك لله تعالى ومسلوب الاحترام حال نفوذه، وأما إيجاب العمل بعد وقوع عقد الإجارة ولزوم العمل وفاءً به فلغو كما لا يخفى.

(سادسها) أن حفظ النظام لا يتوقف على أعمال الصناعات والحرف مجاناً وتبرعاً حتى يكون وجوبها على وجه المجانية والتبرعية منافياً لأخذ العوض، بل على ذات العمل على وجه اللابشرية من حيث المجانية والتعويض.

ويندفع بأن المنع ليس لدليل ظاهر في المجانية حتى يقال إنه ليس كذلك، بل بمناسبة الحكم والموضوع من حيث حفظ النظام يكون الواجب هو العمل اللابشرى، وإنما المنع لأمر عقلي وهي منافاة طبيعة الوجوب لأخذ الأجرة، فكما أن تقييد الواجب بالعوض محال فكذا إطلاقه من حيث المجانية والتعويض محال، لاستلزامه التفكيك بين الملزوم ولازمه.

و أما ما عن بعض أعلام العصر «قدس سره» (١) - من إدراجه تحت الواجب التخييري وجواز أخذ الأجرة على أحد فردي الواجب - فمدفوع بأن الواجب بناءً عليه له فردان عمل مجاني وعمل بالعوض، فنفس العمل بأجرة أحد فردي الواجب، لا أنه من باب أخذ العوض على أحد فردي الواجب، فشهة استحالة الإطلاق والتقييد من لوازم كون العمل بعوض أحد فردي الواجب، ولا يكون من لوازم أخذ العوض على أحد فردي الواجب. فتدبره فإنه حقيق به.

(سابعها) ما عن شيخنا العلامة الأنصاري «قدس سره» من جواز أخذ الأجرة

(١) هو الشيخ محمد تقي الشيرازي في تعليقه على المكاسب المحرمة في بحث مما يحرم التكسب به،

على الواجب الكفائي نظامياً كان أو غيره، وعدم جوازه على الواجب العيني نظامياً كان أو غيره (١)، ولا يخفى عليك أن هذا ليس دفعاً للاشكال بناءً على القول بالمنع كما في سائر الأجوبة، كما أنه التزام بالإشكال في الواجب العيني، فان المشهور لا يفرقون في الواجبات النظامية بين العيني والكفائي، ولذا قام «قدس سره» بصدد دفع الاشكال في الواجب العيني كما إذا تعينت الطبابة على طبيب بارجاع أخذ الاجرة الى الاجرة على مقدمة الطبابة وهو الحضور عند المريض، وحيث لا فرق في المنع في الواجب العيني بين النفسي والغيري فلذا جعل الحضور واجباً كفائياً بتقريب أن الطبابة وهي الاعلام بالدواء بعد تشخيص الداء متوقفة على الجمع بين الطبيب والمريض، وهو كما يكون بحضور الطبيب عند المريض كذلك باحضر الأولياء المريض عند الطبيب.

و الجواب أن الواجب العيني اما الطبابة بعنوانها المختص بالطبيب وهي الاعلام بالدواء فمقدمة هذا الواجب القابلة لأن تجب بوجوبه ليست لإحضور الطبيب عند المريض، فان إحضار الأولياء لا يعقل أن يجب عليهم بوجوب ما يجب على الطبيب دون الأولياء، ومع اختصاص المقدمة القابلة للوجوب بوجوب الطبابة بالطبيب لا يعقل أن تكون واجبة على الكفاية وإن كان وجودها ملازماً أحياناً لاحضار المريض عنده، إلا أن الاحضار لا يعقل أن يجب مقدمة، كما لا يعقل أن يكون الحضور واجباً مقدماً كفائياً.

و أما كون الواجب العيني على الطبيب هو العلاج الواجب أيضاً على أولياء المريض غاية الأمر أن العلاج الواجب على الطبيب باعلام الدواء وعلى أولياء المريض بالاستعلام واعمال الدواء تحقيقاً لعلاجه، فهناك واجبان عينيان على الطبيب والأولياء، ولكل منهما مقدمة مختصة به واجبة عليه عيناً. فليس هناك واجب كفائي نفسي ولا مقدمي حتى يتخلص به عن محذور أخذ الاجرة على

الواجب العيني. ثم إنه «قدس سره» (١) أورد على نفسه من حيث ذهابه الى عدم جواز الاجرة على الواجب العيني بنقوض ثلاثة:

أحدها: جواز أخذ العوض للوصي مع وجوب العمل عليه عيناً، وأجاب عنه تارة فيما سبق من كلامه بأنه حكم شرعي لا من باب المعاوضة، وأخرى بأنه من جهة الاجماع والنصوص المستفيضة على أنه للوصي أن يأخذ شيئاً المحمول نصاً وإجماعاً على اجرة المثل بملاحظة احترام عمله.

قلت: اما الجواب الأول: فان اريد منه مجرد نفي المعاوضة المالكية فلا يجدي كما سيجيء إن شاء الله تعالى. وإن اريد نفي كون المأخوذ عوضاً عن عمله المحترم فهو مناقض للجواب الثاني.

و أما الجواب الثاني: فجرد قيام الاجماع والنص إنما يجدي فيما اذا كانت الشبهة في استحقاق العوض وعدمه، لا في منافاة أخذ العوض عقلاً لوجوب العمل.

فالتحقيق أن المتصور هنا امور: (الأول) تجويز التكسب منه تعالى بل ايجابه فهو غير مناف لشيء لأن التكسب متقوم بالعوض لا أنه من أخذ العوض على الواجب لكنه غير منطبق على ما نحن فيه، لوضوح أنه لا إيجاب منه تعالى للتكسب على الوصي، بل إيجاب العمل والترخيص في أخذ الاجرة.

(الثاني) اعتبار الشارع لاستحقاق الصغير لعمل الوصي بعوض، فلا عوض على الواجب، بل إيجاب العمل منبعث عن استحقاق الصغير له، فهو من باب وجوب أداء ما يستحقه الغير.

(الثالث) إيجاب العمل على الوصي باجرة المثل، واذا كانت طبيعة الوجوب منافية للاجرة فلا فرق بين أن يكون العوض المنافي يجعل الشارع أو يجعل المكلف، ولذا قلنا سابقاً إن التقييد بالعوض والاطلاق من حيث المجانية والتعويض محال، ومنه تعرف أنه لا بد في مثل هذا الفرع من استكشاف استحقاق الصغير شرعاً للعمل من

الوصي، وهو يجامع جعله بعوض، وهذا جواب مخصوص به وبأمثاله ولا يجري في الواجبات النظامية، لوضوح أن أحداً من الناس لا يستحق فعل الخياطة من الخياط والبناء من البناء بحيث يكون فعل الخياطة من باب أداء ما يملكه الغير منه.

ثانيها: وجوب بذل المال للمضطر عيناً مع أنه لا شبهة في لزوم العوض عليه، وأجاب عنه «قدس سرّه» (١) وتبعه عليه غيره بأن العوض للمبذول لا للبذل، فما هو الواجب شيء وما يؤخذ عوضه شيء آخر.

قلت: (أولاً) ان بذل المال للمضطر إن كان أعم من بذل العين ومن بذل العمل فالبذل والمبذول في الثاني شيء واحد، لما مرّ من أنه ليس بذل العمل إلا إيجاده ولا أخذه قهراً عليه إلا استيفاءه. وقد عرفت ما في دعوى الفرق بين بذل العمل والمبذول بلحاظ الاصدار والصدور المفسر بعدم البخل عن الطباة وبنفس الطباة فراجع.

و (ثانياً) ان البذل في الاعيان وإن كان غير المبذول إلا أن ملاك سلب الاحترام عنده «قدس سرّه» بأخذه منه من دون اذنه ورضاه، وكما أنه يقهر العامل على عمله ويستوفى منه من دون اذنه ورضاه ويكون هذا سلباً لاحترام عمله كذلك إذا اضطر الى طعامه وشرابه، فانه يؤخذ منه الطعام والشراب قهراً عليه ومن دون اذنه ورضاه اذا امتنع عن بذلها، فالايجاب وإن كان متعلقاً بفعله وهو بذله إلا أن لازمه عدم دخل اذنه ورضاه في التصرف، وهو ملاك سلب الاحترام، والمفروض أن المال الذي لا احترام له لا عوض له ولا تدارك له. نعم بناءً على ما قدمنا من أن لازم الايجاب والترخيص في الأخذ والاستيفاء سقوط احترام ملكه وسلطانه لاسقوط احترام المال بما هو مال فلا يذهب هدراً يصح قول المشهور بلزوم العوض للمال، إلا أنه لا فرق فيه بين الاعمال والاعيان، لكنه خلاف مبنى الشيخ الأعظم «قدس سرّه» حيث بنى على سقوط الاحترام رأساً بمجرد الايجاب (٢).

ثالثها: وجوب إرضاع اللبأ على الام المرضعة مع جواز أخذ الاجرة، وأجاب عنه بأنه من حيث نفس اللبأ يشبه بذل المال للمضطر، فالعوض لللبأ لا للارضاع الواجب، ومن وجه يشبهه عمل الوصي فيكون من ايجاب العمل بعوض شرعاً. قلت: قد عرفت ما في الوجهين من الإشكال.

(الخامس) ذكر جملة ممن جوز أخذ الاجرة على الواجب الكفائي اختصاصه بما اذا لم يعلم من الدليل ثبوت حق للغير فيه، كما يدعى في تجهيز الميت وانه للميت حق التجهيز على الأحياء، وكما في تعليم الجاهل، فانه ربما يدعى أنه للجاهل حق التعليم على العالم.

فان اريد بعد فرض استفادة الحق أن اعتبار الاستحقاق يمنع عن إيقاع العقد المعاوضي عليه فهو كما افيد، إلا أنه ليس من حيث أخذ العوض على ما يستحق منه الغير، بل بعد فرض الاستحقاق شرعاً لا يعقل إيقاع أي عقد كان معاوضياً أو غير معاوضي، لأن جعل المستحق للعمل مستحقاً له غير معقول، لأنه إما من قبيل تحصيل الحاصل أو من قبيل اجتماع المماثل مع المماثل وكلاهما محال.

وإن اريد أن مجرد الحق يمنع عن كونه بعوض كما ادعيناه في إيجاب العمل بعوض فهو غير سديد، لأن تملك العمل مالكيّاً أو شرعياً كما يكون مجاناً كذلك يكون بعوض بخلاف ايجاب العمل بعوض، فبانه غير مشروط ببذل العوض، والايجاب اذا كان مطلقاً غير منوط ببذل العوض فلا محالة يكون المكلف مقهوراً في ايجاده بعوض من دون اذنه ورضاه، وملاك سقوط العمل عن الاحترام عند من يقول به كالشيخ الأعظم «قدس سرّه» في مكاسبه (١) ومن وافقه عليه ليس إلا مقهورته المسقطه لاذنه ورضاه، والايجاب المطلق لا يجامع التقييد بالعوض، ولذا قلنا باستحالة التقييد والاطلاق معاً.

و أما الايجاب المنبعث عن استحقاق العمل بعوض فهو من باب وجوب أداء

ما يستحقه الغير بعوض، فلا يعقل أن يمنع عن موضوعه المترتب عليه، وعليه فإذا كان اعتبار الاستحقاق تارة بنحو المجانية واخرى بنحو العوضية فجرد دلالة الدليل على الاستحقاق للعمل لا يجدي في سقوط الاحترام ما لم يدل على أن استحقاق العمل بنحو المجانية، وحيث إنه عمل محترم لا دليل على اسقاط احترامه فللعامل مطالبة اجرة مثل عمله وإن لم يتمكن من ايقاع عقد المعاوضة بل مطلق العقد عليه. نعم من يدعي اعتبار استحقاق الميت للتجهيز والجاهل للتعليم يدعي المجانية أيضاً، وحيث لا برهان لهم على شيء من الاستحقاق والمجانبة فلذا أحالوه الى لطف القرينة رزقنا الله تعالى ذلك. وبالجملة إن كان هناك اجماع فهو وإلا فقد عرفت من جميع ما ذكرنا من أول المسألة الى هنا عدم منافاة الوجوب بما هو وجوب لأخذ الاجرة من دون فرق بين أنحائه من العيني والكفائي والتعييني والتخييري، وعدم دليل على اعتبار الحق والمجانبة فيما أرسلوه إرسال المسلمات. فتدبر في أطراف ما ذكرناه من النقض والإبرام، فانه حقيق بالتدبر التام.

المقام الثاني: في بيان منافاة تعبدية الواجب لأخذ الأجرة عليه، وحيث إن المانع هي التعبدية فلا فرق في هذه المرحلة بين الواجب والمستحب. والمعروف أن أخذ الاجرة وقصد استحقاقها مناف للاخلاص المعتبر في العبادة فلا تقع عبادة حتى يستحق بها الاجرة، كما أن المعروف في دفع المنافاة ان قصد استحقاق الاجرة بنحو داعي الداعي وفي طول قصد الامتثال، لا في عرضه حتى يمنع من الاخلاص في العبادة. واورد عليه تارة بأن قصد استحقاق الاجرة في عرض قصد الامتثال وشريك العلة، وأخرى بتسليم الطولية ودعوى اعتبار الاخلاص طولاً كما يعتبر عرضاً بحيث ينتهي اليه تعالى.

أما الأول: فقد بينه بعض أعلام العصر «قدس سره» في تعليقه (١) على

(١) راجع تعليقه الشيخ محمد تقى الشيرازي على المكاسب المحرمة في بحث مما يحرم التكسب به، ما يجب

مكاسب الشيخ الأعظم «قدس سرّه» بوجهين:

أحدهما: أن تحقق العنوان المستأجر عليه أعني العبادة يتوقف على حصول أمرين: (الأول) ذات العبادة وهو فعل الصلاة مثلاً. و(الثاني) عنوان الامتثال، فالقاصد الى العبادة يقصد تحقق العنوان المستأجر عليه بكل من جزئيه، فيكون الداعي بالاضافة الى نفس الفعل أمرين: (الأول) تحقق هذا الجزء من المستأجر عليه. و(الثاني) قصد الامتثال، فيكون من قبيل التشريك في الداعي لا من قبيل داعي الداعي، وإنما يكون من قبيل الداعي للداعي اذا كان المستأجر عليه نفس الإمتثال ومن الواضح أن المستأجر عليه هو العمل العبادي لا التعبد بالعمل. هذا ملخص ما أفيد.

و الجواب أن مورد الاجارة ليس ذات الصلاة وقصد الامتثال حتى يقصد عنوان المستأجر عليه بجزئيه، بل مورد الإجارة هي الصلاة عن قصد الامتثال، وليس ذات المقيّد والتقيد بما هما ملحوظان بنحو المعنى الاسمي مورداً للاجارة، بل بما هما ملحوظان بنحو المعنى الحرفي بلحاظ المقيّد بما هو مقيّد، وكما لا يكون ذات المقيّد والتقيد في مورد الأمر بالمقيّد واجبين لا نفسياً ولا مقدمياً كذلك لا يكون شيء منها مورداً للغاية وللإجارة، فلا شريك لقصد الامتثال في مرحلة انبعاث فعل الصلاة عنه، ويكون قصد تحقق العنوان المستأجر عليه وقصد استحقاق الاجرة في طول فعل الصلاة عن قصد الامتثال، فيقصد بالصلاة المأتي بها بداعي الامتثال تحقق العنوان المستأجر عليه واستحقاق الاجرة عليه. وبقية الكلام في رسالتنا المعمولة في هذه المسألة.

ثانيهما: أن الامتثال تارة يكون بذاته داعياً مع قطع النظر عن خصوصية، واخرى يكون داعياً باعتبار كونه مقتضياً لاستحقاق الاجرة، فالامتثال على الأول علة تامة للفعل وعلى الثاني علة ناقصة و تتممها حيثية استحقاق الاجرة، فالعلة على التقريب الأول مركبة من جزئين خارجاً وعلى الثاني مركبة تحليلياً، لفرض كون استحقاق الاجرة من خصوصيات الامتثال ومن متمماته في مرحلة عليته.

و الجواب أن المراد بكون استحقاق الاجرة خصوصية في الامتثال اما كون الخاص بما هو خاص علة، أو كون ذات الخاص علة، والخصوصية المذكورة شرطاً في تأثير ذات العلة، وكلا الأمرين غير صحيح.

أما الأول: فلأن المفروض كون الفعل المأتي به بعنوان الامتثال مورداً للاجارة، فالغاية الثانية أعني استحقاق الاجرة غاية للمغي بالغاية الاولى أي الامتثال، فلا يعقل أن تكون الغاية الثانية غاية للغاية الاولى حتى يعقل أن تكون من خصوصياتها وشؤونها وأن تكون العلة الغائية أمراً خاصاً.

و أما الثاني: فتوضيح الحال فيه أن موافقة المأتي به للمأمور به شيء الغاية لإتيانه من دون جعل وعلية، واستحقاق الاجرة ليس غاية لا لذات انفعال ولا لغايته، وإلا لزم الخلف من كون مورد الاجارة هو المغي بما هو مغي بل غاية للمغي بما هو مغي، ومعنى عليه الغاية المترتبة على ذات الفعل تأثيرها في إتيان الفعل بقصد الموافقة والامتثال، ومعنى عليه الغاية المترتبة على المغي بما هو تأثيرها في فعل الصلاة عن قصد الموافقة لا في ذات الفعل ولا في نفس الغاية، واما تأثيرها في قصد الفعل بعنوان الموافقة فهو معنى كونه علة غائية للمغي بما هو مغي، وهو مساوق لانحفاظ العلة الغائية لذات الفعل، وانبعث الفعل عن قصده بعنوان الامتثال وموافقة الأمر وانبعث قصده بهذا العنوان عن قصد استحقاق الاجرة غير ضائر بعلية العلة لذات الفعل بنحو التمامية، كما في كل معلول لعلة هي معلولة لعلة اخرى، فانه لا يوجب نقصاً في علة الفعل ولا دخلاً في عليته لذات الفعل. فتدبره فانه حقيق به.

و أما الثاني: وهو تسليم الطولية واعتبار الاخلاص طولاً فلعل الوجه فيه لزوم تمحض العبادة في وقوعها على وجه الاخلاص، فكأن النتيجة تابعة لأخس المقدمات، فاذا لم تنته سلسلة العلل اليه تعالى فهي بالاخرة غير خالصة لوجه الله تعالى، ولذا أجاب جماعة عن النقض بالصلاة لسعة الرزق ولأداء الدين ولقضاء الحاجة بأن الكل مطلوب من الله تعالى فلم تنقطع سلسلة العلل عنه تعالى.

و التحقيق: أن اعتبار لزوم الاخلاص عرضاً لمكان التشريك في العلة المنبعث

عنها العمل، بخلاف عدم الاخلاص طولا، فان فرضه فرض انبعاث العمل عن علة تامة متمحصنة في الاخلاص الذي لا يراد منه إلا خلوص الداعي عن الشريك . نعم الخلوص طولا كمال العبادة، ولذا قسمت العبادة المفروغ عن عباديتها الى عبادة الأحرار وعبادة التجار وعبادة العبيد.

و الوجه في عدم اعتبار الاخلاص طولا هو أن الغرض من الواجب وإن كان يختلف من حيث ترتبه على ذات الفعل فيكون الواجب توصلياً ومن حيث مساوقته للقرب فيكون تعبدياً، ولا تعلم كيفيته إلا من قبل الشارع، لكن وقوع الفعل عبادة إنما هو بحكم العقل وضابطه وقوع الفعل على وجه ينطبق عليه عنوان ممدوح على فاعله من طريق دعوة الأمر، فالفعل المنبعث عن دعوة الأمر عدل في العبودية واحسان الى المولى، وهو من العناوين الممدوح على فاعلها بالذات، ولا يعقل تخلف هذا العنوان الحسن بالذات عن الفعل المأتي به بداعي الأمر، كما لا يعقل تخلف كونه ممدوحاً على فاعله عن هذا العنوان الحسن بالذات، ومن الواضح أن ترتب فائدة دنيوية على هذا الفعل الممدوح على فاعله لا يخرج عن كونه ممدوحاً على فاعله، فلا يعقل اعتبار غير حصول العنوان الحسن بالذات في صيرورة الفعل ممدوحاً على فاعله، كما لا يعقل مانعية ترتب غرض على الممدوح عن وقوعه ممدوحاً على فاعله مع فرض ترتبه عليه، فان ما يتفرع على الشيء لا يعقل أن يكون مانعاً عنه.

ومما يشهد لما ذكرنا التسالم على صحة الصلاة المأتي بها بداعي الأمر إذا كانت غاية الامتثال جلب الثواب أو دفع العقاب، وكون الثواب والعقاب منه تعالى لا يوجب اتصاف الفعل بعنوان حسن مضاف الى المولى بذاته ليكون ممدوحاً عليه حتى طولا، فان كل نفع وضرر منه تعالى، بل كل موجود ينتهي بسلسلة مباديه وعلله الى واجب الوجود، ومنه تعرف أنه لا يعقل تأكيد العبادية والاخلاص بها فانه إنما يعقل ذلك اذا كانت الغاية بحيث تكون مصححة بذاتها للعبادية، مع أنه من المتسالم عليه أنه لو صلى بداعي الثواب أو الفرار من العقاب لم تصح صلاته، ولذا

قال الشهيد «قدس سرّه» في قواعده قطع الأصحاب ببطلان العبادة إذا أتى بها بداعي الثواب أو دفع العقاب (١)، ولا بد من أن يكون مراده «قدس سرّه» ما إذا كانت الغاية المزبورة غاية لنفس الفعل لا للمأتي به بداعي الأمر، فإن الغالب حصولها من الناس بأحد الداعيين، ولا يعقل أن تكون الغايتان غاية لذات الفعل، إذ لا يترتب على ذات الفعل ثواب ولا يدفع بها فقط عقاب كما لا يخفى.

ومنه تعرف الجواب عما ذكره فارقاً بين الصلاة المأتي بها بعنوان الامتثال بقصد إستحقاق الاجرة، والصلاة المأتي بها كذلك لسعة الرزق ولأداء الدين ولقضاء الحاجة، فإن شيئاً من تلك الغايات لو كانت وحدها لما أثرت في عبادة العمل فكيف تكون مؤكدة للعبادية والاخلاص، وكونها منه تعالى غير إتيان الفعل بداعي الالتجاء اليه تعالى في التوسعة أو في أداء الدين أو في قضاء الحاجة حتى يقال إن الالتجاء اليه تعالى في المهمات غاية العدل في العبودية ونهاية الانقياد له تعالى، ولا أظن بمن يصحح العبادة أن يلتزم ببطلان العبادة المأتي بها بداعي الأمر قاصداً به سعة الرزق الموعود بها على فعلها من دون إضافة عنوان الالتجاء وغيره من العناوين الحسنة اليه. وبقية الكلام في رسالة أخذ الاجرة على الواجبات فراجعها.

و ربما يوجه الاخلاص طولاً فيما نحن فيه بأحد وجهين، إما بملاحظة عنوان الوفاء بعقد الإجارة وإما بملاحظة قصد إمتثال الأمر الاجاري:

أما الأول: فبتقريب أن الوفاء بالعقد أمر محبوب عقلاً و شرعاً، وهو من صفات المؤمنين. فغاية العمل العبادي أيضاً محبوبة. ويندفع بأن الاتيان لهذه الغاية وإن كان محبوباً إلا أن الكلام في تصحيح ما بأيدي الاجراء من إتيان الصلاة بداعي أمرها قاصداً بها إستحقاق الاجرة، وليس مجرد تسليم ما يستحقه الغير محققاً لعنوان الوفاء المحبوب عقلاً، فانه قصدي لا يتحقق إلا باتيانه بعنوان الوفاء بالعقد لا بعنوان أداء مال الغير كسائر موارد أداء مال الغير اليه. وبقية الكلام فيه موكولة الى

(١) القواعد والفوائد: ج ١، ص ٧٧. الفائدة الثانية.

الرسالة المشار إليها.

و أما الثاني: وهو تصحيح الاخلاص بامثال الأمر الاجاري فهو على قسمين: (أحدهما) ما عن كاشف الغطاء وصاحب الجواهر «قدس سرهما» بتوسيط الأمر الصلاتي وتأكيد به بالأمر الاجاري فيتأكد الطلب وتتأكد الدعوة والاخلاص، فان اريد التأكد الحقيقي وخروج الطلب من حد الضعف الى حد الشدة فهو موقوف على ورود الأمرين على موضوع واحد، ومن الواضح أن مورد الأمر الصلاتي ذات الصلاة ومورد الأمر الإجاري الصلاة المأتي بها بداعي أمرها، ومع تعدد الموضوع يستحيل تأكد الطلب، وان أريد مجرد انحفاظ الاخلاص طولاً وان الداعي الأول إمتثال الأمر والداعي الثاني أيضاً إمتثال الأمر فسلسلة العلل منتهية اليه تعالى من حيث امتثال أوامره الطولية فهو صحيح، إلا أن مرجعه الى امكان التحفظ على الاخلاص الى الآخر لا تصحيح العبادة المستأجر عليها، إذ لا ملزم من طريق الاجارة موضوعاً وحكما بقصد امتثال الأمر الاجاري كما يتضح إن شاء الله تعالى.

(ثانيهما) بالغاء الأمر بالصلاة عن الوساطة في العبادية، وتصحيح العبادية بنفس امتثال الأمر الاجاري، وله تقريبان:

الأول: ان الأمر الاجاري وإن كان توصلياً مطلقاً إلا أن التوصل لا يجب التقرب به لا أنه لا يمكن التقرب به، ولا فرق في العبادية بين وقوع العمل بداعي الامتثال بعنوانه الأولي أو بعنوانه الثانوي.

ويندفع بأن مورد الإجارة اما ذات العمل، فلازمه سقوط الأمر الإجاري واستحقاق الاجرة بمجرد إيجاد العمل، وهو هنا خلف وخلاف الواقع، واما العمل بداعي الأمر الصلاتي، فالمفروض عند هذا القائل عدم كفايته في العبادية والخلوص في موقع الاجارة، فلا يعقل تعلق الاجارة بمثله، فانه يلزم من وجوده عدمه، واما العمل بداعي امتثال الأمر الإجاري، فيلزم من تعلق الأمر الإجاري بما اخذ فيه امتثال الأمر الإجاري محذور الدور على المشهور ومحذور الخلف على التحقيق، واما العمل بداعي الأمر بلا تعين للأمر الصلاتي والأمر الإجاري حتى

يلزم أحد المحذورين، فهو غير معقول، إذ بعد عدم فرض الإهمال في الواقع لا معنى للتقييد بداعي الأمر إلا اللابشرط القسمي، وكما أن التقييد بالأمر الصلّاتي والتقييد بالأمر الاجاري محال للمحاذير المتقدمة كذلك الاطلاق محال. فتدبر.

الثاني: أن الأمر الاجاري توصلي فيما إذا كان مورده من التوصليات وتعبدي فيما إذا كان مورده من التعبديات، نظير الأمر بتصدق العادل، فانه إيجاب لما اخبر بوجوده العادل، فان كان مورده مثل الصلاة كان مرجع إيجاب التصديق الى إيجاب الصلاة، وهو تعبدي، وإن كان مورده مثل رد السلام كان إيجاب الرد توصلياً، فكذا هنا، فان مورد الإجارة إذا كان مثل الصلاة والصيام كان مرجع الأمر الاجاري الى إيجاب الصلاة والصيام، وهما تعبديان، وإذا كان مثل الخياطة والكتابة كان معنى الأمر الاجاري إيجاب الخياطة والكتابة، وهما توصليان، وما هو الدليل على لزوم قصد الامتثال في الأمر بالصلاة واقعاً هو الدليل على الأمر بها بالأمر الاجاري، فانه لا فرق في الصلاة التي سنخها سنخ التعبدي بين أنحاء الأمر بها.

ويندفع بأن الأمر الاجاري متعلق بالوفاء، وهو عنوان للصلاة المأتي بها بداعي الامتثال، فلا يعقل أن يتعلق الأمر الاجاري بذات الصلاة، لعدم كونها مصداقاً للوفاء، ومع فرض تعلق الأمر الإجاري بالصلاة المأتي بها بداعي الامتثال فهو توصلي مطلقاً نظير الأمر الثاني باتيان الصلاة بداعي أمرها، فانه توصلي دائماً. فتدبر جيداً في أطراف ما ذكرنا، وقد تحقق بذلك عدم منافاة التعبدي للاستيجار كعدم منافاة الوجوب بما هو للاستيجار.

المقام الثالث: في ما يتعلق بالنيابة في العبادة وما فيها من الاشكال بحيث يمنع عن أخذ الاجرة على العمل العبادي النيابي، والاشكال فيها من جهات:

(الاولى) ما هو الاشكال في الواجب التعبدي غير النيابي من منافاة أخذ الاجرة للحفاظ على الاخلاص المعتبر في العبادة إما عرضاً أو طولاً.

(الثانية) أن النائب لا أمر له بذات العمل، فلا يمكنه التقرب، وأوامر النيابة

توصيلية، وعلى فرض تقرب النائب بأمر النيابة فهو تقرب له بالإضافة إلى أمر نفسه لا بأمر المنوب عنه المتعلق بالمنوب فيه.

(الثالثة) أن التقرب اللازم في العمل العبادي النيابي غير قابل للنيابة، فتقرب النائب يوجب قرب نفسه لا قرب المنوب عنه، فالقرب المعنوي كالقرب الحسي فإن تقرب شخص من شخص مكاناً يوجب قربه منه لا قرب غيره وإن قصده الف مرة، وسيجيء إن شاء الله تعالى توضيح القول في كل جهة من الجهات. أما الجهة الأولى من الإشكال: فقد اجيب عنها بوجوه كلها مبنية على مغايرة ما تؤخذ بازائه الأجرة وما يترتب عليه القرب ويتقوم بالتقرب إما حقيقة أو إعتباراً، أما التعدد الحقيقي فله تقريبان:

أحدهما: ما فهمه غير واحد من كلمات الشيخ الأعظم «قدس سره» في مكاسبه (١) من أن النائب له فعلان: جانحي قلبي وجارحي عيني، فما هو فعل قلبي هو تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه وهي حقيقة النيابة وبازائها الأجرة، وما هو من أفعال الجوارح وهي ذات الصلاة لا أجرة عليه، فالإخلاص فيها محفوظ بعد كون الغاية الأخرى مترتبة على فعل آخر، فيكون هذا هو الفارق بين أخذ الأجرة في باب النيابة وأخذ الأجرة على الواجب التعبدية على نفسه.

ثانيهما: ما حكاه الشيخ الأعظم «قدس سره» (٢) في رسالة القضاء عن الميت من أن الصلاة لها قيدان: (أحدهما) كونها عن قصد القربة. و(ثانيهما) كونها عن الغير، وما تؤخذ عليه الأجرة هو القيد الثاني دون الصلاة بقصد القربة أو نفس إمتثال الأمر، فلا أجرة على المقيّد ولا على القيد، وهذا الوجه يفترق عن الوجه الأول مع تفرعه على التنزيل المزبور بأن الأجرة ليست بازاء التنزيل بل بازاء قيد الصلاة، وهو مباين ذاتاً ووجوداً مع ذات المقيّد ومع القيد الآخر كما في كل مقيّد وقيد، فإن قيده خارج عنه وإن كان التقيد به مقوماً له وداخلاً فيه، هذا بناءً على

التعدد الحقيقي.

