

Princeton University Library



32101 047105901

Princeton University Library

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

--	--

حاشىة الفقہ

فی شرح شرائع الاسلام

هذا هو المجلد الحادى والاربعون

من كتاب

الايمان والندور

تصنيف

حجة الاسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ
محمد رضا البشير المحقق الطهراني دام ظلته

رمضان المبارك - ١٤١٤



المطبعة العلمية - قم

Muhammad al-Tihrani

حاشية الفقه

في شرح شرائع الإسلام

هذا هو المجلد الحادي والأربعون

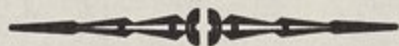
من كتاب

الإيمان والنذور

تصنيف

حجة الإسلام والمسلمين آية الله العظمى الحاج الشيخ
محمد رضا البشير المحقق الطهراني دام ظلته

ربيع الثاني - ١٤١٣



المطبعة العلمية - قم

2271

.3553

.827

musjallad 41

هوية الكتاب :

الكتاب : حقائق الفقه

المؤلف : آية الله العظمى الحاج الشيخ محمد رضا المشهور بالمحقق الطهراني

الناشر : مؤلف

الطبعة : الاولى

العدد : ٥٠٠ نسخة

التاريخ : آبانماه ١٣٧١ - ربيع الثاني ١٤١٣

السعر : مجان

المطبعة : العلمية - قم المقدسة



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب الايمان والندور

الحمد لله الذي اودع عندنا ودائع النبوة الكافية القوية واخذ منا العهد والایمان في عالم الذر على العمل بها في النهار والعشية وامرنا بايصال جميعها الى الانام في الصحارى والبريه وحلقنا وقسمنا بالعمل باحكامه التي منه كرامة وعطية فان دأبه تعالى الى العباد هو اللطف والاحسان والكرامة والسجدة والصلاة على انبيائه وادعيائه الاثنى عشر صلاة كثيرة طيبة نقية فانهم مصداق يابيتها النفس المظمئة ارجعي الى ربك راضية مرضية رضية سيما الاول والاخر منهم فعليهم صلوات الله دائمة متواترة مترادفة زكية من الآن الى يوم يجعل اعمال الناس بالهداية والحب مقبولة او بالاعراض عنهم والعناد عليهم لغوية انهم باعوا الاخرة الباقية بالدنيا الفانية الدنية اما بعد فالكلام في بيان احكام اليمين .

فقال المصنف ﴿ كتاب الايمان ﴾ و في الجواهر ما لفظه الايمان جمع يمين وهي لغة الجارحة المخصوصة ، ويقال أيضاً : على القدرة والقوة ، لكن مجاز على الظاهر .

وشرعاً على ما ذكره غير واحد الحلف بالله أو باسمائه الخاصة لتحقيق ما يحتمل الموافقة والمخالفة في الاستقبال ، والمراد بكونه شرعاً ما يترتب عليه من الحنث والكفارة ونحوهما من الأحكام التي رتبها الشارع على اليمين ، و الا

فهو يمين لغة قطعاً وان كان قد يقال : انها مأخوذة من اليد اليمنى ، لأنهم كانوا يتصافقون بأيمانهم اذا حلفوا، بل الظاهر أعينية المعنى الشرعى من الاستقبال ، ولذا أطلق الفاضل ، بل فى كشف اللثام التصريح بالماضى والمستقبل ، واختصاص الثانى بالكفارة ونحوها لا ينافى صدق اليمين على الأعم انتهى .

﴿والنظر فى امور أربعة الاول ما به تنعقد اليمين﴾ وتوجب الكفارة وفى المسالك بعد قوله ولا ينعقد ما لفظه قسم المصنف (رض) ما ينعقد به اليمين الى اقسام ثلاثة مرجعها الى الحلف بالله او باسم من اسمائه المختصة به او الغالبة عليه و اراد بالقسم الاول ان يذكر ما يفهم منه ذات الله تعالى ولا يحتمل غيره من غير ان ياتى باسم مفرد او مضاف من اسمائه الحسنى كقوله والذى اعبدته او صلى له او فلق الحبة وبرىء النسمة او نفسى بيده او مقلب القلوب وهذا القسم ينعقد به اليمين سواء اطلق او قصد به البارى تعالى حتى لو قال قصدت غيره لم يقبل ظاهراً وان قبل منه عدم القصد الى اصل اليمين والقسم الثانى هو الحلف بالاسماء المختصة به تعالى ولا يطلق على غيره كالله والرحمن ورب العالمين ومالك يوم الدين وخالق الخلق والاول الذى ليس قبله شىء والحقى الذى لا يموت والواحد الذى ليس كمثلته شىء وحكمه حكم الاول انتهى .

﴿لاننعقد اليمين الا بالله﴾ اى بلفظ الجلالة او باسم الله المختص به تعالى لا بغيره كالانبياء والرسل والائمة الطاهرين والابالموجودات العظيمة كالشمس والقمر والليل والنهار وامثالها فان القسم فيها مختص بنفسه تعالى وانه صح لله تعالى ان يحلف بموجوداته ولا يصح لغيره تعالى فقوله لا ينعقد اى لا ينعقد بحيث يتعلق عليه الوجوب او الحرمة والكفارة بتر كهما .

ويدل عليه خبر على بن مهزيار: «قلت لأبى جعفر الثانى عليه السلام : جعلت فداك قول الله عز وجل: والليل اذا يغشى والنهار اذا تجلّى ، وقوله عز وجل: والنجم اذا هوى وما يشبه هذا ، فقال : ان الله عز وجل أن يقسم من خلقه بما شاء ، وليس لخلق

أن يقسموا الابن عز وجل .

وخبر الحسين بن زيد عن الصادق عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث المناهى «نهى أن يحلف الرجل بغير الله ، وقال : من حلف بغير الله فليس من الله فسى شىء ونهى الرجل أن يقول للرجل : لا وحيانك وحياء فلان» .

وصحيح محمد بن مسلم «قلت لأبى جعفر عليه السلام : قول الله عز وجل : والميل اذا يغشى والنجم اذا هوى وما أشبه ذلك ، فقال : ان الله عز وجل أن يقسم من خلقه بما شاء ، وليس لخلقه أن يقسموا الا به» .

وصحيح الحلبي عن أبى عبدالله عليه السلام «لا أرى للرجل أن يحلف الا بالله ، فأما قول الرجل : لا بل شائتك فانه قول أهل الجاهلية ، ولو حلف الرجل بهذا وأشباهه لترك الحلف بالله ، الحديث فلا ينعقد .

وبالجملة القسم على غير الله لا يحرم لكن لا يترتب عليه احكام اليقين .
وخبر سماعة عن أبى عبدالله عليه السلام «لا أرى للرجل أن يحلف الا بالله ، وقال : قول الرجل : لا بل شائتك فانه هو من قول الجاهلية ، ولو حلف الناس بهذا وشبهه لترك أن يحلف بالله» قوله لا الخ .

ولا يخفى انه مضاف الى انه من المشكلات لا يظهر منه القسم حتى يقال انه قسم لغير الله بل لا معنى لفظه بل الا ان يقدر كلام المخاطب مثل ان يقول بمخاطبه انت تقول كذا فقال لا بل وشائتك اى لأقول كذا واقسم بشائتك ومع ذلك لا معنى للقسم بشائتك بل لا يصح وعن بعض نسخ الكافى «لا ب لشائتك» قال الجوهري : لا ب لشائتك ولا ابا لشائتك : اى لمبغضك ، قال ابن السكيت : هو كناية عن قولهم : لا ب لك انتهى .

ولا يخفى ما فى كلام ابن السكيت فان العبارة ظاهرة فى مدح المخاطب اى لا ب لمبغضك اى مبغضك ولدالزنا ويمكن كون العبارة غلطا والصحيح له اى مبغضك لأب له وعلى اى حال لا ربط له بالقسم وقيل أسند عدم الاب الى

مبغضه والمراد نسبته اليه رعاية للادب ، فيكون المراد بالخبر الحلف على مثل هذا مثل أن يقول : «لا أبأ لشانئك ان لم يكن كذا» أى لأب لك .
وعلى نسخة الاصل يمكن أن يكون تقديره «لا ، بل أكون من شانئك ومبغضك ان فعلت كذا» أو يكون أصله «لا أب لشانئك» .

وقيل يمكن أن يكون «لا» نفيًا لما ذكر المخاطب . ويكون حرف القسم فى شانئك مقدرًا فيكون القسم برفى رأسه الملزومين لحياته كما فى قولهم : «لعمرك وحياتك» وحينئذ فيكون «شانئك» بفتح النون على صيغة التثنية ، قال الجوهري ناقلا عن ابن السكيت : «الشانان : العرقان يتخذان من الرأس الى الحاجبين ثم الى العينين» .

وفى خبر زرارة المروى عن تفسير العياشى «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله وما يؤمن أكثرهم بالله الا وهم مشركون ، قال : ان ذلك قول الرجل لا وحياتك» وعنه أيضاً عن أبى جعفر عليه السلام قال : «شرك طاعة قول الرجل : لا والله وفلان» .

ولا يخفى ان معنى ذيل خبر زرارة هو ان ذلك أيضاً من معانى الآية والظاهر ليس كذلك فان معنى الآية صريحة فى حال المشركين والمذمة لهم لكنه عليه السلام جعل ذلك أيضاً بمنزلة الشرك وان قول الرجل لا وحياتك ايضاً شرك فان المعنى اقسام بحياتك ان من ترك مثل الله تعالى وقسم بالمخلوق فكانه اشرك بالله تعالى ومعناه ما هو مرادف بما فى الفارسية (بجان توقم) واما شرك الطاعة فى قول أبى جعفر عليه السلام لاجل تشرىكه غير الله معه تعالى وظاهره عدم جواز القسم بغير الله وهو يؤيد قول القائلين بعدم جواز الحلف بغير الله ولو بشراكة غيره .

ثم لا يخفى ان الكلام نارة فى ان الحلف لا ينعقد الا بالله وانه اذا قال برسول الله اربعلى او بحياة الغير لا ينعقد بحيث كان عليه الكفارة واخرى فى انه هل يحرم القسم بغير الله او يجوز وهنا مطلبان مفترقان احدهما عن الاخر .

فلو قال بحياتك قسمى لم يكن عاصياً ولم يفعل ما يحرم عليه بل فعل امراً

جائز او لا يكون موجبا للكفارة عليه وعليه كان الحاصل المنعقد من القسم ماهو
بالله وفي غيره يجوز ولكن لا ينعقد بحيث يتعلق عليه احكام اليمين فيجوز القسم
بغير الله بمعنى انه لا يحرم عليه .

وفي الجواهر ما لفظه ولعله لذا وغيره تردد بعضهم في أصل جواز الحلف
بغير الله تعالى ، لكنه في غير محله ، للسيرة القطعية على جوازه ، مضافاً الى الأصل
والى وجوده في النصوص ، انتهى .

اي زعموا عدم جواز الحلف بغير الله والانصاف ان اصل الجواز قطعي
لكثرة الأيمان الواقعة من الانام لكن لا كفارة عليها ، للأصل وقول الصادق عليه السلام
في خبر ابن أبي يعفور «اليمين التي تكفر أن يقول الرجل : لا لله ونحو ذلك ،
وخبر ميسرة «ان أمير المؤمنين عليه السلام مر برحبة القصابين بالكوفة فسمع رجلا يقول:
لا الذي احتجب بسبع طباق ، قال : فعلاه بالدرة فقال له : ويحك ان الله يحجبه
شيء ولا يحتجب عن شيء ، قال الرجل : أنا أ كفر عن يميني يا أمير المؤمنين ،
قال : لا ، لأنك حلفت بغير الله .

فتلخص ان الموجب لكفارة هو الحلف بالله عن قصد ولو حالف بغير ذلك
كما هو عادة الناس على الأيمان المختلفة كقوله لا والله وبلى والله وبحياة ابيك
وبحياة ابيك وبرسول الله وبالعباس وغير ذلك فان كلها يجوز ولا يحرم لكن لا ينعقد
بها الا بالله .

ويدل عليه ما في مرفوع القاسم بن علا عن عبد العزيز بن مسلم عن الرضا
عليه السلام في حديث طويل في صفة الامام والرد على من يجوز اختياره الى أن «تعدوا
- وبیت الله - الحق ، وبذوا كتاب الله وراء ظهورهم» .

وفي خبر علي بن أبي حمزة عن أبي الحسن عليه السلام قال : «و حقت لقد كان
منى في هذه السنة ست عمر» .

وفي خبر علي بن مهزيار قال : «قرأت في كتاب لأبي جعفر الثاني عليه السلام الى

داود بن القاسم انى قد جئت وحياتك.

و كيف كان فلا ينعقد الا بالله تعالى اذا وقع بنحو تعلق بها الكفارة لا لغوا وبلا فائدة ولو كان باسم الله تعالى كما وقع القسم على ترك الواجب او فعل الحرام او ترك ما يحتاج اليه قوام بدنه كالحلف بترك النوم او شرب الماء او ترك الجماع مع امرأته ونظيره كل ما يجعل الانسان على نفسه التزاما على عدم فعله مما احل الله على العباد كما فى مرسل ابن ابي عمير المروى عن تفسير على بن ابراهيم عن ابي عبدالله عليه السلام فى قوله تعالى : لا تحر مواطيات ما احل الله لكم - الى آخرها - قال : نزلت فى أمير المؤمنين وبلال وعثمان بن مظعون ، فأما أمير المؤمنين عليه السلام فحلف أن لا ينام فى الليل أبداً ، و أما بلال فحلف أن لا يفطر فى النهار أبداً ، و أما عثمان بن مظعون .

فانه حلف أن لا ينكح أبداً ابداً فدخلت امرأة عثمان على عائشة و كانت امرأة جميلة فقالت عائشة ما لى اراك متمطلة؟ فقالت : ولمن اتزين فوالله ما قربنى زوجى منذ كذا وكذفاناه قد ترهب ولبس المسوح فى الدنيا فلما دخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اخبرته عائشة بذلك فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و نادى الصلاة جامعة ، و صعد المنبر وحمد الله تعالى و أنئى عليه ثم قال : ما بال أقوام يحرمون على أنفسهم الطيبات؟! ألا أنى أنام الليل وانكح وافطر فى النهار، فمن رغب عن سنتى فليس منى ، فقام هؤلاء ، فقالوا : يا رسول الله فقد حلفنا على ذلك ؟ فأنزل الله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان. و ظاهره ان تفسيرها بمطلق غير المؤاخذ بها أولى فاللغو من اليمين هو الذى لا يؤاخذ الله عليه من تحريم المباحات و ما لا قصد اليه وما صدر من الإنسان سهوا ونسيانا ونحو ذلك قال فى الخلاف: اذا حلف والله لا اكلت طيباً ولا لبست ناعماً (كانت) هذه يميناً مكروهة والمقام عليها مكروه وحلها طاعة وبه قال الشافعى و هو ظاهر مذهبه وله فيه وجه اخر ضعيف وهو ان الافضل اذا عقدها ان يقيم عليها

وقال ابو حنيفة المقام عليها طاعة ولازم .

[دليلنا] قوله تعالى « يا ايها الذين آمنوا لاتحرموا طيبات ما احل الله لكم ، الآية » ثم قال « فكلوا مما رزقكم الله حلالا طيباً و اتقوا الله الذى انتم به مؤمنون ، يعنى فى المخالفة وايضاً قوله تعالى « قل من حرم زينة الله التى اخرج لعباده والطيبات من الرزق » الآية وقال « يا ايها النبى لم تحرم ما احل الله لك تبتغى مرضات ازواجك ، الايه الى قوله « قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ، انتهى . و كيف كان فلا حكم لكل يمين و لو كان بالله كما فى اكثر الايمان الواقعة من غير قصد و ارادة كما اكثر ما كان الدأب والديدن على اجرئها على اللسان فى مقام المعاملات مثل لا والله و بلى والله التى لا يقع عن قصد فعل او ترك بل اريد بها مجرد وقوع المعاملة كذبا او صدقا وتقريب المشتري الى المعاملة فانها لا يترتب بها شىء الا الكفارة ولا وجوب فعل ولا نك شىء ولا مؤاخذه عليه اصلا ويكون لغوا محضا فاليمين على اقسام منها ما هو كذلك اى لغو ويدل عليه الكتاب والسنة .

وفى موثق مسعدة بن صدقة عن أبى عبدالله عليه السلام « سمعته يقول فى قول الله عز وجل لا يؤخذكم الله باللغو فى أيمانكم ، قال : اللغو قول الرجل : لا والله و بلى و الله ، ولا يعقد على شىء ، ونحوه المرودى فى تفسير العياشى عن عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام .

وفى خبر أبى بصير عنه عليه السلام أيضاً فى قول الله تعالى : « لا يؤخذكم الله ، الى آخرها - قال : « هو لا والله و بلى والله » .

وفى خبر أبى الصباح قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قوله : لا يؤخذكم الله - الى آخرها - قال : هو لا والله و بلى والله وكلا والله لا يعقد عليها أو لا يعقد على شىء ، بل فى خبر محمد بن مسلم المرودى عن تفسير العياشى تفسير العريضة بذلك ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله تعالى : ولا تجعلوا الله عرضة

لأيمانكم ، قال : هو قول الرجل : لا والله وبلى والله .

قال في الخلاف : في الأيمان ما هو مكروه وما ليس بمكروه وبه قال أكثر النحهاء وقال بعضهم كلها مكروهة لقوله تعالى «ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا» .

[دليلنا] ماروى عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال ثلث مرات : والله لا غزون قريشاً فلو كان مكروهاً ما حلف وروى ابن عمر قال كان كثيراً ما يحلف رسول الله بهذه اليمين لا مقلب القلوب وروى أبو سعيد الخدري قال كان رسول الله إذا اجتهد في اليمين قال لا الذي نفس أبي القسم بيده والمعنى في الآية متوجه إلى اليمين به على ترك البر والتقوى والإصلاح بين الناس فقال «ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبروا وتتقوا» أي لا تبروا والناس ولا تتقوا الله وقيل أيضاً معناها لا تكبروا الأيمان (اليمين) بالله مستهزئين (متستهزين) فيها (بها) في كل رطب ويابس فيكون فيه ابتذال (استبذال) الاسم أي لا تجعلوا الله في معرض مقاصدكم الفاسدة حتى حلفوا بمثل لا والله وبلى والله .

وفي مرسل ابن حديد عن أبي عبد الله عليه السلام «الأيمان ثلاث يمين ليس فيها كفارة ويمين فيها كفارة ويمين غموس توجب النار فاليمين التي ليف فيها كفارة : الرجل يحلف على باب بر أن لا يفعله ، فكفارته أن يفعله ، واليمين التي تجب فيها الكفارة الرجل يحلف على باب معصية أن لا يفعله فيفعله ، فتجب عليه الكفارة ، واليمين الغموس التي توجب النار : الرجل يحلف على حق امرئ مسلم على حبس ماله» .
وفي مرسل الصدوق (ره) عن الصادق عليه السلام «اليمين على وجهين - إلى أن قال - : وأما التي عقوبتها دخول النار فهو أن يحلف الرجل على مال امرئ مسلم أو على حبس ماله ، ويمين الغموس هي على ما في التنقيح الحلف على الماضي والحال مع تعدد الكذب ، وسميت غموساً لأنها تنغمس الحالف في الأثم أو في النار ، وفي بعض الروايات أنها من الكبائر ، وفي بعض أنها تدع الديار بلاقع .

و كيف كان فقد عرفت عدم الانعقاد الا بالله ﴿ أو بأسمائه التى لا يشر كه
 فيها غيره أو مع امكان المشاركة ينصرف اطلاقها اليه ، فالأول كقولنا ومقلب
 القلوب ﴾ والذى نفسى بيده ، والذى فلق الحبة وبرأ النسمة ﴾ بالتحريك الانسان
 ﴿ والثانى كقولنا : «والله» ، «والرحمن» ، «والأول الذى ليس قبله شىء و الثالث
 كقولنا «الرب» ، «والخالق» ، «البارى» ، «الرازق» ﴾ فهذه اقسام ثلاثة ولا يخفى
 ما فى قوله والاول الخ .

حيث جعل الاول غير افظ الله مع انه الاصل فى القسم وهو لفظ الجلالة و
 هو مما يجعله علما لذاته تعالى وكيف يصح الاول مما يختص بالذات وجعل لفظ الجلالة
 الثانى فان غير لفظ الجلالة وان كان مختصا بذات الله لكنه ليس بلفظ الجلالة
 ولا يتقدم عليه فلا يتحقق الحلف بغير الله ونحوه عند مثل صاحب المدارك وغيره .
 نعم يصح عند المصنف فانهما من فحوصات الله الذى لا شريك فيه احد و
 بالجملة لست اقول بعدم صحة مثل والذى نفسى بيده ونحو ذلك بل اقول لا ينبغى
 له جعل الاول من هذا القبيل وجعل الثانى هو الله مع ان الامر بالعكس فلا يحسن
 جعل ما يراد منه الذات أولا ولفظ الجلالة الصريحة فى ذلك الذى جعل نفسه
 علماً لذاته ثانياً .

وبالجملة الذى لا ينبغى جعل القسم ما يختص بالذات دون نفسه تعالى ولا
 ينافى ذلك ما كان قسمه ﴿ بـمـثـل ﴾ والذى نفسى بيده اذ الغالب ليس
 قسمه لاجل فعل او ترك بل لامر خارج عنهما مما لا يتعلق به شىء بل يكون قسمه
 غالبا لامر مهم حتى يقع المقصود فى قلب الانام كقوله ﴿ بـمـثـل ﴾ والذى نفسى بيده
 لا افتح عينى حتى اظن ان اموت اى لاظن بحياتى بقدر افتتاح عينى وامثال ذلك
 وبمثل هذا القسم فى ضغطة القبر لسعد بن معاذ لاجل سوء خلقه مع اهله ونحو
 ذلك ما اقسام به امير المؤمنين عليه السلام ضرورة انهما لا يقسمان لترك فعل قبيح او لفعل
 واجب والكلام فى قسم الناس يتعلق به الكفارة وهو لفظ الله ولا اقل من انه المتبين

من ذلك كما يحتمل كونه هو المراد من صاحب المدارك في نهاية المرام وان اللازم في الحلف هو لفظ الله فلا يجزى غيره .

ولذا عن الدروس حكى عن بعض جعل قسم الأول الحلف بالله وهو تعريض على المصنف وغيره وغاية ذلك جوار ذلك لانه يترك لفظ الله واكتفى باسماء المختصة به تعالى بل في مثل ما هو اعلى واظهر يليق بان يجعل في القسم فلا ينافى ما ضعفه في الجواهر بعد جوازه ايضا .

ولو كان الثانى ايضا مختصا بالله الا ان الله اسم الجلالة ومختص بالذات وظاهر من كون الحلف بالله هو تعيين هذا اللفظ لا غير وان كان مثل ومقلب القلوب مختص بالله لكنه ليس من اسم الجلالة بداهة وبين اسم الجلالة وما يختص بالذات وما يختص به الصفات بون بعيد وان كان المراد بالكل هو الذات فالاولى ان يقول احلف بالله او بمقلب القلوب لاجعله أدلا والله ثانياً ففي العبارة مسامحة واضحة يشر في قول من لا يجوز غير الله .