و أما التعدد الاعتباري فله أيضاً تقريبان: (الأول) ما عن بعض الأعلام «رحم الله» في كتاب القضاء ناقلاً له عن شيخه العلامة الانصاري «قدس سره» حيث قال «قدس سره»: «وأما ما تلقيناه من الاستاذ فهو: ان النيابة عنوان يلحق الفعل المنوب فيه وبه يصير متعلقاً للإجارة وهو كون الصلاة عن فلان، فالصلاة من حيث ذاتها عبادة، ومن حيث وصفها أعني تقيدها بكونها عن الغير معاملة محضة، نظير الصلاة والصوم في البيت، فكما أن اعتبار القرية في الصلاة لا ينافي عدمها من حيث وقوعها في البيت حتى انه يجوز أخذ الإجارة على إيقاع الصلاة في البيت كذلك لا تنافي القرية في فعلها ذاتاً عدم القرية نيابة. انتهى كلامه رفع مقامه. فالعمل القريني والعمل النيابي متحدان وجوداً ومختلفان باعتبار ملاحظة ذات المقيّد وملاحظة المقيّد بما هو مقيّد، فالإجارة بازاء المقيّد بما هو مقيّد، كما كانت في الوجه السابق بازاء القيد المباين مع ذات المقيّد وجوداً.

(الثاني) ما هو صريح كلام الشيخ الأعظم «قدس سره» (١) في مكاسبه بعد النقص والابرام، وهو أن الصلاة الموجودة في الخارج لها اعتباران، بأحد الاعتبارين هو فعل النائب وباعتبار آخر هو فعل المنوب عنه، وباعتبار كونها فعل النائب لا يجب التقرب فيها حتى يمنع عن أخذ الإجارة عليه، وباعتبار كونها فعل المنوب عنه مقربة للمنوب عنه، ولا معنى للإستيجار على فعل الغير، فلا أجرة عليه بما هو فعل الغير، فلا مانع من وقوعه قريباً محضاً عن المنوب عنه، فأخذ الإجارة إنما ينافي الاخلاص ولو في فعلين اذا كانا فعل شخص واحد، وأما إذا انتسب الى شخصين وكان فعلاً لشخصين ولو اعتباراً فلا مانع من أن يكون بأحد الاعتبارين قريباً وبالاختبار الآخر غير قريني، ومما ذكرنا تبين الفرق بينه وبين سائر الوجوه حتى الوجه الأخير المبني على مباينة ذات المقيّد للمقيّد بما هو مقيّد اعتباراً،

فإن مبنى الجميع على تصحيح الاخلاص ولو مع وحدة الانتساب، ومبنى هذا الوجه على التصحيح من ناحية تعدد الانتساب هذا مجموع ما وقفت عليه من الجواب عن الاشكال من الجهة الاولى المشتهرة في كلمات الأصحاب.

و الجواب عن الوجه الأول (أولاً) أن المستأجر عليه لو كان مجرد النيابة بمعنى التنزيل النفساني فهو كاف في استحقاق الاجرة وإن لم يتعقبه عمل، وتوهم تقوم التنزيل بما ينزل فيه وهي الصلاة مدفوع بأن فعل الصلاة يقوم التنزيل النفساني في افق الاعتبار لا في الخارج، ويستحيل تقوم الفعل القلبي والتنزيل الفرضي بأمر خارج عن افق النفس والاعتبار.

(و ثانياً) أن مجرد تعدد الوجود يدفع إشكال التشريك في الداعي وصيرورة أخذ الاجرة جزء العلة، فلا يمنع عن تمحض الخلوص عرضاً، وأما طولاً فلا، حيث لا يصلّى بقصد القرية إلا لمكان التنزيل ولا ينزل نفسه منزلة الغير إلا لأخذ الاجرة.

فالاخلاص الطولي غير منقطع لانتهاء سلسلة العلل الغائية الى غاية غير قريبة، ومنه يتضح الجواب عن الوجه الثاني، فإن إشكال استحقاق الاجرة بمجرد التنزيل وإن كان لا يرد عليه، لعدم انفكاك المقيّد عن قيده الخارجي، إلا أن الاشكال الثاني مشترك الوجود بين الوجهين، إذ لولا الاجرة لما أوجد الصلاة المتقرب بها متقيدة بكونها عن الغير، فلا اخلاص طولاً، والمفروض عندهم لزوم الاخلاص طولاً، وإلا فما الفرق بين العمل النيابي وغيره في لزوم الاخلاص عرضاً وطولاً.

و أما الوجه الثالث فمندفع باستحالة انبعث عمل واحد عن داعيين مستقلين ولو باعتبار عنوانين. فلا محالة يكون أحد الداعيين في طول الآخر ومعه لا إخلاص طولاً، ومجرد زيادة عنوان النيابة على العمل القربي لا يوجب الفرق بين التعبدية الأصلي والنيابي في رعاية الاخلاص طولاً، وإرجاع الجواب الى جعل الاجرة على التقيد لا على المقيّد بما هو مع أنه خلف لا يجدي في انخفاض الاخلاص الطولي. وأما

ما ذكره «قدس سرّه» (١) من التنظير بايقاع الصلاة في البيت، فإن اريد الاستيجار على ايجاد الصلاة في البيت فهو مبني على كفاية داعي الداعي، ولا يقولون به على الفرض. وإن اريد به الاستيجار على الكون في البيت المقارن لفعل الصلاة كما يشهد له مثال الصوم الذي لا اتحاد له مع الكون في البيت فهو خارج عما نحن فيه من الاستيجار على العمل القربي النيابي، لا على التنزيل المقارن أو غيره من المقارنات.

و أما الوجه الرابع فالجواب عنه أن جهة النيابة وصيرورة العامل غيره واسطة في العروض. فالفعل الصادر بقصد القرية عن النائب بالمباشرة وبالذات فعل المنوب عنه بالعرض، لا أنه واسطة في الثبوت حتى يتوهم تأخر دعوة استحقاق الاجرة عن جهة النيابة، ومثله لا يعقل أن يكون ملحوظاً في المنسوب الى المنوب عنه، بل واسطة في عروضه للمنوب عنه، فهو بعد التنزيل أيضاً فعل النائب بالمباشرة وفعل المنوب عنه بالعرض بملاحظة الهوهوية المتحققة بالتنزيل، وهو بالوجدان له داعيان طوليان: أحدهما امثال الأمر بالصلاة والآخر استحقاق الاجرة على العمل القربي النيابي لا على النيابة. فليس هناك فعل متمحض في الاخلاص طولاً حتى يكون منسوباً الى المنوب عنه. بل تمام ما هو منسوب الى النائب بالذات منسوب الى المنوب عنه بالعرض.

و من جميع ما ذكرنا تبين أن الغاء حديث التنزيل النفساني - والالتزام بأن المستأجر عليه تفرغ ذمة المنوب عنه بفعل الصلاة بقصد الامتثال عنه وانه لا اجرة على نفس العبادة بل على التفرغ - لا يجدي شيئاً، فان التفرغ فعل توليدي من الصلاة عن المنوب عنه. فان كان الفعل التوليدي عين المتولد منه وجوداً فالاجرة على العبادة بعنوانها الثانوي. وإن كان مغايراً له لم ينحفظ الاخلاص طولاً، إذ لا داعي الى الصلاة المتقرب بأمرها عن الغير إلا تفرغ ذمته، ولا داعي الى التفرغ إلا

أخذ الأجرة، فلا محيص من القول بكفاية داعي الداعي وعدم لزوم الاخلاص طولاً، فلا مانع من أخذ الأجرة على العمل القرني النيابي، لا على النيابة بمعنى التنزيل النفساني، ولا على التفرغ التوليدي، مع أنها لا مالية لها ولا يقابلان بالمال عرفاً، وإنما المبدول بازائه المال نفس العمل الصلّاتي. فتدبر جيداً.

و أما الجهة الثانية من الاشكال: وهي مطالبة الأمر الذي يتقرب به النائب حتى يكون عمله عبادة منسوبة الى المنوب عنه فقد اجيب عنها بوجوه:

أحدها: ما عن بعض الأعلام «قدس سرّه» في كتاب القضاء من أن النيابة من الامور الاعتبارية العقلائية التي لها آثار عند العقلاء، فاذا كانت ممضاة شرعاً كان مقتضاها ترتب تلك الآثار عليها، وإلا فلا معنى لإمضاها، فكما أن الضمان أمر إعتباري عقلائي وفائدة صيرورة الضامن بمنزلة المضمون عنه وصيرورة مافي ذمة المضمون عنه ديناً على الضامن كذلك إذا كان المنوب فيه من العبادات، فان معنى ترتب فائدة النيابة الإعتبارية عليها شرعاً توجه تكليف المنوب عنه الى النائب، إذ لا معنى للمنزلة إلا لثبوت ما كان للمنوب عنه في حق النائب من الأحكام التكليفية وآثارها، هذا ملخص ما أفيد.

فان اريد توجه تكليف المنوب عنه الى النائب حقيقة فهو محال، لأن الاضافات والاعتباريات تشخصها بتشخص أطرافها، فيستحيل خروجها من حد الى حد مع بقائها على شخصيتها.

و إن اريد انتساب تكليف المنوب عنه بعد التنزيل الى النائب بالعرض، نظراً الى أن ذات النائب نزلت منزلة ذات المنوب عنه، فهو هو بالعناية فكذا فعله فعله بالعناية وكذا أمره أمره بالعناية، ففيه أن التكليف العرضي لا يجدي في الانبعاث الحقيقي، مع أنه مضايف للبعث الحقيقي، ولا يختلف المتضايفان في القوة والفعالية والذاتية والعرضية، وقصد الامتثال على الفرض مترتب على الأمر الحقيقي.

وإن اريد أن مقتضى تنزيل الذات منزلة ذات أخرى شرعاً جعل تكليف مماثل جداً لتكليف المنوب عنه، فإن تنزيل ذات النائب منزلة ذات المنوب عنه

والهوهوية بينهما كتنزيل المؤدى منزلة الواقع في باب الخبر، حيث لا يكون إلا بجعل ما يماثل الواقع، فالتكليف المماثل وإن كان حقيقياً في حد نفسه إلا أنه بعناية أنه الواقع، فهو تكليف حقيقي من حيث ذاته وواقعي من حيث العنوان عناية فكذا هنا، فتكليف النائب حقيقي من حيث نفسه وتكليف المنوب عنه عيناً بالعناية، وهو معنى توجه تكليف المنوب عنه الى النائب، وهو غاية ما يمكن توجيه التوجه المذكور في هذا الكلام، فهو معنى صحيح لكنه لا يقتضي تنزيل نفسه منزلة المنوب عنه إلا الانتساب العرضي غير المفيد، بل هو أمر معقول يحتاج الى دليل، وليس مجرد الامضاء دالا على هذا المعنى، بل على صحة الانتساب وأعمية الغرض المترتب على الفعل من حيث كونه منسوباً بالذات أو بالعرض كما في التوصيليات من العقود والايقاعات نعم اذا لم يمكن قصد الامثال إلا بتوجيه تكليف حقيقي الى النائب كشف دليل مشروعية النيابة في العبادة بدلالة الاقتضاء عن جعل حكم مماثل لتكليف المنوب عنه بعناية أنه هو، وسيجيء إن شاء الله تعالى إمكانه بدونه.

ثانيها: ما عن بعض أجلة العصر حاكياً له عن سيده الاستاذ طاب ثراه من أن مباشرة الفاعل قد تكون دخيلة في الغرض المترقب من الفعل للمولى، فلا يسقط الأمر بفعل الغير ولو كان توصلياً. وقد لا يكون لها دخل في الغرض، فيمكن أن يكون مثل هذا الأمر محركاً للغير نحو هذا الفعل مراعاة لصديقه واستخلاصاً له عن العقاب وعن بعده عن ساحة المولى. وعليه بنى صحة تقرب النائب بأمر المنوب عنه.

وفيه أن الغرض تارة يترتب على فعل كل منهما بما هما، فثله يجب كفاية لا عيناً وهو خارج عن محل الكلام، واخرى يترتب على فعل المنوب عنه فقط غاية الأمر أنه أعم من المباشري والتسبيبي بل على الأعم من ما بالذات وما بالعرض، فثله يوجب توجه تكليف حقيقي الى المنوب عنه فيحركه نحو الفعل الأعم من المباشرة والتسبيب، ويستحيل أن يكون المحرك المتقوم بالمنوب عنه محركاً حقيقة لغيره ولو كان الغرض أعم، إذ أعمية الغرض لا توجب إمكان المحال، غاية الأمر أنه يسقط

التكليف بسقوط غرضه الحاصل بفعل الغير اذا كان توصلياً، وحيث إن المفروض تعبدية الواجب فلا يسقط الغرض إلا بفرض قصد الامتثال. والمفروض أنه لا يمكن قصد الامتثال إلا من طريق محركية الأمر، فما ذكره «رحمه الله» - من أنه يأتي بالفعل مراعاة لصديقه واستخلاصاً له من العقاب - غير معقول، لمساوقة حصول الغرض مع التقرب ولا يسقط العقاب ولا يتخلص منه إلا بتحصيل الغرض كما عرفت.

ثالثها: ما عن شيخنا الاستاذ «قدس سره» على ما أفاده في بحثه لكتاب القضاء وفي غيره من أن فعل النائب تارة باستنابة من المنوب عنه، واخرى بمجرد نيابة الغير من دون استنابته، فان كان بنحو الاستنابة فالمنوب عنه كما يتقرب بأمره بفعله المباشري كذلك يتقرب بأمره بفعله التسبيبي، فلا حاجة الى تقرب النائب حتى يطالب بالأمر المقرب له، فالتوسعة حينئذ في الآلة العاملة لا في الأمر المتعلق بالعمل، وإن كان لا باستنابته بل بمجرد النيابة عنه تبرعاً مثلاً فرضى المنوب عنه بالفعل المحبوب منه كاف في تقربه. ولا حاجة الى تقرب النائب، ومبنى الشقين معاً على عدم لزوم قصد التقرب من النائب أصلاً، بل يأتي بذات العمل القابل للانتساب الى المنوب عنه بمقتضى النيابة المسلمة صحتها في نفسها، والتقرب به شأن المنوب عنه الذي له التكليف اما باستنابته أو برضاه.

ولا يخفى عليك أن الشق الأول وهو التقرب بفعله التسبيبي مبني على إمكان تعلق التكليف بالأعم مما هو تحت اختياره وما هو تحت اختيار الغير. وبالجملة الفعل التسبيبي ربما لا يتوسط بينه وبين ما يتسبب به إليه إرادة الفاعل المختار، فهذا لا ريب في إمكان تعلق التكليف به، وربما يتوسط بينه وبين ما يتسبب به إليه إرادة الفاعل المختار، فهو محل الكلام. وما نحن فيه من قبيل الثاني. فصحة الشق الأول من الجواب مبنية على ذلك. ولتحقيق الحال فيه محل آخر.

وأما الشق الثاني فحيث إنه مشترك مع دفع الإشكال عنده «قدس سره» من الجهة الثالثة فتحقيق الكلام فيه فيما سيأتي إن شاء الله تعالى. هذا ما وقفت عليه من

وجوه الجواب عن الاشكال من الجهة الثانية.

و التحقيق في دفع الاشكال من هذه الجهة موقوف على تقديم أمرين: (الأول) أن غاية كل فعل هي فائدته القائمة به، وهي بوجودها الخارجي غاية وبوجودها العلمي علة غائية. والأمر ليس من فوائد الفعل وغاياته بوجوده الخارجي، كيف وهو متقدم عليه، ولا يعقل بقاؤه بعد وجود الفعل كي يترتب عليه ترتب الفائدة على ذبها، فليس بوجوده العلمي علة غائية للفعل حتى يوصف بكونه داعياً وباعثاً وانه يوجب انقذاح الارادة على ما توجهه سائر الغايات الداعية المنبعثة عنها إرادة الفعل.

(الثاني) أن موافقة المأتي به للمأمور به من عناوين الفعل، وقصد الامتثال مرجعه الى قصد إتيان المماثل للمأمور به من حيث إنه كذلك في قبال قصد إتيان ذات المماثل، وقصد موافقة الأمر مرجعه الى قصد ما يوافق المأمور به من حيث انه كذلك، ولا يخفى عليك أن موافقة المأتي به تارة بالاضافة الى ذات المأمور به وأخرى بالاضافة الى المأمور به بما هو مأمور به. ومرجع الأول الى موافقة الفرد للطبيعي، وهو أجنبي عن قصد القرية ولا ينطبق بسبب قصده عنوان من العناوين الحسنة الممدوح على فاعلها عقلاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن النائب تارة يأتي بالفعل الموافق لما أمر به النائب عن المنوب عنه من دون قصد عنوانه بل يدعوه اليه داع آخر، فالفعل المنسوب الى المنوب عنه غير عبادي، واخرى يأتي بالفعل بقصد كونه موافقاً لما أمر به المنوب عنه لا عن المنوب عنه، فالفعل لا يقع عبادياً لا عن المنوب عنه ولا عن النائب، اما عدم وقوعه عبادياً عن المنوب عنه فلعدم إتيانه عنه، واما عن النائب فلعدم المضاييف فيه، إذ لا مأمور به له حتى يقصد كون المأتي به موافقاً للمأمور به، ومجرد كونه موافقاً لذات المأمور به لا يجدي في العبادية، وثالثة يأتي بالفعل بقصد كونه موافقاً للمأمور به عن المنوب عنه، فهذا العنوان المقصود حيث إنه عن المنوب عنه فضايفه بالاضافة إليه فعلي، وبعد فرض انتسابه الى من كان مضايفه فعلياً فيه

يمكن اتيان الفعل المعنون بهذا العنوان في ذاته بقصد عنوانه من أي شخص كان، حيث لا يتفاوت تعنون الفعل بهذا العنوان بتفاوت الأشخاص وإن كان صيرورته عبادياً بقصده لا بد فيها من انتسابه الى من كان مضاييف العنوان فعلياً فيه.

ولا يخفى عليك أنه لا منافاة بين ما ذكرنا وما اشتهر من أن الأمر للبعث والتحريك، وذلك لأن مفاد الهيئة مثلاً نزل منزلة التحريك الخارجي، ومن البين أن التحريك الخارجي عين الحركة كالايجاد والوجود، فلا يعقل أن يكون التحريك غاية للحركة أو أن يكون وجوده العلمي علة غائية لوجودها، فكذا التحريك الاعتباري المطابق للتحريك الخارجي ايجاد تشريعي من المولى لمفاد المادة من العبد. وحيث إن متعلقه فعل اختياري فلا بد من أن يكون موافقة ما امر به وحركه المولى نحوه علة غائية لحركته نحو المادة، وهذا الاعتبار نقول ان الأمر لجعل الداعي. فتدبر جيداً. ولعله لوضوح هذا عند المشهور لم يتعرض أحد منهم للاشكال في قصد الامتثال من ناحية عدم الأمر، وانما تعرضوا لمنافاة أخذ الاجرة لقصد القرية فقط.

و أما الجهة الثالثة من الاشكال: فهي ما قدمناه من أن التقرب المعنوي كالتقرب الحسي، ومن الواضح أن التقرب والقرب كالايجاد والوجود، فلا يعقل تقرب النائب وحصول القرب للمنوب عنه. وما لم ينتسب الى المنوب عنه عمل قربي له لم تفرغ ذمته عن العمل القربي المكلف به.

و هذا اشكال تظن له شيخنا الاستاذ «قدس سره» وتبعه عليه بعض أعظم العصر «قدس سره» وهذا الاشكال ألجأ شيخنا الاستاذ «قدس سره» الى الالتزام بعدم لزوم قصد التقرب على النائب وان رضى المنوب عنه بما نسب إليه كاف في مقربية العمل له، كما ألجأ بعض الأعظم «رحمه الله» الى إنكار النيابة بالمعنى المعروف وارجاع النيابة الى ما يساوق اهداء الثواب. إلا أنك بعد ما عرفت من الجواب عن الجهة الثانية تعرف الجواب عن هذه الجهة أيضاً، لأن التقرب والقرب وإن كانا من قبيل الايجاد والوجود إلا أن التنافي بين تحصيل النائب القرب لنفسه وحصول القرب للمنوب عنه، واما تحصيل القرب للمنوب عنه فهو مع حصول

القرب للمنوب عنه في كمال الملائمة.

وقد عرفت أن معنى قصد الامتثال و التقرب هو قصد موافقة المأني به للمأمور به، فاذا كان الفعل بهذا العنوان نيابة عن الغير فهو تحصيل الموافقة في العمل المضاف الى الغير لما امر به، فراجع تقرب النائب الى ايجاد الفعل بالعنوان الحس مضافاً الى المنوب عنه فيصدر منه قريباً. وأما ما عن شيخنا الاستاذ «قدس سره» من حديث رضا المنوب عنه وكفايته في صدور العمل منه قريباً بل كفاية رضاه تقديراً مع الغفلة عن نيابة الغير عنه قياساً بوقوع نظيره في الصوم كصوم النائم في تمام النهار، فانه عبادي ولا معنى لصدوره منه قريباً إلا أنه بحيث لو التفت اليه لكان مرضياً به، وأما الميت فهو دائم الالتفات ودائم الرضا بما يؤتي به عنه من الخيرات.

فتحقيق القول فيه أن غرضه «قدس سره» ليس تعلق التكليف بالأعم من الفعل ومن الرضا بما يؤتي به عنه بحيث يكون الرضا أحد فردي الواجب التخيري، لأنه خلف وخلاف الواقع، إذ لا تكليف إلا بالفعل والكلام في العمل النيابي، وأيضاً ليس غرضه «قدس سره» تعلق التكليف بالأعم من الفعل المباشري والفعل المرضي به، إذ يستحيل تعلق التكليف بما ليس من ايجادات المكلف لا مباشرة ولا تسيباً، وأيضاً ليس الغرض أن صدور الفعل مع الرضا به كاف في القرية، فانه لو صدر مباشرة عن رضى به لم يكن بمجرد عبادته، بل الغرض أن الفعل المنسوب اليه بالنيابة المشروعة اذا رضى به المنوب عنه بما هو موافق لأمره وبما هو دين الله عليه قربي منه بحيث لو صدر منه مباشرة من حيث كونه موافقاً لأمره ودين الله عليه لكان مقرباً له بلا شبهة، فتارة تكون العباداة مصداقاً ايجاد العمل بعنوان الموافقة، واخرى اتخاذ العمل الصادر من النائب لنفسه بعنوان كونه موافقاً لأمره بالرضا به.

هذه غاية تقريب المراد مما أفاده «قدس سره» وعلى تقدير التمامية فلا يتم في النيابة عن الميت، فان المكلف به هو العمل عن قصد الامتثال، فلا بد في سقوط هذا التكليف من حصول هذا المقيد في هذه النشأة، فكون العمل في هذه النشأة وقيده في نشأة الآخرة ليس امتثالاً في هذه النشأة للتكليف الذي لا موقع له إلا

هذه النشأة الدنيوية.

و أما حديث ارجاع النياحة الى اهداء الثواب كما عن بعض أعلام العصر «قدس سره» (١) فحيث إنها ممتازة عن مطلق الهدية، بداهة انه ليس كل هدية نياحة، فلذا جعل ايصال ثواب العمل مأخوذاً في الداعي، وحيث إنه لا ثواب على ذات العمل أخذ التقرب فيه أيضاً قائلاً بأن النياحة هو العمل متقرباً اليه تعالى بداعي ايصال ثوابه الى الغير، وهو مبني على مباينة القرب والثواب وإلا لبقى اشكال تقرب النائب وحصول القرب للمنوب عنه على حاله، مع أنه مناف لظاهر النصوص والفتاوى، فان الحج الذي يستنب في الحي العاجز لا يراد منه إلا إسقاط التكليف المتوجه اليه بالاستنابة لا مجرد تحصيل ثوابه كما لا يخفى، مضافاً الى أن تقرب النائب وايصال الثواب إنما يتصور فيما كان مستحباً في حق النائب كالحج والزيارة المندوبين، فانه يتقرب بأمره الندبي لغاية ايصال ثوابه الى الغير، وأما القضاء عن الميت وجوباً أو تبرعاً فلا أمر للنائب إلا الأمر الوجودي أو الندبي بالنياحة لا بالمنوب فيه، وأوامر النياحة توصيلية. هذه جملة من الكلام فيما يتعلق بمسألة أخذ الاجرة على الواجبات.

المبحث الثالث عشر اذا استأجر الدابة لحمل عشرة ارطال مثلاً من الحنطة فحملها خمسة عشر رطلاً مثلاً. والكلام فيه في مقامين: (أحدهما) في ضمان اجرة الزيادة. (ثانيهما) في ضمان الدابة.

أما المقام الأول: فتارة يقع الكلام فيما اذا كان المستأجر هو المعتبر والمحمل، وأخرى فيما اذا كان المؤجر بنفسه معتبراً ومحملاً، وثالثة فيما اذا كان الأجنبي معتبراً ومحملاً:

المورد الأول: ما اذا كان المستأجر هو المعتبر والمحمل. وفي ضمان الاجرة وجوه

(١) راجع تعليقة الميرزا محمد تقي الشيرازي على المكاسب في بحث النوع الخامس من المكاسب

المحرمة مما يحرم التكسب به ما يجب على الانسان فعله، ص ١٤٣.

وأقوال: (أحدها) ما هو المشهور من ضمان اجرة مثل الزائد. (ثانيها) ما عن المحقق الأردبيلي «رحمه الله» من اجرة مثل المجموع من الزائد والمزيد عليه (١). (ثالثها) ما حكى عن المقتنعة (٢) والغنية (٣) من اجرة الزائد بحساب اجرة المسمى للمزيد عليه.

ومبنى القولين الأولين على ملاحظة المستأجر عليه بنحو اللابشرطية عن الزيادة أو ملاحظته بنحو البشروط لائتية. و«تحقيق» القول في هذا المبني تارة بالنظر الى مقام الثبوت واقتضاء اللابشرطية والبشروط لائتية لما ذكر، واخرى بالنظر الى مقام الاثبات، وان عقد الاجارة على مرتبة من العدد هل مقتضاه البشروط لائتية أو اللابشرطية؟

فنقول: أما حق القول في مقام الثبوت فهو أن مقتضى لا بشرطية العشرة أرتال بالنسبة الى الزيادة هو أن حمل العشرة مملوك بالعقد، والزائد لا معتبر في مملوكية حمل العشرة ولا مناف المملوكية حمل العشرة، كما في كل لابشرط بالاضافة الى شيء، فان مقتضاه عدم دخل الخصوصية وجوداً وعدمياً. وليس مرجع اللابشرطية الى الجمع بين القيود بل الى رفض القيود، ولو فرض ملاحظة الطبيعي بنحو السريان في جميع مراتب الناقص والزائد لم يكن من اللابشرط في شيء. وفيما نحن فيه يلزم منه الغرر كما أشرنا الى نظائره في المباحث المتقدمة. وعليه فالزائد على حمل العشرة منفعة غير مملوكة للمستأجر وحكم مثل هذه المنفعة المستوفاة المملوكة للمؤجر ضمان اجرة مثلها.

و أما مقتضى ملاحظة حمل العشرة بشرط لا في مقام التمليك بعقد الاجارة فهو أن المنفعة المملوكة حصة خاصة لا تجامع حمل الزائد، فلا محالة اذا انضم الى العشرة

(١) مجمع الفائدة والبرهان في شرح ارشاد الاذهان: كتاب الاجارة، ص ٣.

(٢) المقتنعة: ص ٩٨، المطبوع في ضمن الجوامع الفقهيّة.

(٣) المطبوع ضمن الجوامع الفقهيّة ص ٥٣٩.

حمل ما يزيد عليها لم تكن هذه العشرة مورداً للاجارة ولا مثل هذا الحمل مملوكا، وإلا لزم الخلف من ملاحظة الحمل المزبور بشرط لا في مرحلة المملوكية بعقد الاجارة. وعليه فهذه المنفعة المستوفاة برمتها وبجملتها باقية على ملك المؤجر فيلزم اجرة مثلها، إلا أن الالتزام بالبشرط لاثية وترتيب ضمان اجرة مثل المجموع فيه محذوران يجب دفعهما.

(أحدهما) محذور ملك المنافع المتضادة وملك ما لا يمكن اجتماعه في الملك، فان الذابة على الفرض ليس لها منفعتان احدهما مملوكة بعقد الاجارة في مدة خاصة والاخرى ملك هذه المنفعة المنضمة الى الزيادة حتى تكون الاولى مورداً لعقد الاجارة والثانية باقية على ملك المؤجر ومضمونة باجرة المثل.

(ثانيهما): محذور الجمع بين اجرة المسمى واجرة مثل المجموع: (أما الأول) فلصحة الاجارة بلا موجب لبطلانها ولا لانفساخها بعدم استيفاء المستأجر. (وأما الثاني) فلغرض بقاء المنفعة المستوفاة بجملتها على ملك مالكيها، فهي مضمونة على من استوفاهها باجرة مثلها، فلا بد من دفع المحذورين حتى يمكن الالتزام بما ذهب اليه الورع الأردبيلي «قدس سره» (١) فنقول: أما محذور ملك المنافع المتضادة فنندفع عندنا بما مرّ في مسألة الأجير الخاص من أن المراد بالمنفعة ما هو من حيثيات العين وشؤونها الموجودة فيها بالقوة بنحو وجود المقبول بوجود القابل، ولا تضاد في الموجودات بالقوة حتى يؤثر في تضاد ملكيتها، وانما التضاد في مرحلة استيفائها باخراجها من القوة الى الفعل، واستحالته تؤثر في عدم امكان تملكها جمعاً، وعدم امكان تملك المنفعة أمر وعدم ملكيتها لملك العين أمر آخر، كما عرفت فيما مرّ من المنفعة المشروطة باستيفاء المستأجر بنفسه دون غيره، والضمان أثر مملوكية المنفعة لا أثر صحتها تملكها كما تقدم الكلام فيه.

و أما عند المشهور المتراءى منهم كون المنفعة المملوكة هي الأعراض

(١) مجمع الفائدة و البرهان في شرح إرشاد الاذهان: كتاب الاجارة، ص ٣.

القائمة بالمستأجر فقد تقدم أنهم يعتقدون أن الجامع بين تلك المنافع هو المملوك لمالك العين، وإذا عينه في نوع خاص كان ذلك سلباً منه لملكه وسلطانه على الجامع في سائر أنواعه، فلا ملك له بعد الاستيفاء الاعتباري، ومع ذلك يقولون بضمنان المالية الزائدة، كما سيجيء قريباً إن شاء الله تعالى.