وبالجملة ليس المقصود هو المنع عن الجواز بل يجوز الاكتفاء بمثل ما يختص بالله لكن الاولى هو ذكر لفظ الجلالة ويدل على الجواز ما عن ابي سعيد الخدرى «كان رسول الله ﷺ اذا اجتهد فى اليمين قال : لا الذى نفس ابي القاسم بيده» ونحوه «والذى فلق الحبة وبرأ النسمة» وعن على عليه السلام «والذى أصوم واصلى له» الى غير ذلك وغير ذلك مما يختص بذاته تعالى .

وعن المسالك «وهذا القسم تنعقد به اليمين سواء أطلق أو قصد به البارى تعالى ، حتى لو قال : قصدت غيره لم يقبل ظاهراً ولو قبل منه عدم القصد الى اليمين» قلت : لا يخلو من نظره وجهه ان المعنى مما لا يكون فى غير الله فهو مرادف مع لفظ الله «ينعقد» .

وقد تلخص ان اقسام القسم ثلاثة الاول ما وضع لذاته تعالى مثل الله والثانى ما يختص به تعالى كالذى فلق الحبة وبرأ النسمة ومثل الذى خلق السموات

والارض ونحوهما والثالث مثل الرحمن والرازق والخالق والبارئ فانها وان يشترك فى غيره احيانا لكن مع او القسم ينحصر فى الله فاذا قال والخالق افعل كذا كان الظاهر هو الله لا غير والحاصل ان القسم اما بلفظ الله او ما يختص به او ما يشترك لكن بقرينة حرف القسم انحصر فى الله تعالى .

وفى الجواهر الثانى الحلف بأسمائه المختصة به التى لا تطلق على غيره ، كالله ، والرحمن ، ورب العالمين ، ومالك يوم الدين ، وخالق الخلق ، والأول الذى ليس قبله شيء ، والحي الذى لا يموت ، والواحد الذى ليس كمثله شيء ، وعن بعضهم عد «الخالق» و«الرازق» منها انتهى .

والعد منهما فى محله كما عرفت ولولا جل حرف القسم .

ثم قال وفى المسالك الأصح أنهما من الثالث ، لأنهما يطلقان فى حق غير الله تعالى ، قال الله تعالى : «وتخلقون افكاً» وقال تعالى «وارزقوهم» وفيه أن ذلك غير اطلاق لفظ «الخالق» و«الرازق» على الاطلاق ، وقد عرفت ان حروف القسم تختص الكل بالله .

ثم قال «والثالث ما يطلق فى حق الله وحق غيره ، لكن الغالب استعماله فى حق الله تعالى وان تقيده فى حق غيره بضرب من التقييد ، كالرحيم والرب والخالق والرازق والمتكبر والقاهر انتهى . قد عرفت ان الكل ولو بقرينة حروف القسم هو الله تعالى .

وكيف كان فالكل من مختصات لفظ الجلالة ويختص بذاته وبصفاته كالرازق والخالق والبارئ وفى مقام القسم ينحصر بذاته تعالى لحروف القسم وللقرينة ايضا لكن لفظ الجلالة اتم واحسن من غيره ولذا فى الجواهر قال ولاريب فى أن صدق الحلف بالله على الحلف باسمه المختص به العلمى أتم .

بل عن سيد المدارك فى نهاية المرام احتمال اختصاص الحلف بلفظ الجلالة لدعوى تبادره من النصوص الآمرة بالحلف بالله وان كان مخالفاً للاجماع فى الظاهر

بل والمحكى عن الشيخين ، بل قد يمنع التبادر بعدملاحظة سياق تلك الأخبار
الظاهر في ارادة ذاته المقدسة من لفظ المزبور لا خصوصها .

بل في الرياض ومع أن في الصحيحة التعبير بالاله وبالله وعليه ينتفى خصوصية
اللفظ قال ويشهد له ايضا ماسياتى من الصحيح الدال بانعقاد اليمين بعمر الله الخ .
﴿ وكيف كان فلاشكال فى أن ﴾ كل ذلك ﴿ أى الأقسام الثلاثة ﴾
﴿ ينعقد به اليمين مع القصد ﴾ بل ولاخلاف ، بل الاجماع بقسميه عليه ، مضافاً
الى النصوص بل واطلاق الأدلة كتاباً وسنة كما فى الجواهر لكن كل ذلك فيما
ينصرف اطلاقه اليه تعالى ﴿ وفى الا فـ ﴾ لا ينعقد بما لا ينصرف اطلاق اسمه اليه
كالوجود والحى والسميع والبصير وان نوى بها الحلف ، لأنها مشتركة فلم يكن
لها حرمة ﴿ فى القسم ﴾ .

وفى الجواهر بل لأجد فيه خلافاً بينهم فى ذلك الا ما يحكى عن الاسكافى
من انعقادها بالسميع و البصير ، لكن فى كشف اللثام لادعائه اختصاصهما به
تعالى ، ويحتمل كلامه عدم انتهى .

ولا يخفى قوة ما ذكره الاسكافى اذ الكلام فيما لا ينصرف اليه وليس كذلك
للمظهر فضلاً عن الانصراف بل السميع والبصير حقيقة فى الله تبارك وتعالى فان السميع
حقيقة من سمع جميع الاصوات الواقعة فى جميع عوالم الوجود والامكان برا
وبحرا وارضاً وسماًءاً ونحو ذلك و كذا البصير وليس له مصداق سوى الله وهذا
مضافا الى قرينة حروف القسم فاذا قال بالسميع فعلت كذا ينعقد قطعاً والكلام
فى ان لفظ الموضوع لذاته اولى واحسن منه لانه لا يصح .

فلا يطلق السميع والبصير فى غيره تعالى لامكان كون اهل البصائر فى غلط
واشتباه وكم اشخاص زعموا كونهم من اهل البصرة وفعلوا ما فعلوا على زعمهم
فظهر له ولهم انه ليس فى اعمالهم بصيرة بل كلها جهل وفساد ناش عن عدم البصيرة
فالبصير هو الله والسميع ذاته القدوس المتعال العلى العظيم وهو الوجود الذى عين

العلم والسمع والبصارة والقدرة والحياة وغيره تعالى اعراض منتزعة عن الماهيات فليس بصير وسميع سوى الله خلافا للصدراء القائل بان وجود كل شىء عين العلم والقدرة والحياة فالسميع والبصير على مذهبه كل الموجودات وذوات كل شىء عين العلم والبصيرة تأمل وتدبر.

وكيف كان فاطلاق السميع والبصير على ما سوى الله ليس الا بنحو المجاز تشبيها له بالبصير الحقيقى الذى له بصارة فى جميع المخلوقات الازلية والابدية وقد ضل من زعم بكون السميع والبصير والعالم والقادر بمعنى الواحد سار فى جميع الموجودات تدبر فالسميع حقيقة واحدة ومصداقه ليس الا الواحد وهو الله والموجودات الخارجية كلها مجموعات للرب وسنخها غير سنخ الرب وخاب من زعم ان وجود كل شىء عين العلم والقدرة والحياة وغيرها وانى لهم بذلك والوجود الحقيقى هو خالق الوجود وهو الذى يخلق الموجودات الخارجية والماهيات الثابتة من جانب الجاعل الحقيقى والوجود امر عرضى كما عليه غير واحد .

ومنهم المحقق الداماد فى القيسات ومنهم صاحب حكمة الاشراف الوجود عرضى ينتزع عن الموجود الخارجى وانه اذا جعله الجاعل من كتم العدم بالابداع ينتزع عنه الموجود به. كما فى جميع الصنائع فاذا تحقق صنعة الكهر بائية والسفينة يقال انه موجود فالوجود ليس الا امر الثابت الخارجى المخلوق المجهول للخالق الذى فطر السموات والارض وضل من زعم ان الوجود يصدر عن الوجود والمعلول عند صدوره عن العلة كان نفس العلة وكان وجودها التنزىلى وان العلة عند خلق الموجودات تنزل نفسه عن رتبته وجعل نفسه بمنزلة المعلول فهما واحد فلا فرق بين الخالق والمخلوق من حيث الوجود وهو بديهية البطلان والامر العرضى كيف يكون اصيلا .

وليت شعرى بانه كيف غفلوا فى امر الوجود حتى استدلوا لاصالته بامور اوهن من بيت المنكبتين واشتبه عليهم وجود المخلوقات بوجود الخالق أفلا ترى

الى استدلال الشاعر فى مقام اثبات اصالة الوجود بقوله لانه منبع كل شرف ولم يفهم ان الذى منبع كل شرف هو الوجود فى مقابل العدم وهذا امر يعلمه الصبيان والنسوان والمجانين بل الحيوانات اذ المؤثر مثلا هو وجود الخبز والماء لاعدمهما وكذا المؤثر للسكونة هو وجود الدار لاعدمهما فالوجود اى الموجود الخارج عن العدم هو منبع كل شرف لا العدم فان كان المراد بالاصالة هو ذلك فلا نزاع لاحد لكن هذه الامورات اذا اتصفت بالتحقق فى الخارج ينتزع منها الوجود والموجودية فهو عرض ليس فى الخارج الأمتشأ انتزاعها وانى لهم من القول بان هذا الامر عرضى عين العلم والقدرة والحياة والارادة وانه معنى واحد صار فى جميع الممكنات. فلا فرق بين الخالق والمخلوق إلا بالماهيات الموهومة العرضية فساروا من الوجود فى مقابل العدم الى الوجود الذى عين العلم والقدرة فزعموا ان هذا المعنى فى كل الموجودات فيكون وحدته فى جميع الكثرات وجميع الكثرات فى وحدته ولذا عبروا عنهما بالوحدة فى الكثرة والكثرة فى الوحدة فاملوا فى ذلك حتى يظهر لكم فساد اصالة الوجود وانهم زعموا كون الوجود الذى عين العلم والقدرة والحياة هو وجود المخلوقات راجع ج ٤٨ .

وكيف كان فالقسم بالسميع والبصير لا مصداق حقيقة له إلا الله فهو السميع العليم لا غيره وحينئذ نفس القسم بهما كاف فى كون القسم بالله تعالى ولكنه مع ذلك ضم الله اليه ويقال بالله السميع او البصير اولى .

وفى الجواهر لكن الانصاف عدم خلو الحكم المزبور من اشكال ان لم يكن اجماعا مع فرض قصد الحالف بها الذات المقدسة ، وخصوصاً مع القرينة الحالية أو المقالية الدالة على ذلك ، لصدق الحلف بالله حينئذ على القسم بها ، بل هى مع القرينة كالقسم الأول .

ودعوى أن اشتراكها أسقط حرمة القسم بها لا شاهد لها ، بل قد عرفت أن اطلاق الأدلة يشهد بخلافها ، بل خبر السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام قال

أمير المؤمنين عليه السلام : من حلف وقال لا ورب المصحف فعليه كفارة واحدة، قد يظهر منه ما قلناه، ضرورة اشتراك رب المصحف بين الله تعالى وبين من له، بل اشتراكه أوضح منه، لما سمعت انتهى بمعنى مع ان رب المصحف مشترك بين الرب ومالك المصحف لم يسقط اشتراكها عن حرمة القسم ولا يخفى انه مضافا اليه كان ظهوره في الله وان الرب حينئذ هو الله فانه تعالى رب المصحف لان كان مالكه واطلاق الرب بمالكه مجاز من حيث انه بيده .

﴿ ولو قال : « وقدرة الله » وعلم الله ، فان قصد المعاني الموجبة للمحال ﴾ الزائدة على الذات كما يقول الأشعري أو المقدر والمعلوم في ﴿ لم ينعقد اليمين ﴾ لانها حلف بغير الله تعالى ، وقد عرفت عدم الانعقاد به ﴿ وأن قصد كونه قادراً عالماً ﴾ باعتبار أنها أمور ينتزعاها العقل من الذات و الأ فليس إلا الذات ﴿ جرى ﴾ حينئذ الحلف بهما ﴿ مجرى القسم بالله القادر العالم ﴾ .

في الجواهر ولأنها في العرف ايمان بالله تعالى وان قصد الامور المنتزعة ، اذ لا يتعين الحلف به تعالى بالحلف بذاته مع مشاركتها للذات في الحرمة ، و ربما يحترم الذات فلا يقسم بها ، بل بما يتعلق بها ، وقد سمعت التعليل في الصحيح لكون لعمر الله يمينا بأنه قسم بالله ، مع أن مرجعه الى القسم بعمره الذي هو الحياة .

ومما ذكرنا يعلم الوجه في الانعقاد مع الاطلاق المنصرف الى الحلف بالله عرفاً ، خصوصاً اذا كان ممن يعتقد عدم زيادة الصفات ، وفي المسالك «يحتمل عدم ، لاشتراك اللفظ فسقط حرمة ، وكون المسألة اجتهادية قد اختلف فيها أكابر العلماء فلا ينصرف الى أحد الأمرين بدون القصد ، وذلك يوجب وقوف اليمين» وفيه منع الاشتراك ، والاختلاف لا ينافي الانصراف عرفاً انتهى .

وفي المسالك ما لفظه قدرة الله وعلم الله قديراد بهما صفاته القديمة الزائدة على الذات كما يقوله الاشاعرة وقد يراد بهما نفس المقدر والمعلوم كما يقال في

الدعاء اغفر لنا علمك فينا اى معلومك وقولهم انظروا الى قدرة الله اى مقدوره وقد يراد بهما ذات الله العالم القادر من حيث ان صفاته تعالى امور اعتبارية ليست زائدة على ذاته تعالى فان قصد الحالف باحدهما المعنى الاول لم ينعقد لانه حلف بغير الله وكذا ان قصد المعنى الثانى بطريق اولى وان قصد الثالث انعقدت لانه حلف بالله وان اطلق فالوجه الانعقاد حملا لكلامه على المعنى الحق و لانه اغلب خصوصا اذا كان يمتد ذلك ويحتمل العدم لاشترك اللفظ فيسقط حرمة و كون المسئلة اجتهادية فداختلف فيها اكابر العلماء فلا ينصرف الى احدا الامر ين بدون القصد وذلك يوجب وقوف اليمين انتهى .

قوله قديراد بهما الخ اشارة الى مذهب الاشاعرة فانهم قائلون بان الصفات زائدة على الذات مثل العلم والقدرة وغيرهما لانها عين الذات وحينئذ انزاه القول بقدماء الثمانية فانها لو كانت حادثة لزم خلو الذات قبل حدوثها خالية عن العلم والقدرة ونحوها فالصفات ان كانت عين الذات فلا كلام و الا فيدور الامر بين كونها زائدة حادة او قديمة والاوّل موجب للمجهول والعجز ونحوهما والثانية لكون القدماء ثمانية لا الواحد وكلاهما كما ترى .

قال فى الخلاف : فان قال وقدرة الله او علم الله او عظمة الله او حياة الله وقصد به كونه قادراً وعالماً وحياً كان ذلك يميناً بالله و ان قصد بذلك المعانى والصفات التى يثبتها الاشعري لم يكن حالفاً بالله وبه قال ابو حنيفة وقال اصحاب الشافعى كل ذلك يمين بالله .

[دليلنا] قيام الدلالة على ان الله تعالى يستحق هذه الصفات لنفسه وان القول بالصفات باطل فاذا حلف بها وجب الحكم ببطلان يمينه ولان اصل برائة الذمة انتهى .

﴿وكذا ينعقد بقوله : وجلال الله وعظمة الله وكبرياء الله﴾ وفى الجواهر لأنها وان شاركت القدرة والعلم فى كونها من الصفات لكنها ليست من الصفات

التي ذهب بعضهم الى زيادتها ، وانما مرجعها الى ذاته المتصفة بالكبرياء والعظمة والجلال ، بل عن المبسوط الاجماع على ذلك .

ومنه يعلم قوة ما ذكرنا من اعمية الحلف بالله للحلف بذاته أو الامور الانتزاعية الراجعة اليها .

ولكن المصنف قال : ﴿ وفى الكل تردد ﴾ وفى الجواهر وجعله فى المسالك « مما عرفت ومن أن اشترك القدرة والعلم يمنع من الانعقاد بهما وان قصد بهما أنه كغيرهما من أسمائه المشتركة من غير أغلبية عليه تعالى والعظمة والجلال والكبرياء كذلك لأنها تستعمل فى الصفة الزائدة ، وربما اطلقت على ما يطلق عليه القدرة والعلم ، بقول الانسان : « عاينت كبرياء الله وعظمته » ويريد مثل ذلك ، ولأن هذه الصفات ليست من أسماء الله تعالى الغالبة ولا المشتركة ، فلا تنعقد بها اليمين ، لأنها لا تنعقد إلا بالله وأسمائه ، والأشهر الأدل ، قلت : والأصح لما عرفت انتهى .

ولا يخفى ان الظاهر عدم الفرق بين نفس لفظ الله وبين قوله وقدرة الله وعلم الله وجلال الله وعظمة الله ونحوها اذ الكل يراد به الرب تعالى الا عند من كان علمه زائدا على الذات والأفاذا كان العلم عين الذات كان قوله اقسام بعلم الله معناه اقسام بذات الله من غير فرق اصلا .

﴿ ولو قال : اقسام بالله أو أحلف بالله ﴾ ينشئ بذلك الحلف ﴿ كان يميناً ﴾ لغة وعرفاً ، ﴿ وكذا لو قال : « أقسمت بالله » « أو حلفت بالله » ﴾ بقصد انشائه بذلك الحلف بالله تعالى .

﴿ ولو قال : أردت الاخبار عن يمين ما ضية ﴾ وهذا غير بعيد لصحة اخباره بخلفه قبلا كما يصح له اخباره بضره او اكله قبلا فاراد بقوله اقسام بالله وقوع القسم منه قبلا كالامس او الوعد بيمين آتية بان يقول انى احلف على هذا الشى فى الغد نعم لامعنى لقوله ﴿ قبل : لأنه اخبار عن نيته ﴾ والأصل عدم الانعقاد لان

نية الشيء غير عمل الشيء فر بما ينوى الانسان شيئاً وكان فى نيته اتيانه ولم يفعل
اولا يقدر عليه بل يمكن ان يقال انه ليس بيمين لان الفرض اخبار عن يمين ايضا
فيكون اقرارا فى السابق ويمكن وقوع مخالفته والايمان بكفاره فيكون معدوما.
ويمكن بقاءه على يمينه السابق الذى اقر فعلا به فهو راجع الى مقام الدعوى
عند الحاكم والكلام فى انه لو حلف المكلف بفعل شيء او تركه ما حاله من
حيث المخالفة ولزوم الكفارة و عدمها فما يفيد فى المقام انه لو حلف على فعل
شيء لزم عليه الكفارة لو خالفه والا فلا فهو اجنبى عن حلف وقع فى مقام الدعوى
وقال اردت الاخبار عن يمينى قبلا وعدمه .

﴿ولو لم ينطق بلفظ الجلالة﴾ او بما كان مرادا به هو الذات كقوله
والذى نفسى بيده المعلوم منه الله لكن كان ذلك فى ذهنه فقط وفى نيته من دون
الاطهار به والتكلم بذلك المقصود ﴿لم ينعقد﴾ يمينه اصلا وان نواه فى قلبه
اذ النية غير الفعل ويدل عليه خبر السكونى عن الصادق عليه السلام .

و اذا قال الرجل أقسمت أو حلفت فليس بشيء حتى يقول : أقسمت بالله
أو حلفت بالله ، والرواية صريحة فى الاحتياج الى اللفظ فى القسم بل فى كل شيء
بداهة ان النية غير المنوى .

﴿وكذا﴾ لا ينعقد ﴿لو قال اشهد﴾ مجرداً عن لفظ الجلالة ونحوه وهو
واضح بل الكلام فيما اذا اكتفى بلفظ الشهادة ﴿الا ان يقول﴾ اشهد ﴿بالله﴾
ولذا عن الخلاف ليس بيمين وان قال ، لأن لفظ الشهادة لا تسمى بيميناً ولم يطرد
عرف اللغة ولا الشرع .

وفى الجواهر لكن المبسوط أنه ان أراد به اليمين كان يميناً ، بل لعلمه
ظاهر المصنف أيضاً ، بل فى المسالك أنه أشهر ، وظاهره الميل اليه ، قال : ولورود
الشرع بهذه اللفظة بمعنى اليمين قال الله تعالى « قالوا : نشهد أنك لرسول الله ،
والمراد تحلف ، ولذلك قال الله تعالى على الأثر : « اتخذوا أيمانهم جنة » .

وفيه ما لا يخفى اما اولاً فالشهادة ليست بحلف وجدانا ولذا لو شهد شىء كذباً لم يلزم عليه غير العصيان دون الكفارة بخلاف ما اذا قال حلفت بالله ان افعل ذلك الامر الراجح ولم يفعل فانه كانت عليه الكفارة وثانياً ان الشهادة فى مقام الاقرار لكن كذباً والله تعالى يشهد عن كذبهم وعدم ايمانهم واقرارهم . ولذا قال عز من قائل فى رد شهادتهم بقوله والله يعلم انك لرسوله والله يشهد ان المنافقين لكاذبون وهذه حال شهادتهم فضلا عن حلفهم مع ان الشهادة اجنبية عن الحلف وبالجملة لفظ اشهد مجرداً عن لفظ الله لا يكون حلفاً سلمنا اطلاق الايمان على الايمان الكاذبة كما فى قوله تعالى اتخذوا ايمانهم جنة لكن لاجرم كان بغير لفظ اشهد وكيف كان فلادلالة رأساً فى كون مجرد قوله أشهد يمينا ولتعارف اليمين به عرفاً ولومع قصد اليمين اذ القصد انما يصح مع صلاحية اللفظ له والامكان مجرد القصد مع اى تلفظ صحيحاً فكيف اذا كان مطلقاً فلا يتم ما عن القواعد بل ما ذهب اليه الشيخ .

قال فى الجواهر ما هو لفظه وفيه أنه لادجه لجعل ذلك عنهم انشاء يمين مع عدم ذكر لفظ الجلالة ، فلا بد مع فرض ارادة اليمين منهم على ذلك بقوله تعالى : واتخذوا ايمانهم ، من كون اليمين منهم بغير اللفظ المزبور ، نعم هو لا يخلو من قوة ، لتعارف اليمين به فى العرف واستعماله فى ايمان اللعان ، الا أن ذلك مع العلم بقصد اليمين منه .

أمامع الاطلاق فقد يظهر من المصنف بل والفاضل فى القواعد الحكم بيمينه ايضاً انتهى .

وفى قوله لتعارف اليمين به تأمل وكذا مع قصد اليمين وكيف كان فما عن الاصحاب غير تام عندى وان لفظ اشهد مجرداً بعيداً عن الحلف ولومع القصد فضلاً عن الاطلاق فهو نظير ما اذا قال اصوم وكان قصده الصلاة وبالعكس فاذا بطل فقد قصد بلفظ باطل واطهر منه اذا قال وهبتك ثم قال اردتك البيع فلا يقع

لا الهبة ولا البيع ﴿و﴾ لكن مع ذلك قال المصنف ﴿فيه للشيخ قولان﴾ .
 قال في الخلاف اذا قال: اشهد بالله لا يكون يمينا واختلف أصحاب الشافعي
 على وجهين منهم من قال : اذا أطلق أو أراد يمينا فهي يمين، وبه قال أبو حنيفة
 ومنهم من قال : اذا أطلق لا يكون يمينا .
 دليلنا ان هذه لفظة الشهادة ولفظة الشهادة لانسمى يمينا في اللغة فعلى من
 جعلها يمينا الدلالة انتهى .

وبعد قول المصنف قولان قال في الجواهر ونحوه الشهيد في الدروس ، الأنا
 الذي حكاه عنه في المسالك التصريح باعتبار القصد فيه و أنه لا يكون يمينا مع
 الاطلاق ، بل حكى عنه فيها أن لفظ القسم كذلك ، نعم غيره فرق بينهما ولعل
 الفرق أن لفظ القسم ظاهر في ذلك و حمله على غير خلاف الظاهر فلا يصار
 اليه الا مع دعوى ارادته ، بخلاف الشهادة .

بل في المسالك « بهذا المعنى صرح غير الشيخ من أتباعه و العلامة في
 المختلف والتحرير - ثم قال - : فان قيل: القصد معتبر في سائر الأيمان فكيف ينعقد
 هنا مع الاطلاق ؟ فيكون تقييد الشيخ أجود من اطلاق من حكم بصحته مع
 الاطلاق الى ان قال قلت: قد حققنا أيضاً أنه لالفظ صريح بذلك بحيث يحكم به
 على الوجه الذي ذكره ، ضرورة اشتراك هذه الصيغ بين الاخبار والانشاء ولا تحمل
 على الأخير منها الا مع القرائن الدالة على ذلك انتهى .

قل عرفت انه لا يعتبر في اليمين الا لفظ صريح مع قصد معناه كيف و في
 بعض كلمات اصرح من اشهد فيه كلام ونزاع فضلا عما اذا كان بمثل اشهد
 ولو مع قصد اليمين تأمل حتى يظهر لك ما هو الحق .

﴿و﴾ على كل حال فـ ﴿لا كذلك﴾ اي لا يكون قوله ﴿لو قال اعزم بالله﴾
 بمثل اقسام بالله او اشهد في احتمال الوجهين لما عرفت من امكان ارادة الحلف في
 زمن الماضي فاخبر بقوله اقسام بالحلف الذي وقع منه قبلا و كذا اشهد لامكان
 ارادة اليمين به ادل الشهادة فان الوجهين يجريان فيهما بخلاف اعزم بالله .

﴿فانه ليس من الفاظ القسم﴾ بوجه اصلا بل الظاهر منه هو العزم الى اليمين بالله فكانه بمثل ان يتول أنا - اعزم بالحلف بهذا الامر وعزمت بالله ان افعل كذا بعدا فهذا ليس من الفاظ القسم بوجه وفي الجواهر بعد قول المصنف ليس من الفاظ القسم قال ما لفظه .

بل في كشف اللثام لم يرد قسماً الا للمطلب كان يقول : دعزمت عليك لما فعلت كذا ، فلا تتعقد به اليمين حينئذ وان قصده به فضلا عن الاطلاق المحتمل للاخبار عن عزمه والحلف على المعزوم عليه أو الوعد بذلك ، خلافاً لبعض العامة وان كان لا يخلو من وجه ان لم يكن اجماعاً بناء على التوسعة في ألفاظ القسم ، فانه يتمحقق عرفاً بكل ما يصلح مؤدياً له ، ويندرج في قولهم **كَلِمَاتُ** «من حلف بالله» وان كان ظاهر الأصحاب بل وبعض النصوص خلافه .

قال الشيخ في خلافه اذا قال اعزم بالله لم يكن يميناً اطلق ذلك اراد يميناً اولم يرد يميناً وقال الشافعي ان اطلق ذلك اولم يرد يميناً مثل ما قلناه وان اراد يميناً فعلى ما اراده .

[دليلنا] ان الاصل برائة الذمة وليس هيهنا دلالة على ان هذا من الفاظ القسم فيجب نفى ذلك .

ثم ان المراد بذلك ونحوه عدم كونه يميناً يترتب عليه الكفارة ، والا فيمكن حرمة الحلف به وان لم يكن يميناً منعقدة ، كما ورد النهى عن قول : «الله يعلم» فيما ليس بصحيح ، قال الصادق **عَلَيْهِ** في خبر روهب بن عبدربه ووهب بن حفص وغيرهما : «من قال : الله يعلم فيما لا يعلم اهتزعرشه لذلك اعظاماً له» وقال : اذا قال العبد : علم الله وكان كاذباً قال الله عز وجل : ما وجدت أحداً تكذب عليه غيري ؟ انتهى .

قوله والا فيمكن حرمة الحلف الخ يعنى ان الكلام في صحة كونه يمينا وعدمه لا في كونه حراما لامكان كون لفظ لم يكن لليمين ولكن حرم التكلم

كما ورد النهى الخ وفيه اولا اعزم بالله لا اشارة فيه الى التحريم فضلا عن الصراحة فليس الكلام الا فى حصول اليمين به وعدمه والثانى اظهر لانه ليس من الفاظ القسم فان الفرق بينه وبين والله لافعل ظاهر.

واما التحريم فلا دلالة له فيها بل لامعنى له وغايته انه لم يكن يمينا لشيء آخر واما التمسك بالحرمة عن القول بان الله يعلم فيما ليس بصحيح فظاهر ولو كان كذلك لابتحو الاخر هو امر صحيح بل يوجب الثواب فضلا عن النهى فان المعنى الله يعلم ما ليس بصحيح عندنا اى الامور التى لا تكون بنظر ناصحها كان الله عالما بصحته لاحاطته بكل شيء يعلم لنا وما لا يعلم فكثيرا ما لا يصح الشيء بنظر ناصحها وكان فى الواقع صحيحا. واما الرواية فبتحومنا نقله كما كان كذلك فى الوسائل وملاذ الاخبار للمجلسى فهى ايضا على خلاف المقصود اذ معنى الظاهر من هذا القول هو الله يعلم فيما لا يعلم احد من الاحكام والقضايا والقصص وغير ذلك مما هو غائب عنا وعدم العلم بها وما هو ظاهر لنا ويعلم علمه وكيفيته فالكل معلوما له تعالى وهذا تعظيما وتكراما لله ودال على علمه الغير المتناهى الذى لا يغيب عنه شيء فى السموات والارض ولاجل ذلك اهتز عرشه لهذه المدحة العظيمة اعظامه اى للمادح حينئذ القائل بمثل ذلك فالاعظام للرب تعالى لا ينافى له من حيث عدم الاحتياج اليه حينئذ بعد معلومية عظمته الغير المتناهية لكل ما سواه والذى يحتاج الى الاعظام هو المادح حينئذ له تعالى بذلك اللفظ فالضمير راجع الى القائل بذلك كيف فهو ظاهر فى اقوال العلماء بعد كل بيان اشكل عليهم ولا ظهور له فى المقصود حيث قالوا بعده والله اعلم ومعناه الله اعلم فيما لا علم لنا به او قولهم الله العالم فان المعنى هو العالم الحقيقى لا العباد الذين ليس لهم حض من العلم الا قليل كما مال وما اوتيتهم من العلم الا قليلا .

وبالجمله الرواية بمثل ذلك ليس ظاهرا الا فيما ذكرناه فلفظ ما لا يعلم بصيغة المجهور والاشكال اذا قرأ معلوما نعم المجلسى نقله فى بحاره بنحو ذلك

عن وهب بن عبد ربه عن ابي عبد الله عليه السلام قال من قال يعلم الله لما لا يعلم الله اهتز
العرش اعظام الله عز وجل ونقل في الهامش نقله بنحو ذلك عن امالي الصدوق فعليه
كان الاهتزاز اعظام الله تعالى لخوف العرش من نسبة الجهل الى الله فحد علمه الغير
المتناهي الذي عين ذاته في ما يعلم لا فيما لا يعلم فيكون تحديدا للذات حينئذ
فالرواية اجنبية عن المقام .

﴿ولو قال : لعمر الله﴾ وفي المسالك قال هو بفتح العين مرفوع على الابتداء
والخبر محذوف والمعنى لعمر الله قسمي وهو بمعنى البقاء والحياة وهو قريب
من العمر بالضم لكنه لم يستعمل في القسم الا مفتوحا وهو بهذا المعنى محتمل
للمعاني المانعة من الانعقاد كالقدرة والعلم وغيرهما من الصفات لكنه لما استعمل
في اليمين عرفا وشرعا حكما وابتداء به انتهى ونظيره في الجواهر قال بفتح العين
مرفوعاً على الابتداء والخبر محذوف وهو «يميني» أو «قسمي» .

كذا في الجواهر ﴿كان قسماً وانعقدت به اليمين﴾ بلاخلاف معتد به أجده
فيه ، للنص المتقدم، وان قيل هو من البقاء والحياة ، وهو قريب من العمر بالضم ،
لكنه لم يستعمل في القسم الا مفتوحاً ، وهو بهذا المعنى محتمل للمعاني المانعة
من انعقاده كالقدرة والعلم وغيرهما من الصفات الا أنه كالاتجاه في مقابلة النص
المعمول به بين الأصحاب ، والله العالم انتهى ولا يخفى انه لولا النص لكان للتأمل
في الانعقاد مجال .

قال في الخلاف : اذا قال لعمر الله ونوى بذلك اليمين كان يمينا وقال
ابو حنيفة يكون يمينا اذا اطلق او اراد يمينا وبه قال اهل العراق واختلف
اصحاب الشافعي على وجهين احدهما يكون يمينا اذا اراد يمينا او اطلق كما قال
ابو حنيفة والمذهب انه اذا اطلق او لم يرد يمينا لم يكن يمينا وهذا مثل ما قلناه .
[دليلنا] اجماع الفرقة واخبارهم وايضا فانه اذا نوى بها اليمين ثبت كونه
يمينا بلاخلاف واذا لم ينو او اطلق فليس عليه دليل انتهى .

والفرق بينه وبين بحق الله واضح اذ حق الله غير الله ولكن عمر الله وحياة الله نفسه تعالى اذ نفسه حياة كما فى قوله لا تاخذ سنة ولا نوم فهو تعالى حياة محض ابدا فهو نفسه تعالى وعمره وحياته نفسه فانه حقيقته علم وقدرة وحياة وكل ذلك منتزع عن الذات وليس غير ذاته علم وقدرة وحياة حتى يكون اوصافه زائدة كما عن الاشعري بل ذاته القدوس المتعال هو القديم علمه وقدرته وحياته .

واما كيف يكون علما وقدرة وحياة وغيرها فهو غير مفهوم للبشر وفى غاية الخفاء ولا يشبه تلك الامور بأوصاف الخلائق وبينها وبين اوصاف المخلوقات وانفسهم كمال المباينة كما قال عليه السلام توحيده تمييزه عن خلقه وحكم التمييز بينونة صفة لا بينونة عزلة وكلامه عليه السلام صريح فى بينونة صفاته مع صفات المخلوقين وان بينهما المغايرة كالا و مضافا الى جعل علم الله كعلم ما سواه جعل هذه الصفات للجميع و الفرض ان صفات غيره تعالى لا يكون قابلا للمشابهة اصلا و هو معنى قوله عليه السلام و كمال الاخلاص نفى الصفات عنه اى نفى التعريفات عنه و ان تعريفه با و صافه محال اذ لا يمكن تعريفه بوجه من الوجوه كما قال ان الله خلقه و خلقه خلومنه و بين ذلك و بين قول العرفاء بلون بعيد حيث جعلوا وجوده تعالى فى كل شىء وجود جميع الاشياء فى وجوده و عبروا عن الاول بكون الوحدة فى الكثرة و عن الثانى بان الكثرة فى الوحدة و العرفاء العمياء لم يتفكروا فى كلمات المعصومين فضلا عن العقل حتى يفهموا ما بين المخلوقات و بين الخالق من التباين و يلهم و ما ابعدهم عن الحق حتى قالوا و الحق ان وجود كل شىء عين العلم و القدرة و غيرهما فلو كان بنائهم على الرجوع بكلمات المعصومين و العمل بهما و اذعوا فى مثل هذه الخرافات الموجبة للكفر و الرايات بذلك كثيرة لكنها خارجة عن المقام الا ان نقل مقدار قليل منها لعله ضرورى .

و عن البحار عن على عليه السلام : من تفكر فى ذات الله تزندق .

و عن على عليه السلام ايضا من تفكر فى ذات الله اُهد .

وفي الوسائل عن ابي عبد الله عليه السلام قال : اياكم والتفكر في الله ان التفكر في الله لا يزيد الا تيها ان الله لا تدر كه الابصار لا يوصف بمقدار .
وفيه عن ابي جعفر عليه السلام : دعوا التفكر في الله فان التفكر في الله لا يزيد الا تيها الخبر .

وعن الكافي عن موسى بن جعفر عليه السلام ان الله اعلى واجل واعظم من ان يبلغ كنه صفته فصفوه بما وصف به نفسه و كفوا عما سوى ذلك .
وعنه عن علي عليه السلام في خطبة شريفة : سبحان الذي ليس له اوله مبتدا و لا غاية منتهى ولا آخر يفنى سبحانه هو كما وصف نفسه والوصفون لا يبلغون نعمته .
وعن ابي الحسن الرضا عليه السلام انه سئل عن الله عز وجل هل يوصف فقال عليه السلام اما تقرأ القرآن قلت بلى قال عليه السلام اما تقرأ قوله عز وجل لا تدر كه الابصار وهو يدرك الابصار قلت بلى قال عليه السلام فتعرفون الابصار قلت بلى قال عليه السلام وما هي قلت ابصار العيون فقال عليه السلام ان ادهام القلوب اكثر من ابصار العيون فهو لا تدر كه الادهام وهو يدرك الادهام .

وعن المحاسن عن ابي عبد الله عليه السلام قال : لم يكلف الله العباد المعرفة ولم يجعل لهم اليها سبيلا .

وعن التوحيد عن ابي عبد الله عليه السلام انه كان يقول : الحمد لله الذي لا يحس ولا يجس ولا يمس ولا يدرك بالحواس الخمس ولا يقع عليه الوهن ولا تصفه الالسن و عنه عن ابي عبد الله عليه السلام قال : من شبه الله بخلقه فهو مشرك ان الله تبارك وتعالى شيئا لا يشبهه شيء و كلما وقع في الوهم فهو بخلافه .

و عنه عن ابي الحسن الرضا عليه السلام : الحمد لله فاطر الاشياء انشاء الى ان قال عليه السلام :
لانضبطه المقول ولا تبلغه الادهام ولا تدر كه الابصار ولا يحيط به مقدار عجزت دونه العبادة و كلت دونه الابصار و ضل فيه تصارييف الصفات الخبر .

و عنه عن علي عليه السلام : الحمد لله الواحد الاحد الى ان قال عليه السلام : فليست له

صفة تنال ولا حد يضرب له الامثال كل دون صفاته تعبير اللغات و ضل هنالك تصاريف الصفات و حار في ملكوته عميقات مذاهب التفكير و انقطع دون الرسوخ في علمه جوامع التفسير الخطبة .

وعنه عن موسى بن جعفر عليه السلام : ان الله تبارك و تعالى اجل و اعظم من ان يحد بيد او رجل او حر كة او سكون او يوصف بطول او قصر او تبلغه الاوهام او تحيط به صفة العقول الخبير . و عنه عن على عليه السلام : الحمد لله الذى هو اول بلا بده الى ان قال عليه السلام : فمعانى الخلق عنه منفيه و سرائرهم عليه غير خفية الخ و عن الكافى عن ابي جعفر عليه السلام : تكلموا فى خلق الله و لا تتكلموا فى الله فان الكلام فى الله لايزداد صاحبه الا تحيراً .

وعنه عن ابي عبد الله عليه السلام : ان الله تعالى يقول وان الى ربك المنتهى فاذا انتهى الكلام الى الله فامسكوا .

و العجب انهم مع هذه الروايات قالوا بسنخية وجود الاشياء مع وجود الرب تعالى و ان الفرق بينه و بين الاشياء بالماهيات الموهومة الاعتبارية و اذا ذهبت تلك الامور الاعتبارية صار الكل وجود البارى تعالى و لذا قالوا فناء الاشياء و العرفاء فناء فى ذاته اى صار الكل وجوداً واحداً و نظيرهم فى الضلالة الاشاعرة الذاهبون الى كون الصفات زائداً عن الذات كما امر و انهم قائلون بقدماء الثمانية حتى لا يلزم الجهل و العجز و كلاهما فى ضلال مبين .

فلا يكون صفاته زائدة عن الذات او تعدد القدمات فصفاته ذاته لاذات و صفة هذا مختص بذاته القدوس و ليس لاحد علم و قدرة و حياة ذاتا لانبى و لاولى و لاملك و من زعم ان كل شىء عين العلم و القدرة و الحياة و الارادة قد غرق فى بحر الجهالة و ان زعم نفسه من العرفاء الشامخين فسمحان الله ما جهلهم فى عرفانهم بحيث زعم الجهل علما و على هذا زعم عدم تحقق الحلول و المجانسة اذ لا كثرة فى البين بل

الكل هو الحق تعالى وقوام الحلول بالاثينية والتعدد حتى يحل احدهما فى الاخر ولا تعدد ولا الاثنين بل الكل هو الواحد الذى عين العلم والقدرة والحياة راجع الى كلمات صدر المتألهين فى اسفاره ومشاعره وغيرهما بل جميع كتبه مملوءة من هذه الموهومات التى زعم كونها علما وعرفانا مع ان الكل جهل وظلاله فعمره حياته وحياته نفسه الازلية والابدية لا يشبهه احد ولا يجانسها احد كما قال عليه السلام وتنزه عن مجانسة مخلوقاته والفرق بين وجوده وجود المخلوقات كالفرق بين السماء والارض ويلكم كيف تحكمون .

وكيف يقاس بالوجود الذى عين العلم والقدرة والحياة الوجود العرضى الانتزاعى عن تحقق الماهية فى الخارج افلا رأيت قول من هو اعلا منهم فى القبسات واستاذهم لما كان نفس قوام المهية مصحح حمل الوجود عليها فهى فاقرة الى فاعلها من حيث قوامها وهى فى ذاتها الليس البسيط ويخرجها مبدعها الى التقرر والايس والعبارة صريحة فى كون الماهيات هو الاصيل والوجود هو امر موهوم عرضى وانه الماهيات محتاجة فى تقررها وذاتها وقوامها الى جاعلها وانها ليس محض ويخرجها مبدعها بالابداع من العدم الى التقرر والايس فبعد ذلك ينتزع منها الوجود ويقال انها موجود فالوجود محمول عليها بعد تقررها فانظر الى ج ٤٨ فانه يكفيك وظهران مسألة اصالة الوجود من موهومات البشرية و-ن ثامن الاثمة كل ما فى الخلق لا يوجد فى خالقه فالبينونة بين الخالق والمخلوق من مستقلات العقل ولذا قال بينونة صفة لا بينونة عزلة اى البينونة بين الخالق والمخلوق من حيث الصفات وانها متباينة كلا مع صفات الرب لا بينونة عزلة و فراق وبعد فانه تعالى فى كل مكان ومع كل شىء كما قال تعالى وهو معكم اينما كنتم ونحن اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون .

ونحن اقرب اليه من حبل الوريد وبين ذاته تعالى مباينة كلية مع موجوداته والسخرية بين العلة والمعلول انما تكون فى العلة التى يصدر منه المعلول ويخرج

منه كالنار التي علة للاحراق والماء الذي علة للبرودة لا العلة التي يبدع المعلول بالارادة من كتم العدم فلا يصدر عنه تعالى وجود عند الخلق حتى نزل وجوده بمنزلة وجود المعلول كما عن محي الدين فلاشباهاة حينئذ بين الخالق والمخلوق كما عن ثامن الائمة كل ما في الخلق لا يوجد في خالقه فلا يكون صفاته تعالى معلومة بوجه للبشر مطلقا .

ولذا نهى عن التفكير في الذات بمثل قولهم **عَلَيْهِ** من تفكر في ذات الله تزندق بل الامر بالانتهاء عن الذات والسكوت وقد ورد ايضا التدبر والتفكر في الصانع بقدر تعلم ان وجوه قطعى واما اذا علمت بذلك فلزم عليك السكوت والانصراف عن كيفية ذاته وهو المراد بقول على **عَلَيْهِ** وكمال الاخلاص نفى الصفات عنه اى نفى التعريف عنه لان تعريفه محال ولا يكاد ينقضى تعجبى من انه كيف ذهبوا الى ان وجود كل شىء عين وجوده تعالى و وجوده عين وجود المخلوقات وهل يكون وجود اللحم والغبز والارز عين العلم والقدرة والحياة والارادة وانت تأكل اللحم الذى هو وجود الذى عين العلم والقدرة فصارعين العليم والقدرة بعد ساعة عين النجاسة والجهل والعجز .

ولا يخفى ما فى فساد قول الفلاسفة كيف أشتبه عليهم وجودات الخارجية بوجود الرب الازلى الابدى كما اشتبه عليهم غير ذلك ايضا افلا ترى الى قول المعصومين علمائهم شرار خلق الله لانهم يميلون الى الفلسفة والتصوف والنخ وظواهره كون الشرارة لاجل الميل الى الفلسفة والتصوف وان ضررهؤلاء بالدين اشد من ضرر الذئب الواقع فى قطيعة الغنم والله الهادى الى الهداية والصواب .
﴿﴾ كيف كان فلا خلاف معتدبه بيننا نصاً وفتوى فى أنه لا ينعقد اليمين بغير الله على الوجه الذى عرفت فـ **﴿﴾** لا تنعقد بالطلاق ولا بالعاق وبالتحريم ولا بالظهار ولا بالحرم ولا بالكعبة والمصحف والقرآن والأبوين **﴿﴾** ولا بغير ذلك مما سمعته فى النصوص السابقة فان الكل قسم بغير الله تعالى فلا ينعقد كما قال احلف بطلاق

زوجتي ان فعلت كذا .

﴿ولا بالنبي ﷺ والأئمة ؑ﴾ وفي المسالك ما لفظه المشهور بين الاصحاب ان اليمين لا ينعقد الا بالله تعالى واسمائه المذكورة سابقا ولا ينعقد بغيره من المخلوقات المعظمة والا ما كن المشرفة كالنبي ﷺ والأئمة ويحرم والكعبة وغيرها قال عليه السلام لا مخلوق الا بالله وفي حديث اخر عنه عليه السلام من كان حالفا فليحلف بالله اولي صمت وروى محمد بن مسلم في الحسن قال قلت لابي جعفر عليه السلام قول الله عز وجل والليل اذا يغشى والنجم اذا هوى وما اشبه ذلك فقال ان الله يقسم من خلقه بما شاء وليس لخلقه يقسموا الا به وشد قول ابن الجنيد بان عقاده بما عظم الله من الحقوق كقوله وحق رسول الله وحق القرآن وبالطلاق والعناق والصدقة ونحوها انتهى . لما عرفت ان القسم الموجب للكفارة هو القسم بالله تعالى سواء كان بلفظ الجلالة او ما يختص به تعالى لكنه يعلم ان المراد من عدم الصحة هو الصحة التي تعلق به الكفارة مع انه بدون القسم على الله لا يحرم ولا يوجب الكفارة ولو قسم الناس برسول الله او القرآن او الأئمة لا يفعلون حراما وانما لا يجب عليهم ما قسم به فلو قيل برسول الله قسم ان افعل كذلك لا يجب عليه ولا يحرم تركه ولا كفارة عليه ولا يكون عاصيا الا اذا كان المقسوم عليه كذبا .