و أما محذور الجمع بين اجرة المسمى واجرة مثل المجموع فنندفع عندنا بأن المنفعة المستوفاة برمتها وإن لم تكن مملوكة للمستأجر وباقية على ملك المؤجر إلا أن العين الواحدة لها مالية واحدة من حيث نفسها ومن حيث منافعها، فالمنافع المتضادة برمتها مال واحد، حيث لا يمكن تمليكها جمعاً، فلا يبذل بازاء كل واحدة منضمة الى الاخرى عوض، وحيث إن المنافع المتضادة متفاوتة في المالية اذا لوحظ كل واحدة منها في نفسها فهذه العين ذات منفعة ماليتها تقدر بعشرة دنانير مثلاً، فاذا استوفيت خمسة منها بعقد الاجارة بقيت الخمسة الاخرى على ملك مالكيها، فيضمن المستأجر هذه الزيادة باستيفاء المجموع الذي لا يملكه، فكأن هذه المنفعة المستوفاة ماليتها خمسة دنانير، فالمراد من ضمان اجرة مثل المجموع ضمان هذه المالية المنسوبة الى المجموع بعد استيفاء المالك لاجرة المسمى. وعليه ينبغي حمل كلام المقدس الأردبيلي «رحمه الله» لا على ضمان اجرة مثل المجموع في حد ذاته كما لو لم يكن استيفاء اعتباري لمقدار من مالية منفعة العين. فتدبره فانه حقيق به.

و أما من يرى عدم ملك المنافع المتضادة وتعين الجامع فيما عينه المالك فهو أيضاً يقول بضمنان المالية الزائدة. نظراً الى أنها مالية ماله التي لم يستوفها بالاجارة، لكن يبقى عليه أن ضمان المالية الزائدة لا يكون إلا بكون الزائد مملوكاً للمضمون له. وتمام الكلام في هذا المقام قد تقدم في مسألة الأجير الخاص فراجع (١).

و أما الكلام في مقام الاثبات فجملة القول فيه أن مراتب العدد وإن كانت بشرط لا لتقوم كل مرتبة بعدد خاص، فالخمس متقومة بخمسة من الآحاد فلوزيد

(١) المقنعة: ص ٩٨ المطبوع في ضمن الجوامع الفقهية.

عليها واحد كانت ستة لا خمسة، إلا أن البشروط لائية من حيث الذات تجامع اعتبارات البشروط شيئية والبشروط لائية واللابشروطية من حيث الحكم المرتب عليها كمملوكية الخمسة، فان لا بشروطها ملكا لا تنافي بشروط لائيتها ذاتاً كما هو واضح بعد امعان النظر، وحيث ان اعتبار وجود خصوصية أو عدم خصوصية يحتاج الى التنبيه عليه دون عدم اعتبارهما فمقتضى الاطلاق هي اللابشروطية. هذا تمام الكلام في مبنى القولين الأولين ثبوتاً وإثباتاً.

وأما ما حكى عن المقنعة والغنية من اجرة الزائد بحساب المسمى فلا وجه له حتى اذا صرح المؤجر بذلك، فانه غير معقول سواء كان بعنوان الاجارة أم بعنوان الشرط. كما قدمنا القول فيه في مسألة اجارة الشهر الأول بدرهم ومازاد بهذا الحساب، فان مرجعه الى الاجارة بالمبهم أو اشتراط المبهم، وكلاهما محال فضلاً عما نحن فيه الذي لا تصريح ولا تعيين فيه من المؤجر، وأما ما في الجواهر من حمله على إرادة اجرة المثل، نظراً الى موافقتها لاجرة المسمى غالباً فحل نظر في خصوص المقام، فان الغالب المتعارف من المكاري حمل ما يتعارف حمله على الدابة، والزيادة عليه تؤجر بأزيد من اجرة المسمى. نعم هو في مثل اجارة الدار أو الدكان كذلك والله أعلم.

ثم إنه لا فرق في ضمان المستأجر لاجرة الزائد بين تعمده وخطأه كما في غيره من موارد الضمان، كما لا فرق بين علم المؤجر وجهله بحمل الزائد بل مع اذنه في الحمل إذ مجرد الاذن لا يثبت به التبرع وقصد المجانية بل يأذن له حتى يستوفي منه اجرة مثل الزائد. نعم مع جهل المستأجر يكون اذن المؤجر تغريراً للمستأجر ومعه لا ضمان على المغرور، إلا أن يقال بعدم الغرور إلا فيما يصح الاستناد اليه والاعتماد عليه شرعاً. والمؤجر وإن كان مالكا للدابة ويده عليها إلا أنه يصح الاعتماد على اذنه في التصرف من حيث يده بحيث لو ظهرت الدابة لغيره كان ضمان اجرة المثل عليه، لامن حيث اخباره بأن المحمول هو المقدار المعقود عليه ليكون تغريراً اذا تبينت الزيادة، فان هذا الاخبار أجنبى عن يده التي يصح الاستناد اليها.

المورد الثاني: ما اذا كان المؤجر هو المعتبر والمحمل من دون مباشرة للمستأجر ولا أمر ولا اذن منه، ولا اشكال في أن الخسارة عليه ولا ضمان لاجرة المثل على المستأجر، لأن مجرد وصول نفع اليه بايصال المؤجر المحمل لا يوجب الضمان واحترام المال لا يقتضي ضمان من لا يدلله ولا استيفاء منه ولو بأمره واذنه، ومنه يعلم أنه لو أمره المستأجر بالحمل أو اذن فيه كان ذلك استيفاء منه فيكون ضمان اجرة الزائد على المستأجر عالماً كان بالزيادة أو جاهلاً بها، وأما لو هيأه المستأجر واعد له الحمل فحمله المؤجر فهل هو استيفاء منه في صورة علم المؤجر أو تقرير منه في صورة الجهل؟ لا يبعد الأول بحسب العرف والعادة، وأما الثاني فحل الاشكال، لأن قبول اخبار ذي اليد في كل شيء لا دليل عليه، فلوفرض أن اعداده للحمل بمنزلة الاخبار بأنه القدر المستأجر عليه لم يكن وجه لقبوله حتى يكون ذلك تغريراً منه.

المورد الثالث: ما اذا كان المعتبر والمحمل اجنبياً، فان كان من غير أمر ولا اذن من المؤجر والمستأجر فلا اشكال في ضمانه لاجرة المثل، وإن كان باذنه معاً فالضمان على المستأجر، لما عرفت من أنه بمنزلة استيفائه كما اذا اذن للمؤجر في الحمل، وقد مر أن اذن المؤجر غير مجد في رفع الضمان مع عدم قصد التبرع، ومنه تعرف ما اذا كان الاذن من خصوص المستأجر، فانه استيفاء منه، واما اذا كان باذن المؤجر خاصة لم يكن رافعاً لضمان الأجنبي المباشر للاستيفاء كما كان كذلك بالاضافة الى المستأجر، واما اذا كان الأجنبي جاهلاً والمؤجر الذي اذن له عالماً ففيه شبهة التغيرير. وقد عرفت أنه لا تغريير فيما لا موجب للاعتماد عليه شرعاً، فالضمان على الأجنبي المحمل.

تنبيه: كلام القوم في المقام مسوق للضمان من ناحية الحمل والاستيفاء، واما اذا كانت الدابة تحت يد المستأجر المحمل للزائد فهو بواسطة تعديه عن مقدار الاستحقاق يضمن جميع المنافع الممكنة الاستيفاء لا خصوص الزائد، لأن يده عادية والمنافع الفائتة تحت اليد العادية مضمونة.

وأما المقام الثاني: وهو ضمان الدابة بالتلف ففيه صور:

الاولى: ما اذا كان الحمل هو المستأجر بلا اذن ولا تغرير من المؤجر وفيه وجوه وأقوال: (أحدها) ما هو المشهور من ضمان تمام قيمة الدابة. (ثانيها) ضمان نصفها كما نسب الى العلامة «رحمه الله» في الارشاد (١). (ثالثها) التوزيع على الزائد والمزيد عليه فيضمن القيمة بالنسبة الى ما لا يستحق، وتوضيح المقام يستدعي تمهيد مقدمة امام الكلام.

فنقول: لا ريب في استناد التلف الى هذا الحمل الشخصي المتقوم بعشرين رطلا مثلاً لا الى ذات الزائد ولا الى ذات المزيد عليه، لأن الزائد إن كان كالمزيد عليه عشرة لم تكن العشرة على الفرض متلفاً فلهيئة الاجتماع والانضمام دخل في التلف، وقد قرر في محله أن الواحد بالحقيقة لا يستند الى الواحد بالاعتبار، وبين سرّ حمل العشرة رجال لحجر واحد لا يقوم بحمله إلا عشرة، فيتوهم استناد الحمل الواحد الى العشرة التي هي واحدة بالاعتبار، بتقريب أن لكل واحد من العشرة تأثيراً في الحمل بحيث لا يبين أثره إلا عند الانضمام على حد انضمام بعض أجزاء الحجر الى بعض بحيث لو انقسم الحجر الى عشرة أجزاء لكان كل من العشرة قابلاً لحمله ففي الحقيقة قد استند الواحد بالانضمام الى الواحد بالانضمام، وفيما نحن فيه كذلك، فإن كل رطل من العشرين رطلاً له أثر ضعيف في وهن الدابة ولا تظهر تلك الآثار إلا عند انضمام الأبطال بعضها ببعض، وذلك الثقل الطبيعي المتصور بصورة الوحدة هو المتلف للدابة، فيصح أن حمل كل رطل له دخل في التلف، فيوهم أن مقداراً منه بحق ومقداراً منه بغير حق، فلا يضمن إلا ما هو بغير حق، وليس حمل ما هو بغير مستحق بعد ما هو مستحق حتى يتوهم أن التلف مستند الى الجزء الأخير من السبب، كما إذا جرحه بحق ثم جرحه بغير حق فتلف، فإن التلف ينسب الى الأخير فيضمن تمام الدية، إذ ليس المراد من الحمل مجرد الوضع على

(١) شرح الارشاد: كتاب الإجارة ص ٣ في ذيل قوله: ولوزاد...

ظهر الدابة حتى يتصور حمل المجموع دفعة تارة وتدرجياً أخرى، بل المراد سوق الدابة وتسييرها بما عليها من المحمول، وهو الموجب لتلفها لا مجرد وضع المحمول على ظهرها.

وبعد ما عرفت من استناد التلف الى الزائد والمزيد عليه منضمّاً أحدهما الى الآخر، نقول: إن ملك المنفعة واستحقاقها وإن كان لا بشرط على الفرض إلا أن السلطنة على استيفاء ماله واستحقاقه للاستيفاء بشرط عدم الانضمام الى ما لا يستحقه، ولا يعقل أن يكون لا بشرط حتى من حيث الاستيفاء منضمّاً أو غير منضمّ، لأن مقتضاه تجويز التصرف في مال الغير عند الإنضمام الى ماله، وإذا كانت السلطنة على الإستيفاء بشرط لا من حيث الإنضمام فلا سلطنة له على حمل ما يستحقه ملكاً منضمّاً، فهذا الحمل المنضم غير مأذون فيه شرعاً، والمفروض استناد التلف الى هذا الحمل الشخصي الذي لا سلطنة له عليه، فلا تنصيف ولا توزيع، بل يضمن تمام القيمة لاستناد التلف الى الزائد والمزيد عليه المنضم أحدهما الى الآخر. وقد مرّ أنه لا يستحق هذا النحوم الاستيفاء، وقد تبين أيضاً أنه لا منافاة بين استناد التلف الى المجموع بالمعنى المزبور وضمان تمام القيمة، ولا حاجة الى دعوى استناد التلف الى الجمع والضمّ، لأن الجمع والضم لا يتلف شيئاً، وإنما المتلف ما هو بالحمل الشائع منضم ومجموع، وهو غير مستحق فهو المضمن.

الصورة الثانية: ما اذا كان حمل الزائد باذن المؤجر، وهو اذن في الاتلاف كما اذا آجر الدابة لحمل المجموع، فكما أن الاتلاف مستند اليه وإن كان المستأجر مباشراً للتحميل فكذا اذا أذن له في حمل الزائد، فللمستأجر حينئذ حمل المجموع المتلف بالملك والاذن معاً، فاذن المؤجر في الاستيفاء وإن كان يجامع الضمان لاجرة المثل، حيث إنه لا يرتفع إلا بقصد التسرع والاذن أعم، إلا أن الاذن في الاتلاف غير مقيد بشيء، حيث لا فرق في عدم ضمان التلف بين جواز الحمل للاجارة وجوازه للاذن، والمباشر في كليهما المستأجر، ولا فرق مع اذن المؤجر بين علمه بالزيادة وجهله بها، فهو كما لو آجره الدابة لحمل عشرين رطلاً مع جهله بأنه

متلف عادة، فكما أنه لا ضمان معه على المستأجر كذلك لو اذن له مع جهله بالزيادة الموجبة للتلف.

الصورة الثالثة: ما اذا كان المؤجر هو المحمل للمجموع والتلف مستند اليه سواء كان عالماً أم جاهلاً وسواء كان المستأجر عالماً أم جاهلاً، بل لا فرق أيضاً بين أمر المستأجر واذنه للمؤجر ولو كان المؤجر جاهلاً والمستأجر عالماً، لما عرفت من أنه لا موقع للتغريب هنا مع عدم الموجب لاستناد المؤجر الى أمر المستأجر أو اذنه حتى يتحقق الغرور بسببه فضلاً عما اذا أعده المستأجر وهياً للحمل، فان كل ذلك وإن كان محققاً للاستيفاء المؤثر في ضمان الاجرة إلا أنه لا تأثير لشيء منها لا في الاتلاف ولا في التغريب الموجبين لضمان الدابة.

الصورة الرابعة: ما اذا كان الأجنبي محملاً سواء كان عالماً أو جاهلاً أو كان بأمر المستأجر أو اذنه. وقد عرفت حال التغريب. نعم اذا كان باذن المؤجر كان اذناً منه في الاتلاف.

الصورة الخامسة: ما اذا كان التحميل بالاشتراك بين المؤجر والمستأجر بأن حملها معاً، والكلام تارة فيما اذا كان لكل منهما يد بالاشتراك على الدابة وأخرى يتمحض في حملها من دون يد للمستأجر، كما أن الكلام تارة في ضمان الاجرة وأخرى في ضمان قيمة الدابة. أما اذا كان لهما يد ففقتضى اجتماع اليدين غير التابعة احدهما للأخرى وكونها من كل يد على النصف بالاشاعة هو ضمان المستأجر لنصف القيمة ولو كان التلف لا من ناحية الحمل، وأما اذا لم يكن للمستأجر يد فيضمن اجرة نصف الزائد لإستيفائه بتحميلها إياه، وعلم المؤجر واذنه لا يرفع هذا الضمان كما مرّ مراراً.

و أما ضمان قيمة الدابة فالمعروف في كل سبب متلف بالاشتراك هو ضمان القيمة أو الدية بحسب النسبة، فالنصف اذا كان المتلف اثنين والثلث اذا كانوا ثلاثة وهكذا. إلا أن الكلام في مساعدة دليل «من اتلف» لهذا المعنى، وذلك لأن الواحد ليس له إلا تلف واحد والاتلاف بمقتضى اتحاد الایجاد والوجود أيضاً واحد

والمتلف أيضاً واحداً ولو بالاعتبار، فالاثنان المشتركان في الاتلاف متلف واحد، وهذا الواحد بالاعتبار إنما يضمن، فتنتصف القيمة إذا كانا أجنبيين، وأما إذا كان أحدهما المالك فحيث إن الإنسان لا يضمن ماله بضمان الغرامة فلا يعقل أن يكون مثل هذا الواحد بالاعتبار ضامناً حتى ينتج تنصيف المضمون به، والمفروض أن الاتلاف مضمن لا الدخل في الاتلاف، ولا يقاس باليد من المؤجر والمستأجر، لأن المفروض هناك يدان مستقلتان كل واحدة على النصف المشاع، فالسبب بالاضافة الى كل نصف غير السبب في الآخر، بخلاف الاتلاف الواحد القائم بواحد بالاعتبار المتقوم بالمالك والأجنبي، لكن في الشرايع في باب الديات التصريح بضمان دية القتل مع اشتراك المقتول في قتل نفسه، حيث قال «قدس سره» لورمى عشرة بالمنجنيق فقتل أحدهم سقط نصيبه من الدية لمشاركته في قتل نفسه، وضمن الباقيون تسعة أعشار الدية... (١) الخ، وهو كالمفروض في المقام من حيث الاشكال بحسب مقام الثبوت وإن كان الظاهر من صاحب الجواهر «رحمه الله» (٢) هناك عدم الخلاف فيه.

و أما هنا ففصل بين علم المؤجر بالزيادة و جهله بها فحكم بعدم الضمان مع العلم وتنظر فيه مع الجهل، ولعله لاستلزام العلم للاذن المسقط لحكم الاتلاف دون القتل هناك، ويمكن أن يقال بعد تعميم الموصول في «من اتلف» لصورة الاشتراك: انه لا حاجة الى تنزيل المتعدد منزلة الواحد، بل يصدق على كل منهما أنه متلف بالاشتراك، فللموصول هنا فردان رتب عليهما الضمان، وحيث إن أحدهما المالك فلا ضمان عليه، ومقتضى تعدد المصداق وتعدد الضمان وإن كان ضمان كل منهما للمال الواحد إلا أن المتفاهم عرفاً من الضمان بالاشتراك لمال واحد هو التنصيف. هذه نبذة مما يتعلق بالصور المهمة من صور المسألة وحكم الباقي يعرف مما مر ومن الكتب المفصلة.

(١) شرايع الإسلام: كتاب الديات في ذيل بحث الاسباب. (٢) جواهر الكلام: ج ٤٣، ص ١٠٧.

المسألة الرابعة

من شرائط الاجارة كما في الشرايع إباحة المنفعة (١)، والكلام تارة في ما تقتضيه القاعدة وأخرى فيما تقتضيه نصوص الباب، فهنا مقامان من الكلام: **المقام الأول:** في اقتضاء تحريم المنفعة لبطلان المعاملة حتى ينتج شرطية إباحة المنفعة لصحة الاجارة. وما قيل أو يمكن أن يقال في ذلك وجوه: أحدها: أن المنفعة المحرمة غير مملوكة، فلا ملك حتى يملك بالاجارة المتقومة بتمليك المنفعة وتملكها.

وفيه (أولاً) ما مر مراراً من أن منفعة الدار مثلاً هي الحيثية القائمة بالدار وهي كونها مسكناً دون السكنى الذي هو من اعراض الساكن، وتلك الحيثية موجودة بوجود الدار على حد وجود المقبول بوجود القابل، فما هو قابل للتحريم هو السكنى الذي هو من اعراض الساكن، وهو غير مملوك ولا يملك بالاجارة، وما هو مملوك وهي تلك الحيثية وهي التي تملك بالاجارة غير قابلة لأن توصف بالحرمة. نعم اخراجها من القوة الى الفعل بعين استيفائها الذي هو عين ذلك العرض القائم بالساكن يوصف بالحرمة، مع أن المنفعة مملوكة سواء استوفيت أم لا. فتدبر. و (ثانياً) أنه بعد التنزل في المنفعة كما هو كذلك في العمل المستأجر عليه، حيث انه المملوك والموصوف بالحرمة، نقول: بأي وجه تكون الحرمة منافية للملكية مع أنها لا تقابل لها بالذات بأحد أنحاء التقابل من التناقض والتضاد والتضاييف بين المتعاندين في الوجود، والتقابل بالعرض والتبع فرع شرطية الاباحة للتملك بالاجارة حتى يقال ان الملك ملزوم للاباحة فلا يعقل اجتماعه مع ضد لازمه. ومن المعلوم أن الكلام في الشرطية هنا.

ثانيها: أن المنفعة المحرمة لا مالية لها فلا تقبل المعاوضة عليها. وقد عرفت أن

(١) شرايع الإسلام: كتاب الاجارة الشرط الخامس.

المنفعة بما هي من شؤون العين غير موصوفة بالحرمة وهي مورد المعاوضة، وما هو موصوف بالحرمة وهو استيفائها ليس مورداً للمعاوضة. وأما العمل المستأجر عليه فهو وإن كان مورد الحرمة والمعاوضة معاً إلا أنه إذا كان في حد ذاته ما لا عند العقلاء فالمنع عنه منع عن إيجاد المال، كما أن الأمر باتلاف العبد الجاني أمر باعدام المال، لا أنه في شيء من المقامين اسقاط لماليتيه.

ثالثها: أن المنفعة المحرمة والعمل المحرم وإن كانا ملكا ومالا إلا أن الشارع بتحريمهما سلب احترامهما والمال غير المحترم لا يعوض بشيء، لفرض عدم الحرمة له فهو هدر عند الشارع.

وفيه ما عرفت مراراً من أن هدر المال غير هدر المالية، فال كافر الحربي عيناً ومنفعة وعملا مسلوب الحرمة من حيث الملكية فيجوز أخذه منه قهراً عليه، ومن حيث المالية لجواز أخذه بلا عوض قهراً عليه، ومع ذلك يصح إيقاع المعاوضة عليه عيناً ومنفعة وعملا، فالاحترام من حيث المالية فضلا عن الملكية ليس من شرائط نفوذ التصرف المعاملي.

رابعها: أن ملك التصرف بمعنى السلطنة عليه من شرائط نفوذ المعاملة، ولا سلطنة على التصرف شرعاً مع تحريمه شرعاً، فالحرمة سالبة للقدرة والسلطان على التصرف وفيه ما مر مراراً من أن السلطنة الوضعية محفوظة مع التحريم، والسلطنة التكليفية المنتزعة عن الترخيص في العمل ليست من شرائط نفوذ المعاملة كلية، وفي خصوص المقام يحتاج الى دليل، والمفروض التكلم في اقتضاء التحريم بما هو لبطلان المعاملة.

خامسها: عدم القدرة على التسليم شرعاً، لفرض حرمة السالبة للقدرة شرعاً والمنوع شرعاً كالممتنع عقلا، مع أن القدرة على التسليم من شرائط نفوذ المعاوضة. وفيه ما قدمناه (١) في أوائل البحث عن أخذ الإجارة على الواجبات من أن

(١) ص ١٩٨ في ذيل دفع الوجه الثالث.

مدرك اعتبار القدرة إن كان وجوب الوفاء بالعقد بتخييل أن التسليم وفاء به فلا محالة إذا حرم العمل حرم التسليم فكيف يجب الوفاء بالعقد، فالأمر كما قيل، وإن كان مدرك اعتبارها دليل نفي الغرر فالمدار على الغرر، وحرمة العمل أجنبية عن الغرر والخطر من حيث حصوله من العامل الأجير.

المقام الثاني في ما تقتضيه نصوص الباب عموماً وخصوصاً في المنفعة المحرمة والعمل المحرم. فنقول:

أما العمل المحرم فيكون في عدم جواز الاجارة له ما في رواية تحف العقول المتلقاة بالقبول وفيها «كل أمرئيه عنه من جهة من الجهات فحرم على الانسان اجارة نفسه فيه... الخ» (١) فما عن مفتاح الكرامة من قوله «رحمه الله»: «ولا أجد ذلك في أخبارنا... الخ» (٢). لعله لعدم الاعتماد عليها لعدم الظفر بها مع سعة باعه «قدس سره» في التتبع في الأخبار وفي كلمات علمائنا الأخيار، بل يمكن استفادة الملاك من قوله صلى الله عليه وآله: «إن الله اذا حرم شيئاً حرم ثمنه» (٣). وإن كان الظاهر من الشيء هو العين دون العمل، كما أن الظاهر من الثمن عوض المبيع لا أجر العمل.

وأما المنفعة المحرمة ففيها روايتان: إحداهما حسنة ابن اذينة «قال: كتبت الى أبي عبد الله عليه السلام عن الرجل يواجر سفينته أو دابته ممن يحمل فيها أو عليها الخمر والخنازير؟ فقال: (لا بأس) (٤) (ثانيتها) ما عن صابر أو جابر «عن الرجل يواجر بيته فيباع فيه الخمر؟ قال: (حرام أجرته)» (٥). والمشهور حمل الاولى كما هو ظاهرها على الاجارة للحمل ممن يفعل ذلك لا الاجارة لحمل الخمر والخنازير، وحمل الثانية على الحمل لهذه الغاية وإن كان بعيداً عن التفريع بالفاء، كما ذكروا في بيع العنب ممن يعمل خمرأ ولأن يعمل خمرأ من صحة الأول وبطلان الثاني، للجمع بين

(١) تحف العقول: ص ٣٣٤.

(٢) مفتاح الكرامة: ج ٧، ص ١٣٤.

(٣) عوالي اللثاني: ج ٢، ص ١١٠، ح ٣٠١.

(٤) و (٥) الوسائل: ج ١٢، باب ٣٩ من ابواب ما يكتسب به، ح ٢ و ١، ص ١٢٦ و ١٢٥.

الأخبار في تلك المسألة، ومجمل القول في المسألتين أن الأعيان على قسمين: (منها) ما تتمحض جهة الانتفاع به في الحرام كالخمر، فإن المنفعة المترتبة منها شربها، وكالخنزير، فإن المنفعة المترتبة منه أكله، وهكذا غيرها مما يتمحض نوعاً في المحرم.

(ومنها) ما لا تتمحض جهة الانتفاع به في الحرام كغير المذكورات من الأعيان المباحة التي يمكن الانتفاع بها على جهة الحلال والحرام كالعنب، فيؤكل تارة أو يشرب عصيره ويعمل خمراً أخرى، وكالخشب يجعل سريراً تارة ويجعل صليباً أخرى.

وقد استفيد من رواية تحف العقول أن ما تمحض في الجهة المحرمة لا يجوز إيقاع أي عقد عليه (١)، فيفهم منه أن تمحضه في الانتفاع المحرم يوجب سقوطه عن المالية شرعاً لتقومها بالمنفعة الخاصة به، والمفروض أن الشارع أسقط هذه المنفعة عن درجة الاعتبار، وإن ما لم يتمحض في الجهة المحرمة باق على ماليته وإن انتفع به المشتري مثلاً في جهة الحرام، ومن البين أن قصد الغاية المحرمة لا يضيق دائرة العين كلية كانت أو شخصية، كما أن المفروض عدم انحصار جهة الانتفاع به في الحرام كالخمر والخنزير، وبمجرد قصد الغاية غير المحللة لا يوجب إلا عنوان الاعانة على الاثم، والبيع المعنون بهذا العنوان وإن كان حراماً إلا أن مثل هذه الحرمة لا يوجب فساد البيع، وليس في أخبار باب بيع العنب رواية تدل على حرمة بيع العنب ليعمل خمراً، بل الموجود حرمة بيع الخشب ممن يعمل صنماً أو صليباً (٢)، مع دلالة الروايات المستفيضة على جواز بيع العنب ممن يعمل خمراً (٣)، بل على جواز بيع الخشب ممن يعمله برابط (٤)، فحمل المشهور على التفصيل بين قصد الغاية المحرمة

(١) تحف العقول: ص ٣٣٤.

(٢) الوسائل: ج ١٢، باب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٢٧.

(٣) الوسائل: ج ١٢، باب ٩٥ من أبواب ما يكتسب به، ص ١٦٨.

(٤) الوسائل: ج ١٢، باب ٤١ من أبواب ما يكتسب به، ح ١، ص ١٢٧.

وعدمه بلا وجه، وبقية الكلام في محله.

وأما الأعمال فهي قابلة للتقييد وصيرورتها حصة خاصة كالكتابة اذا قيدت بنسخ كتب الضلال والحمل المقيّد بحمل الخمر مثلاً، فتكون هذه الحصة في الاعمال كالخمر والخنزير في الاعيان من سقوط ماليتها باسقاط هذه الجهة من الانتفاع منها، فالأمر في باب الإجارة على العمل أوضح من البيع لغاية محرمة، وأما المنافع فهي على المشهور كالاعمال فهي قابلة للتوسعة والتضييق، فع التقييد بالجهة المحرمة كانت هذه الحصة من المنفعة كالخمر والخنزير في سقوطها عن المالية شرعاً بمقتضى الكلية المستفادة من رواية تحف العقول (١)، وأما بناءً على مسلكنا في حقيقة المنفعة فالإجارة وإن تعلقت بالخاص وهي المحرزية للخمر أو الحاملية لها إلا أن المحرم هو مضاف هذه الحيثية، فالإجارة واقعة على ملازم الحرام لما بين المتضايين من التلازم دون العلية، وتلك الكلية لا تعمها.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أن العمل المحرم لا يصح إيقاع الإجارة عليه، لفرض اسقاط ماليته بحكم الشارع، والدليل عليه رواية تحف العقول الدالة على حرمة الإجارة على كل عمل محرم (٢)، وأما المنفعة المحرمة فبناءً على المشهور أيضاً تندرج تحت الكلية المستفادة من الرواية المزبورة من أن كل شيء فيه جهة من جهات الفساد ولم يكن فيه جهة من جهات الصلاح فإجارته محرمة (٣)، والمنفعة الخاصة وهي المحرزية للخمر والمسكنية لبيع الخمر أو الحاملية للخمر كذلك، وأما على ما سلكناه من عدم اتصاف تلك الحيثية بالحرمة حتى عند فعليتها بفعلية مضافها، فإن غايته التلازم مع الحرام فالأمر فيه مشكل، وكونه إعانة على الإثم اذا قصد تمليك تلك الحيثية بعنوان حصول ملازمها لا يوجب إلا حرمة التمليك لا الفساد، واللاحق بالبيع لغاية محرمة قياس، مع ما عرفت من عدم الدليل على الفساد هناك حتى مع قصد تلك الغاية. وأما مع اشتراطها في ضمن العقد، فإن كان بمعنى

التقييد فقد عرفت أن العنب كلياً كان أو شخصياً لا يتخصص ولا يتشخص بالغاية، وإن كان بمعنى الالتزام في ضمن البيع فغايته اشتراط أمر حرام فلا ينفذ، أما أنه مفسد للعقد فلا، إلا أن الشهرة والاجامات المحكية في المسألة في باب البيع وفي باب الإجارة للمنفعة المحرمة كافية للفقهاء كما هو المرسوم في هذا الفن.

تنبه: لا يخفى أن ما ذكره في الشرايع بعد اعتبار اباحة المنفعة من استيجار الحائط المزوق للتنزه بالنظر اليه (١) ينبغي ذكره سابقاً في طبي ما يساوقه من استيجار الدينار والدرهم للتزيين وأشباهه، من حيث عدم كون منفعة التنزه والتزيين من المنافع المقصودة، وإلا فالتنزه بالنظر ليس فيه شبهة الحرمة حتى يناسب اشتراط اباحة المنفعة، فما صنعه العلامة «قدس سرّه» في قواعده من اشتراط كون المنفعة مقومة (٢) وذكر هذه الفروع مفرعاً لها عليها أنسب والأمر سهل.

المسألة الخامسة

من شرائط نفوذ الإجارة القدرة على التسليم، ومدرك اعتبارها كلية في البيع وغيره أمور:

أحدها: السفه، حيث إن بذل المال بازاء ما لا يمكن تسلمه غير عقلائي، فلا تعمه الاطلاقات المسوقة لانفاذ المعاملات العرفية العقلائية. و«يندفع» بأن السفاهة ليست دائمية، لا يمكن الانتفاع بالعبد الآبق بعنقه، نعم هذا المعنى مخصوص بالبيع ونحوه لا في مثل الإجارة المقصورة على الانتفاع بمنافعه، مضافاً إلى أن بذل مال قليل بازاء مال كثير محتمل الحصول ليس سفهاً، بل ربما يقال إن الامتناع عنه سفه، وهذا جار في الإجارة أيضاً.

ثانيها: أن لازم العقد لزوم التسليم، وهو مشروط بالقدرة، فيكشف عدمه عن عدم تأثير العقد، وإلا لزم انفكاك اللازم عن ملزومه. وتوضيح الجواب بأن المراد

(١) شرايع الإسلام: كتاب الإجارة في ذيل الشرط الخامس.

(٢) قواعد الأحكام: ج ١، ص ٢٢٦.

من كون لزوم التسليم من لوازم العقد، إما كونه من مقتضياته عند الاطلاق، وإما كونه من لوازم المعقود عليه وهو الملك، وإما كونه من أحكام العقد لكون التسليم مصداقاً للوفاء الذي وجوبه من أحكام العقد، وحيث إن حكم الشيء باقتضاء موضوعه عبر عنه باللازم، والكل مخدوش.

أما الأول: وهو اقتضاء العقد لوجوب التسليم أو استحقاقه فيه: أن مدلول العقد في البيع تمليك العين وفي الإجارة تمليك المنفعة، لا التمليك واعتبار وضعي أو تكليفي آخر، ولا معنى لتقييد الملكية أو المملوك بما يتمكن من تسليمه، لأن مرجع الأول إلى تعليق البيع والإجارة وهو مبطل لهما، ومرجع الثاني إلى كون المبيع أو المنفعة حصة خاصة، وهو يتصور في الكلي دون الشخصي كبيع هذه الدابة أو ركوب هذه الدابة. ومقتضى البيع والإجارة من حيث الاشتراط بالقدرة لا يتفاوت بتفاوت الموارد من حيث الكلية والجزئية.

و أما الثاني: وهو كونه من لوازم الملك فهو صحيح بمقتضى سلطنة الناس على أموالهم، فلهم المطالبة وليس لمن بيده المال الامتناع عن تسليمه، إلا أن حرمة الامتناع فرع التمكّن من التسليم لا أنها مطلقة حتى يكشف عن أن القدرة مفروضة الحصول، فاللازم ليس من اللوازم غير المفارقة حتى يستحيل انفكاكه وحتى يكون كاشفاً عن ملازمة حصول الملك للقدرة على التسليم.

و أما الثالث: وهو اقتضاء وجوب الوفاء بالعقد لوجوب التسليم، وما لا يقدر على الوفاء به لا يعقل حصوله فهو مدفوع (أولاً) بأنه مبني على كون الأمر بالوفاء تكليفاً لا إرشاداً إلى اللزوم الوضعي، وعلى فرض كونه تكليفاً لم يكن مقتضاه القيام بعهده بعدم حله، بل تكليفاً بالوفاء عملاً كما أشرنا إليه في محله وفي بعض المباحث المتقدمة. و(ثانياً) بأنه لو كان دليل الوفاء دليلاً على صحة العقد بحيث تنتزع صحته عن لزوم الوفاء به كان عدم لزوم الوفاء عملاً بعدم القدرة كاشفاً عن عدم الصحة، وأما إذا كان الأمر بالوفاء من أحكام العقد الصحيح فاشتراطه بالقدرة وتخلفه عنه عند عدمها لا يكشف عن عدم صحة العقد.

ثالثها: الروايات المتضمنة للنهي عن بيع ما ليس عنده بارادة عدم السلطنة عليه فلا قدرة له على تسليمه. وتوضيح الجواب عنها أن المراد بكونه عنده اما معناه الحقيقي المساوق للحضور واما معناه الكنائي، وهو اما ملك العين أو السلطنة الاعتبارية على التصرف فيها المعبر عنها بملك التصرف أو السلطنة الخارجية على التصرفات المماسة للعين ومنها القدرة على تسليمها، ومن البين أن معناه الحقيقي غير مراد، لصحة بيع الغائب اجماعاً.

و الأول من معانيه الكنائية خلاف الظاهر، فانه من بيع ما ليس له لا ما ليس عنده، مع أنه مرتبط ببيع الفضول الذي لا يملك العين، وملك العين مفروض هنا. والثاني من معانيه الكنائية أيضاً غير مرتبط بما نحن فيه، فان البائع يملك امر المبيع، وعدم كونه مالكا للتصرف اذا كانت القدرة شرطاً بدليل آخر صحيح إلا أن الكلام في دلالة هذه الروايات على اناطة ملك التصرف بالقدرة على التسليم، فلا يعقل اثبات اعتبارها بما يتوقف صدقه على اعتبارها.

و الثالث من تلك المعاني الكنائية أيضاً غير مراد، إذ لا شبهة في عدم اناطة نفوذ البيع بالسلطنة الخارجية على التصرفات الخارجية المماسة للعين الملازمة لحضورها عنده دائماً، وخصوص السلطنة الخارجية على خصوص التسليم غير مراد إلا بنحو العموم الذي لا يمكن الالتزام به، وتخصيصها باخراج جميع التصرفات وقصرها على خصوص التصرف بالتسليم في غاية البعد من مفاد هذه الأخبار.

رابعها: ما دل على النهي عن بيع الغرر أو عن الغرر (١)، نظراً الى أن بيع ما لا يقدر على تسلمه خطري، والنهي في باب المعاملات له ظهور ثانوي في الإرشاد الى الفساد، والغرر وإن كان معناه الحقيقي مساوقاً للخديعة، كما تشهد له الاستعمالات الراجعة الى هذه المادة، وتفسيره بالخظر من باب التفسير بلازمه الغالب كما أن تفسيره بالغفلة تفسير بلازمه الدائم، حيث إن الغافل ينخدع

(١) عوالي اللئالي: ج ٢، ص ٢٤٨، ح ١٧.

والملتفت لا يندفع، وكذا التفسير بما لا يؤمن معه من الضرر وبعدم كونه على عهدة وثقة تفسير بلازمه الغالبي، والتفسير بما له ظاهر محبوب وباطن مكروه تفسير بمورده وحمله، إلا أن الظاهر عدم ارادة معناه الحقيقي وهي الخديعة التي لا شبهة في حرمتها، كما لا شبهة في عدم بطلان البيع معها، بل غايته خيار التدليس أحياناً، واردة خصوص الخطر الذي هو لازمه الغالبي مستند الى فهم العامة والخاصة، لإتفاقهم ظاهراً على ذلك كما يتضح بالمراجعة الى استدلالات الفريقين به في أبواب المعاملات، واما الحاق الاجارة بالبيع فستنده إما فهم المناط القطعي أو ما أرسله الشهيد «قدس سره» في قواعده من أنه «نهى النبي صلى الله عليه وآله عن الغرر» (١).

ومن جميع ما ذكرنا تبين أنه لا مستند لاعتبار القدرة على التسليم إلا دليل نفي الغرر، وحيث إن المدار على الغرر فالمعتبر في نفوذ المعاملة ما لا يكون الاقدام عليه خطراً اما بالعلم أو بالوثوق بحصوله في يده. دون القدرة بعنوانها فضلاً عن القدرة الواقعية.

وينبغي التنبيه الى امور مهمة: (الأول) ان الحاجة الى دليل على اعتبار القدرة على التسليم انما هو فيما كان لوجود المملوك مقام ولتسليمه مقام آخر كالعين في البيع. فان المفروض وجودها إلا أنه مقدور على تسليمه تارة وغير مقدور على تسليمه اخرى. وكالمنفعة. فانها موجودة بوجود الدابة مثلاً. إلا أن تسليمها بتسليم الدابة مقدور عليه تارة وغير مقدور اخرى. بخلاف الأعمال. فان ايجادها ووجودها وتسليمها وتسلمها واحد. فعدم القدرة على تسليم العمل مرجعه الى عدم القدرة على ايجاده. وما يمتنع ايجاده غير قابل للملكية من دون حاجة الى دليل آخر كدليل الغرر وغيره. كما ان العمل الذي يشك في القدرة عليه لا يمكن تملكه منجزاً. وتملكه معلقاً فاسد.

(الثاني) حيث إن المدار على الغرر، وملاكه نفيًا وإثباتًا الوثوق بإمكان حصوله في اليد وعدم الوثوق به، وهما وجدانيان لا مجال للشك فيهما، فلا أثر لمانع الغرر أو شرطية عدمه، وأما إذا كان المدار على القدرة بعنوانها فرما يتخيل الفرق بين شرطية القدرة ومانعية العجز كما في الجواهر(١)، فإنه لا بد من احراز الشرط ويكفي عدم احراز المانع، لكون عدمه مطابقاً للأصل، إلا أن مانعية العجز غير معقولة، لا لما أفاده الشيخ الأجل «قدس سره» في كتاب البيع من أن العجز أمر عدمي والمانع ما يلزم من وجوده العدم، لما ذكرنا في محله من أن المانع بهذا المعنى غير معقول في نفسه، لأن استلزام الوجود العدم إما بنحو استلزام المقتضي لمقتضاه وإما بنحو استلزام الشرط لمشروطه وإما بنحو استلزام المعد للمعد له، والكل محال.

أما الأول: فلأن المقتضى يترشح عن مرتبة ذات مقتضيه، والعدم لا شيء فكيف يعقل أن يكون في مرتبة أمر وجودي حتى يترشح منه، وإلا لرجعت حيثية الثبوت الى حيثية النفي.

وأما الثاني: فلأن الشرط إما مصحح فاعلية الفاعل أو متمم قابلية القابل، والعدم لا يحتاج الى فاعل ولا الى قابل حتى يحتاج الى مصحح أو متمم.

وأما الثالث: فلأن المعد ما يقرب الأثر الى مؤثره، والعدم لا مؤثر له حتى يحتاج الى مقرب لأثره اليه، وعليه فالوجه في عدم صدق المانع على العجز وعلى غيره ما يسمى مانعاً في الألسنة أن المانع ما يقتضي ضد ما يقتضيه مقتض آخر، كسبب وجود البياض في المحل لسبب وجود السواد فيه، وكالعقد على ملكية عين خاصة لزيد والعقد على ملكيتها لعمر وفي زمان واحد، ومن الواضح أن العجز بالاضافة الى عقد البيع ليس كذلك، إذ ليس للعجز أثر هو ضد الملك الذي هو أثر العقد حتى يمنع عن تأثيره، بل غاية ما في الباب أن عدمه شرط تأثير العقد، وليس كل ما كان عدمه شرطاً يكون وجوده مانعاً، نعم كل ما كان مانعاً بحقيقة المانع

(١) جواهر الكلام: ج ٢٧، ص ٣٠٨.

يكون عدمه شرطاً لتأثير السبب الآخر عقلاً، وإلا لزم انفكك المعلول عن علته التامة فتدبر جيداً. وبقية الكلام موكولة الى ما ذكرناه في تعاليتنا على كتاب البيع للعلامة الأنصاري «قدس سرّه».

(الثالث) ربما يقال بصحة بيع الضالّ و المجحود والمغصوب المحتمل حصولها في اليد الخارج به عن السفه، نظراً الى أن المانع منحصر في الغرر، وهو مرتفع بوجوه: أحدها: أنه بالفحص عنه اما يحصل في اليد أو يحصل اليأس منه، وهو بمنزلة التلف الموجب لانفساخ العقد الموجب لرجوع الثمن الى صاحبه. فهذا البيع مأمون العاقبة من الخطر، لوصول المبيع أو بدله إليه.

ثانيها: أنه مع تعذر تسليمه له خيار التعذر، فله الفسخ واسترجاع الثمن فلا غرر. ثالثها: أنه له اشتراط الخيار برد الثمن مع عدم وصول المبيع اليه.

رابعها: أنه مع امتناع تسليم المبيع للمشتري الامتناع من تسليم الثمن فلا خطر أيضاً.

و الجواب: عمّا عدا الأخير أن الحكم بالانفساخ والخيار مرتب على العقد الصحيح فكيف يصحح به العقد، ونفوذ الشرط مشروط بكونه في ضمن العقد الصحيح والتزاماً بالخيار في العقد الصحيح لا مطلقاً فكيف يصحح به العقد. و أما الأخير فهو مدفوع بأن الامتناع عن تسليم الثمن مع كونه مال البائع لا يوجب تدارك ما ذهب من ملكه ولو بقي في يده أبداً، مضافاً الى أن الغرر بمعنى الخطر من حيث المالية وإن ارتفع في الكل إلا أن الخطر من حيث تخلف الغرض المعاملي على حاله لا ينجبر لابلانفساخ ولا بالفسخ. نعم الحق امكان رفع الغرر بشرط ردّ الثمن أو مثله على تقدير عدم وصول المبيع الى المشتري، لما اشتهر بينهم في بيع العين الغائبة من رفع الغرر بالالتزام بالوصف، وسره أن رفع الغرر موقوف على الالتزام بالوصف. وهو لا يتوقف على رفع الغرر بل هو بنفسه رافع للغرر، فلا تتوقف صحة الشرط إلا على صحة العقد من غير جهة الغرر، وعليه فيصح البيع بشرط الخيار لرفع الغرر، وكذا يصح بشرط ايصال المبيع المحتمل حصوله و وصوله،

واما حديث الغرر من ناحية تخلف الغرض المعاملي وهو الانتفاع بالعين الموقوف على تسلمها فمدفوع، اما في صورة الالتزام بالايصال فهو كالاتزام بالوصف من باب التحفظ على الغرض المعاملي في مرحلة العقد المعتبر فيها ارتفاع الغرر، واما في صورة الالتزام بالخيار فلأن الغرض النوعي المعاملي من الاشتراء والتملك هو الانتفاع بالملك، فع بقاء الملك وعدم الانتفاع به يكون تخلف الغرض صحيحاً، واما في طرف الفسخ وزوال الملك فلا معنى لأن يكون الانتفاع غرضاً معاملياً، ولذا ليس الشراء كلية بشرط الخيار من تخلف الغرض المعاملي. فتدبره جيداً.

(الرابع) في الشرايع بمناسبة التسليم ما نصه: لو استأجر شيئاً ومنعه المؤجر سقطت الاجرة، وهل له أن يلتزم ويطالب المؤجر؟ فيه تردد، والظاهر نعم... الخ(١). ومقتضى سقوط الاجرة انفساخ العقد، ومقتضى المطالبة بالبدل بقاء العقد، فيحمل على التخيير بين اعمال أحد السببين على أردأ الوجهين في التخيير كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

و بالجمله في المسألة وجوه ثلاثة: (أحدها) الانفساخ ورجوع المسمى الى المستأجر. (ثانيها) بقاء العقد وتضمن المؤجر بضمان الغرامة بقاعدة الاتلاف(٢). (ثالثها) التخيير بين مطالبة المسمى ومطالبة اجرة المثل لما أتلفه المؤجر على المستأجر.

أما الأول: فالوجه فيه عموم التلف للاختياري والقهري، وعموم الاختياري لما اذا استند الى البائع أو الأجنبي. ومستند العموم في الأول رواية عقبية بن خالد(٣)، حيث إن موردها التلف التنزيلي بسرقة المتاع وهي اختيارية. وفيه أن

(١) شرايع الإسلام: كتاب الإجارة في ذيل الشرط السادس.

(٢) وهي كما نص عليها السيد البجنوردي في ج ٢ من القواعد الفقهية هكذا: «من أتلف مال الغير

بلا إذن منه فهو له ضامن».

(٣) الوسائل: ج ١٢، باب ١٠ من ابواب الخيار، ح ١، ص ٣٥٨.

الانفساخ باعتبار التلف من البائع فهراً بالسرقة، لا باعتبار الاتلاف من الأجنبي اختياراً إذ لا اتلاف من الأجنبي بمجرد السرقة بالاختيار ليقال بأنه لا فرق بين التلف والاتلاف ولا بين البائع والأجنبي.

وأما الثاني: فلعموم قاعدة الاتلاف لما اذا كان مبيعاً وقبل قبضه مع انصراف اطلاق التلف في قوله عليه السّلام: «كل مبيع تلف... الخ» (١). وعدم الدليل على عموم التلف للاختياري المساوق للاتلاف كما عرفت، بل مع الشك يحكم ببقاء العقد وعدم الانفساخ. فالالاتلاف وارد على مال الغير تعبداً، لئلا يقال انه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لاحتمال الانفساخ.

وأما الثالث: فله تقريران: (أحدهما) أن مطلق التلف سبب لضمان المعاوضة، ومطلق الاتلاف سبب لضمان الغرامة، ولا يمكن إعمال السببين لتضاد الأثرين، ولا موجب لإيهامهما. ولا معين لأحدهما. فيتخير بينهما. فله إعمال سبب ضمان المعاوضة ومطالبة المسمى. وله إعمال سبب ضمان الغرامة ومطالبة القيمة واجرة المثل. وقد بينا في بعض المباحث المتقدمة أنه ليس المورد مورد التزام، لأن شمول قاعدة التلف قبل القبض مزيل لموضوع قاعدة الاتلاف. والقاعدة لا تتكفل بحفظ موضوعها، بخلاف قاعدة التلف، فان موضوعها محفوظ لا يزول بشمول قاعدة الاتلاف، فان موضوعها المبيع، بل يزول حكمها. فانعية قاعدة الاتلاف عن شمول قاعدة التلف دورية. فراجع ما علقناه على كتاب الخيارات لشيخنا العلامة الأنصاري «قدس سرّه» (٢).

(ثانيهما) وجود سبب الخيار هو تعذر التسليم، ووجود سبب ضمان الغرامة وهو الاتلاف، فله إعمال الخيار واسترجاع الثمن أو الاجرة المسماة، وله ابقاء العقد ومطالبة بدل ما أتلفه. وليس كونه ذا خيار رافعاً لموضوع قاعدة الاتلاف، لأن الخيار فرع بقاء العقد وبقاء كل من العوضين ولو بماليتها على ملك صاحبه الفعلي،

(٢) حاشية المكاسب: ج ١، ص ٧٥.

(١) عوالي اللئالي: ج ٣، ص ٢١٢، ح ٥٩.

نعم بعد اعمال الخيار وصل اليه ماله ورجع التالف الى متلفه، كما أنه مع إعمال قاعدة الاتلاف وأخذ بدل ماله لا أثر للخيار لوصول ماله اليه. إنما الكلام في شمول تعذر التسليم الموجب للخيار للتعذر بالاتلاف، فان عدم اندراج التلف بالاتلاف تحت التلف الموجب للانفساخ لا يدرجه تحت عنوان التعذر الموجب للخيار، بل التعذر إن كان موجباً لامتناع تسليمه عادة فهو ملحق بالتلف الموجب للانفساخ لو لم يتحقق عنوان آخر يمنع عن اقتضائه له، وإن لم يكن موجباً للامتناع عادة بل يمكن الوصول اليه فهو ضرر مجبور بالخيار، فما لا يكون منجبراً بالاتلاف ولا منجبراً بالتعذر ينجر بالخيار، وما كان مجبوراً بأحد الأمرين ليس فيه ضرر حتى ينجر بالخيار. ولا موجب لخيار تعذر التسليم في مورده إلا قاعدة نفي الضرر (١). ومما ذكرنا تبين أن الأوفق بالقواعد إعمال قاعدة الاتلاف من دون انفساخ ولا فسح بالخيار.

(الخامس) فوات المنفعة على المستأجر تارة باستيفاء المؤجر وأخرى بمنع المستأجر عن الانتفاع بالعين بحبسه مثلاً وثالثة بعدم تسليم العين لأن ينتفع بها، والأول داخل في عنوان الاتلاف، والآخران داخلان في عنوان التقويت. فان قلنا بأن الاتلاف المضمن أعم من اعدام الموجود والمنع من الوجود. فالوجوه الثلاثة المتقدمة في الأمر السابق جارية في جميع صور الاتلاف بالمعنى العام. وإن قلنا باختصاص الاتلاف بصورة استيفاء المنفعة وعدم عمومته للتقويت، فان كانت المنفعة المفوتة فاتت تحت يد المؤجر جرت الوجوه المتقدمة أيضاً، غاية الأمر أن سبب ضمان الغرامة تارة هو الاتلاف وأخرى هو اليد، وإن كانت المنفعة الفاتية خارجة عن اليد كما اذا آجر الدابة الشاردة المتمكن من إعادتها فاهمل في إعادتها حتى مضت المدة، فانه بعد فرض عدم الضمان بالتقويت وعدم اليد لا محالة يتمحض الحكم في

(١) كقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا ضرر ولا إضرار في الإسلام». راجع عوالي اللثالي: ج ١،

الانفساخ بعدم قبض المنفعة بقبض العين في تمام المدة، وهو الملاك في انفساخ عقد الإجارة دون عنوان التلف، لئلا يتوهم أن التفويت إذا لم يكن اتلافاً فالقوات ليس تلفاً، فلا تلف قبل القبض لاتحاد الایجاد والوجود.

و أما الاشكال في الانفساخ بالتلف تحت اليد العادية، لانصرافه الى التلف غير المنجبر بضمنان الغرامة كالتلف في ما لم يكن تحت اليد أو كان تحت يد غير عادية فهو مشترك الورود مع التلف المساوق وجوداً للاتلاف، فلا خصوصية لكونه تحت اليد العادية، فلا غموض في المسألة كما تخيله بعض الأعلام «رحمه الله» (١)، بل ربما أمكن توهم العكس وهو اندراج التلف تحت اليد العادية في التلف الموجب للانفساخ دون التلف بالاتلاف، نظراً الى أن الدخول تحت اليد العادية نزل منزلة التلف الموجب للانفساخ، كما في سرقة المتاع في رواية عقبة بن خالد، فكيف بالتلف تحت اليد العادية، لكنه مندفع بأن التنزيل بلحاظ عدم رجاء عود المسروق عادة، لا بلحاظ دخوله في عهدة الغير حتى يكون التلف تحت اليد العادية أولى به.

(السادس) اذا منعه المؤجر في بعض المدة ثم سلمه العين فبالإضافة الى المنفعة الفائتة في بعض المدة يجبري جميع ما ذكر في تمام المدة، نعم يمتاز عنه بزيادة خيار التبعض. وهل هو على جميع الوجوه أو على مبنى الانفساخ فقط؟ ربما يقال بالاختصاص، ولعله بملاحظة التبعض في أثر العقد وهو الملك. فان المعقود عليه ملك المجموع. فاذا انفسخ في البعض من المجموع لزم التبعض في الملك فله الخيار، بخلاف ما اذا قلنا بتعين التغريم. فان العقد أثر أثره. والتغريم مؤكد لبقاء أثر العقد على حاله في الفائت والباقي. وكذا اذا قلنا بالخيار من ناحية تعذر التسليم، فان الخيار مؤكد لبقاء العقد، وإعماله اقدم منه على التبعض. وهذا مبني على قصر خيار التبعض على التبعض في الملك.

و أما اذا كان أعم منه ومن التبعض في الغرض المعاملي وهو الانتفاع بالمجموع

(١) راجع اجارة المحقق الرشتي في ذيل الشرط السادس من شرائط الاجارة، ص ٣٠١.

فالتبعض في الغرض كما يجري على مبنى الانفساخ كذلك على مبنى التفرغ. فان الملك فوات الانتفاع بالمجموع مع تعلق الغرض المعاملي به. فلزوم العقد وقصر الانتفاع على البعض ضرر لا ينجبر إلا بالخيار في فسخ العقد رأساً، ومنه تبين أن خيار التعذر في الفئات لا يكون جبراً لهذا الضرر، وأما أن التبعض في الغرض المعاملي يوجب الخيار أيضاً فلما حقق في البيع من أنه اذا تعذر تسليم بعض المبيع دون بعض كان له الخيار بفسخ العقد رأساً مع أن تعذر البعض لا يوجب خروجه عن الملك، بل لا يوجب إلا التبعض في الغرض.

و أما فسخ العقد رأساً أو الالتزام به كذلك فيختلف باختلاف موجبات الخيار، فان كان الخيار بعنوان التبعض فاللزام فسخ العقد رأساً لا في خصوص الفئات ولا في خصوص الباقي، لأن الفسخ دفعاً لتبعض الانتفاع لا يعقل أن يوجب التبعض وإلا لزم من عدمه وجوده وإن كان الخيار لأجل التعذر فلا بد من قصر الفسخ على خصوص المتعذر وهو الفئات. واما دعوى وحدة العقد فإما أن يبقى أو ينحل كما عن بعض أعلام السادة. فقد عرفت الجواب عنها في مسألة التلف قبل القبض، كما أن ذهاب المشهور الى لزوم الفسخ رأساً أو الالتزام بالعقد تماماً في بعض الخيارات كخيار العيب و خيار المجلس فليس لقصور في مقام الثبوت بل لقصور في مقام الاثبات.

و اما الخيار المنبعث عن نفي الضرر فلا محالة يكون بمقدار اقتضاء نفي الضرر كما أشرنا اليه سابقاً. نعم اذا قلنا بقصر خيار التبعض على التبعض في الملك ففي مورد تعذر المنفعة في بعض المدة له خيار التعذر. فاذا التزم بالعقد فقد تحمل الضرر بنفسه. واما اذا فسخ العقد في الفئات لزمه تبعض الملك في الباقي. وهو على الفرض ضرر. فله إعمال الخيار في الباقي. وليس هذا اقداً منه على الضرر لأن مجرد تبعض الملك مع عدم لزومه ليس ضرراً مستقراً لا يتمكن من دفعه. فاستقرار الضرر وعدم التخلص عنه مستند الى حكم الشارع بلزوم العقد في الباقي، لا الى إعمال الفسخ في الماضي فله رفعه باعمال الفسخ في الباقي فتدبر.

(السابع) إذا سلمه المؤجر في بعض المدة ثم منعه في بعضها الآخر فهل تجري الوجوه المتقدمة بالنسبة الى المنفعة الممنوع عن استيفائها بعد تسليم العين أو هو كاسترداد المبيع بعد إقباضه لا يوجب قلفه انفساخ العقد؟ وحيث عرفت مراراً أن إقباض المنفعة بإقباض العين وان المنافع تدريجية الوجود فإقباض العين في زمان إقباض لمنفعتها في ذلك الزمان، وليس إقباضاً لمنافعها في جميع الأزمنة، فتجب إدامة ذلك وإبقاء العين تحت يد المستأجر، فالمنع في زمان مساوق لعدم إقباض المنفعة في ذلك الزمان، فيكون فواتها حينئذٍ تلفها قبل إقباضها، فيجري فيه تعين الانفساخ وتعين التغريم والتخييرين مطالبة المسمى ومطالبة اجرة المثل بالنسبة الى الفائت، وعلى جميع التقادير له خيار التبعض بالاضافة الى الغرض المعاملي، كما يجري فيه الرجوع الى الاجرة المسماة في المجموع تارة وفي خصوص الفائت اخرى على الوجه المتقدم في عكس المسألة. نعم في مثل التلف بالاستيفاء أو التفويت -مع وجود المنفعة المملوكة في مدة الاجارة في قبالة التالفة بتلف العين، فانه مورد البطلان دون الانفساخ- لا مدرك لإلحاق الاجارة بالمبيع إلا الاجماع، ولا إجماع مع الخلاف خصوصاً من الاكابر.

فحينئذٍ يتوجه الاشكال الى كثير من هذه الفروع المختلف فيها، إلا أن الظاهر أن الاجماع على القاعدة بمعنى أن تلف المنفعة قبل قبضها موجب للانفساخ كالمبيع. والإختلاف في التطبيق إما من حيث التلف وإما من حيث كون قبض المنفعة كقبض العين وامثال ذلك، فلا تضر هذه الاختلافات بالاجماع الموجب للإلحاق. والمتبع في مقام التطبيق نظر كل فقيه يتصدى للتطبيق. وقد عرفت الحال في ذلك.

(الثامن) في الشرايع: لو منعه ظالم قبل القبض كان بالخيارين الفسخ ومطالبة الظالم باجرة المثل (١) انتهى.

وما اختاره هنا هو الذي اختاره في ما اذا منعه المؤجر من التخير الذي هو

(١) شرايع الإسلام: كتاب الاجارة في ذيل الشرط السادس.

أحد الوجوه الثلاثة في المسألة وإن كان تعبيره «قدس سره» في المسألة المتقدمة أحسن، لأن مبناه على مطالبة المسمى بالانفساخ، ولذا عبر عنه بسقوط الاجرة، لا على المطالبة بأعمال خيار التعذر وفسخ العقد، ولذا عبر عن الشق الآخر وهو الاتلاف بعد القبض بقوله «رحمه الله»: لم تبطل الاجارة أي لم تنفسخ كما يعبر كثيراً بالبطلان عن الانفساخ. نعم تعين الانفساخ هنا أظهر من المسألة المتقدمة لأن السرقة اذا كانت منزلة منزلة التلف الموجب للانفساخ كان اتلاف الأجنبي أولى بذلك، لأن التلف في سرقة الأجنبي لعدم رجاء عوده عادة. والاتلاف موجب لامتناع عوده عقلاً، لأن المنفعة المحدودة بزمان خاص يستحيل عودها بعد فواتها، لاستحالة إعادة المعدوم، وهذا لا يوجب أن يكون اتلاف المؤجر كذلك، لأن التلف من البائع اذا كان مقصوراً على القهري فهذا الاتلاف بالنسبة الى البائع أو المؤجر اختياري لا قهري، بخلاف سرقة الأجنبي أو إتلافه، فانها بالنسبة الى البائع قهري. وبالجملة اذا عرض المبيع ما يوجب عدم عوده عادة أو امتناع عوده عقلاً فهو موجب لانفساخ العقد اذا كان قهراً على البائع.

لا يقال تعين الضمان بالمسمى في رواية عقبة بسبب السرقة لا ينافي التخيير بين ضمان المسمى وضمان الغرامة، لتعذر الثاني بسبب عدم معرفة السارق الموجب لتعذر الرجوع اليه، ومع تعذر أحد فردي التخيير يتعين الفرد الآخر.

لأننا نقول ظاهر الرواية تعيينه من حيث نفسه لا من حيث عدم معرفة السارق، ليكون فارقاً بين مورد الرواية ومورد اتلاف الأجنبي أو يلحق به الغاصب المعلوم الذي يتعذر استرداد المال منه، وإنما قلنا بأن الظاهر من الرواية هو التعيين بالذات لا بالعرض، فانه قد علق رفع الضمان بالمسمى على اقباض البائع للمتاع، فع تلفه حقيقة أو تنزيلاً لا يرتفع الضمان، لا أنه معلق على عدم وجود من يمكن الرجوع اليه حتى يكون فارقاً بين المسألتين. ومما ذكرنا يتضح أنه لا يراد منها تعين الضمان بالمسمى بعد الفسخ بأعمال خيار التعذر فان الظاهر تعيينه منجزاً لامعلقاً على الفسخ.