كما اذا قال برسول الله او القرآن او العباس بعث او اشتريت بكذا مع انه كاذب فيه فانه حينئذ كذاب ويفعل حراما من حيث كذبه نعم لو كان ما لوقسم عليه راجحا فعليه ينبغى الوفاء بيمينته حتى لا يكون اهانة لمن اقسم به ولكن لو خالف لم يكن بأس به مادام اصل الفعل ليس حراما كما هو المحكى عن ابن الجنيد اى الانعقاد من دون حرمة ولا كفارة كما في الجواهر .

فقال ولعل هذا هو المراد بالمحكى عن ابن الجنيد من انعقاده بما عظم الله من الحقوق ، نحو « وحق رسول الله » و« حق القرآن » لا وجوب الكفارة انتهى . والظاهر ان عدم وجوب الكفارة بالقسم بالقرآن محل اتفاق مثل كل ما يكون لغير

الله لكن ورد رواية بلزوم الكفارة بكل آية آية كالتبوي ونهى أن يحلف الرجل بسورة من كتاب الله عز وجل ، وقال : من حلف بسورة من كتاب الله فعليه بكل آية منها كفارة يمين ، فمن شاء بر ومن شاء فجر ، وهو مشكل جدا خصوصا فيما اذا قسم بمثل سورة البقرة فكان عليه بكل آية كفارة خصوصا من التهديد الذي في آخره بقوله ومن شاء فجر الظاهر في ان تركه فجور وظاهر الجواهر لزوم طرحه او حمله على ضرب من النذب و كلاهما بعيد فلا ينعقد القسم بقير الله كالطلاق والعتاق وغيرهما كما قال واقسم بطلاق زوجتي او عتق عبدي لو ا فعل كذا .
وفي الجواهر في هذا المقام قال بل لعلمه من ضروري مذهب الشيعة في الطلاق والعتاق ونحوهما .

وأما اليمين بالبراءة فقد عرفت الكلام فيه سابقاً ، ويأتى أيضاً ، كما أنه لا اشكال في طرح ما تضمن من النصوص من الكفارة على الحلف بآية من آية القرآن او حمله على ضرب من النذب انتهى .

﴿ وكذا ﴾ لا ينعقد بقول ﴿ وحق الله ﴾ ، فإنه حلف بحقه ، لا به تعالى ﴿ لان حقه غير نفسه تعالى بل هو احكامه الذي جعل على عباده كما يقال وحق الوالدين على الولد كذا ومن المعلوم كونه غيرهما فان حق الوالد غير نفس الوالد .

وفي المسالك قال حق الله قدير ادبه ما يجب على عباده من العبادات التي امر بها وفي الحديث قلت يا رسول الله ما حق الله على عباده قال لا يشركوا : به شيئاً ويعبدوه وقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وقدير ادبه القرآن قال تعالى وانه لحق اليقين يعني القرآن وقدير ادبه الله الحق كغيره من الصفات الراجعة الى ذاتة من غير اعتبار زيادة فاذا قال الانسان وحق الله لافعلن كذا لم ينعقد اليمين لاشترائه بين امور كثيرة اكثرها لا ينعقد به اليمين سواء قصد تلك الافراد ام اطلق لان المتبادر من حقه غيره وقال الشيخ في المبسوط وجماعة ينعقد اليمين بذلك لانها يمين عرفا ولاغلية استعمالها في المعنى الاخير ولان الحق صفة عامة فاذا اضيف الى

الله تعالى اختص به فكان يميناً كسائر صفات ذاته من العظمة والعزة وغيرها ولا اشكال في عدم الانعقاد لو قصد به أحد المعنيين الاولين انتهى .

وفى الجواهر ما لفظه كما فى القواعد ومحكى الخلاف وغيرهما ، قيل :
ولانه مشترك بين مايجب له على عباده من العبادات التى أمر بها ، وفى الحديث
« قلت : يا رسول الله ما حق الله ؟ قال : أن لاشر كوا به شيئاً و تعبدوه و تقيموا
الصلاة و تؤتوا الزكاة » و بين القرآن ، لقوله تعالى : « وانه لحق اليقين ، و بين
كونه و صفأ كغيره من الصفات الراجعة الى ذاته من غير اعتبار زيادة - الى
أن قال - : فاذا قال : وحق الله لأفعلن لم ينعقد ، لاشتراكه بين امور كثيرة
أكثرها لا ينعقد به اليمين ، سواء قصدتلك الأفراد التى لا اشكال فى عدم الانعقاد
بها مع قصدها أم أطلق ، لأن المتبادر من حقه غيره ، انتهى .

فلا يتحقق الحلف بحقه بعد لزوم كون الحلف بالله تعالى او بالصفات المختصة
به تعالى نحو السميع والبصير كما عرفت من ظهور السميع والبصير فى الحقيقى
منهما وهو الذات القدوس المتعال .

قال فى الخلاف : اذا قال وحق الله لا يكون يميناً قصد اذ لم يقصد و به قال ابو حنيفة
ومحمد وقال الشافعى كانت يميناً من وجهين اذا اطلق او اذاد يميناً و به قال ابو يوسف .
دليلنا ان اليمين حكم شرعى و لا دليل فى الشرع على أن هذا يمين و ايضاً
الاصل برائة الذمة فمن أوجب هذا يميناً فعليه الدلالة و ايضاً فان حقوق الله هى
الامر والنهى ، و العبادات كلها فاذا حلف بذلك كانت يميناً بالمخلوقات فلم يكن
يميناً و جعله أصحاب الشافعى يميناً بالعرف و استعمال الناس ذلك و هذا غير مسلم ،
وقال أبو جعفر الاسترآبادى : حق الله هو القرآن لقوله وانه لحق اليمين يعنى
القرآن فكانه قال : وقرآن الله ، ولو قال : هذا كان يميناً و قد بينا أن هذا لا يكون
يميناً ولو صرح به انتهى .

ولكن عن مبسوطه خلافه ﴿ و ﴾ لذا قال ﴿ قيل ﴾ والقائل الشيخ فى المحكى

من مبسوطه وجماعة: ﴿ينعقد﴾، لأنه يمين بالله عرفاً ولغلبة استعمالها في المعنى الأخير، ولأن «حق» صفة عامة فإذا اضيف الى الله تعالى اختص به، فكان يميناً كسائر صفات ذاته من العظمة والعزة وغيرهما ﴿وهو بعيد﴾ عند المصنف .
وفى الجواهر لكن الانصاف أنه قريب، خصوصاً مع ملاحظة استعماله في عرفنا بارادة قسم بالذات فيه من غير التفات الى شيء آخر مضافاً الى صدق الحلف بالله عرفاً الخ وفيه كلام لان حق الله غير الله وان قصد به الله فإنه بمنزلة ان يقصد بلفظ غير ما هو موضوع له بل العرف على خلاف ذلك ولذلك اعترضه في الرياض بأنه غير مفهوم من اللفظ، ومجرد القصد اليه غير كاف اذا لم يضم اليه ما ينعقد به .

وهو كلام ينبغى ان يعتمد عليه ومنه يظهر ما عن كشف اللثام حيث انه بعد أن حكى ما عرفت من المبسوط قال: «وهو المختار ان أراد الحق الذي هو «الله» ولو أطلق فالأقرب الانعقاد» وقد عرفت عدم تماميته والله العالم .
﴿ولا ينعقد اليمين﴾ على وجه تتعلق به الكفارة ونحوها من أحكامه ﴿الآبائية﴾ والقصد اليها والى العقد بها كما ستسمع تحقيقه انشاء الله بلاخلاف ولا اشكال .

قال في الخلاف: اليمين لا تنعقد الا بالنية فاما قول الرجل اقسمت واقسم بالله متى سمع منه هذه الالفاظ ثم قال لم ارد به يميناً في الظاهر يقبل منه فيما بينه وبين الله لانه أعرف بمراده وقال الشافعي يقبل قوله فيما بينه وبين الله لانه لفظ محتمل وفي الحكم هل يقبل منه ام لا للشافعي فيه قولان قال في الايمان اذا قال اقسمت لادبثنك وقال اردت اخباراً عن يمين قديمة فان كان عرف له يمين قديمة قبل منه والافهوه ولى وقال اصحابه يقبل منه فيما بينه وبين الله على كل حال واما في الظاهر فان كان عرف له يمين قديمة وثبت ذلك قبل منه قولاً واحداً وان لم تعرف له يمين سابقة اختلفوا على ثلث طرق منهم من قال لا يقبل

منه و منهم من قال اقبل منه في الايلاء ولا اقبل منه في غير الايلاء ومنهم من قال المسئلة على قولين .

[دليلنا] انه اذا نوى انعقدت يمينه بالاخلاف وليس على انعقادها بغير نية دليل وايضاً قوله تعالى «لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان» وذلك لا يكون الا بالنية فاما المحتمل اذا لم يكن له ظاهر وكان محتملاً كان هو أعرف بمراده فقبل قوله في ذلك انتهى .

وفي المسالك قال المراد بالنية القصد اليه واحترازه عن سبق لسانه الى كلمة اليمين كقوله في حالة غضب او لجاح او عجلة او صلة كلام لا والله وبلى والله فان يمينه لا ينعقد ولا يتعلق به كفارة لقوله تعالى «لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان» فمن الصادق ^{عليه السلام} انه قال: اللغو هو قول الرجل لا والله وبلى والله ولا يعقد على شيء ولو قصد الحلف على شيء فسبق لسانه الى غيره فهو في معنى لغو اليمين ايضاً ولا فرق مع عدم القصد بين الصريح كقوله والله والكناية كحلفه بما يحتمل اليمين وغيره كقوله وحق الله انتهى .

﴿و﴾ حينئذ فـ ﴿لو حلف من غير نية﴾ على الوجه المزبور بل كان لسبق لسان أو لدفع ضرر أو غير ذلك ﴿لم ينعقد سواء كان بصريح﴾ كقول : «والله» ﴿أو كناية﴾ كقول : «والسميع» وغيره مما لا يحمل اطلاقه على اليمين، ان لا مدخل هنا لصريح اللفظ في عقد اليمين ، اذ أقصاه أنه صريح في القسم ، وهو غير القصد الى العقد به .

﴿و﴾ على كل حال فـ ﴿هي يمين اللغو﴾ أو منه قال في الخلاف ما لفظه لغو اليمين هو ان يسبق اليمين الى لسانه ولا يعتقدها بقلبه كأنه اراد ان يقول بلى والله فسبق لسانه فقال لا والله ثم استدركه فقال بلى والله فالاولى لغو ولا كفارة فيها وبه قال ابو حنيفة فيها الكفارة والثانية منعقدة وقال مالك لغو اليمين يمين الغموس وهو ما ذكرناه ان يحلف على ماض قاصد للكذب فيها وقال ابو حنيفة

لغو اليمين ما كانت على ماضٍ ولكنه حلف لقد كان معتقداً انه على ما حلف او حلف ما كان كذا انه على ما حلف ثم بان ان الامر خلاف ما حلف عليه فكانه حلف على مبلغ علمه فبان ضد ما حلف عليه هذه لغو اليمين عنده ولا كفارة فيها و عند الشافعي هذه على قولين على ما مضى .

[دليلنا] قوله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم، وما لا يؤاخذ به ما قلناه وروى عطاء عن عايشة ان النبي ﷺ قال لغو اليمين قول الرجل في بيته كلاً والله وبلى والله وروى عطاء انه قال ذهبت انا وعبيد (عبد بن عمير) بن عمر الى عايشة وهي معتكفة في بيتها (فسألتهما) فسألها عن قوله تعالى « لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم، فقالت هو لا والله وبلى والله لا يقصدها بقلبه وعن ابن عباس نحوه ولا مخالف لهما وعلى هذا اجماع الفرقة واخبارهم فاما وجوب الكفارة فالذي يدل على نفيها ان الاصل برائة الذمة وشغلها يحتاج الى دليل انتهى .

﴿والاستثناء بالمشيئة﴾ في اليمين يبطل القسم ولا يوجب مخالفة الحنث وفي الجواهر بان يعلقه على مشيئة الله جائز قطعاً بل عن بعض العامة وجوبه لظاهر قوله تعالى : « ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله » وهي مع انها في غير اليمين أيضاً ظاهرة في الأدب والارشاد انتهى وعدم وجوبه في الحلف مسلم . قال في الخلاف الاستثناء بمشيئة الله في اليمين ليس بواجب بل هو بالخيار وبه قال جميع الفقهاء وحكى عن بعضهم انه قال ان الاستثناء واجب لقوله تعالى « ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غداً الا ان يشاء الله » .

[دليلنا] ان الاصل برائة الذمة من وجوب ذلك وعلى من ادعى وجوبها (به) الدلالة وايضاً فالنبي ﷺ حلف واستثنى فقال والله لا غزون قريشاً والله لا غزون قريشاً والله لا غزون قريشاً والله لا غزون قريشاً انشاء الله وحلف وترك الاستثناء فانه الى من نسائه شهراً انتهى .

و كيف كان فهو جائز لكنه يوجب عدم انعقاد اليمين و ابطاله و عدم تحقق

الحنث بالمخالفة والمسألة محل اتفاق ولذا قال المصنف ﴿يوقف﴾ اى الاستثناء
﴿اليمين عن الانعقاد﴾ .

وفى الجواهر بالاخلاف أجده فيه بل الاجماع بقسميه عليه لو لم يكن المحلوف
عليه الواجب أو المندوب أو ترك الحرام أو المكره ، فلا يحنث حينئذ بالفعل
المحلوف عليه ، ولا تلزمه الكفارة اى فى غير الواجب وترك الحرام ويدل على بطلان
الحلف وعدم الكفارة روايات كالنابوى «من حلف على يمين فقال : انشاء الله تعالى
لم يحنث» وخبر السكونى عن أبى عبدالله : «قال أمير المؤمنين عليه السلام : من استثنى
فى اليمين فلا حنث ولا كفارة» .

ولعله المراد من خبر على بن جعفر عن اخيه موسى عليه السلام المروى عن كتابه
قال : «سألت عن الرجل يحلف على الشىء ويستثنى ما حاله ؟ قال : هو على ما
استثنى» اى يبنى على الاستثناء من بطلان الحلف وعدم لزوم الكفارة فالنشاء الله
يجعل اليمين كالعدم فكانه لا وقع بيمين أصلا فكما كان له فعل الذى حلف على تركه
مباحا له بدون الحلف كان بعد الحلف ايضا مباحا و كذا لو حلف على تركه
فمشية الله تجعل الحلف معدوما لكن ذلك ﴿اذا انصل﴾ الاستثناء ﴿باليمين اذ انفصل
بما جرت العادة﴾ به فى الكلام الواحد .

وفى الجواهر كالتنفس والسعال والنتؤب ونحوهما مما لا يدخل بالمتابعة عرفاً ،
لـ ﴿أن الحالف لا يستوف غرضه﴾ ولم يتم ما اراد ان يحلف عليه .

﴿ولو تراخى عن ذلك من غير عذر حكم باليمين والغى الاستثناء﴾ كما اذا
قال بعد مضى مدة انشاء الله فإنه حينئذ يصح بيمينه فلا اثر للمشيئة حينئذ بل أثر
اليمين أثرها ولا يجوز له الفعل او الترك ويوجب الحنث فالاستثناء بعد مدة بلا أثر
نعم ﴿رد﴾ قد ورد ﴿فيه رواية﴾ بل روايات دلت على تاثير المشيئة وبطلانها الحلف
وعدم ايجابه الحنث ولو بعد مدة بل ولو بعد اربعين وهو على خلافها الكل ولذا
عبر عنه المصنف بانها ﴿مهجورة﴾ ولعل مقصودة جنس الرواية حتى يشمل الكثيرة
لانها اكثر من واحد .

و تلك الروايات هي صحيحة عبدالله بن ميمون القداح ، قال : « سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول : للمبذ ان يستمنى ما بينه وبين أربعين يوماً اذا نسي ، وزاد في رواية الفقيه « ان رسول الله صلى الله عليه وآله اتاه اناس من اليهود فسألوه عن أشياء فقال : تعالوا غداً احدنكم و لم يستثن ، فاحتبس جبرئيل أربعين يوماً ثم أتاه ، و قال : ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ، واذ كر ربك اذا نسيت . »
 وفي خبره الآخر عنه عليه السلام أيضاً قال أمير المؤمنين عليه السلام : « الاستثناء في اليمين متى ما ذكر وان كان بعد أربعين صباحاً ، ثم تلا هذه الآية : واذ كر ربك اذا نسيت . »
 ورواية حمزة بن حمران سألت ابا عبدالله عليه السلام عن قول الله عز وجل :
 واذ كر ربك اذا نسيت ، قال : ذلك في اليمين اذا قلت : والله لأفعلن كذا كذا ، فاذا ذكرت انك لم تستثن فقل : انشاء الله . »

ورواية الحلبي و زرارة و محمد بن مسلم عن أبي جعفر وأبي عبدالله عليهما السلام
 « في قول الله عز وجل : واذ كر ربك اذا نسيت ، قال : اذا حلف الرجل فنسى أن يستمنى فليستين اذا ذكر . »

ورواية حسين القلانسي أو بعض أصحابه عن أبي عبد الله عليه السلام « للمبذ أن يستمنى في اليمين فيما بينه وبين أربعين يوماً اذا نسي . »

و خبر زرارة « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن قول الله عز وجل واذ كر ربك اذا نسيت ، فقال : اذا حلفت على شيء ونسيت أن تستمنى فاستثن اذا ذكرت ، وجه الاتفاق على اعراض الاصحاب ان مفادها هو الوقوف وابطال اليمين ولو كان بعد أربعين يوماً وانه اذا قال انشاء الله بعد مضي أربعين من حلفه كان حلفه باطلاً وغير مؤثر حتى يوجب الحنث على مخالفته ولذا في الجواهر بعد قوله مهجورة قال : لم يعمل بها احد من أصحابنا ولا من العامة انتهى . »

و هو معلوم البطلان لو كان المراد ذلك اذ بعد تأثير الحلف أثره كيف يبطله الاستثناء بعد أربعين يوماً . قال في الخلاف لاحكام الاستثناء الا اذا كان

متصلاً بالكلام او فى حكم المتصل فاما اذا انفصل عنه (منه) فلا حكم له سواء كان فى المجلس او بعد انصرافه وبه قال جميع الفقهاء وقال عطاء والحسن له ان يستثنى مادام فى المجلس فان فارقه بطل حكم الاستثناء و عن ابن عباس روايتان احدهما له ان يستثنى ابدأ حتى انه لو حلف وهو صغير ثم استثنى وهو كبير جاز والثانية له ان يستثنى الى حين والحين سنة .

[دليلنا] ان ما اعتبرناه مجمع على صحته و ما ادعوه ليس على صحته دليل و ايضاً روى عن النبي ﷺ انه قال من حلف على يمين غيرا خيراً منها فليأت بالذى (الذى) هو خير وليكفر عن يمينه ولو كان الاستثناء بعمل ابدأ لأغناه (كفاه) الاستثناء عن الكفارة فانه اسهل فلما خلصه بالكفارة ثبت انه لا يتخلص بالاستثناء انتهى .

و كيف كان فلاحكم لليمين بعد استثناء المشيئة بالانفصال بخلاف المتصل فانه يدل على توقف اليمين و ابطال عملها هذه حال الروايات الكثيرة المهجورة عندهم وهذه الكثيرة متروكة عند الاصحاب وغير معمولة عندهم .
فان كان عدم العمل عليها لاجل عدم تمامية مضمونها فالروايتان الاولتان او الثلاث ايضاً غير تامة من حيث المضمون وعليه عدم العمل بتلك الروايات اجدر فان كان ذلك مشكلاً كان الاشكال فى الجميع فكيف يترك الكثيرة ولم يترك القليل منها مع احتمال الكل على محذورات كما عرفت فلا بد من كون النظر الى أمثال ذلك الى عدم اتكاء الانسان فى الاقدام بفعل على قدرته واستقلاله وعلم بان الله لو لم يشاء لم يحصل ما اراد فيحسن عند كل عمل اراد ان يقول ان شاء الله .

و كيف كان فلولا مخالفة الاصحاب لقلنا بعدم صحة التعليق بالمشيئة فى الحلف الابنحو التبرك فان جوازها مستلزم لابطالها فانه لو قال والله ليأتيك ان شاء الله يلزم الوقوف والصبر الى الابد لعدم علمه بانه شاء الله او لا مع انه قسم

لا نيانه الا ان يكون مما علم بان الله شاء كالحلف على اداء الواجبات و ترك المحرمات كما عليه العلامة فانه فيما يعلم بان الله شاء فالقسم لانيانه لكن يلزم من وجوده عدمه .

و كيف كان فالامر يدور بين ترك تلك الكثيرة كلا وبين ان يحملها على مجرد التبرك بالآية بذكر المشيئة من دون نظر الى التعليق فكانه نظر الى مجرد الاتيان بلفظ المشيئة تيمناً وقبر كالا الى معناه التعليقية ولعمري ان الثانى قوى فعليه يلحظ الحلف بدون الاستثناء فكانه لم يذكروه وحينئذ يعمل على طبق حلفه من دون نظر الى الاستثناء فكانه ليس فى الكلام اصلا وعلى هذا لا يوقف اليمين على الانعقاد بل ينعقد كما لم يكن هذا الاستثناء ولا يحتاج الى قول المصنف ﴿فيه رواية مهجورة﴾ تفسيرها بلم يعمل بها أحد من أصحابنا، بل ولا من العامة ، بل كل ما ذكر على الخلاف فالمستثنى اذا حمل على التبرك فى الفعل الذى اريد كان بمنزلة الحروف الزائدة فى الكلام فلا ربط بالحلف ولا بالمحلوف عليه ولا ينافيه الانفصال ولا نسيانه والاتيان به بعد الاربعين بل نفس لزوم الاتيان به كلما ذكر دليل على ان المقصود منها هو التيمن من غير دخل لها بالحكم ولو متصلا ولا كون الروايات المشتملة على الانفصال مهجورة اصلا .

فيكون حينئذ مفادها مفاد العموم وانه فى كل شىء يستحب الاتيان بذكر انشاء الله ولا اشكال حينئذ اصلا فى اى مورد كان متصلا او منفصلا وعليه لا يجوز طرح الروايات ولا ترك العمل بل الكل يصح ومحمولا على التبرك والادب وعدم اسناد الفعل الى نفسه الضعيف الذى لا يقدر على الاتيان بشىء الا اذا شاء الله فمعنى انشاء الله ان نفسى غير قابل لان يفعل شيئا لامكان الموت و موانع اخر فهذا حينئذ اجنبى عن توقيف الإيمان ومما ذكرنا ظهر عدم تمامية كلام الاصحاب كلا وعدم تمامية ما فى الخلاف ويكون حينئذ امر المشيئة كامر التسمية فكما استحب فى كل شىء فكذلك الاستثناء بقوله ان شاء الله لانه له مدخلية كسائر القيود

كما لو قال والله افعل كذا ان شاء زيد فانه ليس بمثل ان شاء الله ويؤيد ما ذكرنا عدم دلالة الكثيرة المهجورة على ما فهموه من ايقاف الحلف و لو بمقدار الاربعين يوما فيصعب عليهم فاعرضوا عنها بل ظاهر الروايات هو تدارك التسمية لو فانت عند الحلف وانه يصح تداركه لو انساها الشيطان من ذكرها عند الحلف فيتدارك ما نسي ذكره ولو بعد مدة كذائى خذوا غنم فانه لم ار احداً يتذكر بذلك .