و أما ما عن بعض أجلة السادة «قدس سرّ»، من أن وجه التخيير هنا أقوى من المسألة المتقدمة فلعله بملاحظة صدق التعذر باتلاف الأجنبي دون ما إذا أتلغه البائع مثلاً، فإنه لم يتعذر بل جعله ممتنعاً على نفسه. ويندفع: بأنه كذلك إذا كان المدار على عنوان التعذر بدليل لفظي، واما إذا كان المدار على ضرورة لزوم البيع من جهة عدم امكان التسليم فالميزان هو الضرر الناشئ من التعذر من دون فرق بين أسبابه. ومن جميع ما ذكرنا تبين أن الأوفق بظاهر الرواية في هذه المسألة تعين الضمان بالمسمى بالانفساخ دون الرجوع الى الأجنبي فضلاً عن التخيير.

و أما مطالبة المؤجر باجرة المثل بناءً على عدم الانفساخ وعدم الفسخ بخيار التعذر، نظراً الى أن المنفعة في ضمان المؤجر الى أن يحصل القبض، فهو خلط بين ضمان الغرامة و ضمان المعاوضة حتى على مسلك من يرى أن الضمان قبل القبض بمعنى ضمان الغرامة كما ينسب في محله الى الشهيد الثاني «رحمه الله» (١) فان هذا القائل يعتقد أنه مضمون بعوضه تعبداً لا بالبدل الواقعي، فلا فرق بين الرجوع الى المؤجر من باب ضمان المعاوضة أو من باب ضمان الغرامة، فإنه على أي حال لا يسترد إلا المسمى.

(التاسع) في الشرايع: ولو كان بعد القبض لم تبطل الاجارة وكان له الرجوع الى الظالم (٢) انتهى.

قلت: حيث إن تسليم المنفعة و اقباضها باقباض العين، والمنافع تدريجية الوجود. فقبض العين في كل زمان قبض لمنفعتها في ذلك الزمان، فلا يعقل قبض المنافع دفعة بقبض العين التي لا تدرج في وجودها، فكذا في قبضها، وحينئذٍ فما الفارق بين منع المؤجر وغصب الأجنبي بعد قبض العين من الابتداء، حيث اطلق

(١) الروضة البهية: ج ٤، ص ٣٥٢.

(٢) شرايع الإسلام: كتاب الاجارة في ذيل الشرط السادس.

الانفساخ في الأول وفصل في الثاني، ولا يمكن بناء الفرق على حصول القبض بالتخلية، لحصولها هنا وعدم حصولها هناك، لأن المفروض منع المؤجر في الأثناء وذلك لأن التخلية وتمكين المستأجر من قبض العين واستيفاء المنفعة وإن كانت كافية في استقرار الاجرة، لأنها القدر الذي التزم به المؤجر كما سمعت سابقاً، إلا أن التخلية غير كافية في الخروج عن ضمان المعاوضة، كما هو ظاهر رواية عقبة بن خالد المشتملة على أنه اشترى المتاع وتركه عنده (١)، فإن الظاهر أن تمكين البائع مفروض والمشتري أبقاه على حاله بالاختيار، ومع ذلك حكم بالضمان بسرقه المتاع، والظاهر أن الفرق بين منع المؤجر في الأثناء وغصب الأجنبي بعد تسلم العين ينشأ من الفرق بين حدوث القبض وبقائه، فإن الاقباض حدوثاً إيجاد الاستيلاء على العين، والاقباض بقاء ادامة استيلائه على حاله بعدم استرداده. فمنع المؤجر في الأثناء ضد لإدامة العين تحت يده فلا قبض منه بقاءً، بخلاف غصب الأجنبي، فإن المؤجر لم يوجد ضد لإدامة العين تحت يده، ولا يجب عليه التحفظ على ما أقبضه بمنع الظالم للمستأجر، فلاموجب لانفساخ العقد. وأما التلف بأفة سماوية في الأثناء فلما مر من أنه من باب بطلان الاجارة بعدم الطرف للملكية في الواقع.

ومما ذكرنا تبين حال الخيار بالنسبة الى الغصب قبل القبض وبعده، فإنه اذا سلم العين بعد غصب الغاصب كان أثر العقد من حيث الملك والانتفاع مبعضاً فله الخيار، بخلاف الغصب بعد القبض، فإنه حيث لم ينفسخ العقد لم يلزم من ناحية العقد تبعض لا في الملك ولا في الانتفاع، فلا موجب لخيارية العقد.

(العاش) قال في الشرايع: اذا انهدم المسكن كان للمستأجر فسخ الاجارة إلا أن يعيده صاحبه ويمكّنه منه. وفيه تردد (٢) انتهى.

و تفصيل القول بأن المسكن اذا انهدم، تارة تفوت به المنفعة المقصودة منه كلية

(١) الوسائل ج ١٢، الباب ١٠، من ابواب الخيار، ح ١، ص ٣٥٨.

(٢) شرايع الإسلام: كتاب الاجارة في ذيل الشرط السادس.

لعدم امكان اعادته، واخرى لا تفوت كلية لامكان الاعادة، وما يمكن فيه الاعادة، تارة يمكن بسرعة بحيث لا تفوت المنفعة في شيء من المدة عرفاً، وأخرى مع فواتها في بعض المدة ثم ما يمكن إعادته تارة يعيده المؤجر وأخرى لا يعيده مع إمكانها وتمكنه منها.

فقول: اما ما لا يمكن فيه الاعادة كلية فمقتضى قاعدة التلف قبل القبض انفساخ العقد على المشهور وبطلانه على التحقيق، لعدم امكان المنفعة المقصودة في هذه المدة واقعاً، فلا يعقل تقدير وجودها بوجود الحيثية القائمة بالعين، فحيث لا منفعة لا ملك لملك، لا أنها تملك وينسخ العقد.

و أما ما يمكن فيه الاعادة بسرعة، فحيث لا فوات لتلك الحيثية المصححة لتقدير الوجود عرفاً فلا موجب للانفساخ، حيث لا تلف لطرف المعاوضة عرفاً، كما لا موجب للخيار أصلاً. فميزان الانفساخ أو البطلان عدم امكان الاعادة، وميزان عدمها رأساً عدم فوات المنفعة في شيء من المدة عرفاً. ومنه تبين الفرق بين العين والمنفعة في البيع و الاجارة، حيث لا عود للعين بعد تلفها الحقيقي. فبمجرد التلف ينسخ العقد، بخلاف المنفعة، فان الطرف للمعاوضة هي المنفعة لا العين، حتى يتوهم أنه بمجرد الانهدام ينسخ العقد. وإعادة البناء لا توجب عود العقد.

و أما ما يمكن فيه الاعادة لكنه بمرور زمان معتد به. فبالاضافة الى الزمان الذي لا بد من مروره ينسخ العقد بالنسبة الى منفعة المسكن في هذا الزمان، وبالاضافة الى ما بعده مما هو زمان الامكان لا ينسخ أعاد المؤجر أم لم يعد، لإمكان تقدير وجود المنفعة بامكان إعادة البناء الذي تقوم به تلك الحيثية المصححة لاستيفاء المنفعة، وأما ما امكنت إعادته وأهملها المؤجر فيجوز للمستأجر إلزام المؤجر بالاعادة، لأن المفروض أنه مالك للمنفعة المقدره الوجود وتسليمها الواجب الذي يلزم به حدوداً بتسليم العين وبقاءً باعادة البناء، ومع الامتناع وعدم إمكان الاجبار له خيار الامتناع عن التسليم، لقاعدة نفي الضرر. هذا بالنسبة الى المنفعة الممكنة الاستيفاء باعادة البناء.

وأما بالنسبة الى المنفعة الفائتة فلها حكمان: أحدهما ما مرّ من انفساخ العقد أو بطلانه، فيرجع ما يختص بها من اجرة المسمى. ثانيها أن للمستأجر خيار التبعض من حيث الملك ومن حيث الغرض المعاملي. وأما ما في الشرايع من الحكم بالخيار قبل الاعادة (١) فربما يوجه بأنه من خيار تخلف الوصف، نظراً الى أن مورد عقد الاجارة هي عرصه الدار. وأما التركيب والتأليف المقابل للانهدام فهو وصف للمعقود عليه، فلا يكون الانهدام موجباً للانفساخ بل موجب لتخلف الوصف الموجب للخيار. ولا يخفى أنه في غاية البعد عما عليه العرف، فان المعقود عليه عندهم هو الدار بما هو دار، لا بما هي عرصه موصوفة بالتأليف والتركيب وفي قبال هذا التوهم أن مجرّد الانهدام من باب التلف قبل القبض وإن اعيد بسرعة بحيث لا تفوت معه منفعة أصلاً، نظراً الى أن الاعادة إحداث لبناء جديد، والمعقود عليه كان متقوماً بتلك الهيئة المؤلفة المنعدمة.

وفيه: أن طرف المعاوضة وهي المنفعة الخاصة على حالها على الفرض، والتبدل فيما تضاف اليه غير ضائر، لعدم كونه مقوماً عرفاً للدار التي ملك المستأجر منفعتها. ومما ذكرنا تبين وجه ما نقلناه عن الشرايع (٢)، فان الحكم بالخيار دون الانفساخ لأن الغالب امكان الاعادة، والخيار مع عدم الاعادة مع امكانها والتمكن منها كما هو الغالب إنما هو للامتناع عن تسليم المنفعة. نعم لم يتعرض لخيار التبعض بالنسبة الى المنفعة الفائتة، والأمر سهل.

(الحادي عشر) في الأعدار الشرعية والعقلية المانعة من استيفاء المنافع الموجبة لانفساخ العقد تارة ولحق الفسخ اخرى.

(فإنها) ما تقدم من زوال الأثم عن الضرر الذي استؤجر على قلعه، لكون قلعه حراماً مع عدم الأثم، والظاهر انكشاف بطلان الاجارة من الأول دون انفساخ العقد، لأن الاباحة في ظرف العمل وفي ظرف استيفاء المنفعة شرط صحة الاجارة

(١) و (٢) شرايع الاسلام: كتاب الاجارة في ذيل الشرط السادس.

دون الإباحة في ظرف عقد الإجارة.

و (منها) ما اذا استأجر المرأة لكنس المسجد مباشرة في وقت خاص فحاضت المرأة في مدة الإجارة، فان حرمة كنسها في هذه المدة مانعة عن انعقاد الإجارة صحيحة، لا أنها تنعقد صحيحة وتفسخ بعروض الحيض لما مر آنفاً. نعم الكلام في الموضوع وهي حرمة الكنس من الحائض، فان الكنس بعنوانه ليس من تروك الحائض، بل المحرم لبثها في المسجد، ولا اتحاد للكنس واللبث وجوداً حتى يحرم الكنس، بل الكنس متوقف على اللبث المحرم، ولا تسري الحرمة من المقدمة الى ذمها، بل تسري من ذمها الى المقدمة الأخيرة من مقدماته، والقدرة على التسليم ليست بعنوانها شرطاً واقعاً، بل اللازم عدم الغرر. ولا غرر ولا خطر، لإمكان التسليم بل وثوقه به حال العقد، ولذا لو فعلت محرماً وأتت بالكنس استحقت الاجرة، بل لوقلنا بأن القدرة بعنوانها شرط فالكنس مقدور عليه واقعاً وإنما تحرم مقدمته شرعاً وحرمة المقدمة وإن منعت عن وجوب الوفاء بعقد الإجارة إلا أن صحة الإجارة لا تدور مدار وجوب الوفاء لعدم انتزاعها منه بل هو مترتب عليها، وربما لا يترتب لمانع منه بالخصوص. وتعذر العمل الكلي في ذمها بمعنى عدم امكان ايجاده شرعاً لاستلزامه الحرام لا يوجب الخيار. فان التعذر بالنسبة الى تسليم العين الشخصية أو المنفعة الشخصية بوجبه حيث لا ينجبر هذا الضرر وهو الصبر الى أن يتيسر إلا بالخيار بخلاف العمل الكلي، فانها لا تتمكن شرعاً من تسليمه بشخصه وتتمكن من تسليمه بماليته. فلا مانع من استقرار الاجرة وبقاء الإجارة ومطالبة الأجيرة بمالية العمل، كما هو مقتضى الجمع بين القواعد.

و (منها) ما اذا استأجر المرأة للارضاع وصادف مطالبة الزوج للاستمتاع فانه يجب عليها التمكين المنافي للارضاع، ومرجعه الى فقد شرط الإجارة وهي إباحة المنفعة. وقد مرّ منا أن وجوب التمكين لا يقتضي حرمة الارضاع إلا بناءً على مقدمية ترك الضد لوجود الضد أو مقدمية فعله لترك ضده. وقد حقق في محله بطلانها خصوصاً الثانية. ومنه يظهر حال فقدها لملك التصرف المشروط نفوذ

المعاملة به، لأن عدم ملك التصرف بمعنى الحرمة قد عرفت مافيه، وبمعنى عدم السلطنة الوضعية أول الكلام كما مر تحقيقه في غير مقام. وقد مر تفصيل هذه المسألة من جهات النقض والابرام فراجع.

و (منها) ما اذا عرض المستأجر مرض يمنعه عن استيفاء المنفعة مع قيودية مباشرته له، فانه أيضاً ينكشف به بطلان الاجارة دون انفساخها، فان هذه الحصاة في الواقع غير قابلة للفعلية، لعدم قابلية الحصاة المضايقة لها، فلا يعقل تملكها.

و (منها) ما اذا استأجر الدابة للحج مثلاً فحدث مانع عن السلوك كالثلج القاطع للطريق فان حاله كما تقدم من أن المفروض عدم امكان استيفاء المنفعة بعدم امكان سلوك الطريق، ومثله لا يتوقف على كون المباشرة قيدياً لفرض عدم امكان سلوك الطريق في نفسه. نعم اذا اختص به العذر المانع عن السلوك فبطلان الاجارة يتوقف على قيودية المباشرة، فمع عدم القيودية يملك منفعة الدابة، فله أن يوجرها من الغير. ولا موجب لا للانفساخ ولا للبطلان ولا للخيار.

و (منها) ما اذا استأجر داراً فعرض خوف عام يمنع عن سكنى البلد، فان مثل هذه المنفعة المحفوفة بهذا المانع لا مالية لها، فتبطل الاجارة من هذه الجهة، واذا كان العارض خوفاً شخصياً يكون عذراً له شرعاً أو عرفاً عن استيفاء المنفعة فلا موجب لبطلان الاجارة أو للخيار، فان حرمة استيفاء المنفعة عليه لعارض لا دخل لها بجرمة المنفعة حتى مع قيد المباشرة، فان غايته أن المملوك حصاة ملازمة لحصاة محرمة. وقد مر نظيره في مسألة كنس الحائض فلا يقاس العذر الشرعي بعدم التمكن من الاستيفاء واقعاً كالمرض الذي لا يتمكن معه من استيفاء المنفعة. ولعل من يفرق بين العذر العام والخاص نظره الى ما ذكرنا من أن عموم العذر مساوق لسقوطه عن المالية، بخلاف الخاص منه فانه يختلف باختلاف الأعدار واختلاف المقامات، فلا ينتقض بمثل قلع الضرس مع زوال الألم، لأنه من العمل المحرم الذي لا تقع عليه الاجارة شرعاً، لا من حيث العذر العام أو الخاص من الاستيفاء. ومما ذكرنا يعلم حال غيره من الفروض والأمثلة.

فصل في أحكام الإجارة

وفيه مسائل حسب ترتيب ما في الشرايع:

المسألة الأولى: في ما اذا وجد بالعين المستأجرة عيباً، فتارة يوجب نقصاً في المنفعة واخرى لا يوجب نقصاً فيها. وظاهر المحقق «قدس سرّه» في الشرايع ثبوت الخيار بين الفسخ والامضاء بالاجرة من غير نقصان ولو كان العيب موجباً لفوات بعض المنفعة (١)، بل نسب عدم الارش مطلقاً الى المشهور وإن كان أصل الخيار مع عدم نقص في المنفعة محل الكلام. وتنقيح المرام وتوضيح المقام برسم امور. (منها) أن الخيار مع عدم نقص المنفعة مبني على أن مورد عقد الاجارة ومصبه هي العين، فانها المنسوبة اليها الاجارة بعنوانها وإن كانت متضمنة لملك المنفعة أو كان ملك المنفعة من لوازمها.

و من الواضح أن الرغبات العقلانية تختلف باختلاف الاعيان المستأجرة لاستيفاء منافعها ولو مع تساوي المنفعة بين الصحيح والمعيب، فركوب الدابة وإن كان لا يتفاوت مع كون الدابة مقطوعة الاذن والذنب إلا أن الأغراض العقلانية تتفاوت في استيجار الدابة الصحيحة والمعيبة، وكذا سكنى الدار، فان سكنى الدار الجيدة مع غيرها وإن فرض على نهج واحد بلا تفاوت، بل ربما يزيد بعض مرافق الردي منها على الجيد منها، لكنه مع ذلك تتفاوت الرغبات بلحاظ اعيانها، واذا

(١) شرايع الاسلام: كتاب الاجارة الفصل الثالث في أحكامها.

كان كذلك فنفس عيب العين مقتضى للخيار من دون نظر الى تفاوت بين الصحيح والمعيب من حيث المنفعة. واذا بنينا على الحاق الاجارة بالبيع في خيار العيب بما هو، نظراً الى دعوى الاجماع على الالحاق، ولذا لم يستشكل أحد في جريان خيار العيب فيما اذا كانت الاجرة معيبة كما تقدم، فلا محالة نقول هنا بخيار العيب بما هو لا من حيث تخلف الوصف أو تخلف الالتزام الضمني بالصحة، نظراً الى اقتضاء العقد إطلاقاً أو انصرافاً لصحة مصبه ومورده.

و (منها) أن الظاهر عدم ثبوت الارش هنا أي مع عدم نقص المنفعة. إما بناءً على كون الخيار من باب تخلف الوصف أو الشرط فواضح، إذ مقتضى ضرورة اللزوم ارتفاعه فقط. ولا دليل على الارش إلا في خصوص خيار العيب، وإما بناءً على أن الخيار من باب خيار العيب لالحاق الاجارة بالبيع بالاجماع فلأن الارش تدارك شرعي لنقص في أحد العوضين من حيث المالية. ومن البين أن طرفي المعاوضة هي المنفعة والاجرة، فاللازم في باب الارش ثبوت العيب المنقص لمالية المعيب بالاضافة الى الصحيح. والمفروض عدم العيب المنقص في المنفعة، كما أن المفروض أن الاجرة بازاء المنفعة لا بازاء العين المستأجرة. فما فيه العيب والخيار لا شيء بازائه، وما بازائه شيء لا عيب فيه.

(لا يقال) لا شبهة في تفاوت الاجرة بين ركوب الدابة الصحيحة والمعيبة، فهو نقص مالي في أحد العوضين، فلم لا يتدارك .

(لأننا نقول) ليس كل نقص مالي في أحد العوضين متداركاً بالارش بل النقص المالي عن عيب في أحد العوضين لا عن شيء آخر وإن كان عيباً لا في أحد العوضين.

و (منها) اذا كان العيب في العين المستأجرة موجباً لنقص في المنفعة، فان كان النقص من حيث الكم بحيث يفوت من المستأجر جزء من المنفعة كخراب بعض بيوتات الدار فلا ينبغي الاشكال في سقوط الاجرة بمقداره. وللمستأجر خيار التبعض، وإن كان النقص من حيث الكيف فثبوت خيار العيب بآثاره ولوازمه

مبني على تعقل العيب في المنفعة كما يتعقل في العين، حتى يكون الحاق الاجارة بالبيع موجباً لجريان خيار العيب فيه بما هو، وإلا فخيار تخلف الوصف أو الشرط لعله لا كلام فيه. ومنشأ الاشكال كما عن بعض الأعلام «قدس سرّه» «هو أن العيب ما زاد أو نقص عن الخلقة الأصلية» (١) كما في الرواية (٢). وهذا أمر مختص بالاعيان. والمنافع ليس لها خلقة أصلية حتى يتصور فيها زيادة ونقص، واما مطلق النقص الكيفي المفروض هنا فليس عيباً.

و يندفع بأن العيب أوسع مما ذكر ضرورة أن الخارج عما هو المعتاد المعبر عنه بمجره العادي أيضاً معيب كالأرض الثقيلة الخراج أو كانت محل نزول العساكر، فانه لا زيادة ولا نقص في خلقتها الأصلية ومع ذلك فهي معيبة بالخروج عن مجراها العادي. وعليه فالمنفعة وإن لم يتصور العيب بالمعنى الأول فيها لكنه يتصور فيها العيب بالمعنى الثاني، فخيار العيب فيها معقول من حيث نفسها لا من حيث نقص العين، وثمرته ثبوت الارش أيضاً. فان أحد طرفي المعاوضة معيب يتفاوت مع الصحيح في المالية والقيمة.

و أما دعوى - أن هذا الخيار لو كان من خيار العيب لسقط بالتصرف ولو في بعضه كما هو كذلك في باب البيع، حيث لا رد مع التصرف - فهي مدفوعة بأن عدم السقوط هنا لخصوصية في المقام لأن الرد وعدم الرد مع التصرف فيما اذا أمكن مع التصرف أن يرد وأن لا يرد. والمنفعة نفس استيفائها مساوق لتلفها فلا يعقل لها رد.

و (منها) اذا كان العيب في العين أو في المنفعة أيضاً قبل العقد فلا كلام في الخيار، واما اذا كان بعد العقد وقبل القبض فلا ضرر من ناحية العقد، كما لم يقع الاثراء أو الاستيجار على المعيب بل ضرر وارد على ملك المشتري والمستأجر فلا

(١) كتاب الاجارة للمحقق الرشتي: في ذيل الفصل الثالث في أحكامها، ص ٣١١.

(٢) الوسائل: ج ١٢، باب ١ من ابواب احكام العيوب، ح ١، ص ٤١٠.

موجب لتحميله على البائع والمؤجر. وقد تقدم في الاجرة المعيبة نقل ما أفاده الشيخ الأعظم «قدّس سرّه» في باب خيار العيب وباب تلف الوصف قبل القبض (١). وتقدم الاشكال من وجوه عليه فراجع (٢).

و أما اذا كان العيب بعد القبض وقلنا بأن ما قبل القبض ملحق بما اذا كان قبل العقد ففي حقه بما قبل القبض هنا وجه، لأن قبض العين دفعي وقبض المنفعة تدريجي. فالعيب الحادث بعد العقد دائماً قبل القبض في المنافع فتدبر.

و (منها) أنه لو استوفى بعض المنفعة فبان العيب فيها وقلنا بعدم سقوط الخيار بالتصرف، فان كان الخيار للعيب فقد تقرر في محله أنه ليس له إلا رد الجميع أو إمساك الجميع بالارش. فهنا لا بدّ له من فسخ العقد كلا أو إمضاء العقد وأخذ الارش، لا لاقتضاء أعمال الخيار حل العقد رأساً بل لقصور مقام الاثبات كما تقدم. وإن كان الخيار لا لأجل العيب بل للضرر فله اعمال الفسخ في الكل لضرر التبعض وله اعمال الفسخ في المدة الباقية لضرر الصبر على ما ينافي غرضه المعاملي. وتوهم - عدم معقولية الفسخ بالاضافة الى المنفعة المستوفاة لانعدامها باستيفائها، والمعدوم لا يقبل النقل والانتقال حتى يعود الى مالكة الأول - إشكال غير مختص بالمقام لجريانه في كل مورد تلف أحد العوضين فيه بيعاً كان أو إجارة. وقد فصلنا القول فيه في أحكام الخيار في تعاليقنا على كتاب الخيارات للشيخ الأعظم «قدّس سرّه».

نعم في خصوص خيار العيب له حل العقد برد الميب فلا خيار مع التلف. ومنه يتضح أنه اذا استوفى مقداراً من المنفعة ثم بان العيب ليس له اعمال الخيار من باب أنه ليس له إلا رد المجموع كما مرّ، ورد المجموع غير ممكن لفرض فوات المنفعة بمقدار. والمعدوم لا يعاد، بل له الامساك بالارش.

و (منها) أن العين المستأجرة اذا كانت كلية فدفع الى المستأجر فرداً معيياً

(٢) ص ٥٦ من هذا الكتاب.

(١) من المكاسب: ص ٣١٣.

فالحكم - من حيث الانطباق ومن حيث الخيار في نفس العقد أو من حيث الخيار في التطبيق ومطالبة الابدال مع التمكن والخيار في أصل العقد مع عدمه - قد تقدم في الاجرة اذا كان الفرد المدفوع معيماً فراجع .

المسألة الثانية: قال «قدس سره» في الشرايع: اذا تعدي في العين المستأجرة ضمن قيمتها وقت العدوان (١). انتهى .

و الظاهر أن الظرف قيد للقيمة لا للضمان لأن الضمان بالتعدي لا يعقل أن يكون في غير وقت التعدي. مع أنه سبق منه أصل الحكم بالضمان بالتعدي والتفريط. فلا موجب لاعادته. فإما في الجواهر من استظهار قيديته للضمان (٢) محل نظر.

و بالجملة كون المضمون به قيمة وقت العدوان أحد الأقوال في المسألة. وهو موافق لصحيح أبي ولاد لقوله عليه السلام: «قيمة بغل يوم خالفته» (٣) بناءً على قيديته الظرف للقيمة، وفي المسألة أقوال كثيرة والمهم منها قولان آخران: قول بقيمة يوم التلف وهو المشهور، وقيمة يوم الدفع والأداء، وهو مختار غير واحد من المحققين من المتأخرين.

وعمدة دليل الضمان عموماً النبوي المشهور وهو قوله صلى الله عليه وآله: «على اليد ما أخذت حتى تؤدي» (٤) وهذا النبوي وإن كان راويه أشقى البرية سمرة بن جندب إلا أن الأصحاب تلقوه بالقبول. فالاعتراض على سنده غير مقبول. وتوضيح القول في دلالة واستفادة أحد الأقوال منه مبني على أمور: أحدها: أن الثابت على ذي اليد إما وجوب أداء المأخوذ أو وجوب دفع بدله أو

(١) شرايع الاسلام: كتاب التجارة الفصل الثالث في احكامها، المسألة الثانية.

(٢) جواهر الكلام: ج ٢٧ كتاب الاجارة في ذيل المسألة الثانية، ص ٣١٦.

(٣) الوسائل: ج ١٣، باب ١٧ من ابواب احكام الاجارة، ح ١، ص ٢٥٥.

(٤) عوالي اللئالي: ج ١، ص ٢٢٤، ح ١٠٦.

وجوب حفظه أو أن عهده على ذي اليد، وما عدا الأخير مخدوش .
أما وجوب تأدية المأخوذ فلكونه كاللغو، لأن معناه أنه يجب تأدية المأخوذ حتى
تتحقق التأدية، كما إذا قيل يجب أن يصلي حتى يصلي، فإن استمرار كل حكم
حتى يتحقق متعلقه من الواضحات .

و أما وجوب دفع البدل فهو منجزاً بمجرد وضع اليد غير معقول . إذ لا تدارك
قبل التلف، مع أن مثله لا يعقل أن يكون مغني بالتأدية، فاما لا مغني وإما لا معنى
لأن يغني .

و أما وجوب دفع البدل معلقاً على التلف، فإن كان مرجعه الى جعل قضية
حقيقية متكفلة لوجوب دفع بدل التالف فن المستحيل فعلية مثله بفعلية موضوعه
مع هذه الغاية، لأن امكان التأدية مع فعلية التلف المحقق لفعلية حكمه متنافيان .
فلا معنى لجعل حكم على موضوع لا يمكن أن يكون فعلياً مع فرض غايته، وإن كان
مرجعه الى جعل حكم على تقدير فالتقدير والغاية متنافيان . فلا يعقل تحقق الحكم
بتحقق ما علق عليه مع كونه مغني بهذه الغاية .

و أما وجوب الحفظ فهو من حيث نفسه وإن لم يكن بديهيّاً إلا أن استمراره الى
حصول رده الى صاحبه بديهي، حيث لا يترقب وجوب حفظه بعد رده الى صاحبه
حتى يغني بالايصال الى صاحبه، فهو أيضاً من حيث جعله مغني بهذه الغاية كاللغو .
و بعد بطلان الشقوق المتقدمة نقول: الظاهر من إثبات عين على اليد جعلها في
عهدة ذي اليد وأنه المأخوذ به والمرجع في امره . والعهدة اعتبار عقلائي لها آثار عرفاً
وشرعاً .

ثانيها: أن عهدة العين لا تختص بحال بقائها بل مع تلفها أيضاً يصح بقاء
اعتبار العهدة من دون أن تتبدل بذمة المثل والقيمة، بل الى الآخر اعتبارها اعتبار
عهدة نفس العين المأخوذة لأن المقوم لاعتبار العهدة ولو في حال وجودها خارجاً هو
وجودها العنواني الفاني فيما هو بالحمل الشائع عين، لاستحالة كون العين الخارجية
بهويتها العينية مقومة لهوية اعتبارية، وإلا لزم إما تأصل الاعتباري أو اعتبارية

المتأصل، كما مر نظيره في كون المعقود عليه هي ملكية الشيء بوجوده العنواني لا بوجوده الخارجي كي تنعدم اضافة الملكية بتلف العين وينحل العقد، لأن القرار المرتبط بقرار آخر لا يستقل بالتحصل. وعليه فعهدة العين المأخوذة باقية من أول وضع اليد عليها الى ما بعد تلفها.

ثالثها: أن للعين المأخوذة شؤوناً ثلاثة: حيثية شخصيتها الممتازة عن سائر الأشخاص، وحيثية طبيعتها النوعية وهي كونها حنطة أو شعيراً مثلاً، وحيثية ماليتها التي بلحاظها يبذل العوض بازاء العين بماهي مال بالحمل الشائع. ومن البين أن مالية كل عين لا تعين لها في حد ذاتها، فانها من الاعتبارات التي تختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، فلا بد في الحكم بتعين المالية بلحاظ زمان خاص من معين في مقام الاثبات حتى تتعين قيمة يوم التلف أو يوم القبض أو يوم الدفع ونحوها، وأقصى ما يمكن أن يقال في تعيين قيمة يوم التلف، هو أن للعين مراتب من المالية قبل التلف وحال التلف وبعد التلف، ومن البين أن المليات المتجددة للعين قبل تلفها وإن كانت مليات فعلية للعين الموجودة لكنها مع وجود العين غير تداركية، لأنها غير تالفة بتلف العين، فلا أثر لعهدة العين مع وجودها إلا وجوب ردها، ولا تقاس المليات المتجددة بالمنافع الفائتة المضمونة مع بقاء العين أيضاً، لأن المنافع كالأعيان أموال، فلها الضمان بتلفها سواء كان المال التالف عيناً أم منفعة بخلاف المليات، فانها غير مضمونة وإنما المضمون هو المال، فلا يقاس تلف المالية بتلف المال.

و أما المليات المتجددة بعد تلف العين، فهي أولاً مليات فرضية بفرض وجود العين لأنها فعلية حقيقية، وثانياً أنها غير تالفة بتلف العين فليس تداركية. فالمالية التي لتلفها بتلف العين تدارك هي المالية حال التلف، فانها مالية فعلية تالفة بتلف العين، فهي التي لها التدارك دون غيرها من المليات السابقة واللاحقة. ويمكن أن يقال في تقريب قيمة يوم الدفع أن اعتبار العهدة المغيبة بالأداء اعتبار بقاء العين بماليتها الى حال أدائها بأداء ماليتها، وما ذكر في تقريب قيمة يوم

التلف مما اقتضاه عنوان تدارك المالية، ولازم التدارك تلف ما يتدارك، وليست غاية العهدة تدارك العين بماليتها بل غايتها أداء ما فيها. والأداء مقتضى للبقاء لا للتلف، فالأنسب بملاحظة الغاية هي قيمة يوم الدفع وهو يوم أداء العين بماليتها المفروض بقاؤها الى حال الأداء فتدبره فانه حقيق به.

كما يمكن أن يقال في تقرب قيمة يوم القبض ووضع اليد علي العين أن العين المأخوذة بما لها من المالية هي التي لها اعتبار العهدة، لا كل مالية ولو لم تكن مأخوذة بأخذ العين، فما عدا المالية المأخوذة بأخذ العين لم يرد عليه العهدة، بل ماليات وردت على ما في العهدة، والمالية التي لا عهدتها لها لا تداركية ولا أدائية، وحينئذ فتتوافق قاعدة اليد مع صحيحة أبي ولاد، حيث قال عليه السلام: «نعم قيمة بغل يوم خالفته» (١) وعليه فالأحوط التصالح مع المالك والله أعلم.

المسألة الثالثة: لو اختلف المؤجر والمستأجر في القيمة فالتشهور أن القول قول المستأجر، ونسب الى الشيخ «رحمه الله» أن القول قول المؤجر (٢)، ومستنده صحيح أبي ولاد (٣)، فانه صريح في أن الحلف حق المالك، ومستند المشهور اصالة عدم الزيادة كما عن بعض الأعلام «رحمه الله» (٤) واصالة البراءة كما في الجواهر (٥)، وهو مبني على ما هو المتعارف من كون المالك مدعياً للزيادة من دون فرض سبق اليقين بها، وإلا فلو فرض اتفاقهما على قيمة معينة سابقاً وادعى المستأجر نقصانها بتنزل قيمتها فالأصل مع المالك لبقائها على ما كانت عليه.

ثم إن مبني ضمان القيمة كما اشرنا اليه، تارة دلالة حديث اليد (٦) على

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ١ من ابواب احكام الاجارة، ح ١، ص ٢٥٥.

(٢) النهاية: ص ٤٤٦.

(٣) الوسائل: ج ١٣، باب ١٧ من ابواب احكام الاجارة، ح ١، ص ٢٥٥.

(٤) الاجارة للمحقق الرشتي، ص ٣٥٥، في بحث التنازع.

(٥) جواهر الكلام: ج ٢٧، ص ٣٤٢.

(٦) عوالي اللئالي: ج ١، ص ٢٢٤، ح ١٠٦.

وجوب دفع القيمة على تقدير التلف، وأخرى تبذل عهدة العين بعد تلفها بذمة المثل أو القيمة، وثالثة بقاء العهدة على حالها الى أن تسقط بأداء بدل العين، فكما أن مقتضى الأصل البراءة عن القيمة الزائدة على ما هو المتيقن في الشبهة الحكمية فكذا في الشبهة الموضوعية، وكما أن الأصل عدم اشتغال الذمة بأزيد من المتيقن في الشبهة الحكمية فكذا في الموضوعية، بخلاف ما إذا قلنا ببقاء العين في العهدة وانها لا تسقط إلا بأداء بدلها فانه بأداء الأقل لا يقطع بسقوط العهدة المتيقنة من دون فرق حينئذ بين الشبهة الحكمية والموضوعية، وعليه فالأصل بناءً على المبنيين الأولين مع المستأجر وبناءً على المبني الأخير مع المالك، فيكون مقتضى هذه الرواية موافقاً لصحيفة أبي ولاد (١).

و التحقيق أن المالية لها اعتبارات ثلاثة وهي اعتبار بشرط شيء وبشرط لا ولا بشرط، والأولان وإن كانا متضمنين لخصوصية وجودية أو عدمية يجب التنبيه عليها، دون المطلق واللابشرط القسمي، فانه يكفيه عدم الدال على احدى الخصوصيتين، إلا أنه قد اعتبرت في باب القيميات بشرط لا، لأن كل ماهية بالاضافة الى ماهية اخرى بشرط لا وإن كانت طولية، فماهية الشجر مثلاً لها جهة وجدان الجسمية والقوة النباتية وجهة فقدان سائر الأشياء، ولذا لا يدخل الشجر في حد الانسان، والداخل فيه جهة وجدانها فقط وهي الجسمية والنمو، وعليه فالمالية القائمة بماهية هي بشرط لا بالاضافة الى ما عداها هي التالفة، وهي المتداركة، وليس في الخارج ما يتمحض في المالية ولاحيثية له إلا حيثية المالية إلا النقود المجعولة اعواضاً لمجرد ماليتها، لكن الذمة لا تشتغل بالدينار والدرهم أو غيرهما من النقود الرائجة في المعاملات، لعدم تعيين شيء منها، ولاستحالة الاشتغال بأحدها المردد. ولا جامع إلا المالية وهي أمر بسيط ليس لها قلة وكثرة وزيادة ونقص إلا باعتبار ما يتحقق به في الخارج وهي أنواع النقود فما تشتغل به الذمة أو يجب شرعاً

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ١٧ من ابواب احكام الاجارة، ح ١، ص ٢٥٥.

تداركه ليس فيه قلة وكثرة حتى يجري فيه الأصل بل القلة والكثرة فيما يتحقق به ما اشتغلت به الذمة. وعليه فحال الضمان بمعنى وجوب دفع القيمة وبمعنى اشتغال الذمة حال العهدة في أن الأصل فيها الاشتغال وبقاء تلك المالمية الى أن يتحقق في الخارج قطعاً، والأصل حينئذ على جميع المباني مع المالك. وبقية الكلام في محله.

المسألة الرابعة: في الشرايع: من تقبل عملاً لم يجز أن يقبله غيره بنقصة على الأشهر إلا أن يحدث فيه ما يستبيح به الفضل (١) انتهى.

و مستنده صحيح أبي حمزة (٢) على النقل الصحيح وصحيح محمد بن مسلم (٣)، ومضمون الثاني عن الرجل يتقبل العمل فلا يعمل فيه ويدفعه الى آخر فيربح فيه؟ قال عليه السّلام: «لا، إلا أن يكون قد عمل فيه شيئاً» والأول كالثاني فيما عدا الاستثناء وفي بعض الأخبار الاخرني البأس عن التقبيل مع العمل (٤)، ومفهومه ثبوت البأس مع عدمه. ومستند المجوزين صحيح أبي حمزة على ما نقله ابن إدريس في السرائر (٥) وحكاه العلامة في التذكرة مستدلاً به للجواز بقوله عليه السّلام: «لابأس» (٦) ولكن حيث انها نقلاه عن تهذيب الشيخ. وقد نص أهل الخبرة في الأخبار والاطلاع على خلوت تهذيب الشيخ من هذه الزيادة، فلا اعتبار بهذا المدرك. واستندوا أيضاً الى قوله عليه السّلام في خبر علي الصائغ: «لا يصلح ذلك» (٧) بدعوى ظهوره في الكراهة.

وفيه: أن «لا يصلح» ليس ظاهراً في الكراهة، بل يصلح لها وللحرمة، فلا يعارض ما دل على الحرمة. واستندوا أيضاً الى ما روي عن الحكم الخياط، قال

(١) شرايع الإسلام: كتاب الاجارة في ذيل الفصل الثالث.

(٢) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٣ من ابواب احكام الاجارة، ح ٤، ص ٢٦٥.

(٣) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٣ من ابواب احكام الاجارة، ح ١، ص ٢٦٥.

(٤) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٣ من ابواب احكام الاجارة، ح ٢، ص ٢٦٥.

(٥) السرائر: ص ٢٧١. (٦) تذكرة الفقهاء: ج ٢، ص ٢٩١.

(٧) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٣ من ابواب احكام الاجارة، ح ٦، ص ٢٦٦.

قلت لأبي عبد الله عليه السّلام: «إني أتقبل الثوب بدرهم واسلمه بأقل من ذلك لا أزيد على أن أشقه؟ قال عليه السّلام: لا بأس بذلك. ثم قال عليه السّلام: لا بأس فيما تقبلت من عمل استفضلت فيه» (١). نظراً الى ذيل الرواية، حيث إنه عليه السّلام نفى البأس عنه بلا تقييد منه. والقيد المذكور في السؤال من الراوي دون الامام عليه السّلام.

ولعل النكتة في ذكر الكلية بعد الجواب أن التقبيل الذي يطلب فيه الفضل لا بأس به مطلقاً بلا حاجة الى أعمال عمل ولو مثل شق الثوب، ولكنه كما يحتمل ذلك يحتمل التعميم في مثل الفرض المذكور الذي هو القدر المتيقن في مقام التخاطب، ومع فرض الاطلاق فقتضى القاعدة حمل المطلق على المقيّد. فلا تصل النوبة الى حمل الظاهر على النص بملاحظة أن أدلة المنع ظاهرة في المنع. وقوله عليه السّلام: (لا بأس) نص في الجواز مضافاً الى المروي من أن فضل الأجير حرام، فان الظاهر اضافة المصدر الى الفاعل لا المفعول، لكنه يبعده ورود مثله في مساق البيت والحنوت كما تقدم الكلام فيه، حيث قال عليه السّلام: «إن الأرض ليست مثل الأجير ولا مثل البيت، إن فضل البيت وفضل الأجير حرام» (٢).

تنبيه: الكلام في تسليم العين في مورد التقبيل من آخر من حيث لزوم كونه باذن مالکها وإلا لكان الأجير ضامناً كالكلام في العين المستأجرة اذا آجرها المستأجر من غيره حرفاً بحرف فراجع. نعم يمتاز المقام بخصوصية وهي أن الغالب فيمن يتقبل الخياطة أنه لا يخيط بنفسه، بل يدفعه الى صناعه واجرائه كما هو المرسوم في مثل الخياطة، فالاذن في الاستيلاء على العين لعمل الخياطة المتعارف كونه بالتسبيب لا بالمباشرة إذن في تسليط الغير، كما أن ما نحن فيه أولى من المسألة المتقدمة من وجه آخر بالنسبة الى نفس الأجير، فان استيلاء المستأجر على العين

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٣ من ابواب احكام الاجارة، ح ٢، ص ٢٦٥.

(٢) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٠ من ابواب احكام الاجارة، ح ٢ و ٣، ص ٢٥٩.

باذن المالك لم يكن إلا بملاحظة أن إقدام المالك برضاه على الاجارة المقتضية لتسليط المستأجر مقدمة لاستيفاء المنفعة هو الراجع للضمان وإلا فتسليطه بعد عقد الاجارة من باب اللابدية التي لا يكشف عن الرضا باستيلاء المستأجر بخلاف ما نحن فيه، فان مالك العين هو مالك العمل، فليس تسليمه للعين مقدمة لاستيفاء عمل الغير إلا عن رضاه بعد العقد. فتدبر جيداً.

المسألة الخامسة: في الشرايع: يجب على المستأجر سقي الدابة وعلفها ولو أهمل ضمن. انتهى (١).

أما تنقيح الكلام في المسألة الاولى وهي وجوب السقي مثلاً، فالكلام فيه تارة في أصل الوجوب وأخرى في الرجوع بعوض ما بذله على المالك .

(أما الأول) فنقول: حفظ الدابة بسقيها وعلفها، تارة بجهة غير مرتبطة بالاجارة كحفظ النفس المحترمة والمال المحترم، فانه لو وجب حفظها من هاتين الجهتين لم يكن مختصاً بالمستأجر بما هو بل جميع المكلفين كذلك ، وأخرى بجهة مرتبطة بمرحلة الاجارة، إما من حيث اقتضاء عقد الاجارة أو الشرط الصريح أو الضمني فيه أو من حيث اقتضاء التسليم على وجه التأمين .

أما الحفظ من جهة كونها نفساً محترمة فلا يجب في غير الآدمي ، ولذا لا يجب التقاط الحيوان اذا خاف عليه التلف . والحفظ بعد الالتقاط من حيث كونها أمانة شرعية يجب حفظها من التلف، كما أن الوجوب على مالكة من حيث وجوب نفقة المملوك على مالكة لا من حيث حفظ النفس المحترمة التي لا فرق فيها بين المالك وغيره. نعم إن كان المملوك عبداً أو أمة يجب حفظه بجميع أنحاء الحفظ حتى من الآفات الواردة عليه كالحرم من دون فرق بين المالك وغيره، ومن دون فرق بين كونه أجيراً أولاً، ومن دون فرق بين حضور مالكة وعدمه اذا أهمل الواجب في حقه .
وأما الحفظ من حيث كونه مالاً محترماً فلا يجب أصلاً، ولذا لا يجب التقاطه بل

يكره وإنما الواجب ما كان تحت اليد من حيث كونه أمانة شرعية أو مالكية كما سيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى. هذا هو الكلام في الحفظ من الجهتين غير المرتبطتين بمرحلة الاجارة.

و أما الحفظ من الجهات المربوطة بها فنقول: أما عقد الاجارة بما هو فلا اقتضاء له إلا لتمليك المنفعة فقط. نعم من يقول بأنها تمليك العين في مدة خاصة بجهة خاصة فربما يوهم وجوب الحفظ من حيث إن نفقة المملوك على مالكه. وأما اقتضاء الشرط الصحيح الصريح فهو تابع لكيفية الاشرط ولا كلام فيه. وأما اقتضاء الشرط الضمني فهو انما يسلم اذا دفعه المالك الى المستأجر من دون أن يكون هو أو عملته واكرته مع الدابة، كما في البغلة في صحيح أبي ولاد(١) فان المتعارف في مثله كون الدابة في كفالة المستأجر، وفي غيره لا دليل على الالتزام الضمني بحفظه.

و أما اقتضاء التأمين اجراء أحكام الأمانة عليه ومنها حفظها بسقيها وعلفها، فختصر القول فيه أن التأمين تارة عقدي كالوديعة وأخرى خارجي، وتمام حقيقته التسليط عن رضاه. فالأول حيث إن حقيقته الاستنابة في الحفظ فلا بد من رعاية حال ما تعهد بحفظه بجميع شؤونه ما دام العقد باقياً، والثاني ليس مقتضاه إلا كون استيلائه عن رضا المالك، فلا يضمن إلا بالتعدي أو التفريط الموجب لخروج اليد عن كونها مأذونة، وكون ترك الحفظ تفريطاً فرع وجوب الحفظ، ومعنى التأمين بالمعنى الأعم أن المالك حيث رآه أميناً مأموناً من التعدي والتفريط فلذا سلطه على ماله ولم يشترط عليه الضمان بجعل تسليطه مقيداً به.

(و أما الثاني) وهو الرجوع بعوض ما بذله في مقام حفظه فنقول: إن وجوب الحفظ بأي وجه من الوجوه المتقدمة لا اقتضاء من حيث المجانية وعدمها، ومجرد احترام العمل أو احترام المال المبدول لا يوجب الرجوع الى من وصل نفع العمل أو

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ١٧ من ابواب احكام الاجارة، ح ١، ص ٢٥٥.

المال اليه إلا إذا كان مستوفياً له بالمباشرة أو بوكيله أو بأمرهما واذنهما أو بأمر الحاكم مع فقدهما. نعم في باب الوديعة حيث إن حقيقتها الاستنابة في الحفظ فطبعها آب عن التعويض لنفس الحفظ وإلا لكانت اجارة على العمل لا وديعة موجبة لتنزيل الودعي منزلة المالك في حفظها الذي لا عوض للمالكها.

وأما ما يتوقف عليه الحفظ من مال أو عمل راجع الى مقدمات الحفظ فطبع الوديعة كطبع الاجارة لا اقتضاء من حيث التعويض وعدمه، فلا بد من فرض الاستيفاء من المالك أو من ينوب منابه بأحد وجوه الاستيفاء، إلا أن الاشكال في الأمانة الشرعية كاللقطة اذا احتاج الملتقط في حفظها للمالكها ولو في مدة التعريف الى بذل المال، فانه لا معنى لاستيفاء الشارع كما لا استيفاء من المالك، لكنه يكفي في جواز الرجوع بعض النصوص الواردة في اللقيط، حيث جوز بيعه فيما انفق عليه، كما أنه يكفي في الأمانة المالكية بالمعنى الأعم ما في صحيحة أبي ولاد، حيث قال: «جعلت فداك فقد علفته بدراهم فلي عليه علفه؟ قال عليه السلام: لا لأنك غاصب» (١). فيستفاد منه أن غير الغاصب له الرجوع بما أنفق على الدابة. ومما ذكرنا يظهر أن جواز الرجوع منوط باذن من المالك أو من الشارع مع عدم قصد التبرع بما أنفق. هذا بعض الكلام في المسألة الاولى من حيث وجوب الحفظ ومن حيث جواز الرجوع على المالك.

وأما المسألة الثانية: وهي الضمان مع الاهمال في حفظ الدابة بترك السقي والعلف فمختصر الكلام فيها أن وجوب حفظ النفس المحترمة لا يوجب تركه إلا الاثم، وكذا حفظ مال المسلم، فان كون حفظ المال في عهده غير كون المال في عهده لیتوهم ضمانه، كما أن وجوب الحفظ من حيث الالتزام صريحاً أو ضمناً لا يقتضي تركه إلا ترك الوفاء بالشرط من دون اقتضاء للضمان. نعم ترك الحفظ من حيث الأمانة خيانة، واليد حينئذ مضمنة. وهذا هو محل الكلام.

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ١٧ من ابواب احكام الاجارة، ح ١، ص ٢٥٦.

المسألة السادسة: في الشرايع: اذا أفسد الصانع ضمن ولو كان حاذقاً كالقصار يخرق... الخ (١) والكلام تارة فيما تقتضيه القاعدة، وأخرى في ما تقتضيه أخبار الباب.

أما الأول: فتوضيح المرام برسم امور في المقام: (منها) أن قيام المبدأ بشيء يصح إسناده اليه اذا لم يؤخذ في نفس المبدأ عنوان قصدي كالتعظيم، فالارادة والاختيار غير مقومة للاسناد إلا اذا فهم اعتباره من الخارج، كما في متعلقات التكليف، فان البعث لجعل الداعي الى الفعل، فلا بد من توسط الارادة تحقيقاً للدعوة، وكما في المعاملات من العقود والايقاعات فإنها تسببية قصدية، بل ربّما يعتبر فيها زيادة على الاختيارية والقصد المقوم لها صدورها عن طيب النفس والرضا الطبيعي. وأما مقولة الأسباب كالاتلاف المضمن واليد المضمّنة، فليس فيها خصوصية التكليف، ولا خصوصية العقود والايقاعات حتى يعتبر فيها الاختيارية والعمد والقصد فيكفي في ذلك مجرد الاستناد الكافي فيه قيام المبدأ.

و (منها) أن الاتلاف تارة مباشري و اخرى توليدي أو تسببي، والغالب حصول الأخيرين بايجاد شرط أو معد يترتب عليها التلف ما لم يتوسط بين الشرط والمشروط والمعد والمعد له إرادة فاعل مختار. فالالقاء في النار المتولد منه الاحراق ليس إلا إيجاد الشرط وهي الملاقاة للنار، ولا منافاة بين عدم استناد المشروط الى شرطه واستناده الى موجد شرطه، فان الشرط لا فعل له حتى يتولد منه المشروط بخلاف موجد الشرط، فان إيجاد له فعل له فيصح تولد فعل منه، فالاحراق فاعله الطبيعي هو النار وفاعله غير الطبيعي هو الملقى، وهو فعل النار بالذات وفعل الملقى بالعرض. وتقديم الطعام المسموم الى الغافل إيجاد مقدمة إعدادية، فينسب القتل الى السم بالذات والى موجد المعد بالعرض، وهكذا في سائر الأمثلة، وعليه فالحمال اذا عثر فانكسر ما حمله متلف، لأنه بعثرته عن غير اختيار كسر المحمول بغير اختيار،

(١) شرايع الاسلام: كتاب الاجارة الفصل الثالث المسألة الخامسة.

فالكسر وإن كان فاعله الطبيعي اصطكاك المحمول مع الارض، إلا أنه مترتب على العثرة القائمة بالحمال ترتب المعد له على المعد فيكون متولداً من فعل غير اختياري قائم بالحمال، بخلاف ما اذا هب ريح شديد فأوقعه على الارض فكسره، لعدم تولد الكسر من الحمل. وعدم استناد هبوب الريح الى الحمال فتدبر.

و (منها) أن التلف الذي يترتب على اعمال الصنعة ربما يكون لخطأ الصانع وسبق يده بحيث جاز حد الختان مثلاً، وربما يكون لعدم قابلية المحل لضعف مزاج الطفل وعدم تحمله للجرح، وكعدم قابلية الثوب للقسارة على الوجه المتعارف من الفرق والدلك، لكونه عتيقاً ينخرق بالقسارة، ومثله وإن كان كالاول اتلافاً من الصانع نظير ما اذا جرح انساناً ضعيف المزاج فقتله، فانه لا شبهة في أن التتل لمثل هذا الشخص مستند اليه، إلا أن الأمر في مثل هذه الاجارة-دائرين صحتها وعدم الضمان وفسادها والضمان كما نهنا عليه في بعض المسائل المتقدمة من أن استيفاء المنفعة اذا كان لازمه العادي نقصاً في العين لا يوجب الضمان كركوب الدابة في مدة طويلة، فانه يوجب هزها وجرح ظهرها وأشباه ذلك، فكذا هنا، فان قسارة هذا الثوب ملزوم عادة لخرقه، فهو اتلاف مأذون فيه من قبل مالكة وكذا ختان الطفل الضعيف اذا كان جائزاً بحسب الظاهر لأبيه وجاز له الاستيجار شرعاً، فهو اتلاف مأذون فيه شرعاً ومن قبل الولي، وإن كان مع العلم بكون الختان مضرراً لم يجز للولي ختانه ولما جاز شرعاً الاستيجار له.

و أما الطبيب الحاذق المباشر، فتارة نقول انه مكلف بحفظ النفس المحترمة بعلاج المرض، فمثل هذا يستحيل أن يستلزم الضمان، فان التلف لا يكون إلا بخطأ منه، فالموضوع وهو علاج واقعاً وإلا لانسد باب الطبابة وعلاج المرضى مع مسيس الحاجة اليه، ومثله لا ضمان معه، وعليه ينزل أخذ البراءة من المريض أي الاذن في العلاج على نحو لا ضمان معه، وإلا فاشكال البراءة عن الضمان قبل حدوث موجبه موجه، والاذن في اتلاف نفسه أو طرفه غير سائغ شرعاً، فلا يحصى عما ذكرناه. هذا مختصر القول فيما تقتضيه القاعدة.

و أما الثاني: وهو ما يستفاد من أخبار الباب (١)، وهي ما ورد في القصار والصباغ والنجار وما أوردوه في باب الديات في الطيب والبيطار والختان من تضمين الجماعة المذكورين فيما جنته أيديهم (٢)، وفي جملة منها اعطاء الضابط بقولهم عليهم السلام: «كل عامل أعطيته أجراً على أن يصلح فأفسد فهو ضامن» (٣) وهو موافق لما قدمناه من اقتضاء قاعدة الاتلاف، وذلك لأن قصارة الثوب بفركه وذلكه المعتاد اصلاح للثوب وبفركه وذلكه الشديد ولو خطأ افساد له حيث إنه يخزقه، وأما الثوب العتيق الذي لا يحتمل الفرك والدلك العادي فهو متمحض في الافساد وليس مجمعاً للاصلاح والافساد، فهو خارج عن مدلول هذه الكلية.

وقد عرفت أن مقتضى القاعدة عدم الضمان، لأنه اتلاف مأذون فيه، وليس لهذه الأخبار الواردة في جناية الصانع في صنعته معارض، نعم الأخبار فيما يتلف تحت أيديهم من الاعيان التي هي موارد للاعمال المستأجر عليها مختلفة، وهي مسألة اخرى سيجيء البحث عنها إن شاء الله تعالى.

المسألة السابعة: قال «رحمه الله» في الشرايع: أما لو تلف في يد الصانع لا بسببه من غير تفريط ولا تعد لم يضمن... الخ (٤). والكلام فيه تارة في مقتضى القاعدة وأخرى في مقتضيات أخبار المسألة:

أما الأول: فقد مر أن العين التي هي مورد عمل الأجير أمانة بالمعنى الأعم أي سلطه مالكها عليها برضاه، بل هو أولى بذلك من العين المستأجرة، حيث إن التسليط على العين المستأجرة مما لا بد منه مقدمة لاستيفاء المنفعة، ومع اللابدية لا يمكن استكشاف الرضا بعد العقد، ولذا التجأنا الى دعوى أن اقدمه على الاجارة

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٩ من ابواب احكام الاجارة، ص ٢٧١.

(٢) الوسائل: ج ١٩، باب ٢٤ من ابواب موجبات الضمان، ص ١٩٤.

(٣) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٩ من ابواب احكام الاجارة، ح ١١، ص ٢٧٥.

(٤) شرايع الاسلام: كتاب الاجارة المسألة الخامسة.

المقتضية للتسليط بعد العقد كان عن رضاه والظاهر بقاءه بخلاف ما نحن فيه، فإن المستأجر هنا هو مالك للعمل، فمدفع العين إلى الأجير مع عدم اللابدية يكشف قطعياً عن الرضا. ومن الواضح كما قدمناه سابقاً أن اليد المأذونة لا ضمان عليها إلا إذا خرجت عن كونها مأذونة بتعد أو تفريط، فما في الشرايع هنا موافق للقاعدة.

و أما الثاني: وهو ما هو مفاد الأخبار فهي مختلفة، ففي بعضها كرواية معاوية بن عمار عدم الضمان مطلقاً قال: «سألته عليه السلام عن الصباغ والقصار؟ قال عليه السلام: ليس يضمنان» (١) وفي بعضها الآخر عدم التضمنين إن كان مأموناً، كما في الصحيح عن أبي بصير: «لا يضمن الصائغ ولا القصار ولا الحائك إلا أن يكونوا متهمين» (٢). وفي بعضها وهو الأغلب التضمنين مطلقاً والأصل فيه ما عن أمير المؤمنين عليه السلام من تأسيس أصل كلي في ضمان هؤلاء احتياطاً على أمتعة الناس (٣)، بل في بعضها «لا يصلح الناس إلا أن يضمنوا» (٤). وفي الصحيح عن الحلبي قال: «قال ابو عبد الله عليه السلام: كان أمير المؤمنين عليه السلام يضمن القصار والصائغ احتياطاً على أموال الناس وكان أبي يتطول عليه إذا كان مأموناً» (٥). وظاهره التناول عملاً مع جواز التفرغ كما هو صريح رواية أخرى: «كان يضمن القصار والصواغ ما افسد، وكان علي بن الحسين عليه السلام يتفضل عليهم» (٦). فان مورده الجناية في الصنعة. وقد مر أنها موجبة للضمان. والغرض أن التفضل والتناول منهم عليهم السلام مطلقاً أوفياً إذا كان مأموناً لا يقتضي اختصاص الحكم الاحتياطي الذي أسسه أمير المؤمنين عليه السلام بصورة التهمة

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٩ من ابواب احكام الاجارة، ح ١٤، ص ٢٧٤.

(٢) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٩ من ابواب احكام الاجارة، ح ١١، ص ٢٧٤.

(٣) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٩ من ابواب احكام الاجارة، ح ٦، ص ٢٧٢.

(٤) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٩ من ابواب احكام الاجارة، ح ٩، ص ٢٧٣.

(٥) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٩ من ابواب احكام الاجارة، ح ٤، ص ٢٧٢.

(٦) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٩ من ابواب احكام الاجارة، ح ٢٠، ص ٢٧٥.

وعدم كونه مأموناً.

نعم جملة كثيرة من الروايات قيدت التفرغ بصورة التهمة، وحينئذ يستفاد من ارجاع بعضها الى بعض أن المستأجر له التضمين في صورة التهمة على خلاف قاعدة الامانة بالمعنى الأخص والأعم فان مقتضاها أن المؤمن على المال لا يضمن بلا تعد ولا تفريط، وانه لا يكلف باثبات التلف.

والتحقيق: أن هذا الأصل المؤسس من أمير المؤمنين عليه السلام ليس مقتضاه الضمان بالتلف، كيف وفي ذيل الرواية وكان عليه السلام لا يضمن من الغرق والحرق والشيء الغالب ونحوه غيره، مع أنه بقيام البينة على التلف لا ضمان قطعاً، فيعلم منه أنه لا ضمان بالتلف، وإنما يخالف هذا الأصل قبول دعوى التلف فان في سماع دعواهم ضياع أموال الناس لخفة مؤنة دعوى التلف. ولذا قيده بصورة التهمة وحكموا بعدم الضمان فيما اذا كان موثقاً مأموناً، وإلا فالتلف مما يستوي فيه الموثوق وغيره والأمين وغيره. فلا بأس بالعمل بهذه الأخبار على خلاف قاعدة قبول قول الأمين في دعوى التلف. وأما أن تكليف مدعي التلف إقامة البينة أو يستحلف فالأخبار فيه مختلفة، وسيجيء البحث عنه في أواخر باب الاجارة إن شاء الله تعالى.

المسألة الثامنة: قال «رحمه الله» في الشرايع: من استأجر أجييراً لينفذه في حوائجه كانت نفقته على المستأجر إلا أن يشترط على الأجير (١). انتهى.

لا ريب في أن عقد الاجارة لا اقتضاء من حيث استحقاق النفقة، إلا اذا كانت هناك عادة مستقرة على كون نفقة الأجير المنفذ في حوائج المستأجر عليه، فانه بمنزلة الالتزام الضمني بالنفقة، ولعله يختلف باختلاف الاعصار والامصار. وربما يدعى أن الاجرة اذا لم تكن وافية بمؤنته مع استغراق أوقاته للعمل المنفذ فيه كان ذلك قرينة على أنه في كفالة المستأجر، فيكون التزاماً ضمناً مبنياً عليه العقد.

(١) شرايع الاسلام: كتاب الاجارة المسألة السادسة.

و (فيه) عدم صلاحية عدم وفاء الاجرة للقرينة المحققة للالتزام الضمني ما لم تكن عادة متبعة توجب وقوع العقد عليه، بل اللازم في مثل الفرض أن لا يؤثر نفسه مطلقة بل مشروطة بالنفقة، فمرجع الأمر الى أنه ليس له الاجارة المطلقة، لا أن الاجارة المطلقة منه صحيحة وعدم وفاء الاجرة قرينة على التقييد.