و كيف كان فالمسألة فيما ترك و فيما عمل مشكلة واول ما يرد عليه ان صحته للمقام مما ينسد باب الأيمان المشتملة على هذا الاستثناء فلم يصح الاثيان بكلام يخالف غرضه اذ غرضه من الحلف ترك المحلوف عليه او فعله و الاستثناء على خلاف غرضه و مقصوده اذعه يقف اليمين عن الانقضاء فر بما كان له غرض عقلاى عن الحلف وهذه المشيئة يقفه عن ذلك اذعهما يبطل الحلف فلا يحصل به الحنث ولا الكفارة كما اذا لم يحلف هذا و على ذلك يعمل بالعموم بمقتضى عموم شىء و لزم صحته فى العقود والايقاعات فلا يتحقق انشاء مع التعليق بالمشيئة والفرض خلافه فانهم خصوا الاخبار باليمين فلم يعمل بالعموم و لوفى صورة الاتصال ولا بالعمومات المنفصلة رأسا .

وظهور الفتاوى لادليل لها ما لم يكن استفادا من الادلة والاوليان ضعيفان وخبر على بن جعفر ظاهر على خلافهما فان قوله ^{الطبا} هو على ما استثنى ظاهر فى كون الصيغة مجهولاى هو على الذى استثنى عنه المشيئة وهو على خلاف الوقوف فالروايات التى قد عمل بها قاصرة الدلالة والسند واضح والدلالة ما عرفت من انه يلزم من وجود الاستثناء عدمه فان قوله والله لأفعل كذا ان شاء الله كان المعنى ان لم يشاء الله لم افعل وحيث لم يعلم بمشيئة الله وعدمها فلم يفعل فلزم من قوله ان شاء الله عدم فعله فصدر عنه ما يوجب عدمه وهو باطل .

وفى الجواهر بعد نقل الروايات الدالة على الصحة قال بل ظاهرها كالفتاوى

الايقاف مطلقا وان كان المتعلق فعل الواجب او المندوب ، بل حكاة فى الرياض عن الأكثر بل فى الدروس قول الفاضل بقصره على ما لم يعلم مشيئة الله اياه نادر، بل فى الرياض وهو كالا جتهاد فى مقابلة النص ، بل فيه المناقشة بمنع العلم بتعلق المشيئة بهاعلى الاطلاق ، فقد لا يشأؤها فى حق هذا الحالف لعارض لا يعلم به، وأغرب منه قوله وان كان المتعلق فعل الواجب او المندوب فان لازمه ترك العمل بالروايات بنحو الاطلاق مع ان العمل بنحو ذلك محل الاتفاق عندهم . قوله بل حكاة فى الرياض عن الأكثر اى الرياض حكاة العموم حتى فعل الواجب او المندوب عن الأكثر وكذا ما عن الدروس حيث جعل قول العلامة بان ذلك فى غير الواجب والمندوب نادرا اى لا يكون الايقاف منحصر فى غير فعل الواجب بل يعم فعل الواجب والمندوب والانحصار نادر بل صاحب الرياض اخرج فعل الواجب والمندوب على خلاف النص معنى ان النص مطلق فى ايقاف اليمين ولو كان اليمين على فعل الواجب والمندوب وظاهرهؤلاء هو العمل بعموم الروايتين القاصرتين سندا ودلالة فالقصر على غير الواجب مناف للاطلاق وهو موجب لترك الواجب بالاستثناء المستحب ثم قال متصلا بكلامه :

قلت : قال الفاضل فى قواعده : «وضابط التعليق بمشيئة الله أن المحلوف عليه ان كان واجبا أو مندوبا انعقدت» و فى كشف اللثام «ولم يوقفها التعليق ، لأنهما مما شاء قطعاً الأعلى رأى الأشعري» ثم قال: «والا فلا» انتهى قوله والا فلا اى وان لم يكن مما شاء الله كالواجب والمستحب فانه فيهما يعلم بالمشيئة من الله فلا يوقف اليمين فيهما فلاجرم كان الوقوف فى غيرهما فهذا رد لدعوى عدم الخلاف فان ذلك صريح فى عدم العمل بالروايات المعمول عليها مطلقا وانه لو كان المحلوف عليه واجبا او مستحبا لم يؤثر الاستثناء بل بقى الحلف على حاله وانه لو حالف فعلا أو تركه لزم عليه الكفارة لو حثت .

فان الوجوب والندب مما شاء الله فعله فينقصد اليمين ويحث لو خالف

فانحصر الاشكال فى المباحات كما هو الظاهر من محكى كشف اللثام لتساوى طرفى المباح فى المشيئة فتلخص ان الروايات التى مدرك لهذا الحكم مضافا الى ضعفها لم يعلم بها بنحو الاطلاق كما ان اطلاقها ايضا مضر وموجب لترك الحلف وايقافها .

ثم انه قال الا على رأى الاشعري فان الاشعري لا يرى انه تعالى شاء من العبد فان الفعل عندهم من الله لا من العبد والعبد آلة للفعل كالمنشار للنجار فكما ان فعل النجار للمباز مثلا بتوسط المنشار ولامدخلية الآلات اصلا فكذلك الناس آلات لله تعالى وبتوسطهم يصدر الفعل عن الله ولامدخلية للمعبود فى تأثير الفعل اصلا كما قالوا فعندهم لا يكون [آت حقيق وفاعل دست حق] الفعل من العبد حتى شاء الفعل منه ففساد هذا المذهب لا يقصر عن فساد اصل مذهبهم كيف فمن ترك مثل على عليه السلام الذى قال فى حقه النبى ﷺ انا مدينة العلم وعلى بابها وذهب الى الجاهلين بامر الدين لزمه امثال هذه الموهومات .

كما عرفت آنفا ذهابهم الى القدماء الثمانية وان الذات المتعامل غير العلم والقدرة والحياة وان الكل قديم والالزم الجهل والعجز وانت قد عرفت فى ج ٤٨ أمر الاختيار وكون الفعل فعل العبد حقيقة بلا دخل للمخالق القادر .

وانه تعالى لا يمنع العبد عما اراد فعله حتى يصح له المؤاخذة على فعل الزنا والشرب والقتل وسائر الكبائر وان الاختيار ذاتى للمعبد ودائما يختار احد المتساويين والمرجحات لا يخرجها عن احدهما راجع فى فهمه الى ج ٤٨ .

وبالجملة افعال الذى يصدر عن العبد لامدخلية له تعالى واما يمكن له منعه بالموت ونحوه ولكنه لا يفعل حتى يصدر عن اختيار العبد بل هو معنى لاجبر ولا تفويض بل امر بين الامرين فانه لاجبر لان الفعل يصدر عن العبد ولا تفويض بان يكون العبد مستقلا فيه ولا يمكن للمخالق منعه وذلك لان الله تعالى منعه و سلب قدرته لكنه لا يفعل ذلك حتى يصدر عن اختيار العبد فالتفويض بمعنى عدم

قدرة الخالق لمنعه غلط فان القدرة لسلب فعل العبد حاصله تعالى لكنه لا يعمل ما يوجب منعه فلا تفويض بهذا المعنى ولا جبر بان العبد فعله عن مجرد اختياره من دون سلب قدرته ومن دون كون الفعل مستند اليه تعالى .

وقدمر في محله ان المرجحات والدواعى لا يخرجها عن الاختيار وايهما صدر عنه صدر عنه باختياره مع كون جميع المرجحات على خلافه .

وكيف كان فظاهر كشف اللثام ان اطلاقات كلمات الاصحاب منزل على المباحات وهو يكفى في لزوم الاشكال في المباحات ايضا بل الظاهر من نقل الاتفاق والاجماع في ايقاف المشيئة الحلف هو العموم الشامل للموجب والمستحب والمباح كما هو صدر عبارة الجواهر الذى مر آنفا .

وبالجملة الوقوف بالمشيئة ان صح فلا فرق بين كون متعلق الحلف هو الوجوب وغيره بل لازمه الوقوف مطلقا وان لم يصح فلا وقوف اصلا كما ذكرنا فلو لا الاخبار لكان لقائل ان يمنع تأثير الاستثناء لابطال اليمين بل كونه لمجرد للتبرك لانه لا ثمره ليمين الباطلة لعدم العلم بمشيئة الله ولا يحصل له العلم ايضا اليه الا اذا كان الحالف نبيا صح اليه الوحي وعلم الله الصلاح بالوحي اليه فالذى يوجب الوقوف والابطال كان لازمه من الاول عدم الصحة للصحة بلا أثر كما هو مفاد الروايات المتروكة فيصح العمل بها عموما لكل شيء اريد الفاعل اتيانه غداً وحينئذ يجرى فى الكل للتبرك ويترك ما دل على الوقوف لقصورها سندا ودلالة فيكون النتيجة استحباب المشيئة فى كل الامور فيسرى عموم فلا نقوان لشيء الى الجواز فى العقود والايقاعات والصلح والهبة والوصية وغير ذلك فلا يلزم التعليق للفرق بين قوله بعتك انشاء الله او بعتك انشاء زيد لكون الغرض من الاول هو مجرد التبرك .

فان قلت الاصحاب لا يجوزون الاستثناء بالمشيئة فى غير الحلف فلا يجرى

فى مثل العقود .

قلت ان كان المراد هو العمل بعموم ولا نقولين لشيء فيجربى فى الجميع وان لزم التخصيص فلزم فى المقام ايضا فلا يجربى فيما يلزم من وجوده عدمه وهو اولى به .

فان قلت الاخبار نص فى جريانه فى المقام قلت قد عرفت عدم دلالة الاخبار سند او دلالة وان المستفاد من الجميع هو التبرك وحينئذ لا بأس بعموم الاخبار المتروكة عند القوم بل يصح العمل بالجميع استحباباً بالكل شيء عقداً وفعلًا وتركاً وتزويجاً وسفراً وموعظة ووعداً وغير ذلك فالأخبار المتروكة كلها صحيحة متصلاً ومنفصلاً لاي شيء كان ومحصل ذلك هو ايكال الامر الى الله واطهار عدم القدرة للفعل بالنسبة الى الله وان فعله وان كان فعله لكن يكون بقدره الله تعالى فلا يتمهم من ذلك الجبر كما عرفت فيصدر عنه الفعل ولا سلب الله عنه القدرة فالعبد يفعل الفعل بنفسه .

فان قلت قد اتفق الاصحاب على العمل بالنبوى وخبر السكونى وترك ما ظاهره التأثير مع الانفصال .

قلت ما ذكرنا من العمل بالكثيرة المهجورة وترك الخبرين الضعيفين اولى بجعل مفادها للتبرك ولادليل معها على شيء يقف اليمين عن التأثير ومفاد ما عر ضوا عنها هو تفويض الامر وفعله .

ونفسه بارادة الله بقوله اجيئك انشاء الله واعطيتك انشاء الله وازوج انشاء الله وامثال ذلك .

ومما بيناه يعلم انه لاحكم للمشيئة ولو كان متصلاً بل كان الاتيان به للتبرك فالاقوال الواقعة كلها فى غير محله وليت شعري كيف غفلوا عن هذا الامر مع انه واضح بهذا المعنى الذى من الله على فهمه وهو كلام مبارك ينبغى لمن لا يعلم الحوادث الواقعة بعده ان يقول عند كل فعل اراد انشاء الله بل هذا المعنى ظاهر عما سئله اناس من اليهود فقال بسم الله تعالوا غداً ولم يستثنى فاخره الله له الوحي .

فان الظاهر منه انه في كل شيء اراد الانسان ان يفعله يستحب له قبله ان يقول انشاء الله فلا يكون ذلك موجبا للموقوف بل شيء كانه لم يكن فلا اثر له الا اظهار عجزه عن افعاله وانه فعله مع ارادة الله تعالى .

وكيف كان فللامعنى للمعمل بمعوم هذه الاخبار الا ذلك ولذا نزل في محكي كشف اللثام عبارات الاصحاب الى العمل بالاخبار في المباحات كما نقل عبارته في الجواهر بعد نقل عبارة القواعد فقال بعده ما لفظه .

و في كشف اللثام ولما عرفت من تساوى طرفى المباح فى مشيئته تعالى ، وعليه ينزل اطلاق الأصحاب والأخبار مع احتمال النبوى منها أن من تبرك بذلك فى يمينه وفق للوفاء ، وقيل بعدم الفرق ، لعموم النص والفتوى ، وهو بعيد من حيث الاعتبار ، وظاهره الميل اليه ونحوه السيد فى شرح النافع .

اي ظاهر كشف اللثام هو الميل اليه بالفرق بل لعل الظاهر من الجواهر ايضا الميل اليه قال بل ان لم يكن اجماعاً أمكن القول بعدم ايلاف المشيئة مطلقا الخ فانه ظاهر فى ميله الى ما فصلناه وان المستثنى لا يقف اليمين بل يؤثر اليمين اثره مطلقا فى الواجبات والمستحبات والمباحات بل لزم العمل عليه كما اذا لم يكن وانما وجوده للتبرك واظهار عدم قدرة فى مقابل قدرة الله عليه وهو الظاهر خبر السلام المشتمل على عدم انشاء الله آدم حين قال تعالى له لانقر باهذه الشجرة فيبتليا بكيد الشيطان .

فعن أبى جعفر عليه السلام فى قول الله ولقد عهدنا الى آدم من قبل . الآية فقال: ان الله عز وجل لما قال لآدم : ادخل الجنة ، قال له : يا آدم لا تقرب هذه الشجرة ، قال : وأراه اياها ، قال آدم لربه : كيف أقربها وقد نهيتنى عنها أنا وزوجتى ؟ قال : فقال لهما : لا تقرباها يعنى لانأ كلا منها ، فقال آدم وزوجته : نعم ياربنا لا تقربها ولانأ كل منها ، ولم يستثنيا فى قولهما : نعم ، فوكلهما الله فى ذلك الى أنفسهما والى ذكرهما ، قال : وقد قال الله عز وجل لنبيه فى الكتاب :

ج ٤١ فى أن الاستثناء بالمشيئة فى الحلف يوجب بطلان الحلف -٤٧-

لا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله أن لأفعله، فتسبق مشيئة الله أن لأفعله ، فلا أقدر أن أفعله ، قال : فذلك قال الله عزوجل لنبيه اذا نيمت ، اى استئن مشيئة الله فى فعلك .

ونظيره خبر بصير عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث دان قريشاً سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن مسائل : منها قصة أصحاب الكهف ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم غداً أخبركم ولم يستئن ، فاحتبس الوحي اربعين يوماً حتى اغتم وشك أصحابه ، فلمّا كان بعد اربعين صباحاً نزل عليه سورة الكهف - الى أن قال - : ولا تقولن لشيء - الى آخرها - فأخبره أنه احتبس الوحي عنه اربعين صباحاً ، لأنه قال لقريش : غداً أخبركم بجواب مسائلكم ولم يستئن ، غير خفى على اولى الابصار .

ان الظاهر من هذا الاستثناء ليس الا التبرك فيما فعل و ايكال الأمر الى الله و اظهار عدم قدرة للمعبود فيما يكون امره بيد الله فان فعل العبد يتوقف على بقائه وحياته وهو بيد الله تعالى فيحسن للمعبود فى جميع اموره تفويض الامر اليه بقوله انشاء الله وهو المراد من الكثيرة المهجورة عند القوم حيث زعموا ان لهذا الاستثناء تأثير كسائر القيود و موجبا لا بطلان الحلف و عدم تأثيره نظير ما يقول انشاء زيد وليس كذلك فالحق ما ذكرنا من عدم تأثير لاستثناء المشيئة سوى التبرك والايان بامر حسن لا بطلان المحلوف عليه واجبا كان او مستحبا اذ مباحا لما عرفت من قصور السند والدلالة فى خبر السكونى والتبوى كما عرفت ومن الاصحاب اشارة الى ما ذكرناه ايضا وفى الجواهر مانعه .

ومن هنا استفاضت النصوص بالأمر بذكر المشيئة مع النسيان متى ذكر ، لأن التبرك حاصل على كل حال ، ففى الرياض و أن اطلاق الخبرين والعبارة وغيرها يقتضى عدم الفرق فى الحكم بين الحكم بين قصد التعليق بالمشيئة والتبرك ، وبه صرح شيخنا فى الروضة خلافاً لسبطه فى الشرح ، فقال بالفرق واختصاص الحكم بالأول .

قلت : الظاهر أن الذي دعاه الى ذلك ضعف خبر السكوني متناً ودلالة عن اثبات أصل الحكم ، فيجب الاقتصار فيه على المتيقن من الفتاوى الجابرة له ، ومن ذلك يعلم أنه لاوجه لرده في الرياض بالانجبار ، ضرورة عدم معلوميته في الفرض ، بل ربما يظهر من بعض تعليقاتهم خلافه انتهى .

اجماعاً الخ وظاهره تسليم نفسه للقبول بكل ما ذكرنا لولا الاجماع واثبت ترى عدم حجية الاجماع في مثل ما يظهر خلافه من مدركه كما في المقام وذهاب او التامل فيه من بعض الاعلام كما عرفت من سيد المدارك (ره) قال في حواشيه على النافع ما لفظه .

قال الشيخ في النهاية ومتى استثنى الانسان في يمينه ثم خالفه لم يكن عليه شيء لانها يمين موقوفة ولم نقف لهم في ذلك على مستند سوى ما رواه السكوني عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال امير المؤمنين عليه السلام : من استثنى في يمين فلاحنت ولا كفارة وهي قاصرة عن اثبات هذا الحكم سنداً وامتناً ومن ثم فصل العلامة في القواعد فحكم بانعقاد اليمين مع الاستثناء ان كان المحلوف عليه واجباً او مندوباً والافلا الخ فالحق ان وجود الاستثناء بالمشيئة لامدخلية له في تغيير الحكم فاليمين بحالها مع الاستثناء وعدمه ولا يكون في البين رواية مهجورة بل تصح الروايات التي زعم هجرها باجماعها .

وفي خبر مرزم قال : دخل أبو عبدالله عليه السلام يوماً الى منزل معتب وهو يريد العمرة ، فتناول لوحاً فيه كتاب فيه قسمة أرزاق العباد وما يخرج لهم ، فاذا فيه لفلان وفلان وفلان وليس فيه استثناء فقال : من كتب هذا الكتاب ولم يستثن فيه ؟ كيف ظن أنه يتم ؟ ثم دعى بالدوات فقال : الحق فيه انشاء الله ، فالحق فيه في كل اسم انشاء الله .

وخبر ابي بصير عن ابي عبدالله عليه السلام في حديث دان قريشاً سألوا رسول الله صلى الله عليه وآله عن مسائل : منها قصة أصحاب الكهف ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله : غداً اخبركم ولم

يستثنى ، فاحتبس الوحى أربعين يوماً حتى اغتم وشك أصحابه ، فلما كان بعد أربعين صباحاً نزل عليه سورة الكهف - الى أن قال - : ولانقولن لشيء - الى آخرها - فأخبره أنه احتبس الوحى عنه أربعين صباحاً ، لأنه قال لقريش : غداً أخبركم بجواب مسألتكم ولم يستثنى .

والخبران صريحان فيما ذكرنا وكيف كان فلاظن خلاف ما ذكرنا ولو كان على خلاف المشهور فان الظاهر من الاخبار ان الايق للانسان الجاهل الغافل عما يقع فى غده هو عدم ترك المشيئة بقوله انشاء الله فى كل شيء ومعناه ان العبد وان كان فاعلا مختاراً فى الفعل ويصدر عنه الفعل بالارادة الاختيارية لكنه غير مستقل بنفسه فعليه ذكر انشاء الله لما عرفت من انه لا يكون مستقلاً ولا مجبوراً ولا يصغى الى القول بانه اذا تصور الشيء وصدق منافعه حصل له شوق اكيديكون مستتبعا لتحريك العضلات نحو الفعل فلا مناص له عن صدوره لان الارادة جزء الاخير من العلة التامة و اذا تحققت تحققت العلة فهدر او جبر او انت قد عرفت منا فى كتبنا المتعددة ان الارادة ايضاً امر اختياري ويمكن مع جميع المرجحات وغاية شوقه بترك الفعل صدوره عن مجرد الاختيار كيف وبه قوام الثواب والعقاب والا فلا يصح للرب تعالى مؤاخذته بالمعاصي لقول العبد بحصول المبادئ الاربعة الغير الاختيارية فيصدر عنى عن جبر وقهر فلا يصح العقاب حينئذ وهو على خلافه العقل والنقل راجع ج ٤٨ .

﴿و﴾ كيف كان فالمشهور أنه ﴿يشترط فى الاستثناء النطق ، ولا يكفى النية﴾ لاطلاق الأدلة و عمومها المقتصر فى تقييدها و تخصيصها على المتيقن الذى هو النطق دون غيره انتهى .

قد عرفت ان لفظ انشاء الله ليس الايماناً وتبر كامن غير دخالته فى الحكم قيداً وشرطاً او تعليقا اصلاً فوجوده وعدمه من هذه الجهة سواء كان فى الحلف او لم يكن ونتيجته حصول التبرك وعدمه فعليه لابس بنيته و تلافه وعدمه وان

كان حصول الامتثال بالمشيئة انما يكون بالتلفظ لبالنية فقط والفروقات في ذلك لاحتمال كونه قيداً ولذا اتفقوا على ايقافه الحلف لعدم العلم بمشيئة الله فيه فهي كلام مبارك يصح الايمان بها له في كل امر كما في البسملة بل عليه يكفى النية ايضاً فامر المشيئة حينئذ سهل ولو كان مجرد حركات اللسان بدون ظهور صوت التلفظ او كان مع ظهور الصوت والجهر بها .

ويدل عليه ما عن الباقر عليه السلام عن بعض الكتبة « اذا حرك بها لسانه أجزاء وأن لم يجهر، وان جهر بها ان كان جهر باليمين فهو أفضل، ونحو وقول الصادق عليه السلام في خبر السكوني: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: من حلف سراً فليستثن، ومن حلف علانية فليستثن علانية» وعلى كل حال فلا مخالفة فيهما للمطلوب، ضرورة كون محل البحث تركها سراً وعلانية، والاقتصار على نيتها مع انه لا بأس عليه ايضاً هذا كله في استثناء مشيئة الله اما استثناء مشيئة غير الله فكما فصله المصنف بقوله ﴿ولو قال﴾ والله ﴿لأدخلن الدار﴾ اليوم ﴿ان شاء زيد﴾ مثلاً ﴿فقد علق﴾ عقد ﴿اليمين على مشيئته﴾ على وجه كانت شرطاً في ذلك . ﴿فان قال : شئت ان تعقدت اليمين﴾ لتحقيق الشرط حينئذ ، فان ترك حث ﴿وان قال : لم أشأ لم تنعقد اليمين﴾ ، لفقد الشرط ﴿و﴾ كذا ﴿لو جهل حاله اما بموت أو غيبة﴾ أو غيرهما ﴿لم تنعقد اليمين﴾ ، لفوات الشروط .

وهذا كله واضح حيث جعل الشرط مشيئة زيد وجوداً وعدمه فان مشيئة غير الله بمنزلة القيد للمحكم ان تحقق يكون اليمين فعلية والافلا .

﴿و﴾ اما لو كانت المشيئة بالاستثناء ﴿لمو قال﴾ : والله ﴿لأدخلن الدار الآن يشاء زيد﴾ عدمه وحينئذ لا يدخل فان الاستثناء من الايجاب نفى فنفي لزوم الدخول عليه بالقسم بمشيئة زيد والحاصل حيث يلزم بالقسم دخوله الدار نفاه بالاستثناء بمشيئة زيد عدم الدخول ان شاء زيد عدمها حيث ان الواجب ينفي بعدم مشيئة زيد ﴿فقد عقدت اليمين﴾ بوجوب الدخول لوانفاه فلا يجب عليه الدخول

فمشيئة زيد عدم دخول الدار الحل اليمين .

﴿ و ﴾ ذلك لأنه ﴿ جعل الاستثناء مشيئة زيد ، فان قال زيد : قد شئت أن لا يدخل فقد وقعت اليمين ﴾ وفي الجواهرى انحلت لأن متعلق المشيئة المذكورة هو عدم دخوله فكأنه قال « لا أدخلن إلا أن يشاء زيد أن لا أدخل ، فلا ألزم بالدخول انتهى حاصله دخوله في الدار على فرض مشيئة زيد وإذا لم يشاء فلا يدخل فلا التزام بالدخول ولا وجوب عليه فكأنه لم يحلف فاليمين انحلت لعدم مشيئة زيد ﴿ لان ﴾ المستثنى والمستثنى منه متضادان ولذا كان ﴿ الاستثناء من الاثبات نفى ﴾ ومن النفي اثبات ولما كان المحلوف عليه اثبات الدخول كان الاستثناء عدم الدخول ، ولو فرض أنه قد شاء الدخول فاليمين بحالها ، لأن مشيئته بالفعل غير مستثناة فلما لم يشاء كان وجوب الدخول بالقسم بحاله .

و في الجواهر قال وكذا لو جهل حال مشيئته ، لأن الانعقاد حاصل ، و انما الحل مشروط بمشيئته عدم الدخول ، ولم يحصل الشرط الذي مقتضى الأصل عدمه ، فلم يقع الحل .

وكذا الكلام لو كان متعلق اليمين النفي فله اشتراط عقدها حينئذ بذلك ، بأن يقول مثلاً : « و الله لا دخلت الدار ان شاء زيد أن لا أدخلها » و البحث فيه كالسابق في أنه ان قال : « شئت » انعقدت اليمين ، لوجود الشرط ، وان قال لم أشأ لم تنعقد ، لفوات الشرط .

وكذا لو جهل حال مشيئته لموت أو غيبة ، لعدم حصول شرط الانعقاد ،

كما هو واضح .

﴿ و ﴾ له اشتراط حلها بذلك كما ﴿ لو قال ﴾ : ﴿ والله لا دخلت ﴾ الدار ﴿ إلا أن يشاء فلان ﴾ دخولها ، والكلام فيه كالسابق أيضاً إلا أن المستثنى منه نفى فيكون الاستثناء اثباتاً فكأنه قال ﴿ لا دخلتها إلا أن يشاء زيد أن أدخل ﴾ فان ﴿ قال ﴾ فلان : ﴿ قد شئت أن تدخل فقد سقط حكم اليمين ﴾ فيجوز له الدخول

من غير كفارة ﴿لأن الاستثناء من النفي اثبات﴾ .

وفى الجواهر ما لفظه وحينئذ فان دخل بعد ما شاء بر يمينه كما أنه يبره أيضاً ان لم يدخل قبل مشيئة الدخول، نعم ان دخل وقد شاء أن لا يدخل حنث ولا تنفع مشيئة الدخول بعد ذلك، وان لم تعرف المشيئة فهي منعقدة أيضاً كما عرفت، هذا ما اقتضاه لفظ الاستثناء عند الاطلاق أو مع قصده انتهى .

﴿و﴾ كيف كان في - ﴿لا يدخل الاستثناء﴾ بمشيئة الله تعالى المراد بها الايقاف ﴿في غير اليمين﴾ وفى الجواهر الذى ثبت بدليله، فلا يقاس عليه غيره، لحرمة عندنا خصوصاً بعدما سمعت من الأدلة فى محلها على اعتبار التنجيز فى العقود والايقاعات إلا ما خرج بالدليل منها و- و مناف لذلك، ضرورة كونه تعليقاً انتهى قال فى تنمة الحدائق ما لفظه .

وقد اختلف الأصحاب فى جواز استثناء المشيئة فى غير اليمين من العقود والايقاعات، والمشهور المنع، وذلك لأن التعليق بالمشيئة مما يضر باليمين، ولأن شرط العقود والايقاعات التنجيز، والتعليق ينافيه، ولولا النص لدخلت اليمين فى المنع .

والشيخ قول بصحته فى العتاق والطلاق والاقرار، بمعنى أنه يوافقها أيضاً استناداً الى عموم ما دل على دخوله فى اليمين، وتعليق الطلاق والعتاق والاقرار على المشيئة يمين وان كانت لا تنعقد، حيث انها لا تنعقد إلا بالله والأسماء الخاصة كما تقدم فى الظهار والايلاء، ولأن اليمين والشرط متقاربان فى الصيغة، وعلى قوله انه يوقف الطلاق والعتاق بذلك كما يوقف اليمين، وهو فى معنى البطلان على قول م- من أبطل ذلك بتعليقه على الشرط، وانما تقع المخالفة عند القائل بصحة العقد والايقاع المعلقين و بطلان الشرط خاصة كما عليه ابن ادريس فى سرائره، فاذا علق الطلاق ونحوه على المشيئة صح ولغى الشرط، والأصح بطلانها، وهو قول الشيخ فى الخلاف .

وأما الاقرار فمن قال بدخوله في الطلاق والعتق قال به في الاقرار ، فحكم بالغائه اذا تعقبته المشيئة كما مر موقفاً له ولأصالة براءة الذمة من وجبه ، ومذهب الأكثر ومنهم المحقق في الشرايع على عدم البطلان فيه ، ويكون تعقيبه به كتعقيب الاقرار بالمبطل فيلغو الاستثناء ويلزمه الاقرار ، وهذا هو الأقوى ، وهذا كله ان قصد بالمشيئة التعليق .

وان قصد التبرك لدلالة هذه الأخبار المتقدمة الدالة على استحباب ايقاعها في كل شيء كما هو صريح الآية والأخبار المفسرة لها لم يضر في الجميع حتى اليمين انتهى .

وفي المسالك ما لفظه الاستثناء بمشيئة الله تعالى لا يدخل في غير اليمين بمعنى صحة دخوله وايقافه لانه تعليق فكلما كان شرطه التمييز ينافيه واليمين خرج من ذلك بنص خاص والالكان حكمه كذلك والمشيخ قول بصحته في الطلاق والعتاق والاقرار بمعنى انه توقفه ايضاً استناداً الى عموم ما دل على دخوله في اليمين وتعليق الطلاق والعتق والاقرار على المشيئة يمين ايضاً وان لم يكن بالله كما مر عليه التنبية في باب الظهار والايلاء وان اليمين والشرط متقاربان في الصيغة و على قوله يقف الطلاق والعتق بذلك كما يقف اليمين وهو في المعنى البطلان على قول من ابطل ذلك بتعليقه على الشرط الفاسد وانما يخالفه عند من يقول بصحة العقد والايقاع وبطلان الشرط خاصة كابن ادريس قال واذا علق الطلاق ونحوه على المشيئة صح ولغى الشرط والاصح بطلانها معا وهو قول الشيخ ايضاً في الخلاف .

واما الاقرار فمن قال بدخوله في الطلاق والعتق قال به في الاقرار فحكم بالغائه اذا تعقبته المشيئة ومن رده فيهما اختلفوا هنا فمنهم من جوز دخوله فيه ومنهم العلامة في المختلف نظرا الى ان الاقرار المعلق لا يصح فيكون تعليقه على المشيئة موقفاً له ولأصالة برأته الذمة من وجبه والاكثر ومنهم المصنف على عدم دخوله

فيه ويكون تعقبه به كتعقب الاقرار بالمبطل فيلغو الاستثناء ويلزم الاقرار وهذا اقوى كل ذلك اذا لم يقصد بالمشيئة التبرك والا لم نضرب في الجميع انتهى .
أقول قد عرفت عدم تمامية دليل الجواز وقصورهما سند او دلالة بل على مذهب المشهور كون روايات الانفصال متروكة فيدور الامر بين العمل بر وايتين ضعيفتين وترك الكثيرة المهجورة بزعمهم وترك الر وايتين الداليتين على الجواز والعمل بالكثيرين اولى .

وبالجملة اذا لم يكن ما دل على الجواز تاما فلا مانع من الكثيرة الدالة على الانفصال فضلا عن الاتصال وحينئذ كان المراد الاستفاد منها هو التبرك ومراعات الادب فيصح في جميع الاشياء بمقتضى عموم ولا تقولين لشيء غدا الا ان يقول انشاء الله فيهم الجميع الحلف والعقود والايقاعات والواجبات والمستحباب والمباحات اذ حينئذ لا يكون المقصود هو الايقاف عن العمل ولا التعليق الموجب للمبطلان بل الاستحباب وهو جار في العقود ونحوها فصح ان يقول بعثك انشاء الله اذ المقصود ليس هو وقوف البيع وابطاله بل المراد تحقق البيع ومراعات الادب والعمل لقوله تعالى .

ولا ينافى في التنجيز وانما ينافيه التعليق بمشيئة الغير قوله واليمين خرج بنص خاص قد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه .

واما قول الشيخ فاذا قال زوجتي طالق انشاء الله وغرضه بذلك التبرك فلا مانع عنه ولا تعليق المضر بالايقاع بل الطلاق قد يقع بمجرد قوله انت طالق وبعد تمامه يقع ايجاب والايقاع في الخارج ويقع كلام مبارك نعم كون الطلاق بمنزلة اليمين غير تام وكذا تعليق العتيق والاقرار بل بينهما وبين اليمين مخالفة ظاهرة ولكن يناسب الجميع هو التبرك بكلمة انشاء الله كما يناسب الكل هو التسمية .

واما قوله يقف الطلاق والعتق الخ ففيه انه على ما مر مفصلا لا يكون ذكر

الكلمة المباركة موجبة للبطلان اصلا كما لا يبطل فى اليمين كما عرفت فلا يكون بمنزلة القيد الموجب للموقوف والبطلان اصلا فلا يكون بمنزلة شرط فاسد موجب للبطلان حتى يقع النزاع فى بطلان المشروط وعدمه .

وقد مر نزاعه فى ج ٢٣ ص ٢٢٩ وملخص القول بالبطلان ان التراضى وقع على المشروط والشرط وبدون الشرط لا يكون موردا للمعاملة ونحوها والقول بالعدم ان الفاسد لا يوجب بطلان الصحيح مع فرض صحة اصل المعاملة كما ع-ن ابن ادريس فراجع الى محله واما الاقرار فكان فى الماضى بل لا معنى له ووقوعه فى الاستقبال فانه اخبار عما يقع فلا يصح فيه التلفظ بلفظ انشاء الله فان الكلمة الشريفة لا محل لها الا فى الاستقبال كما يقول حلفت ان افعل كذا فيناسبه لفظ انشاء الله . ولذا قال المصنف ﴿ وهل يدخل ﴾ أى الاستثناء ﴿ فى الاقرار ؟ فيه تردد ﴾ وخلاف ﴿ والأشبه ﴾ الأشهر بل المشهور ﴿ أنه لا يدخل ﴾ بل لا معنى فى الاقرار ضم المشيئة وهو فى محله ﴿ والحروف التى يقسم بها ﴾ بشهادة أهل اللسان ثلاثة : وهى ﴿ الباء والواو والتاء ﴾ .

وفى المسالك والجواهر ما لفظه واللفظ للادول قال اهل اللسان حروف القسم ثلثة وهى الباء الموحدة والواو والتاء واصلها الباء وهى صلة الحلف والقسم وكان المحالف يقول حلفت او اقسمت بالله ثم لما كثر الاستعمال و فهم المقصود حذف الفعل وتلى الباء الواو واية قصورها من الباء ان الباء تدخل على المضى كما تدخل على المظهر تقول بك وبه لافعلن كذا بخلاف الواو وتلى الواو التاء وقد يقام التاء مقام الواو كما فى تخمة وهى من الوخانة وراث وهو من قولهم وراث واية قصورها انها لا تدخل من الاسماء الا على الله كما قال تعالى فانه تفتؤ تذكر يوسف وتالله لا كيدن اصنامكم ولا تدخل على ساير الاسماء وربما قالوا تربي وترب الكعبة وتالرحمن فاذا قال بالله لافعلن كذا فان نوى به اليمين فلا شك فى كونه يمينا وكذا نحمله عليه مع الاطلاق لاشتهار الصيغة فى الحلف لغة وشرعا وعرفا ولو

قال لم ارد به اليمين وانما اردت وثقت بالله واعتصمت بالله واستعين به بالله (خل) وامن بالله ثم ابتدأت لافعلن فوجهان اظهرهما القبول اذا لم يتعلق به حق ادمي كما لو ادعى عدم القصد وهذا بخلاف ما لو اتى بالتاء او الواو انتهى .

﴿و﴾ كما ينعقد القسم باحد حروف القسم ﴿هكذا﴾ ينعقد ﴿لو﴾ لو خفض ونوى القسم من دون النطق ب﴿أحد﴾ حروف القسم ﴿فقال﴾ الله لأفعلن ولكن ﴿على تردد﴾ وفي المسالك و قال و لو حذف حروف القسم و قال الله بالجبر لافعلن ونوى اليمين ففي انعقاده وجهان من وروده لغة ومنه قول النبي ﷺ في حديث وكانه الله ما اردت الا واحدة ولان الجبر مشعر بالصلة الخافضة و من ان العادة لم تستم بالحلف كذلك ولا يعرفه الا خواص الناس والاول اقوى انتهى .

وفي الجواهر قال بعد المتن ما لفظه والجواهر قال ينشأ من و ورده لغة ، ومنه قول النبي صلى الله عليه وآله : « وكانه الله ما أردت الأ و احدة » و كون الجبر مشعراً بالصلة الخافضة ، وبناء اللفظة على الحذف والتقدير ، و من استمرار العادة على الحلف بغير هذه الكيفية ، بل لا يعرف ذلك الا خواص الناس ، والاصل البراءة ، وعن الشيخ في الخلاف اختياره انتهى .

ولا يخفى ان كلمة و كانه غير معلوم لنا مع انه في الجواهر والمسالك كذلك بل في هامش الجواهر كذلك قيل هكذا في النسخين الاصليتين المبيضة والمسودة والظاهر انه سهو من قلمه الشريف والصحيح كما جاء في الحديث قول النبي ﷺ لركانة : « الله ما ارت الا واحدة » راجع سنن البيهقي ج ٧ ص ٣٤٢ انتهى .

ومع ذلك لا يظهر لى معنا الا ان يكون لركانة اسم شخص حينئذ يكون المعنى قول النبي ﷺ لركانة بالله ما اردت الا واحدة ولم يكن فعلاً مجال ازيد لتحقيق الحال قال في الخلاف اذا قال : الله بكسر الهاء بلا حرف قسم لا يكون يمينا ، و به قال الشافعي و جميع أصحابه الا أبا جعفر الاسترآبادي فانه قال : يكون يمينا - دليماً - ان القسم لا يكون الا بحرف القسم وهى الباء و الواو

والتاء وليس هيهنا واحدة منها، وما قالوه أجازوه أهل اللغة على الشذوذ انتهى .
ولكن فى المتن قال ﴿ أشبهه الانعقاد ﴾ وفى الجواهر لاندراجة فى
اطلاق الأدلة بعد أن يكون صحيحا فى اللغة انتهى .

وللتأمل فيه مجال وما فى الخلاف لعله قوى ﴿ ولو قال : ها الله كان يميناً ﴾
وفى الجواهر بلا خلاف ولا اشكال ، لأنه مما يقسم به لغة ، و تقديره فى مثل
« لا ها الله فعلت » « لا والله فعلت » وها التنبيه يؤتى بها فى القسم عند حذف حرفه ،
بل عن ابن هشام فى المعنى أنه يجوز فى الصيغة المزبورة حذف الهمزة ووصلها
مع اثبات الألف وحذفها انتهى .

قوله لا والله فعلت الخ يعنى ان معنى ها الله لا والله لان هاء من حروف
التنبيه قام مقام سقوط حرف القسم فاذا حذفت حرف القسم فجئى مكانها
فمعنى ها الله اقسام بالله .

﴿ وفى ﴾ الانعقاد ﴿ أيمن الله تردد من حيث هو جميع يمين ﴾ عند
الكوفيين ، وان أورد عليه بجواز كسر همزته وفتح ميمه ، ولا يجوز مثل ذلك
فى الجمع من نحو « أفلس » و « أكلب » لكن عليه يكون القسم به لا بالله ، بل
وعلى القول الآخر يكون القسم بوصف من أوصافه الذى هو اليمين و البركة
لاباسمه انتهى .

قوله وان اورد عليه الخ سلمنا جواز ذلك حتى لا يكون جمعا يمين بل مع
فرض صحة كونه جمعا لليمين فما معناه فهل يريد به المفرد اى قسمتى بالله او
الجمع اى جميع ما وقع منى اليمين بالله والثانى كما ترى والاول لا يحتاج الى
ذلك مع امكان قوله حلفت بالله ونحوه فعدم الصحة اولى خلافا للماثن والشارح
حيث قال ﴿ ولعل الانعقاد أشبه لأنه موضوع للقسم بالعرف ﴾ .

وفى الجواهر قال بل يتبغى الجزم به بعد ما سمعت من النص عليه ، ولامدخلية
لكونه اسماً او حرفاً مفرداً مشتقاً من اليمين أو جمعاً فى ذلك بعد تعارف القسم

به ، والغالب فيه رفعه على الابتداء و اضافته الى اسم الله ، و التقدير « أيمن الله قسمى » ولكن يجوز جره بحرف القسم و اضافته الى الكعبة و كاف الضمير .

﴿ و كذا ﴾ الكلام فى ﴿ « أيمن الله » و « من الله » « م الله » ﴾ .

وفى الجواهر قال ما هو مقتضب من « أيمن » تخفيفاً بحذف بعض حر و ف و ابداله لكثرة الاستعمال ، بل عن ابن آوى فى استدرك الصحاح فى هذه الكلمات احدى وعشرون لغة : أربع فى « أيمن : بفتح الهمزة و كسرها مع ضم النون و فتحها ، و أربع فى « ليمن » باللام المكسورة و المفتوحة و النون المفتوحة و المضمومة ، و لغتان فى « يمن » بفتح النون و ضمها ، و ثلاث لغات فى « أيم » بفتح الهمزة و كسرها مع ضم الميم ، و بفتح الهمزة مع فتح الميم ، و لغتان فى « ام » بكسر الميم و ضمها مع كسر الهمزة فيها ، و ثلاث فى « من » بضم و النون و فتحها و كسرها و « م الله » بالحر كات الثلاث و كل ذلك يقسم به ، بل فى كشف اللثام « هيم الله » بفتح الهاء المبدلة من الهمزة ، والله العالم .

﴿ الثانى الحالف و يعتبر فيه البلوغ و كمال العقل و الاختيار و القصد ﴾ .

وفى الجواهر بلا خلاف أجده فى شىء من ذلك ، بل ولا اشكال كما فى غيره من العقود و الايقاعات ، بل على الأخير منها هنا الاجماع ، عن ظاهر الغنية و الدروس و غيرهما ، مضافاً الى قوله تعالى : « ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم » فاق كسب القلوب النية و القصد ، و كذا قوله تعالى : « ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان » و على كل حال ﴿ فلا ينعتد يمين الصغير ﴾ وان كان مميزاً قد بلغ عسراً و ان تعلق بما جازله من الوصية لكن قد عرفت الاشكال فيها فى محله ﴿ و لا المكروه ﴾ لعدم ما دل على المرفوع عن الامة كخبير اسماعيل الجعفى عن أبى عبدالله عليه السلام قال سمعته يقول : وضع عن هذه الامة ست خصال : الخطاء و النسيان و ما استكرهوا عليه و ما لا يعلمون و ما لا يطيقون و ما اضطروا اليه .

و خبر رابعى عن أبى عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله : عفى عن ائمتى ثلاث :

الخطأ والنسيان والاستكراه قال أبو عبد الله عليه السلام: وهنا رابعة وهي ما لا يطيقون .
 وخبر الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وضع عن امتي الخطاء
 والنسيان وما استكرهوا عليه .

وعن أبي الحسن عليه السلام قال : سألته عن الرجل يستكره على اليمين فيحلف
 بالطلاق و العتاق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك ؟ فقال : لا ، ثم قال : قال رسول
 الله صلى الله عليه وآله : وضع عن امتي ما اكرهوا عليه وما لم يطيقوا وما أخطأوا .

وخبر عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله عليه السلام : لا يمين في غضب ولا في
 قطيعة رحم ولا في جبر ولا في اكرام ، قال : قلت : أصلحك الله فما فرق بين
 الجبر والاكرام؟ فقال: الجبر من السلطان ، ويكون الاكرام من الزوجة والام
 والاب وليس ذلك بشيء ، وعن علي بن ابراهيم عن محمد بن علي عن موسى بن
 سعدان مثله . ورواه الصدوق باسناده عن عبدالله بن القاسم . ورواه في معاني
 الاخبار عن محمد بن علي ماجيلويه عن عمه محمد بن أبي القاسم عن محمد بن
 علي الكوفي عن موسى بن سعدان وترك قوله : ولا قطيعة رحم . و خبر سعد بن
 أبي خلف قال : قلت لابي الحسن موسى عليه السلام : اني كنت اشترت أمة سرا من
 امرأتى وانه بلغها ذلك فخرجت من منزلي دأبت أن ترجح الى منزلي فأتيته في منزل
 أهلها فقلت لها : ان الذي بلغك باطل ، و ان الذي أتك بهذا عدو لك أراد أن
 يستفزك ، فقالت : لا والله لا يكون بيني وبينك خير أبداً حتى تحلف لي بعق
 كل جارية لك و بصدقة مالك ان كنت اشتريت جارية وهي في ملكك اليوم ،
 فحلفت لها بذلك ، فأعادت اليمين وقالت لي : فقل كل جارية لي الساعة فهي حرة
 فقلت لها : كل جارية لي الساعة فهي حرة ، وقد اعتزلت جاريتي وهممت أن
 اعتقها وأنزجها لهواي فيها ، فقال : ليس عليك فيما أحلفتك عليه شيء ، واعلم
 أنه لا يجوز عتق و لاصدقة الا ما يريد به وجه الله عز وجل وثوابه . وفي الوسائل
 ورواه الشيخ باسناده عن الحسن بن محبوب ، والذي قبله باسناده عن محمد بن
 يعقوب مثله .

ولا يخفى صراحة الخبر في عدم البأس بالإيمان الواقعة عن كراهة ولو وقعت
مكرراً أو كمن صدر عنه في اختيار وقصد الأثام وقع مكرها لزوجة بحيث لو
لم يكن أكرهاً منها لما فعلت

﴿ ولا المجنون ﴾ مطبقاً أو أدواراً لسلب عبارته ﴿ ولا السكران ﴾ لعدم
قصده أو عدم العبرة بقصد، بل ﴿ ولا الغضبان إلا أن يملك نفسه ﴾ على وجه
يكون كغير الغضبان بالنسبة إلى عقد اليمين، فتشمله العمومات حينئذ بخلاف
الأول المنزل عليه قوله ط « لا يمين في غضب » .