و أما صحة الاجارة المطلقة مع فرض عدم النفقة ولو بالاستدانة فحل الاشكال لا من حيث وجوب التكسب لوجوب تحصيل النفقة فتحرم الاجارة المطلقة، لا بتناؤه أولاً على مسألة الضد ولا نقول بها، وثانياً على اقتضاء حرمة الاجارة لبطلانها ولا نقول باقتضاء مجرد الحرمة المولوية المتعلقة بنفس الاجارة لبطلانها مع اجتماعها لشرائط النفوذ حتى ملك التصرف، إذ لا تزول بالحرمة إلا السلطنة التكيليفية وهي إباحة الاجارة دون السلطنة الوضعية التي لا تزول إلا بفقد شرط من شرائط الصحة، بل في خصوص المقام لا يتمكن من تسليم العمل في تمام المدة خارجاً، حيث لا قوة على العمل، بل لا حياة للعامل إلا بما يتقوت به. والمفروض عدم ما يتقوت به من جميع الوجوه، وسيجيء إن شاء الله تعالى بعض الكلام في مسألة اجارة العبد ثم عتقه (١).

و استدلل لوجوب النفقة على المستأجر بما رواه في الكافي (٢) والتهذيب (٣) عن سليمان بن سالم قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجل استأجر رجلاً بنفقة ودراهم مسماة على أن يبعثه الى أرض، فلما أن قدم أقبل رجل من أصحابه يدعوه الى منزله الشهر والشهرين فيصيب عنده ما يغنيه من نفقة المستأجر، فنظر الأجير الى ما كان ينفق عليه في الشهر اذا هولم يدعه فكافي به الذي يدعوه، فن مال من تلك المكافاة أمن مال الأجير أم من مال المستأجر؟ قال عليه السلام: إن

(١) في المسألة الثانية عشرة: ص ٢٩٥.

(٢) الكافي: ج ٥، ص ٢٨٧ باب اجارة الأجير وما يجب عليه، ح ٢.

(٣) التهذيب: ج ٧ ص ٢١٢، باب الاجارات، ح ١٥.

كان في مصلحة المستأجر فهو من مانه وإلا فهو على الأجير» (١).
 و موضع الاستدلال ما في جواب الامام عليه السلام بدعوى أن المراد منه أن
 البقاء عنده إن كان في مصلحة المستأجر والاشتغال بالعمل الذي فيه صلاحه فهو
 مستحق للنفقة، فما دفعه بعنوان عوض ما ينفق عليه محسوب على المستأجر، وإن لم
 يكن البقاء عنده للاشتغال بما هو صلاح المستأجر فلا نفقة له، فما دفعه محسوب
 عليه لا على المستأجر.

ويندفع بأن استحقاق النفقة مفروض في السؤال. إما بعنوان الجزئية للاجرة
 كما هو ظاهر صدر الرواية، حيث جعلها في عرض الدراهم المسماة واقعاً عليها عقد
 الاجارة، وإما بعنوان الشرطية في ضمن عقد الاجارة، لتعارف أمثال هذه
 العبارات فيما كان مأخوذاً في العقد ولو بنحو الشرطية، والرواية مسوقة للسؤال عن
 حال النفقة المتعينة بين المستأجر والأجير، فلا يتوهم بطلان الاجارة اما لجهالة جزء
 الاجرة أو لجهالة ما اشترطه في العقد، وحينئذٍ فوجه السؤال بعد فرض استحقاق
 النفقة بأحد الوجهين أن ما يستحقه من المستأجر مقدار النفقة، حتى يمكنه
 احتساب ما كافي به من دعاه على المستأجر أو النفقة الفعلية، حتى يكون ما كافي
 به محسوباً عليه لفرض عدم فعلية النفقة، فأجاب الامام عليه السلام: بأن البقاء إن
 كان للعمل المستأجر عليه فهو مستحق للنفقة ببيان لازمه، وهو احتساب ما كافي
 به على المستأجر وإلا فلا عمل للمستأجر في هذه المدة، حتى يستحق مقدار النفقة،
 إلا أن الظاهر أن بقاءه للعمل المستأجر عليه مفروض في كلام السائل، حيث قال:
 فيصيب عنده ما يغنيه من نفقة المستأجر. فلولا كان بقاؤه لعمل المستأجر لم يكن
 له نفقة حتى يغنيه ما يصيب عن النفقة. وكذا قوله: فنظر الى ما كان ينفق عليه في
 الشهر، وعليه فتكون فعلية النفقة مفروضة في كلام السائل، إلا أنه يتوهم أن
 الانفاق في هذه المدة لولا الدعوة، حيث إنه مما وطن المستأجر على بذله، فلا يضره

احتساب ما يكافى به عليه، فأجاب الامام عليه السّلام: بأن هذه المكافاة، إن كانت مصلحة للمستأجر كانت من المال المصروف في مصالح المستأجر فيحتسب عليه، وإلا كان احساناً محضاً من الأجير بلا ارتباط بالمستأجر. ولعله أقرب الى المفهوم من العبارة من السابق، فلا يرتبط بمسألة النفقة أصلاً.

ويستدل أيضاً بما في ذيل الرواية المتقدمة، وهو هكذا: «وعن رجل استأجر رجلاً بنفقة مسماة ولم يفسر شيئاً على أن يبعثه الى أرض اخرى، فما كان من نفقة الأجير من غسل الثياب أو الحمام فعلى من؟ قال عليه السّلام: على المستأجر» (١). ووجه الاستدلال بالجواب واضح، إلا أن أصل النفقة مفروض، وحيث إنه كان بلا تفسير ولا تفصيل فهل تدخل لوازم السفر من غسل الثياب ودخول الحمام في النفقة الملتمزم بها؟ فأجاب عليه السّلام: بدخولها فيه بلازمه، وهو أنها على المستأجر، حيث إنه التزم بالنفقة، لا من حيث إن الأجير يستحق عليه تعبداً، حتى يقال إذا استحق مثل اجرة غسل الثياب والحمام فالماً كل والملابس بطريق أولى. والله أعلم.

المسألة التاسعة: قال «رحمه الله» في الشرايع: اذا آجر مملوكاً له فأفسد كان ذلك

لازماً لمولاه في سعيه... الخ (٢).

في المسألة وجوه بل أقوال في ضمان المولى، قول بالضمان مطلقاً، وقول بعدمه مطلقاً، وقول بالضمان في كسب العبد فقط، وقول بالتفصيل بين تفریط العبد فيضمن ويتبع به بعد انعاقه، وعدم التفریط فعلى المولى في كسب العبد. ومقتضى أدلة التفريمات - من حيث الاتلاف والتلف تحت اليد، وخصوص أدلة افساد الصانع ما استؤجر عليه - عدم الفرق بين الحر والعبد، فالعبد هو الضامن في جميع الموارد، وحيث لا مال له يتبع به بعد عتقه، إذ لا معنى لكونه ضامناً في كسبه، فانه

(١) الكافي: ج ٥، ص ٢٨٧، ب ١٤٥، ح ٢.

(٢) شرايع الاسلام: كتاب الاجارة المسألة السابعة.

لا يخرج الضامن عما اشتغلت ذمته بأداء مال الغير، ومنافعه على الفرض لمولاه. نعم يستثنى من ذلك صورة تسبب المولى الى العمل الذي يترتب عليه الافساد خطأ، ومنه ما اذا آجره المولى لقصارة الثوب أو للختان ونحوهما. ومنه يظهر أن التفصيل المحكي عن المسالك وجيه في خصوص المقام لدوران أمر الاتلاف المنسوب الى العبد بين العمد والخطأ. والمولى لم يتسبب بإيجاره الى التعمد منه، بل الى نفس العمل الذي ربما يترتب عليه التلف بعروض الخطأ.

وأما ما يقتضيه الخبران الواردان في اجارة العبد و افساده، فالكلام تارة في موافقة كل منها للقاعدة ومخالفته لها، وأخرى في معارضتها وعدمها، ومختصر القول في المقامين أن للروي هنا روايتان:

(إحداهما) ما روي في الكافي و التهذيب في الحسن عن أبي عبدالله عليه السّلام قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السّلام في رجل كان له غلام استأجره منه صانع أو غيره، قال عليه السّلام: إن كان ضيع شيئاً أو أبق فواليه ضامنون» (١). وحيث إن الظاهر التضييع في العمل المستأجر عليه بلا تعمد، فيوافق الضمان على المولى، لما مر من أنه اتلاف من المولى بالتسبب.

(ثانيتهما) صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السّلام «في رجل استأجر مملوكاً فيستهلك مالا كثيراً؟ فقال عليه السّلام: ليس على مولاه شيء وليس لهم أن يبيعه ولكنه يستسعى وإن عجز عنه فليس على مولاه شيء ولا على العبد شيء» (٢). وهي مخالفة للقاعدة من وجهين: (أحدهما) كونه ضامناً بمال الغير. و(ثانيهما) عدم ضمان ما أتلفه عند عجزه عن السعي بحيث لا يتبع به بعد انعاقه، لكنها صحيحة لا بد من الأخذ بها ولو على خلاف القاعدة، كما أنه في جناية العبد أيضاً يقتل أو يسترقت مع انه بنفسه مال المولى، إلا أنها حيث كانت معارضة للرواية

(١) الكافي: ج ٥، ص ٣٠٢، ح ١، التهذيب: ج ٧، ص ٢١٣، ح ١٨.

(٢) الوسائل: ج ١٣، باب ١١ من ابواب احكام الاجارة، ح ٣، ص ٢٥٢.

الاولى فلا بد من التوفيق بينها حتى يمكن تحكيمها على القاعدة.
وما ذكر في الجمع بينها وجهان: (أحدهما) أن الحسنة الحاكمة بضمان المولى مطلقة، فيجب تقييد ضمان المولى بجمعه في كسبه لا في مطلق ماله، وهو وجيه لولا قوله عليه السّلام «أو أبق» عطفاً على ضيع. فان ضمان المولى عند إباقه ليس إلا للاجرة. وهذا الضمان ضمان المعاوضة المقتضي لانفساخ المعاملة. وضمان التضييع والافساد ضمان الغرامة. فلا بد من إرادة الجامع بينها وهي الخسارة سواء كان الذاهب منه عين المال كالأجرة المسماة أم بذل مال الغير كضمان التالف. ومن الواضح أن هذا المطلق الجامع لا يعقل تقييده بكسب العبد. بداهة أن تقييد المطلق يوجب تقييد جميع افراده. مع انه لا معنى لأن يكون رجوع الاجرة المسماة في كسبه.

(ثانيهما) ان الكسب أحد افراد مال المولى. فهو من باب المثال فيوافق ضمان المولى مطلقاً. وهو فاسد لصراحة الصحيحة في انه مع عجز العبد عن الكسب لا يضمن مولاه شيئاً. فكيف يعقل أن يكون الكسب والسعي من باب المثال وانه من باب كونه احد افراد اموال المولى، خصوصاً مع التأكيد صدرأ وذيلاً على أنه ليس على مولاه شيء، والمظنون قوياً اختلاف مورد هما وعدم ارتباط الثانية بمقامنا، فان ظاهر استهلاك مال كثير من المستأجر صدور اتلافات كثيرة منه لا الخطأ في صنعة استأجر عليها بخلاف الاولى، فان ظاهرها تضييع شيء قد استؤجر عليه في عمل الصياغة ونحوها، فلا اتحاد بينها في المورد. والحكم في الثانية وإن كان أيضاً على خلاف القاعدة إلا أنه لا بد من العمل بها لصحتها وعدم المعارض لها. والله العالم.

المسألة العاشرة: قال «رحمه الله» في الشرايع: صاحب الحمّام لا يضمن إلا ما اودع وفرط في حفظه أو تعدى (١) انتهى.

(١) شرايع الاسلام: كتاب الاجارة المسألة الثامنة.

عدم الضمان تارة بعدم المقتضي وهو الاستيلاء، وأخرى بوجود الرافع وهو التأمين. ولا ريب في أن صاحب الحمام له الاستيلاء على الحمام وما فيه، وإنكار كون الثياب تحت استيلائه مكابرة. وأما التأمين فهو على قسمين: فتارة عقدي وهي الوديعة، ومعها لا ضمان إلا مع التفريط في حفظ الثياب أو التعدي فيها، وأخرى خارجي وهي الأمانة بالمعنى الأعم وهو مجرد تسليط الغير على المال عن رضاه، وهو هنا كذلك.

وقد عرفت سابقاً أن حفظ المال المحترم غير لازم إذا لم يكن استيذاء من المالك الراجع الى الاستنابة في الحفظ أو ما هو بمنزلة شرعاً من الحكم بإيصال المال الى مالكه كاللقطة بعد الالتقاط فإذا لم يكن الحفظ واجباً لم يكن تركه تفريطاً، حتى تكون الأمانة بالمعنى الأعم كالأمانة بالمعنى الأخص. والفارق ما ذكرناه، ومنه تعرف سر التعليل لعدم الضمان بقوله عليه السّلام: «فانه إنما اخذ الجعل على الحمام ولم يأخذه على الثوب» (١) فانه لو اخذ الاجرة على حفظ الثياب كان مكلفاً بحفظها، فترك التحفظ عليها تفريط، وحاله حال الوديعة بخلاف ما إذا لم يكن حفظ الثياب في عهده لا من حيث الاستيذاء ولا من حيث الاجارة على الحفظ، فانه لا موجب لضمانيها، لفرض الاستيلاء عن الرضا وعدم لزوم الحفظ. وأما ما في رواية اخرى عن أمير المؤمنين عليه السّلام: «انه اتي بصاحب حمام وضعت عنده الثياب فضاعت، فلم يضمنه، وقال عليه السّلام: انه أمين» (٢) فحمول على الأمانة بالمعنى الأعم، ومعها لا ضمان.

فكل من الرويتين ناظرة الى إحدى الجهتين: (إحداهما) الى جهة التسليط عن الرضا، (والثانية) الى عدم لزوم التحفظ ليكون تفريطاً منه بترك التحفظ. ومما ذكرنا تعرف حكم مسألة الاجارة على حفظ الثياب، فانه مكلف بالتحفظ على

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٩ من ابواب احكام الاجارة، ح ٣، ص ٢٧١.

(٢) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٧ من ابواب احكام الاجارة، ح ١، ص ٢٧٠.

الثياب عما يمكن التحفظ منه، فلو تلفت بأفة سماوية أو بما غلب عليه كالسرقة غيلة مع كمال التحفظ فانه لاضمان مع أحد الأمرين بخلاف ما اذا ترك التحفظ عليها فضاعت أو سرقت، فانه مع عدم استحقاق الاجرة لعدم العمل بمقتضى الاجارة يضمن التالف. وما روي - في الصحيح «عن رجل استأجر أجيراً فأقعه على متاعه فسرق؟ قال عليه السّلام: هو مؤتمن» (١) - محمول على ما هو الغالب من السرقة غيلة ولو مع التحفظ، فلم يبق إلا كون يده على المال. والمفروض أن المستأجر سلطه عليه عن رضاه. وهو المحقق للائتمان بالمعنى الأعم. نعم اذا اشترط عليه ضمان المتاع كان ضامناً له ولو بتلف سماوي. فإنّ معه لا تأمين. فانه ضد التضمين، لا أنه أمانة مضمونة كما مرنا سابقاً.

الحادية عشرة: الإبراء حيث إنه يختص بالكلي الذمي فإ في الذمة سواء كان اجرة كلية أم منفعة دابة كلية أم عملاً من الأعمال سواء تعلق بعين شخصية أم لا كان قابلاً للإبراء، واذا كانت الاجرة عيناً شخصية أو منفعة عين جزئية أو كانت المنفعة المعقود عليها جزئية بجزئية العين، فهي غير قابلة للإبراء. فلا تقابل بين الاجرة والمنفعة، كما لا يعقل جريان الجزئية في العمل بتوهم تعلق الخياطة بعين خاصة، فان جزئية المورد لا توجب تعلق الملكية بأمر في الخارج كمنفعة الدار الجزئية، بل تتعلق بعمل تعهد به في الذمة، ولا مطابق له إلا ما يتعلق بالثوب الخاص، فانحصار الكلي الذمي في فرد خارجاً لا يوجب خروجه عن الكلية الذمية القابلة للإبراء، نعم من يرى المنفعة المملوكة بعقد الاجارة من اعراض المستأجر فلا فرق عنده في الكلية والجزئية إلا بتعلق ذلك العرض بعين شخصية أو بعين كلية. وهذه الكلية والجزئية جارية في العمل المستأجر عليه، إلا أن المبنى فاسد كما مر مراراً، مع أن هذا المبنى أيضاً لا يقتضي خروج العمل المتعلق بعين شخصية عن قابلية الإبراء، فانه عمل تعهد به في ذمته بخلاف سكنى دار خاصة. فانه لا تعهد

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ٤ من ابواب احكام الاجارة، ح ٢، ص ٢٢٧.

به من المؤجر ليملكه المستأجر عليه نظير الكلي في المعين، فانه ليس ذمياً قابلاً للبراء. فتدبره جيداً.

الثانية عشرة: اذا آجر مملوكه ثم أعتقه قبل انقضاء مدة الاجارة يقع الكلام فيه في مقامين: (أحدهما) في صحة الاجارة والعتق معاً. (ثانيهما) في أن نفقة العبد في مدة الاجارة بعد انعقاقه على المؤجر أو على المستأجر أو على العبد أو على بيت المال أو على المكلفين كفاية.

أما المقام الأول: فحيث إن الشبهة فيه عقلية وليس منشأ الاشكال في صحة العتق والاجارة دخل شيء فيها شرعاً. فلا معنى للتمسك بالعمومات والاطلاقات لنفوذهما كما في الجواهر (١)، وعمدة المحذور عقلاً ما تقدم في أوائل كتاب الاجارة من تبعية ملك المنفعة لملك العين (٢)، وكما لا تصح الاجارة لمصادفتها لزمان الحرية فلا تبعية. كذلك لا يصح العتق لسبق الأجارة بوجه صحيح فلا يبقى مجال للعتق، لأنه موجب لتفكيك الملزوم عن لازمه. وقد تقدم ان ملكية العين ملكية مرسلة لا موقته كما في الوقف. وملكية العين كذلك تستلزم ملك المنفعة الأبدية أيضاً ملكية مرسلة لا موقته، فلم يبق مجال للاشكال إلا بناءً على أن المعدوم لا يملك، فملكية المنفعة في كل زمان مقارنة للمنفعة في ذلك الزمان. ومن البين أنه في زمان الانعتاق لا ملك للمؤجر، بل يملكها نفس العبد المنتعق كسائر الأحرار. وقد تقدم غير مرة دفعه من اعتبارية الملكية وتقدير وجود المنافع الآتية وعلى أي حال فتوهم رجوع العبد باجرة مثل عمله الى مولاه باطل. فان عمله إن كان مملوكاً لمولاه فلا معنى لرجوعه الى الغير فيما يملكه الغير، وإن كان مملوكاً لنفسه فالاجارة الواقعة من مولاه فضولية قابلة للرد والاجارة، ولا يعقل التفويت من مولاه بالاجارة المنوطة باجازه، فلا يعقل عنوان الرجوع الى اجرة مثل عمله.

وأما المقام الثاني: فالكلام تارة في بطلان الاجارة في مقدار من الزمان

الواجب على العبد تحصيل نفقته مع عدم وجوبها على مولاه، لانقطاع علاقة الملكية الموجبة للنفقة وعدم وجوبها على المستأجر، لعدم الموجب لها رأساً مع فرض عدم مال للعبد ليتقوت به ويحفظ به حياته، فلا بد من التكسب عليه. وهو لا يجتمع مع صحة الاجارة في جميع الأوقات، وأخرى بعد صحة الاجارة حتى من هذه الجهة فنقول:

أما صحة الاجارة مطلقاً فنشأ بطلانها في خصوص زمان التكسب لتحصيل النفقة. إما منافاة وجوب التكسب للملكية المولى لهذه المنفعة في هذا الزمان فلا يملك حتى يملك، وإما منافاته للقدرة على التسليم المشروطة بها صحة الاجارة المطلقة.

وتندفع الاولى بأن عدم تمكن المولى من بذل النفقة أو امتناعه عن بذلها لا يوجب خروج منفعة العبد عن ملكه، بل يجب عليه مع عدم مال آخر بذل منفعة العبد له من باب ايصال النفقة اليه، ومع الامتناع يجب على العبد استيفاء المنفعة المملوكة لمولاه لتدارك نفقته، كما في المضطر الى اكل مال الغير، فان الاضطرار والوجوب على الطرفين لا يوجب خروج المال عن ملك صاحبه. فيعلم مما ذكرنا أن هذه المنفعة في هذا الزمان أيضاً مملوكة لصاحبها، فله تملكها للغير واقعاً.

وتندفع الثانية بأن القدرة على التسليم والتسلم لا تنافي وجوب بذل المال المقبوض للمستأجر. فهذه المنفعة المقبوضة بقبض العين حدوثاً وابقائها تحت يده بقاءً يجب على المستأجر بذلها في هذا الزمان، كما اذا آجره الدار في مدة واضطر مسلم الى سكنها في بعض المدة، فانه لا منافاة بين صحة الاجارة ووجوب بذل السكنى للمضطر. ولا يتوهم أحد أن الاضطرار أو الوجوب مناف لصحة الاجارة أو مساوق لعدم قدرة المستأجر على تسلم المنفعة.

وأما تعيين من تجب عليه النفقة بعد صحة الاجارة من جميع الوجوه، فمختصر القول فيه إما على المستأجر فلا موجب له بعد عدم الاشتراط عليه وعدم عادة مستمرة وعدم كونه من الأجير المنفذ في حوائجه. وإما على المؤجر فلضعف ما قيل في وجوبها عليه من أنه كالباقي على ملكه لوصل عوض نفقته اليه في هذه المدة، فانه في قوة

تنزيل غير المالك منزلة المالك في وجوب نفقة المملوك عليه. وهو محتاج الى الدليل بعد زوال علاقة الملكية المكتسبة لوجوب النفقة.

وإما على العبد فما قيل في وجوبها عليه أمران:

أحدهما: أن تسليم العمل الى المستأجر واجب عليه، لا لوجوب الوفاء لأنه ليس طرفاً للعقد بل لأن منفعة مملوكة للغير. وأداء ما يستحقه واجب. وهو يتوقف على تحصيل النفقة بمقدماته، ومنها التكسب في مقدار من زمان الاجارة، وحيث ان المقدمة محرمة لأنها مملوكة للغير فلا معنى لاستيفاء مال من الغير لإيصال ماله الآخر اليه.

ثانيهما: أنه يجب عليه حفظ حياته بالتكسب في زمان، فانه مقدم على كل حق. وتشتغل ذمته بعوضه للمستأجر، كما في غيره من موارد الاضرار الى التصرف في مال الغير.

وفيه: أن حفظ حياته بمال الغير فيما إذا لم يتمكن من تحصيل نفقته ولو بالاستدانة من الغير، ومع فرض عدم التمكن يجب عليه تحصيله من بيت المال المعد لمصالح المسلمين ومعه لا اضطرار يسوغ التصرف في مال الغير، بل مع عدم بيت المال أيضاً، حيث إنه يجب على المسلمين كفاية. نعم مع عدم قيام أحد بمؤنته يسوغ له التصرف في ما يملكه المستأجر من منفعه من دون تعيين له أيضاً، فانه أحد أفراد المال الذي لا يملكه. ومنه تعرف أنه اذا لم تجب النفقة على المؤجر كانت نفقته ابتداءً في بيت المال ثم على الناس كفاية ثم على العبد بالتصرف في مال الغير.

نعم الأوجه أن نفقته على المؤجر من حيث وجوب تسليم المنفعة حدوداً وبقاءً، وتسليمها باقباض العين حدوداً وبادامة العين بحيث يمكن الانتفاع بها على الوجه المقصود. ولذا تجب عليه نفقة دابته من هذه الحيشة، وتجب عليه عمارة داره اذا خربت في مدة الاجارة، فكذا هنا، فان ادامة العبد تحت يده بحفظ حياته الذي هو مساوق لحفظ العين المستأجرة للانتفاع بها.

الثالثة عشرة: قال «قدس سره» في الشرايع: اذا أجر الوصي صبيّاً مدة يعلم

بلوغه فيها بطلت في المتيقن ... الخ (١).

ينبغي تنقيح الكلام في مقامين: (أحدهما) في اجارة ما يملكه من الدار والعقار ونحوهما. (ثانيهما) في اجارة نفسه وتمليك منافع بدنه.

أما المقام الأول: فالمانع من اجارة أمواله حتى ما بعد بلوغه هو أن المنافع المصادفة لزمان بلوغه مما يملكه الكبير، ولا ولاية للولي إلا على ما يملكه الصغير. ويندفع بما مرّ مراراً من أن المنافع المستقبلية للدار ونحوها مملوكة لمالك العين فعلاً، وإنما المتأخر ذات المملوك لا أن الملكية لتدرجية المنافع لا بدّ من أن تكون مقارنة لها، لئلا يلزم ملك المعدوم كما توهم. وعليه فتصرف الولي انما هو فيما يملكه الصغير لا فيما يملكه في زمان كبره. والمفروض أن الولي له ولاية التصرف في كل ما يملكه الصغير فعلاً، فقتضى القاعدة نفوذ تصرفه مطلقاً وإن كان بتمليك المنافع المصادفة بذاتها لزمان البلوغ، إلا أن يقال بمناسبة الحكم والموضوع أن جعل الولي للصبى لئلا يفوت عليه ما يتعلق بنفسه وبماله من المصالح في صغره، والمصلحة الرجعة الى منافع أملاكه في زمان كبره لا تفوت بترك اجارة الولي، بل قابلة لأن يستوفيا الصغير بعد كبره، فلا مقتضى للولاية على مثل هذا التصرف، ولا ينتقض بولاية متولي الوقف حيث تنفذ تصرفاته على البطون المتأخرة المصادفة لما بعد حياته وعدم ولايته عليهم، لما ذكرنا في أوائل كتاب الاجارة من أنه ليس من باب الولاية على البطون، فان البطن المعدوم كالبطن الموجود، فكما لا ولاية له على البطن الموجود كذلك على البطن المعدوم، بل من باب الولاية على العين الموقوفة بمنافعها. وان ولاية التصرف فيها عيناً ومنفعة راجع اليه. ولا يتلقى البطن المعدوم ملك المنفعة من الواقف إلا كتلقى البطن الموجود ملكاً مسلوب الولاية على التصرف فيه، وإلا فليس للواقف الولاية على البطون الموجودة والمعدومة، فراجع ما قدمناه.

ومما ذكرنا أولاً في وجه التعميم من كونه تمليكا لما يملكه الصغير فعلاً يتضح

(١) شرايع الاسلام: كتاب الاجارة المسألة العاشرة.

الفرق بين ما نحن فيه وبين اجارة البطن السابق زائداً على مدة حياته، فانه لا يملك منفعة العين الموقوفة ملكية مرسله بل ملكية موقته بحياته. نعم اذا قيل بأن كل طبقة تملك العين والمنفعة ملكية مرسله، وانه تنتقل هذه الملكية المرسله منهم الى الطبقة المتأخرة نظير انتقال الملك الى الوارث، غاية الأمر أنه هناك يجعل الشارع وهنا يجعل الواقف، أمكن القول بنفوذ الاجارة مطلقاً، إلا أن المبنى غير صحيح كما قدمنا القول فيه في أوائل مباحث الاجارة.

و أما المقام الثاني: فتحقيق القول فيه أن الحر لا يملك منافع بدنه على حد ملك المولى لمنافع عبده، بل من حيث السلطنة على نفسه كما له السلطنة على تمليك كلي عيناً أو عملاً بتعهده في ذمته كذلك له السلطنة على تمليك منافع، والولي قائم مقام الصغير في هذه السلطنة، فله السلطنة على تمليك منافع الصغير، وأما المنافع المصادفة لزمان كبره فهي منافع الكبير، والمفروض عدم السلطنة للولي إلا على الصغير ومنافعه لا على الكبير ومنافعه، وهذا هو الوجه في المنع. لا أن المنافع الآتية ليست أموالاً فعلية للصغير. فان نظر المانع إن كان الى عدم كونها مملوكة للصغير فالمنافع التي تصادف زمان صغره أيضاً غير مملوكة له، وإن كان الى عدم ماليتها إلا في ظرف وجودها. فان الملكية تتقدم على ذات المملوك والمالية منتزعة من ذات المنفعة فلا تتقدم عليه، ففيه أن المنافع المصادفة لزمان صغره أيضاً كذلك مع انه يصح تمليكها، فالوجه ما ذكرنا من عدم السلطنة على تمليك منافع الكبير، ولا يعقل أن تكون المنافع الآتية منافع الصغير. فتدبره فانه حقيق به.

إلا أن يقال إن الصغير لو لم يكن مانعاً شرعاً لكان للصغير فعلاً تمليك جميع منافعه المصادفة لزمان صغره وكبره. والشارع لمكان مانعية الصغير في نظره جعل هذه السلطنة لوليه، وحينئذ فيجاب عنه بما أجبنا به في اجارة أملاكه من عدم المقتضي للولاية المطلقة. ولا ينتقض بالنكاح المنقطع زائداً على مدة صغرها نظراً الى ما ورد من أنهم مستأجرات، فرجعه الى تمليك المنافع المصادفة لزمان كبرها فان النكاح مغاير للتمليك.

و نظير هذه العبارة ورد في الدائم أيضاً كقولهم عليهم السّلام: «قد اشتراها بأعلى الثمن». فالزوجية مرسلة كانت أو موقته متعلقة بشخصها لا بمنافعها. والمفروض أن الولي له السلطنة على تزويج الصغيرة. وليس التزويج كالتمليك المتعلق بالمنافع بحيث ينحل الى تزويجات كانهلال التمليك الى تمليكات لثلا يكون للولي السلطنة على بعض ما ينحل اليه التزويج المنقطع، كما ليس له السلطنة على ما ينحل اليه التمليك بالنسبة إلى زمان الكبر، بل الزوجية الحادثة بالعقد زوجية واحدة شخصاً لا نوعاً أولاً وآخراً. فتدبر جيداً.

الرابعة عشرة: قال «قدس سرّه» في الشرايع: اذا تسلّم أجيراً ليعمل له عملاً فهلك لم يضمنه... الخ (١).

الكلام تارة في الحر صغيراً كان أو كبيراً و اخرى في العبد. أما الكلام في الحر فهو خارج عن مورد الضمان الغرامي إتلافاً وتلفاً.

و أما الأول: فلأن موضوع قاعدة الاتلاف مال الغير، والحر لا مال ولا مضاف الى الغير. نعم اتلافه أو اتلاف طرف منه له ديات مقررة شرعاً.