إلا أن الانصاف ظهور ذكر الغضبان هناصاً وفتوى دون باقي العقود
والإيقاعات، وكذا قول المصنف وغيره: ﴿ وتنعقد اليمين بالقصد ﴾ .

وفي الجواهر مضافاً إلى ما سمعته من الجمع بين النية والقصد في عبارة
الإرشاد، بل غيره كالمصنف الذي قد ذكر أولاً اعتبار النية فيه بالصریح والكنائية،
وثانياً اعتبار القصد في المحالف الخ .

ولا يخفى ما في الجميع بين النية والقصد بعد عدم الفرق بينهما عرفاً وهما
لفظان مترادفان تقريباً قد يراد منه القصد وقد يراد به النية وكلاهما في المقصود
واحد ولو كان بينهما فرقا ليس فرقا يعتد به عند الحكم الشرعي بل العرفي،
﴿ ويصح اليمين من الكافر كما يصح من المسلم ﴾ .

وفي الجواهر بعد المتن ما لفظه، لا إطلاق الأدلة وعمومها كتباً وسنة للذين
لا ينافيهما كفره بعد أن كان مخاطباً بفروع الشريعة، وعموم قوله ط: « البينة
على المدعى واليمين على من أنكر » ، ولازم ذلك توجه اليمين على الكافر وإن
كان جاحداً ولا قائل بالفصل، بل قد يدل انعقادها في مثل ذلك الذي قد يتعلق
بالفروج والدماء والأموال على انعقادها في غيره بطريق أولى انتهى .

قوله كتاباً وسنة وفيه إن عمومها للكافر وكونه مخاطباً بالفروع لا ينافي
البطلان فإن الفروع فيما صح اجرائها لا فيما باطلاً لكفره وعدم اعتقاده بالله تعالى

فاليمين منه لغو محض ولا يكون من محض الايمان وعقد القلب بل هو مجرد لقلقلة اللسان فالعمومات لا يعم الكفار لكونهم غير المشافهين عن مجلس الخطاب كما فى الرياض بل لقاعدة الاشتراك و ذلك لعدم اختصاص احكام الشرع بالمشافهين لحاضرى مجلس المخاطب بل يعم الجميع مؤمنا كان او كافرا فيعم الخطابات للكفار الغير الموجودين فى مجلس الخطاب .

و بالجملة المقتضى و هو العمومات موجود ولكن المانع عن الشمول هو الكفر و حيث كان هو اختيارى بالاسلام فيتعلق عليهم الاحكام مع عدم صحته وهو المراد من بطلان اعمال الكفار ولو قيل ان اليمين لا يحتاح الى قصد القرية فيصح لكن الترتب عليهما من لزوم الكفارة على الحنث يحتاح الى القرية فالكفار لا يصح لهم الاعمال لوجوب التقرب .

نعم لا اشكال فى دلالة الاخبار على صحة يمين اليهود والنصارى وانه اذا كان يمينهم بالله قد صح وهل يخصص صحة الاعمال بخصوص اليمين وانه صح وقوعها عن اهل الكتاب وهو مشكل بعد كونهم من الكفار ولذلك قد وقع الخلاف فى الصحة وعدمها من الاعلام .

و الحاصل لا اشكال فى كونهم مكلفون بالفروع فالادلة شاملة لهم لكن المانع عن الصحة موجود وحيث كان المانع بسوء اختيارهم فلا يصح عنهم ويكونون معاقبون على تركهم الفروع فلاحكام مع شمولها عليهم كانت باطله فليس المانع مجرد كونه منكر للرب حتى يصح فيمن كان عارفا حتى يقال بالتفصيل بين الكفار فان بعضهم يعتقدون به تعالى كاليهود والنصارى كما هو صريح النصوص بل المانع هو كفرهم فلا ينفع الفرق بين العارف بالحق تعالى فيصح و بين غيره كما ذهب اليه العلامة قال فى المختلف ما هذا لفظه :

قال الشيخ فى المبسوط : الكافر يصح يمينه بالله فى حال كفره فان حنث فعليه الكفارة سواء حنث فى حال كفره او بعد ان يسلم وقال بعضهم لا ينعقد يمينه

بالله ولا يجب عليه الكفارة ولا يصح منه التكفير قال: والاقوى عندي الاول الا انه لا يصح منه الكفارة في حال كفره لانها تحتاج الى نية القربة وهي لا تصح من كافر لانه غير عارف بالله .

وقال في الخلاف لا ينعقد يمين الكافر بالله تعالى ولا يجب عليه الكفارة بالحنث ولا يصح منه التكفير بوجه به قال ابو حنيفة، وقال الشافعي ينعقد يمينه ويلزمه الكفارة بحنثه سواء حنث حال كفره او بعد اسلامه. دليلنا: ان اليمين انما يصح بالله فيمن كان عارفاً بالله والكافر غير عارف بالله عندنا اصلاً فلا يصح يمينه وايضاً الاصل براءة الذمة وشغلها يحتاج الى دليل وايضاً قوله عليه السلام: الاسلام يجب ما قبله واما الكفارة فيحتاج الى نية ومن لا يعرف الله لا يصح ان ينوي ويتقرب اليه واستدل الشافعي بظواهر الاخبار وحملها على عمومها قال: وهو قوى يمكن اعتماده .

وقال ابن البراج : اذا حلف الكافر بالله تعالى وهو كافر صححت ولم تصح منه الكفارة اذا حنث لانها يفتقر الى نية القربة والقربة لا تصح من الكافر لانه لا يعرف الله تعالى واذا لم يعرفه لم يصح ان يتقرب اليه بذلك .

وقال ابن ادريس : لا ينعقد يمين الكافر بالله ولا يجب عليه الكفارة بالحنث ولا تصح منه التكفير بوجه والمعتمد ان نقول ان كان الكفر باعتبار جهله بالله تعالى وعدم علمه به اما بان يجحد الرب تعالى او يشبهه بغيره كالمجوس فهذا لا ينعقد يمينه لانه يحلف بغير الله تعالى وان كان باعتبار جحده بوجه او فريضة معلومة الثبوت من دين الاسلام انعقدت يمينه بالله تعالى لوجود المقتضى للانعقاد وهو الحلف بالله تعالى من عارف به عاقل لادلاية لاحد عليه واذا انعقدت وجب عليه الفعل المحلوف عليه فان كان من الطاعات وقصد ايقاعه على وجه التقرب الى الله تعالى وجب عليه تقديم الاسلام وفعله ان لا طاعة من الكافر، لان استحقاق الثواب مشروط بالايمان وان كان غير طاعة وجب عليه فعله مطلقاً ومتى حنث وجبت عليه الكفارة لوجود المقتضى ولكن لا يصح منه ادائها الا بتقديم الاسلام عليه

فان اسلم بعد الحنث سقطت الكفارة عنه لوجود المقتضى للازالة وهو الاسلام انتهى .
ولاجل ذلك قال المصنف ﴿وقال في الخلاف لا يصح﴾ وعبارته قد عرفت .
وكيف كان فما افاد في صدر عبارته كاف في عدم الصحة واما قوله: الاسلام
يجب ما قبله الخ فالكلام حينئذ في الحلف في حال الكفر من دون اختيار
الاسلام واما اختياره فهو كلام اخر وبه يجب الجميع وليس الكلام فيه بوجه .
وكيف كان فالمسألة عندى في غاية الاشكال فان القائلين بعدم الصحة دليلهم
ان غير العارف بالله لا يصح له الحلف وهو في محله لكن اصل الاشكال في انه مع
الكفر لا يصح منه شيء من الاحكام الشرعية بوجه ولو كان مكلفا به لا يناسب الروايات
الواردة في الباب لان اكثرها راجع الى يمين اليهود والنصارى فالقوى بطلان
اعمالهم مطلقا فضلا عن اليمين ولا يصح منهم الكفارة مع وجوبها وعدم الصحة
بسوء اختيارهم ونظير الجواهر ما في المسالك .

قال فيه ما لفظه: اذا حلف الكافر بالله تعالى على شيء سواء كان مقرا بالله
كاليهودى والنصرانى ومن كفر بجهد فرضة من المسلمين او غير مقربه كالوثنى
في انعقاد يمينه .

أقوال: اشهرها: وهو الذى اختاره المصنف والشيخ فى المبسوط واتباعه واكثر
المتأخرين هو : الانعقاد لوجود المقتضى وهو حلفه بالله تعالى مع باقى الشرايط
وانتفاء المانع ان ليس هناك الاكفره وهو غير مانع لتناول الادلة الدالة على
انعقاد اليمين له من الآيات والاخبار ولان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع
فيدخلون تحت عموم قوله تعالى ولكن يؤخذكم بما عقدتم الايمان وغيره .
وقال الشيخ فى الخلاف وابن ادريس لا ينعقد مطلقا لان شرط صحتها الحلف
بالله والكافر لا يعرف الله وفى اطلاق القولين معا منع ظاهر وفصل العلامة جيداً
فى المختلف .

فقال ان كان كفره باعتبار جهله بالله وعدم علمه به لم ينعقد يمينه لانه

يحلف بغير الله و لو عبر به فعبارته لغو لعدم اعتقاده ما يقتضى تعظيمه بالحلف به وان كان جرده باعتبار جحد نبوة او فريضة اتمقت يمينه لوجود المقتضى وهو الحلف بالله تعالى من عارف به الى اخر ما يعتبر، وتوقف فعل المحلوف عليه لو كان طاعة، والتكفير على تقدير الحنث على الاسلام لا يمنع اصل الانعقاد لانه مشروط بشرط زائد على اصل النذر فلا ملازمة بينهما، وفائدة الصحة تظهر فى بقاء اليمين لو اسلم فى المطلقة او قبل خروج وقت الموقته وفى العقاب على متعلقها لو مات على كفره ولما يفعله لا فى تدارك الكفارة ولو سبق الحنث فى الاسلام لانها تسقط عنه به انتهى .

قوله لتناول الادلة الخ والتناول صحيح لكنه التناول صحيح او ليس بصحيح والاول كما ترى والثانى ليس الالكفر فالمقتضى للعموم موجود ويعم المؤمن والكافر لكن لا يصح من الكافر لعدم حصول شرطه وهو محل اشكال .

و اما الروايات فمنها قال الصادق عليه السلام فى خبر جراح المدائنى « لا يحلف بغير الله » ، وقال : اليهودى والنصرانى والمجوسى لا تحلفوهم الا بالله عز وجل ، وقال الحلبي فى الصحيح « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أهل الملل يستحلفون فقال : لا تحلفوهم الا بالله عز وجل ، وسأله سماعة أيضاً « هل يصلح لأحد أن يحلف أحداً من اليهود والنصارى والمجوس بآهتهم ؟ قال : لا يصلح لأحد أن يحلف الا بالله عز وجل ، و نحوه صحيحه الآخر كل ذلك مضافاً الى النصوص الناهية عن عدم الرضا اذا حلف له بالله .

و ابى حمزة عن على بن الحسين عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تحلفوا الا بالله ومن حلف بالله فليصدق ، ومن لم يصدق فليس من الله ، ومن حلف له بالله فليرض ، ومن حلف له بالله فلم يرض فليس من الله عز وجل ، وفى الوسائل رواه الشيخ باسناده عن محمد بن يعقوب ، ورواه الصدوق مرسل .

وما عن ابى أيوب الخزاز عن أبى عبد الله عليه السلام قال : من حلف بالله فليصدق ،

ومن لم يصدق فليس من الله ، فى شىء به ، و من حلف له بالله فليرض ، ومن لم يرض فليس من الله .

وصريح امثال هذه الروايات انه اذا حلف احد بالله لزم تصديقه والا ليس بينه وبين الله شىء فالمذمة الشديدة راجع الى عدم تصديق اليهود والنصارى فى حلفهم بل لزم تصديقهم وفيه ان المراد بالتصديق عدم التكذيب وقبول تصديقهم بيمينهم لكن الكلام فى ان اليمين غير مقبول ولا منافاة بين قبول الحلف عنهم وقبوله فى الواقع ولكن هذا الحلف صحيح عنهم اولا فهو اول الكلام فليس الكلام فى عدم صدور اليمين لهم بل الكلام فى صحة ما وقع وحينئذ كان المتامل فيها مجال لامكان ان يكون معارضا مع غيرها فيقدم عليها .

والمخالف صاحب الرياض وفى الجواهر نقل عبارته بقوله ومن الغريب بعد ذلك كله المعتضد بعمل الأكثر بل المشهور مناقشة فاضل الرياض بعدم اطلاق يشمل مفروض المسألة لاختصاصه فى الكتاب وبعض السنة بمقتضى قاعدة خطاب المشافهة بحاضرى مجلسه و المتيقن منهم المسلمون خاصة والتعدية الى غيرهم ومنهم الكفار مطلقا يحتاج الى دلالة هى فى المقام مفقودة ، اذ ليست الا الاجماع وهو مفقود فى محل النزاع ، وأما اطلاق باقى السنة فغير نافع أيضاً لوروده لبيان حكم آخر غير حكم المسألة ، ولا اعتداد بمثلهما فيها كما مر غير مرة ، وأما الصحيحان فليسا من مفروض المسألة ، لكون اليمين على المستقبل الموجب مخالفتها للحدث والكفارة ، ولا كذلك مورد هما ، لتعلقه باستحلافهم فى مقام الدعوى ، وهو غير الحلف الذى قدمناه . انتهى ما نقله عن الرياض .

وبعد ما عرفت مما ذكرنا تعرف عدم ورود ما ذكره عليه بل كل ما ذكره فى الرياض فى محله فى الجملة قوله غير حكم المسألة ولعل المراد انها ما عرفت من ان ظاهرها المذمة لعدم قبول تصديقهم وهو غير منافي لعدم الصحة ولا وجه له حينئذ الا الكفر فيعارض مع ما دل على عدم الصحة وهو مقدم عليها لكونه مطابقا

للقاعدة المشهورة بل المجمع عليه من بطلان اعمال الكفار وان ابيت عن ذلك وان العمل فى مورد اهل الكتاب على هذه الروايات فلا بد وان يحمل على بعض الوجوه الاخر وايكال فهمها الى اهله ويؤيد ذلك ان مثل الشيخ وفاضل الرياض مع هذه الروايات ذهبوا الى بطلان يمين الكفار .

﴿و﴾ على كل حال اذا صح اليمين من الكافر فكيف يصح قوله ﴿و﴾ فى صحة التكفير منه تردد ، منشأ الالتفات الى اعتبار نية القربة ﴿و﴾ .

وفى الجواهر قد اتى بما دل على عدم صحة العمل من الكافر فقال بعده ما لفظه به ولم أجده لغيره ، ان لا ريب فى أن الكفارة من العبادات المعتبرة فى خصالتها أجمع نية القربة التى لا تقع من الكافر على الوجه الذى ذكرنا سابقاً ، من غير فرق بين الجاحد وغيره .

واحتمال كون المراد من نية القربة قصد التقرب الى الله سواء حصل القرب أم لا- نحو ما سمعته فى عتق الكافر- واضح الفساد ، كاحتمال كون وجهه أن بعض خصال الكفارة قد يشك فى اعتبار نية القربة فيه كالاطعام والكسوة كما يقوله بعض العامة الذين لم يعتبروا النية الا فى الصوم من خصالها ، ضرورة خروجه عن كلمات الأصحاب وقواعدهم انتهى .

ولا يخفى ان ظاهر هذه الكلمات هو كون بطلان عمل الكافر فى الواجبات التعبدية التى يترتب عليها الثواب لا التوصية التى يكون الغرض منها هو الوصول الى غيرها فيصح كلما لا يحتاج الى قصد القربة وذلك مناف لعدم قبول العمل من الكافر مطلقاً لا لطلاق كلما منهم فى ذلك وان كان يؤيد بصحة اليمين وعدمها من حيث الكفارة بالحنث لان الكفارة تحتاج الى قصد القربة دون الحلف فيكون النتيجة حينئذ ما لا يحتاج الى قصد القربة صح فعله من اليهود والنصارى كما فى ذبائهم لو وقع بشرائط الاسلام فيصح منهم لا الذى يحتاج الى قصد القربة بمعنى ترتب الثواب عليه ولكن عليه ينبغى الاتفاق فى صحة يمينه لا الاختلاف الكثيرة بمثل قول

المصنف والشيخ في نفس اليمين حيث صرح المصنف بالصحة والشيخ بالعدم الا ترى الى آخر عبارة الجواهر في وجه التردد بقوله .

و على كل حال فتردده في غير محله ، ولذا جزم كل من قال بصحة يمينه بعدم صحة التكفير منه حال كفره ، لكن قال: ذلك لا يمنع صحتها وترتب الحنث عليها وعقابه عليها لومات كافرأ انتهى ففرقوا بين اليمين و كفارتها بالصحة في الاولى والبطلان في الثانية .

قوله بعدم صحة التكفير منه حال كفره مراده انه حينئذ لا يصح التريد في صحة التكفير وعدمه فقال القائل بالصحة قائل بعدم التكفير جزماً لامرددا فلا معنى حينئذ للتريد كما عليه المصنف بل وقع الجزم على عدم الكفارة لعدم صحتها منه و لو حنث لوجب حنثه العقاب فيه ان الجزم بعدم صحة الكفارة في غير محله بل لازمها التريد في صحة الكفارة ومنشأه التقرب اللازم في الكفارة ان كان بمعنى الثواب فلا يصح وان كان بمعنى القرب مع قطع النظر عن الثواب تصح الكفارة فالتريد في محله كما في المسالك نعم يرد عليه ان التقرب مجردا عن ترتيب الثواب لا معنى له فينحصر فيما قصد الثواب فلا يصح .

و في المسالك بعد المتن ما لفظه اذا قلنا بصحة يمين الكافر على بعض الوجوه وحنث في يمينه وجبت عليه الكفارة فظاهر مذهب الاصحاب عدم صحتها منه حال الكفر مطلقا لانها من العبادات المشروطة بنية القربة فيها وهي متعذرة في حقه سواء عرف الله ام لا لان المراد من القربة ما يترتب عليه الثواب وهو منتف في حقه والمصنف(ره) تردد في ذلك ووجه التردد مما ذكر ومن احتمال ان يراد بالقربة قصد التقرب الى الله تعالى سواء حصل له القرب والثواب ام لا كما سبق بتحقيقه في عتق الكافر ومن حيث ان بعض خصال الكفارة قد يشك في اعتبار نية القربة فيها كالاطعام والكسوة كما يقوله العامة فانهم لا يعتبرون النية الا في الصوم من خصالها صدق الاطعام ونحوه بدونها ولكن مذهب الاصحاب اعتبار نية القربة

في جميع خصالها وظاهرهم اختيار المعنى الاول من معانى القربة ومن ثم ابطالوا عبادات الكافر ومن اختار منهم صحة يمينه منع من صحة التكفير منه مادام على كفره فما تردد المصنف فيه لا يظهر فيه خلاف معتد به وان كان البحث قد ينساق الى توجه القول على احد الوجهين انتهى .

ملخص الكلام من قال بعدم صحة يمين الكافر فلا كلام لان الفرض عدم الصحة فلا يتعلق بها الكفاره حتى يحتاج الى القربة فهم فسى فسحة من ذلك والاشكال يتوجه على القائلين بالصحة فان لازمها نعلق الكفارة على الحنث وهى محتاجة الى قصد القربة بمعنى ترتب الثواب وهى ممتنعة من الكفار فان قلنا بان المراد من قصد القربة ترتب الثواب فلا يمكن من الكفار وان كان بمعنى تحقق القرب الى الله .

ولولم يترتب عليه الثواب صح الوجهان يوجب التردد ولذا تردد المصنف القائل بالصحة من الكفار فى وجوب الكفارة فيصح ان اريد بها مجرد القرب ولو لم يكن للثواب ولا يصح ان اريد الثواب .

وفيه ان صحة اليمين فيما صح كفارته لو خالف وليس الا من المسلم فانه ياتيها بقصد ترتب الثواب فاليمين من الكافر ليس بصحيح لكفره ولعدم صحة الايمان بكفارته .

وبالجملة يدل على فساد اعمال الكفار مطلقا الاتفاق فسى انهم معاقبون بالفروع كما يعاقبون بالاصول وظاهره ان كل ما صدر عنهم من الفروع موجب للمعاقب ولو كان على شرائط الاسلام فضلا عما اذا خالف فانه يصدر عنهم باطلا لاجل كفرهم تعديا كان او توصليا ولازمه بطلان يمينهم ولو كان لا يحتاج الى القربة .

ولا يصح وبالجملة لو كان النزاع فى الصحة فى خصوص اليمين منه للاخبار فله وجه ولا بد من الملاج من هذه الجهة وان كان مطلقا فى عمل الكفار فهو كما

ترى لان العبادات مشروطة بالقربة بمعنى ترتب الثواب على اعمالهم وهو منتف عنهم والقول بان القربة مجرد الحب اليه تعالى منهم سواء حصل الثواب ام لا كما ترى فالثواب لا يترتب على اعمال الكفار بلا خلاف .

فلا يصح منهم اعمالهم العبادى مطلقا بمقتضى النصوص الكتاب والسنة فاخبار المقام كلها معارضة مع عمومات الكتاب والسنة الا ان يوجه بعدم لزوم الكفارة عليهم بالحنث لعدم امكانها منهم فى حال الكفر وهو مشكل جدا فكيف يصح اليمين ولا يجب الكفارة على حنثه .

والحاصل بعدم مجيء الرسول ﷺ والقران لا يبقى صحة شىء الا بما كان على طبقهما فالكفار باجمعهم تكاحهم باطل ويعاقبون على ابطاله بعدم الايمان حتى يصح وباسلامهم يجب ما فعلوا باطلا ويصح لطفلا من جانب الله وكرمه كيف فلو كان صحيحا على دينهم لما كان لامام المسلمين تغييره وتبديله باحكام الاسلام بعد اسلامهم لانه تحصيل للحاصل غاية الامر بنحو اخر وبطلانه واضح ويؤيده بل يدل عليه ان من اهل الكتاب من يجوز تزويج المحارم كالمجوس بناء على انهم من اهل الكتاب فلوصح بعد اسلامهم لزم بقائهم على مثل ذلك النكاح وكذا لو كان تزويج المطلقة فى حال الحيض او طهر المواقع او حال العدة فالحق بطلان جميع اعمالهم موافقا للرياض فى خصوص المقام .

ولا يتم ما افاد فى الجواهر فى رده وكيف يصح اليمين من الكافر مطلقا مع ان شرط الصحة هو الايمان والاسلام فمع الكفر لا يصح الاعمال منه مطلقا عارفا به تعالى وغيره و لو فعلوا لا يصح منه ولا يقبل فالروايات المصرحة بالصحة راجعا الى اليهود والنصارى من هذه الجهة تحتاج الى تأويل الى الجهة اخرى فالقسم فى حال كفره لا يصح واذا اسلم بعد قسمه فالاسلام يجب ما فعله قبلا ومعنى الجب ان يجعل اعمالهم الفاسدة بمنزلة الصحيح فكانه اتى بالجميع فلا تكليف له بالنسبة الى ماضى ويؤاخذ من حين اسلامه فهذا المعنى ينهدم التفصيل بالمعرفة بذاته تعالى

مع انكاره الرسول اذ الفرض مع انكاره للرسول ايضا كافر و لو كان فى نهاية العلاقة والمعرفة بالرب ومن الكافر لا يصح الاعمال و كونهم معاقبون بالفروع مع بطلانه غير منافع لانهم قادرون على رفع المانع بالاسلام فكان البطلان بسوء اختيارهم و يمكن منهم الاسلام حتى يصح اعمالهم فالتفصيل بالمعرفة بالرب وعدمه انما ينفع الاعمال من الكافر كذلك والفرض عدمه .