و أما الثاني: فلأن التلف تحت اليد لا يتصور في الحر، لا لأن الحر لا يدخل تحت اليد، لما مرّ مراراً من أن دخول الانسان تحت استيلاء أحد لا فرق فيه بين كونه مضافاً الى غيره باضافة الملكية وعدمه. نعم الاستيلاء عليه بالإضافة الى نفسه لا أثر له شرعاً، وإنما له الأثر بالاضافة الى منفعه، فان الاستيلاء عليه واسطة في ثبوت الاستيلاء على منفعه وفوات المنافع تحت يده يوجب الضمان، وإلا فلا يعقل الاستيلاء على منفعه استقلالاً، بل الأمر كذلك حتى في المنافع المملوكة للغير، فانه لا شبهة في كونها مضمونة، مع أنه لا استيلاء عليها استقلالاً بل يتبع الاستيلاء على العين. وبالجملة لا نقول بضمنان اليد في الحر، لكنه لا لعدم اليد بل لأن اليد المضمنة بلحاظ غايتها لا تعم الاستيلاء على الحر، فانه لا تأدية له، فالغاية تدل على

(١) شرايع الاسلام: كتاب الاجارة المسألة الحادية عشرة.

اختصاص اليد بما كان مضافاً إلى غيره وكان أداًئياً. وما ذكرنا في إتلاف الحرّ وتلفه لا اختصاص له بالبالغ العاقل بل يعم الصغير والمجنون. نعم في الاتلاف الموجب للدية المقررة ربما يحصل الفرق بين الصغير والكبير و العاقل والمجنون، من حيث قوة المباشرة وتارة وضعفه أخرى، وهو غير ما نحن فيه. وأما الكلام في العبد فحاله حال الدابة في أن تلفها حال الاجارة وفي أثنائها غير موجب للضمان، لأن المفروض أن العين أمانة مالكية بالمعنى الأعم، ولا ضمان إلا مع التعدي والتفريط الموجب لخروج اليد عن كونها مأذونة. وأما بعد انقضاء الاجارة فكون العين باقية على كونها أمانة مالكية أو تكون أمانة شرعية أو مضمونة. فقد قدمنا الكلام فيه في أوائل مباحث الاجارة مفصلاً والمختار هناك الوجه الأول. فراجع وتدبر.

الخامسة عشرة: قال «قدس سره» في الشرايع: اذا دفع سلعة الى غيره ليعمل

فيها عملاً... الخ (١).

توضيح المقام ان دفع السلعة للعمل أو الأمر بالعمل أو الاذن في العمل وأشباهها، تارة بقصد التنسب بتلك الأفعال الى الاستيجار وتملك منفعة الغير أو عمله بالاجرة، وأخرى لا بذلك القصد بل لمجرد استيفاء العمل منه لا مجاناً كأكل مال الغير بالضمان، فان كان من قبيل الأول فهي اجارة معاطاتية صحيحة اذا استجمعت الشرائط وإلا فهي باطلة. وقد مرّ أنه في كل موضع تبطل فيه الاجارة تثبت اجرة المثل مع استيفاء العمل أو المنفعة، وإن كان من قبيل الثاني، فقد تقدم في البحث عن كراهة استعمال الأجير قبل أن يقاطعه على الاجرة أن السيرة قائمة على مثله، وليس مثله سبباً معاملياً يتوقف على دليل على مشروعيته، فانه من أحد الطرفين استعمال عن رضى، ومن الآخر عمل عن رضى لا بقصد التبرع، وبضميمة احترام مال المسلم عيناً كان أو منفعة أو عملاً يثبت العوض أو اجرة المثل، ومن البين أن دفع السلعة ليعمل فيها أو طلب البناء للبناء أو الجلوس بين

(١) شرايع الاسلام: كتاب الاجارة المسألة الحادية عشرة.

يُدي الحلاق لخلق رأسه وأشباهاها أمور متدوالة، تمام حقيقتها استيفاء العمل بعوض لا تملك العمل بعوض، فلا مجال للتشكيك في الضمان بمجرد عدم صدق الاتلاف، فإنه يكفي استيفاء مال محترم من المسلم في عدم ذهابه هدرًا.

وأما ما ذكره في الشرايع من الشقين وهما كون العامل تارة من عادته العمل بالاجرة واخرى عدم كونه كذلك (١)، فلا أثر له في أصل استحقاق الاجرة بالعمل، بل من حيث كون العادة المزبورة بمنزلة القرينة النوعية على أنه عمل بقصد الاجرة لا متبرعاً، بخلاف العمل من غير المعتاد، فإنه يحتمل منه قصد التبرع بلا قرينة على عدمه، إلا أن قوله معتبر من حيث إنه ابصر بنيته ولا يعرف إلا من قبله.

كما أن ما أفاده «رحمه الله» - من عدم استحقاق الاجرة اذا لم يكن للعمل اجرة عادة - ليس المراد منه عدم مالية العمل، فإنه من باب السالبة بانتفاء الموضوع بل المراد أن العمل وإن كان في نفسه متمولاً لكنه لم تجر العادة على أخذ الاجرة عليه كالاستيداع فإن الاستيداع بطبعه لا يقع إلا من باب الاحسان وإن كان حفظ مال الغير قابلاً للاستيجار عليه. إلا أن الالتزام بعدم استحقاق الاجرة لجريان العادة على التبرع بمثله مشكل فإنه لا يسقط احترام مال المسلم بجريان العادة على التبرع به مع عدم تبرع شخص العامل به. ومقام التنازع في قصد الاجرة وعدمه مقام آخر من حيث إن جريان العادة على التبرع في مثله قرينة على التبرع.

ومن حيث إنه أعرف بقصده وهو الأوجه، لان استحقاق الاجرة متقوم بأمرين أحدهما كون العمل محترماً والثاني عدم قصد التبرع لا قصد الاجرة حتى يقال بعدم مطابقة دعواه للاصل. وعليه فالقول قول العامل. إلا أن تكون القرينة العادية موجبة لظهور حال العامل في التبرع فإنه حاكم على الأصل فيكون قوله مخالفاً للظاهر المعتبر شرعاً. فالقول حينئذ قول المستوفي لعمله. والله أعلم.

السادسة عشرة: قال «قدس سره» في الشرايع: كل ما يتوقف عليه توفية

(١) شرايع الاسلام: ج ٢، ص ١٨٨، المسألة الثانية عشرة.

المنفعة... الخ (١).

تنقيح المقام أن لا اقتضائية عقد الاجارة مما عدا ملك المنفعة مما لا اشكال فيه، إلا أن الموجب للمقدمات المتوقف عليها استيفاء العمل أو المنفعة دعوى وجوب تسليم العمل وتسلم المنفعة، فتجب مقدماتها على من يجب عليه ذوها. والتحقيق أن الكلام في مقامين: أحدهما في مقدمات العمل، وثانيهما في مقدمات تسليم المنفعة.

أما المقام الأول: فنقول: العمل تارة كالصلاة المشروطة بالطهارة والتستر ونحوهما المتوقفة على تحصيل الماء والساتر ونحوهما. فهذا العمل الخاص اذا كان واجباً بعقد الاجارة تجب مقدماته، واخرى كالحياطة والكتابة وهي تنحل الى هيئة ومادة. فهئية الحياطة هي الهيئة الاتصالية بين بعض أجزاء الثوب وبعضها الآخر، ومادتها المتقومة بها الهيئة هو الثوب والخياط وكذا الكتابة هيئة نقش خاص وهي حالة في القرطاس بمداد.

ومن السبب بعد التأمل أن العمل المستأجر عليه نفس ايجاد الهيئة وهو الذي يستحقه المستأجر من الأجير، ومقدمات ايجاد الهيئة بما هو ايجاد الهيئة ما هو الدخيل في صدوره لا ما هو الدخيل في حلوله. فمثل آلات الحياطة من الابرة ونحوها من مقدمات الصدور، ومثل الخيط كالثوب من مقدمات الحلول فهما من مقدمات تسلم الهيئة لا من مقدمات اصدارها. وما ذكرناه ليس تفصيلاً في مقدمات الواجب المطلق بل من باب نفي مقدمية الثوب والخيط لما هو الواجب على الأجير، ومثله آلات البناء ومقدمة صدور العمل والتركيب الخاص على العامل.

وأما ما يتقوم به التأليف و التركيب وبمنزلة المادة للهيئة فهو على المستأجر كالأجير والجص ونحوهما. هذا هو القول الكلي من حيث اقتضاء المقدمية ولكنه ربما تكون العادة جارية على كون بعض مقدمات الحلول على العامل كالحيط في الحياطة

(١) شرايع الاسلام: كتاب الاجارة المسألة الثالثة عشرة.

والمداد في الكتابة فاذا كانت مستقرة عليه ولو في عصر ومصرفه متبعة وبمنزلة الالتزام الضمني في المعاملة لا باقتضاء الاجارة ولا باقتضاء وجوب مقدمة العمل الواجب.

و أما المقام الثاني: فنقول: قد مر مراراً أن تسليم المنفعة بتسليم العين وإدامتها تحت يد المستأجر على نحو يمكن استيفاء المنفعة المقصودة منها، فكما يجب تسليم الدار فارغة حتى يتمكن من الانتفاع بها كذلك يجب تسليم ما هو اللازم للانتفاع بسكانها من بيت الخلاء و البالوعة فارغتين ليتمكن استيفاء المنفعة منها، وكما أنه من لوازم سكنى الدار أن يكون لها باب، فلا بد من وضع الباب لولم يكن لها باب أو تجديده ان فرض تلفه، كذلك بحسب العادة يحتاج الباب الى المفتاح، فلا بد من تسليمه ابتداءً وتجديده ان فرض ضياعه وتلفه، حيث عرفت سابقاً أنه لا فرق بين الحدوث والبقاء في تمكين المستأجر من استيفاء المنفعة.

و أما حديث لزوم المحمل والكجاوة على المكاري أو على المستأجر فهو تابع لكيفية الاجارة، فان استأجر بغلاً مثلاً لحمل المحمل والكجاوة عليه فهما على المستأجر، وإن تملك منفعة ركوب المحمل والكجاوة فهما على المكاري.

و أما تنقية بيت الخلاء و البالوعة بعد انتهاء مدة الاجارة فليست على المستأجر، لأن امتلائهما من لوازم استيفاء المنفعة، كتلف بعض أجزاء الدار من كثرة الاستعمال العادي، فانه من لوازم الاستيفاء الذي يستحقه المستأجر. وأما الرماد الحاصل من الطبخ فهو ليس من لوازم الانتفاع بالمطبخ، فان لازمه وإن كان تسويد المطبخ فلا يجب تبيضه، إلا أنه ليس لازم الانتفاع بالمطبخ جمع الرماد فيه، كما هو لازم الانتفاع بالبالوعة وبيت الخلاء، فالأظهر أن أمثال الرماد والكناسات كلها على المستأجر. والله أعلم بأحكامه.

السابعة عشرة: في التنازع وفيه فروع: (الأول) اذا اختلفا في أصل وقوع الاجارة، فان كان قبل استيفاء المنفعة فلا شبهة في أن القول قول المنكر سواء كان هو المالك أم طرفه، وإن كان بعد الاستيفاء المقتضي لاجرة المثل لولا الاجارة فطبع

المسألة يقتضي أن يكون المالك منكرًا لهامع زيادة اجرة المثل على المسماة، وأن يكون المتصرف منكرًا مع زيادة الاجرة المسماة على اجرة المثل، وحينئذ يصح ما أفاده في الشرايع من أن القول قول المنكر بيمينه (١). فما أفاده بعض الأعلام «رحمه الله» (٢) هنا من المناقشة في يمين المنكر في بعض الصور، مجرد فرض خارج عما يقتضيه طبع المسألة.

(الثاني) إذا اختلفا في قدر ما وقع عليه عقد الاجارة سواء كان النزاع في طرف المنفعة أم في طرف الاجرة فالمعروف أن القول قول منكر الزيادة، وقيل المنفعة وانه من باب التداعي. ومبنى المسألة على أن مورد العقد معوضاً كان أو عوضاً. هل لوحظ بشرط لا كما تقتضيه مراتب الكسور والاعداد، فالنصف مثلاً بشرط لا في قبال الكل، والخمسة بشرط لا في قبال الستة والسبعة مثلاً، أو أن مورد العقد لا بشرط، فالأقل معوضاً كان أو عوضاً متيقن والزائد مشكوك فيه. والحق هو الثاني. لما تقدم من أن بشرط لاثية مراتب الاعداد كالكسور انما هي بالاضافة الى أنفسها لا بالنسبة الى الحكم المرتب عليها. والمراد من لا بشرطية المورد انه مملوك بالعقد من دون دخل شيء في مملوكيته وجوداً وعدمًا، وليس الاطلاق اللابشرطي جمعاً بين القيود حتى ينافي انكار الزائد، بل رفض للقيود وجوداً وعدمًا.

(الثالث) اذا اختلفا في رد العين المستأجرة فالمعروف فيها أن القول قول المالك كما هو مقتضى الأصل، وهو المعروف في رد العين المرهونة وفي رد العارية ورد مال المضاربة ورد ما بيد الوكيل، مع أن دعوى التلف مسموعة من الكل ويقبل قول مدعيه بيمينه، وليس ذلك إلا لكونه أميناً للمالك، وكما أن عدم تصديقه في دعوى التلف يندرج تحت عنوان اتهام المؤتمن. وقد ورد «أنه لا تتهم من ائتمنته»، فكذا

(١) لا يخفى: أن ما في الشرايع هكذا: «فالقول قول المالك» ومنشأ نسبة المحقق الإصفهاني هذا القول إلى الشرايع هو المحقق الرشتي في كتاب الإجارة، حيث قال: «فالقول قول منكرها مع يمينه».

(٢) راجع كتاب الاجارة للرشتي ص ٣٥٥ في ذيل الفصل الرابع في التنازع.

عدم تصديقه في الرد. ودعوى أن الاتهام الممنوع في المؤمن بالتأمين العقدي وهي الوديعة بلا دليل، مع صدق الائتمان في الموارد المذكورة لقوله عليه السَّلام: «صاحب العارية مؤتمن وصاحب البضاعة مؤتمن» (١) وإلا فلا وجه لعدم تضمينه بالتلف ولا لقبول قوله في التلف. نعم فيما نحن فيه يبتني قبول قوله على كون العين بعد انقضاء مدة الاجارة أمانة مالكية. وقد مرَّ سابقاً (٢) تقويته. فالانصاف انه لو لم يكن اجماع في المسألة كما أن المظنون عدمه لكان القول بأن دعوى الرد كدعوى التلف في جميع الموارد المذكورة في غاية الوجاهة.

(الرابع) اذا اختلف المستأجر و الأجير في تلف ما بيد الأجير من المتاع فهل يكلف الأجير باقامة البينة لأنه مدع، أو يستحلف لأنه أمين؟ قد تقدم في المسألة السابقة أن الأصل الذي أسسه أمير المؤمنين عليه السَّلام من باب الاحتياط على أمتعة الناس (٣)، ليس من باب تضمين الأجير لما يتلف في يده على خلاف قاعدة: الأمانة بالمعنى الأعم، بل تأسيس أصل في باب دعوى التلف، وان المتهم يضمن لولا أحد الأمرين من اقامة البينة، كما هو مقتضى الأصل الاولي ومقتضى جملة أخبار الباب، أو الحلف كما هو مقتضى الأصل الثانوي في باب الأمانة ومقتضى جملة اخرى من أخبار الباب. ويمكن أن يقال ان مقتضى الاحتياط على أمتعة الناس بصفة مؤنة دعوى التلف صحة مطالبة البينة من مدعي التلف، كما أنه يجوز الاقتصار على التحليف، كما في غيره من موارد الأمانة، وإلا فتعين الحلف ليس احتياطاً على أمتعة الناس، كما أن جواز الاقتصار على الحلف لا ينافي جواز مطالبة البينة، كما أن التفضل على الأجير المأمون بعدم تحليفه فضلاً عن مطالبة البينة منه لا ينافي جواز كل منهما. ويؤيد ما ذكرنا من جواز كلا الأمرين لخصوصية في المقام ما في خبر أبي بصير «لا يضمن الصائغ ولا القصار ولا الحائك إلا أن يكونوا

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ١ من ابواب أحكام العارية، ح ٦.

(٢) و (٣) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٩ من ابواب أحكام الاجارة

متهمين فيخوف بالبينة والتحليف لعله يستخرج منه شيئاً» (١) فان ظاهره جواز كل من مطالبة البينة والاستحلاف.

(الخامس) لو قطع الخياط قباء فقال المالك أمرتك بقطعه قميصاً الى آخر ما أفاد في الشرايع (٢). والظاهر أن النزاع في الأمر المحقق لاستيفاء العمل لابنحويتسبب به الى الاستيجار وتملك المنفعة، فانه على الثاني من التداعي، لتباين قطع القباء وقطع القميص، بخلاف الأول، فان قطع القميص لم يتحقق ليكون استيفاء من المالك بالأمر، فلا نزاع إلا في استيفاء قطع القباء من المالك وعدمه، وحيث إن الثاني مطابق للأصل فالقول قول المالك، وحيث لم يتحقق منه ما يوجب استيفاء عمل الخياط فليس له اجرة المثل على عمله، بل يضمن أرش الثوب لأنه تصرف غير مأذون فيه.

وليكن هذا آخر ما قصدنا تحريره في باب الاجارة. والحمد لله أولاً وآخراً والصلاة على نبيينا محمد وآله باطناً وظاهراً في السادس من شهر جمادي الآخرة ١٣٥٨ هـ بيد العبد الجاني محمد حسين الغروي الاصفهاني عني عنه.

(١) الوسائل: ج ١٣، باب ٢٩ من ابواب احكام الاجارة، ح ١١، ص ٢٧٤.

(٢) شرايع الاسلام: كتاب الاجارة، في ذيل الفصل الرابع في التنازع.

فهرس الإجارة

الصفحة	الموضوع
٣	تعريف الإجارة
٦	التنبيه على امور
	فصل: الإجارة عقد لازم وفيه مسائل:
١٠	الاولى: يفسخ عقد الإجارة بالاقالة
١١	الثانية: الإجارة لا تنفسخ ببيع العين المستأجرة
١٩	الثالثة: في بطلان الإجارة بموت المؤجر والمستأجر وفيه اقوال
٢٣	التنبيه على امور
٢٧	في مالو كان المؤجر ناظر الوقف فمات قبل انتضاء مدة الإجارة
٢٩	فصل: لإشكال في إجارة المشاع
	فصل: العين المستأجرة أمانة لا يضمن المستأجر
٣٠	إلا مع التعدي او التفريط، وفيه تحقيق حقيقة الأمانة
	التنبيه على امور، الأول: أنّ العين بعد مدة الإجارة هل هي غير مضمونة كما في
٣٢	المدة أو مضمونة؟
٣٦	الثاني: هل حال العين المقبوضة بالإجارة الفاسدة كالمقبوضة بالصحيحة غير مضمونة
	أولا؟
٣٨	الثالث: هل يصح شرط ضمان العين المستأجرة كالدابة والدار أو لا؟

- ٤٣ فصل: في دخول الخيار في عقد الإجارة
- ٤٦ فصل: في مايتعلق بشرائط العوضين في عقد الإجارة وفيه مسائل
- ٤٧ المسألة الأولى: في معرفة الاجرة اذا كانت بالمكيل أو الموزون بالكيل والوزن
- ٤٨ المبحث الأول: الاجرة تملك بنفس العقد
- ٤٨ المبحث الثاني: المعروف أنه مع عدم اشتراط التأجيل يجب التعجيل
- ٥١ المبحث الثالث: لاريب في صحة شرط التأجيل ولزومه بشرط أن يكون الأجل مضبوطاً
- ٥٣ المبحث الرابع: في ماإذا وقف المؤجر على عيب في الاجرة
- ٥٩ المبحث الخامس: في حرمة فضل الاجرة أو كراهته في الجملة
- ٦٥ المبحث السادس: في صحة تنقيص الاجرة بالشرط وفيه امور
- ٦٦ منها: في تحقيق أصل الاجارة على عمل معين في وقت معين
- ومنها: أن عدم الاجرة تماماً أو رأساً على تقدير عدم الايصال في اليوم المعين يمكن أن يقع على أنحاء
- ٦٩ ومنها: في بيان مايتعلق بخبر الحلبي المفصل بين نقص الاجرة وعدمها رأساً
- ٧٤ المبحث السابع: في تعيين الاجرة، وفيه مسائل ثلاث، الأولى: ماإذا قال آجرتك الدار كلّ شهر بكذا
- ٧٦ الثانية: ماإذا قال إن خطته فارسياً فلك درهم وإن خطته رومياً فلك درهمان
- ٨٠ الثالثة: ماإذا قال إن عملت هذا العمل في هذا اليوم فلك درهمان وإن عملته في الغد فلك درهم
- ٨١ المبحث الثامن: في أن استحقاق الاجرة بالعمل مطلقاً سواء كان للعمل تأثير في عين مال المستأجر أم لا، وسواء كان تحت يد المستأجر ام لا، والمسألة ذات أقوال ثلاثة
- ٨٢ التنبه على امور
- ٨٨ المبحث التاسع: في استحقاق اجرة المثل في مورد عدم سلامة الاجرة المسماة لفساد العقد وفيه امور: أحدها: في قاعدة الاقدام
- ٩٣ ثانيها: في قاعدة الاحترام
- ٩٥ ثالثها: في قاعدة الاتلاف
- ٩٧ رابعها: في قاعدة اليد
- ٩٨

- ١٠٠ خامسها: في قاعدة نفي الضرر
- ١٠٣ المبحث العاشر: في كراهة استعمال الأجير قبل أن يقاطع على الإجارة
- ١٠٤ المبحث الحادي عشر: في أنه يكره أن يضمّن الأجير إلّا مع التهمة
- ١٠٦ المسألة الثانية: في مملوكية المنفعة
- ١٠٧ المبحث الأول: المنفعة، أما مملوكة بتبع ملك العين أو مملوكة بالاستقلال
- المبحث الثاني: في ضمان المستأجر إذا سلم العين الى المستأجر الثاني من دون إذن المالك
- ١٠٨ المبحث الثالث: قد قيّد في كلمات القائلين بصحة الإجارة من الغير صححتها بما إذا لم يشترط المؤجر عليه استيفاء المنفعة بنفسه، وفيه امور:
- منها: أنّ ظاهر جماعة من أعلام المتأخرين صحة الاشتراط بالمعنى الأعمّ من تقييد المنفعة بحيث تنصيق دائرة المملوك ومن الالتزام الموجب لتنصيق دائرة السلطنة دون الملكية
- ١١٠ ومنها: أنّه إذا اشترط على المستأجر استيفاء المنفعة بنفسه فلا يراد منه لزوم مباشرته له، وحينئذيقع الكلام في أنّ مثل هذا الاشتراط يمنع عن نفوذ الإجارة الثانية أو لا؟
- ١١٣ ومنها: أنّ شرط الاستيفاء بنفسه إن رجع الى شرط ترك تسليم المنفعة الى الغير أو ترك إسكان الغير فرما يتحيل بطلان الإجارة من وجه آخر غير ما مر
- ١١٩ ومنها: في نتيجة القول بالصحة مع شرط الاستيفاء والقول بالبطلان
- ١٢٤ ومنها: يشكل الأمر في ما إذا أجزر المستأجر من غيره واستوفى المستأجر الثاني المنفعة
- ١٢٦ ومنها: ما يترتب على القول بملك اللامتعين أو ملك سائر المنافع والقول بعدمه
- المسألة الثالثة: في الشرط الثالث من شرائط العوضين وهو كون المنفعة معلومة، وفيها مباحث
- ١٢٨ المبحث الأول: لا بدّ من تعيين المنفعة وما يقع عليه عقد الإجارة بما يرفع الغرر
- ١٢٩ المبحث الثاني: فيما يتعلّق بالأجير الخاصّ
- التنبيه على امور، الأول: أن ما يحوزه الأجير هل يكون مملوكاً بالإجارة للمستأجر وإن حاز الأجير لنفسه أو لغير المستأجر أم لا؟
- ١٣٣ الثاني: لو أجزر نفسه لكلي عمل خاصّ بشرط أن يأتي به في مدّة مخصوصة فالمعروف فيه ثبوت الخيار من ناحية التخلف عن الشرط
- ١٣٦ الثالث: في ما لو عمل الأجير في تمام المدّة المعيّنة لنفسه أو لغير المستأجر
- ١٣٧

- ١٣٩ الرابع: في مالو عمل للغير أو لنفسه في بعض المدة قبل أن يعمل للمستأجر الأول شيئاً
الخامس: في ما سلم الاجير نفسه للمستأجر الأول وعمل له في بعض المدة الخاصة
١٤٠ ثم آجر نفسه لغيره وعمل له باقي المدة
- السادس: في أنّ المطالب بالاجرة هل هو خصوص الأجير أو خصوص المستأجر
١٤٢ الثاني أويتخيريّن مطالبه من شاء منهما؟
- السابع: في مالو عمل الأجير تبرعاً لغير المستأجر
١٤٨ الثامن: في مالو كانت جميع المنافع مملوكة للمستأجر مع خروج أفعاله العادية قطعاً
١٤٩ عن مورد الإجارة فإنه يقع البحث في بعض أفعاله
- المبحث الثالث: في حكم الأجير العام والمشارك المفسّر في بعض الأخبار بأنه الذي
١٥٠ يعمل لي ولك
- التنبية على امور
١٥٥
- المبحث الرابع: من أحكام المنفعة أنها تملك بنفس العقد
١٥٨
- المبحث الخامس: في ما يتعلق بمدة المنفعة من حيث الاتصال والانفصال عن حال العقد
١٥٩
- المبحث السادس: في ما يتعلق بتسليم المنفعة وفيه مقامات:
١٦٢
- المقام الأول: في ملاك التسليم الذي معه تستقر الاجرة على المستأجر
١٦٤
- المقام الثاني: في ملاك فوات المنفعة المملوكة بالإجارة
١٦٧
- المقام الثالث: في ضمان المستأجر للمؤجر أحياناً
١٦٩
- المقام الرابع: في مورد الحاجة الى مراجعة الحاكم عند امتناع المستأجر
١٧٠
- المبحث السابع: أنه إذا استأجر شيئاً معيناً فتلف قبل قبضه بطلت الإجارة
١٧٢
- التنبية على امور
- المبحث الثامن: تلف الدابة كلاً أو جزء المتعقب لما هو المعتاد من السير والضرب
١٧٧
- والجذب فهل يضمن أولاً؟
- المبحث التاسع: في استيجار المرأة للرضاع مدة معينة بإذن زوجها وأمثاله كإجارة
١٧٨
- الفحل للضراب...
- التنبية على امور، الأول: في مالو كانت المرضعة مزوجة ولم يكن الارضاع بإذن زوجها
١٨١
- الثاني: في حكم مالوصحت الإجارة ولو لعدم المنافاة لسفر الزوج وغيبته أو مرضه فاتفق

- ١٨٥ عود الزوج وزوال المرض وطالها بالاستمتاع في الزمان المعين للإجارة
- ١٨٦ الثالث: في مالو آجرت نفسها للارضاع قبل النكاح
- ١٨٧ الرابع: في مالومات المرزعة أو الطفل
- ١٨٩ المبحث العاشر: في حكم استيجار الأرض لتعمل مسجداً
- ١٩١ المبحث الحادي عشر: في استيجار الدينار والدرهم
- المبحث الثاني عشر: في حكم أخذ الاجرة على الواجبات، وفيه مقامات:
- ١٩٦ المقام الأول: في بيان منافاة الوجوب بما هو لأخذ الاجرة وعدمها
- التنبية على امور، الأول: ربما يقال بالفرق بين مالو أخذ العمل بنحو المعنى المصدري
- ٢٠١ ومعنى اسم المصدر
- المباني: نسب الى جماعة الفرق بين الواجب العيني والواجب الكفائي وحيث إن
- ٢٠٢ المباني في حقيقة الوجوب الكفائي مختلفة فاللازم بيانها وبيان ما يقتضيه
- ٢٠٥ الثالث: ظاهر العلامة الأنصاري التفصيل بين الواجب التعيني والتخييري
- ٢٠٩ الرابع: في حكم أخذ الاجرة على الواجبات النظامية من الحرف والصناعات
- ٢١٧ الخامس: في حكم أخذ الاجرة على الواجب الكفائي الذي يكون مورداً لحق الغير
- ٢١٨ المقام الثاني: في بيان منافاة تعبدية الواجب لأخذ الاجرة عليه
- المقام الثالث: في ما يتعلق بالنيابة في العبادة وما فيها من الإشكال بحيث يمنع عن أخذ
- ٢٢٤ الاجرة على العمل العبادي النيابي
- المبحث الثالث عشر: إذا استأجر الدابة لحمل عشرة أرتال مثلاً من الخنطة فحملها
- خسة عشر رطلاً مثلاً، والكلام فيه في مقامين:
- ٢٣٥ المقام الأول: في ضمان اجرة الزيادة
- ٢٤١ المقام الثاني: في ضمان الدابة بالتلف
- المسألة الرابعة: من شرائط الإجارة إباحة المنفعة، وفيها مقامان
- ٢٤٥ المقام الأول: في اقتضاء تحريم المنفعة لبطلان المعاملة
- ٢٤٧ المقام الثاني: في ما تقتضيه نصوص الباب عموماً وخصوصاً في المنفعة المحرمة والعمل المحرم
- المسألة الخامسة: من شرائط نفوذ الإجارة القدرة على التسليم
- ٢٥٣ التنبية على أحد عشر امراً مهماً

فصل: في أحكام الإجارة، وفيها مسائل:

- ٢٦٩ الأولى: في مالو وجد بالعين المستأجر عيباً
 الثانية: في مالو تعدى في العين المستأجرة
 ٢٧٦ الثالثة: في مالو اختلف المؤجر والمستأجر في القيمة
 ٢٧٨ الرابعة: حكم تقبل الأجير العمل غيره بنقيصة
 ٢٨٠ الخامسة: في وجوب سقي الدابة وعلفها على المستأجر وضمانه لو أهمل
 ٢٨٣ السادسة: في ضمان الصانع لو أفسد
 ٢٨٥ السابعة: في عدم ضمان الصانع من غير تفريط ولا تعد
 ٢٨٧ الثامنة: اذا استأجر أجيراً لينفذه في حوائجه هل كانت نفقته على المستأجر؟
 ٢٩٠ التاسعة: في مالو أجر مملوكاً له فأفسد
 ٢٩٢ العاشرة: في أن صاحب الحمام لا يضمن إلا ما اودع وفرط في حفظه أو تعدى
 ٢٩٤ الحادية عشرة: في إبراء الإجارة
 ٢٩٥ الثانية عشرة: في مالو أجر مملوكه ثم أعتقه قبل انقضاء مدة الإجارة
 ٢٩٧ الثالثة عشرة: في مالو أجر الوصي صبيّاً مدة يعلم بلوغه فيها
 ٣٠٠ الرابعة عشرة: في مالو تسلّم أجيراً ليعمل له عملاً فهلك
 ٣٠١ الخامسة عشرة: في مالو دفع سلعة الى غيره ليعمل فيها عملاً...
 ٣٠٢ السادسة عشرة: في ما يتوقّف عليه توفية المنفعة
 ٣٠٤ السابعة عشرة: في التنازع وفروعه



Princeton University Library



32101 075931699

قیمت ۲۶۰۰ ریال