وحينئذ ان القول قول ابن ادريس القائل بعدم الصحة لكن لامن حيث عدم حجبية الاخبار الاحاد بل من حيث عدم الصحة من الكفار ولعل الغريب من الاصحاب هو اشتراط كون الصحة مشروطة بالاسلام اللازم منه البطلان من الكفار ومع ذلك يختلفون فى صحة القسم منه وعدمه فالاقوى هو بطلان اعمال الكفار مطلقا ولو كان عارفا بالله بل ومع الاعتراف بالرسول ولكن منكر الامر ضرورى من احكام الاسلام كالمسكوك للصلاة او الزكاة فانه كان كافرا .

و لم يقبل اعماله مطلقا بل يمكن ان يقال ان المنكر للولاية كذلك ضرورة انه ليس ضرورى بمثل ذلك مع صراحة الكتاب والسنة الواردة فى كتب الفريقين و كثرة ماورد فى عليه السلام راجع ج ٤٠ ص ٢٢٠ الى ٢٤٠ فكيف جرئه لمن علم ذلك من الشرع فانكر و كم من القائلين ببطلان اعمال العامة مع ان العارفين فيهم كثير ومن ذلك ظهر فساد التفصيل بين الكافر العارف بالله وعدمه والصحة فى الاول دون الثانى اذ كل ما صدق عليه الكافر باى نحو كان صدق عليه بطلان اعماله والقسم يجب الوفاء به والكفارة بالحنث .

و هى غير صحيح منهم و يرد على القائلين بالصحة انه لو سلم كون القرية حصول المحبوبة دون ترتيب الثواب حتى يكون لازمه صحة وجوب الكفارة لكن يرد عليهم اشكال ان الكفر مانع عن الصحة مطلقا ومعه لا يصح شىء منهم قصد به الثواب او لا .

و كيف كان فكان القائلين بالصحة فى ضيق من ترتيب وجوب الكفارة على

الحديث بخلاف القائلين بالعدم وقد طال الكلام ويليق بالطول فانه عند القوم من مزال الاقدم وقد هدا نالله تعالى بلطفه حتى فهمت ما هو الحق من فساد ما يصدر عنهم تعبديا كان او توصليا كان القرب بمعنى ترتيب الثواب وعدمه .

ولا ثواب للكفار وايضا قبول العمل لاجل الجزاء فلا جزاء للكفار ومجرد القرب بمعنى المحبوبة غير حاصل جدا وتوهمه فاسد قطعا ان المحبوبة من الجانبين ولم يكن من جانب المحبوب الا البغض والخصومة فكيف يحصل القرب المجرد مع عدمه من جانب المحبوب فلا يقبل الله منهم العمل حتى لا يجب عليه الجزاء المحال في حقهم وغاية توجيه الاخبار بالصحة ان القسم بالله منهم بمنزلة القسم من المسلمين بغير الله فكما لو قسم المسلم بالرسول او الأئمة غير صحيح لسم يترتب عليه الكفارة بالحديث كان قسم اهل الكتاب بالله بمنزلة ذلك لا يترتب عليه احكام اليمين الصحيحة فقسّمهم بالله صحيح من دون ترتيب الكفارة بالحديث والله العالم .

﴿و﴾ كيف كان فـ ﴿لا تنعقد﴾ اليمين ﴿من الولد مع﴾ وجود ﴿والده الامع اذنه﴾ اي مع اذن الوالد و ظاهر انه بدون الاذن كان اليمين باطلا فلا يحث بالمخالفة فلو ترك ما قسم على فعله لا يحث ولا يجب عليه الكفارة لعدم صحة اليمين ﴿و كذا يمين المرأة و المملوك﴾ مع وجود الزوج او المولى ولا يخفى ان المصنف لا يفي بظهور لا تنعقد في البطلان حيث اتى بعده بما يدل على الصحة كما سيأتي ﴿الا أن يكون اليمين في فعل واجب أو ترك قبيح﴾ فان اليمين حينئذ لكونها اهم تقدم على اذن الاب والزوج والمولى فينعقد ولو كان مع عدم الاذن او عدم الرضا منهم .

وفي الجواهر قال بلا خلاف في شيء من ذلك في الجملة ، بل عن الغنية الاجماع عليه انتهى .

ولا يخفى ان عدم الخلاف ان كان في عدم انعقاد اليمين وفساده فهو في محله ولازمه عدم

نفع الاذن بعدا مع فساده وبطلانه وهو الظاهر من الاخبار فى المقام كخبر ابن
 القداح عن أبى عبدالله عليه السلام « لا يمين لولد مع والده ، و لا للمرأة مع زوجها ،
 و لا للمملوك مع سيده ، و صحيح منصور ابن حازم عنه عليه السلام أيضاً قال رسول الله
صلى الله عليه وآله لا يمين للولد مع والده ، و لا للمملوك مع مولاه ، و لا للمرأة مع زوجها ، و لا
 نذر فى معصية ، و لا يمين فى قطيعة » و نحوه خبره الاخر عن أبى جعفر عليه السلام و خبر
 أنس بن محمد عن أبيه عن جعفر بن محمد ، عن آبائه عليهم السلام فى وصية النبى صلى الله عليه وآله
 لعلى عليه السلام قال : « و لا يمين فى قطيعة رحم ، و لا يمين لولد مع والده و لا امرأة مع
 زوجها ، و لا للعبد مع مولاه » و فى الجواهر بعد نقلها قال .

و على كل حال فقد قيل ان مقتضاها كالعبرة و نحوه عدم الصحة هنا ،
 لأنه أقرب المجازات الى نفي المهية بعد تعذر الحقيقة ، مضافاً الى شهادة سياق
 الصحيح المتضمن لنفي النذر على المعصية المراد منه نفي الصحة اجماعاً بذلك .
 و من هنا كان عدم الصحة خيرة الفاضل فى الارشاد و ثنائى الشهيدين فى
 المسالك و غيرهما ممن تبعهما على ذلك ، و لأن اليمين ايقاع و لا تقع موقوفة انتهى .
 قوله بعد تعذر الحقيقة و ذلك لان اصل الحقيقة موجود لفرض اليمين بدون
 الاذن فوجوده متحقق فلا يمكن ارادة نفيه فاذا كان معناه الحقيقى متعذراً فلا جرم
 يراد معناه المجازى و اقربه الى نفي الحقيقة هو نفي الصحة فاليمين بدون اجازة
 احد هذه الثلاثة غير صحيح و يؤيده قوله و لا نذر فى معصية بعد اتحاد النذر مع
 القسم فى كونه معصية الا ان مقتضى ذلك فساده و بطلانه و كانه لم يكن و كان
 منجلاً قهراً .

و بالجملة صدر العبارة و الروايات كلاهما ظاهراً فى عدم الصحة بدون
 الاذن و حينئذ لا ينفعه الاذن بعد وقوع اليمين لان الفرض وقوع القسم باطلا
 فلا قسم حتى ينفعها اذن احد الثلاثة فقوله و لا ينعقد و ظاهر قوله عليه السلام لا يمين هو
 عدم تحقق اليمين فيظهر من الروايات كون الاذن شرطاً فى الصحة فلزم الاذن

قبل وقوع القسم لبعدها ولكن صريح العبارة المتصلة بما قبلها هو عدم الشرط قال ﴿ولو حلف أحد الثلاثة في غير ذلك﴾ أى في غير صورة الاذن ﴿كان للاب والزوج والمالك حل اليمين ولا كفارة﴾ .

وهذا على خلاف صدر عبارته حيث انها ظاهرة في انعقاد اليمين لكن النهى مانع عن الصحة فاذا ارتفع بالاذن صح وجه الظهور في الصحة كون حل اليمين بيد احد هذه الثلاثة فانه لو لم يصح كان كعدمه فلامعنى لحله لاحد هؤلاء وانما يكون لهم حل اليمين واعدامها اذا كان صحيحا فاذا انعقد يمين الولد بدون اذن الوالد صح للموالد حله حتى لا يكون للموالد كفارة او خالف واما لو لم يحله وخالف الابن او الزوجة يمينهما كانت عليه الكفارة والحاصل كون اختيار حل اليمين بيد احد هؤلاء دليلا على صحة اليمين مثلا اذا قسم الولد لزيارة احد يكون صحيحا بحيث لو حنث وخالف ولم يزره كانت عليه الكفارة ولكن للاب حل هذه اليمين فانعدمت فلا كفارة في المخالفة والحنث .

قوله عدم اشتراط الاذن في الابتداء الخ ولا يخفى ظهور الاخبار في اشتراط الاذن قبلا وان اللازم في قسم الابن هو الاذن من الاب قبل القسم بداهة ان معنى لا يمين اى اليمين الصحيح فاذا وقعت اليمين بدون الاذن فغير صحيح فلم تقع اليمين حتى يكون للاب والزوج رفعه وحله .

وبالجملة ذيل العبارة ظاهرة في الصحة ولذا في الجواهر بمد قوله ولا كفارة قال ما هذا لفظه ظاهر في الصحة بدون الاذن وان كان له حلها ، وكذا عبارته في النافع ، بل وعبارة الدروس ، بل في المسالك وعن المفاتيح نسبتته الى الشهرة وحيث فلو مات الأب أو طلقت المرأة أو اعتق العبد قبل الحل انعقدت وان لم نشترط بقاء المبدأ في صدق المشتق ، لكن من المعلوم عدم اشتراط الاذن في الابتداء بعد الموت والفراق والعتق فكذا في استدامتها ، بل يتحقق الحنث والكفارة على هذا القول مع فرض عقدها حال عدم علمهم أو معه ولم يحلوا أو

مضى وقت اليمين، الى غير ذلك مما لا يخفى عليك من الفرق بين القولين .
ولعل الأخير منهما أقرب، للعمومات الدالة على لزوم الوفاء باليمين انتهى.
اقول ظاهر المتن وان كان هو صحة اليمين بدون اذن الاب او الزوج
لكن ظاهر الاخبار خلافه و الثاني ادلى بالمتابعة وهل يتوهم صحة اليمين بدون
الاذن من صحيح ابن القداح لا يمين لولد مع والده فانه صريح في ان اليمين بدون
اذن الوالد باطل اى لا يمين صحيحة المولد بدون اذن الوالد فهل يكون ذلك
مصدقا للزوم الوفاء باليمين من دون الاذن عهدته على مدعيه فالعمومات عمومات
اذا لم يكن مثل قوله ^{الاب} مع الوالد واما معه قد خصت العمومات به فمصاديق
اليمين اللازمة الوفاء هو الذى لم يكن مشروطا بالاذن فالواقع بدون اذن الاب
والزوج لا يدخل تحت عموم وجوب الوفاء كما لا يكون العالم الفاسق داخلا فى
عموم اكرم العلماء الا فساقهم فالداخلون فى العموم غير الفاسقين .

فقوله للعمومات النخ مخصصة بهذه الاخبار بلا كلام فيكون مفاد المجموع
لزوم الوفاء باليمين الا فيما لم يكن باذن الاب والزوج وبالجملة عمومات اليمين
بدون هذه الروايات لا يكون حجة ومعها قد خصت بها من الاول فكيف يصح
القول بعدم الاشتراط فى الابتداء فالإيمان الصحيحة هى الإيمان الواقع عن اذن
هؤلاء امن كان له اب او زوج او مولى ثم قال متصلا بكلامه .

ولكن ضعفه فى الرياض باختصاصها اجماعاً بالإيمان الصحيحة ، وكون
اليمين منها فى المسألة أول الكلام، ودعواه مصادرة، وعلى تقدير تسليمها تخصص
بالمعتبرين الظاهرين فى نفي الصحة مفهوماً وسياقاً ، وطرحهما والاقتصار فى
التخصيص على المتيقن منه بالاجماع - وهو صورة المنع لاعدم الاذن - لاوجه
له اصلا الا على تقدير عدم العمل بأخبار الآحاد ، أو بالخبرين خاصة باعتبار
تضعيف أحدهما ووجود ابراهيم بن هاشم الذى لم ينص على توثيقه فى الآخر ،
وأقواه أنه حسن وليس بحجة، ويضعف الجميع حجبية الآحاد المعتمدة الأسناد ،

وجواز التخصيص بها للمقطعات كما برهن عليه في محله ، ووثاقة ابراهيم على
الرأى الصحيح ، مع أن الخبر الذي هو حسن به مروى في الفقيه بطريق صحيح ،
وبالجمله فلا ريب في ضعف هذا القول وان كان نلاكثر انتهى ما حكاه عنه .
ولقد اجاد ما حكاه عنه فمع حجية الاخبار الاحاد لا كلام في تخصيص
العمومات القطعية بها كما هو الحق من تخصيص الخبر الواحد للمكتاب فضلا عن
السنة ومن العجيب جعل خبر ابراهيم بن هاشم من الحسان ومع ذلك ليس بحجة
وما بعد ما بينه وبين المختار من العمل بالضعاف على الاصطلاح الجديد اذا كان
عمل المتقدمين عليها .

ثم قال قده في رده متصلا بكلامه قلت : فيه (أزلا) أن تخصيص العمومات
بالصحيحة يبطل الاستدلال في كل مقام عليها بأدقوا بالعقود ونحوها ، (ثانياً)
أنه قد يقال: ان ظاهر قوله: «مع والده» نفيها مع معارضة الوالد ، ان تقدير وجوده
ليس بأدلى من تقدير معارضته ، بل هذا أدلى للشهرة والعمومات ، بل قد يقال:
أنه منساق من مثل التركيب المزبور ، خصوصاً من ملاحظة أن منشأ ذلك تقديم
طاعة الوالد والزوج والسيد على ادلك ، فيكون الحاصل أنه لا يمين للولد على
فعل شيء مع ارادة الوالد تر كه سواء تقدمت أو تأخرت انتهى .

ولا يخفى ما افاد من قوله يبطل الاستدلال في كل مقام بادقوا بالعقود
بل هذا الكلام منه غريب فان هذا التخصيص لا يكون إلا لخراج خصوص
الايمان الولد الواقع بدون اذن الوالد لا الايمان من الذين لا بله اولاد زوج لها
فكما ان قوله لا تكرم الفساق لا يوجب ابطال الاستدلال بعموم اكرم العلماء بل
يكون حجة في جميع افراده سوى الفاسقين فكذلك يجب الوفاء باليمين بعم كل
يمين سوى اليمين الواقع بدون اجازة الاب أو الزوج والأ فكل تخصيص يوجب
ابطال الاستدلال بالعموم ولو في غير افراد المخصص .

و اما قوله نفيها مع معارضة الوالد نفسه ان الظاهر ان نفي اليمين بنحو

الاطلاق الآ باذن الوالد لانفيه على فرض معارضة الوالد و مخالفتها حتى يكون معنى لايمين للولد لايمين ان خالفه الوالد و اما لو لم يخالفه صح اليمين ولو وقع من غير اذن الوالد فان هذا المعنى مخالفة لظاهر اللفظ فان معنى لايمين ان اليمين من دون الاجازة ليست بيمين مع ان هذا المعنى المتوهم يحتاج الى قيد لو يخالفه حتى يكون المعنى اليمين صحيح ان لم يخالفه وان كان بدون الاذن و كيف كان فهذا المعنى الذى ذكره خلاف ظاهر اللفظ ومما ذكرنا ظهر ساير كلماته مثل قوله ايضا .

ومن هناك فتوى أكثر الأصحاب على ذلك حتى المصنف ولا تناقض فى كلامه ، ضرورة كون المراد بأدله من عدم الانعقاد بقريئة آخره أن للوالد مثلا الحل ، فهى يمين متزائلة ، وصدق عليها أنها غير منعقدة ، لأن المراد من عدم انعقادها فسادها حتى يكون منافياً لتفريع الحل ، بل لعل التأمل يقتضى القطع بكون المراد ذلك انتهى .

ولا يخفى وضوح التناقض صدر و ذبلا واضعف من ذلك حمل ظهور عدم الصحة فى صحة المتزائلة فمعنى لايمين يمين صحيح متزائل تأمل فيه الى ان قال . وأغرب من ذلك قوله فى الرياض : « و يمكن أن يوجه كلام الجماعة بما لا ينافى ذلك ، بأن يراد من الاحلال الأمر بترك ما حلف على فعله ، أو فعل ما حلف على تركه ، ونفى جواز الاحلال بهذا المعنى لا ينافى عدم انعقاد اليمين أصلا انتهى .

وحاصله كون حل اليمين بيد الوالد او الزوج يعنى امر الولد او الزوجة بالاحلال ومراده انه لا يكون اليمين منحللة فهر الفساد بل صحيحة واقعة لكن الوالد امره بالاحلال فلا يكون قوله لا يمين للولد بفساد بل تقع بنحو كان للوالد امره بالحل فحلله الولد كان امرا صحيحا ثابتا لو لم يحله تأمل فيه .

وقد عرفت صحة ما فى الرياض ونظيره فى الصحة والمتانة ما فى المسالك

قال ما لفظه لاشكال في توقف انعقاد يمين كل واحد من الثلثة على اذن الولى المذكور ما لم يكن يمينه على فعل واجب او ترك محرم وهو مستفاد من احاديث .
 منها حسنة منصور بن حازم ان الصادق عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يمين لولد مع والده ولا مملوك مع مولاه ولا للمرأة مع زوجها وانما الكلام فى أن الاذن هل هو شرط فى صحته او النهى مانع منها فالمشهور وهو الذى جزم به المصنف هنا . الثانى حيث جعل الكل واحد من الثلثة حل اليمين لو بادر اليها المولى عليه قبل الاذن ولم يحكم ببطلانها بدون الاذن واحتجوا على ذلك بعموم الايات الدالة على وجوب الوفاء باليمين كقوله تعالى ولا تنقضوا الايمان وقوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان الى قوله ذلك كفارة ايمانكم اذا حلقتم واحفظوا ايمانكم وهذه الايات تعم صورة النزاع خرج منه ما اذا حل الاب والمولى والزوج فيبقى الباقي ولان البطلان انما كان لحق احد الثلثة فاذنه ليس سبباً فى الصحة ولا عدم اذنه مانعاً وانما المانع فى الحقيقة نهيه وقيل تقع بدون الاذن باطلة حتى لا ينفعه اجازة الولى فضلا عن توقف ابطالها على رده لنتفيه عليه السلام اليمين مع احد الثلثة المحمول على نفي الصحة لانه اقرب المجازات الى نفي الحقيقة لان نفيها غير مراد ولان اليمين ايقاع وهو لا يقع موقوفاً وهذا اقوى .

والجواب من الايات المذكورة ان الامر بامثال مقتضى اليمين وحفظها موقوف على وقوعها صحيحة جماعاً وهو عين المتنازع ونحن نمنع وقوعها فضلاً عن عقدها وتوكيدها فلا يدل على مطلوبهم واما دعوى كون الاذن ليس سبباً فى الصحة ولا عدم الاذن مانعاً فهو مصادرة محضة فان الخصم يقول اذنه شرط او سبب وان عدم اذنه مانعاً لا نهيه الى ان قال واعلم ان العبارة لا تخلو عن مسامحة لانه حكم اولاً بعدم انعقاد اليمين من احد الثلثة بدون الاذن ومقتضاه انه منحل لانه ضد العقد ثم قال انه لو فعل قبل الاذن فلهم حلها وهو يقتضى انعقادها لازلحل لا يكون الا للعقد وكأنه اراد لا ينعقد انعقاداً تاماً بل متوقفاً على الاذن ومن ثم كان

الاذن اللاحق بعده مصححاً لها فلو كانت منحلّة لم يؤثر فيها الاذن بعدها انتهى .
ولقد اجاد خصوصاً في هذه الاخيرة من كلامه قده فانه مناقض محض وصاحب
الجواهر قد اتعب نفسه الشريف للاصلاح ولكنه كما ترى وكما عرفت وفي التنقيح
بعد قوله : ولا ينعقد يمين الولد مع الوالد الا باذنه ، و لو باذركان للوالد حلها
قال ما هذا لفظه .

في هذه العبارة تسمع فان الحل انما يكون بعد العقد ، والمصنف حكم
بأنها لا تنعقد فكيف يقول لو باذر كان للوالد حلها .

واعلم أن اذن الوالد هل هو شرط في صحة اليمين - بمعنى أنها بدونها تقع
باطلة - أو شرط في انعقادها و لزومها - بمعنى أنها تقع صحيحة لكن لا يلزم
مضمونها الامع اجازة الوالد؟ في عبارات الفقهاء ما يدل على كل من القسمين ووجه
الاول قوله عليه السلام : لا يمين لولد مع والده والمراد نفي الصحة لا الماهية والوجود .
ووجه الثاني عموم قوله « ولا تنقضوا الايمان بعد تو كيدها » وقوله « واحفظوا
أيمانكم » وغير ذلك من الايات .

وتظهر فائدة الخلاف في مسألتين :

(الاولى) أنه لو حلف الولد ولما يسبق اذن ثم حصل فيما بعد ، فعلى الاول
لابد من اعادة اليمين ليلزم مقتضاها لعدم صحة الاولى ، وعلى الثاني لا حاجة الى
الاعادة وصارت لازمة بالاذن اللاحق النخ فالاقوى فساد اليمين بدون اذن احد
هؤلاء الثلاثة والله العالم .

﴿د﴾ كيف كان ﴿فلو حلف بالصريح وقال لم أرد اليمين قبل منه ، ودين
بنيته﴾ وفي المسالك قال وذلك لان القصد من الامور الباطنة التي لا يطلع عليها
انتهى .

ولا يخفى ان عدم الاطلاع عليها لا يدل على قبول قوله مع امكانه التصريح
به فعدم القبول اولى به من القبول فانه نظير ما اذا قال حلفت او نذرت ان اصوم

وقال اريد به الصلاة اذ الحبح فتأمل فيه .

الامر ﴿ الثالث فى متعلق اليمين وفيه مطالب الاول لاتنقعد اليمين على الماضى نافية اذ مثبتة ﴾ بان انكر القسم فى السابق بان يقول والله ما فعلت او والله فعلت وهو كثير فيما بين الناس فى المقام الاثبات والانكار شىء لا يقبله مخاطبه كما امره بفعل شىء او نهاه عنه سواء كان بامر عبادى فقال والله صليت فى الغد او الامس او بدفع مال الى الغير فقال والله رفعته اليه او ينهاه عن ذهابه الى مكان فقال والله ما ذهبت الى هذا المكان سواء صدق فى يمينه او كذب والثانى هو اليمين الغموس التى تؤدى الى النار .

وقال الصادق عليه السلام : الأيمان ثلاثة : يمين ليس فيها كفارة ، ويمين فيها كفارة ، ويمين غموس توجب النار ، فاليمين التى ليست فيها كفارة : الرجل يحلف على باب بر أن لا يفعل ، فكفارته أن يفعل ، واليمين التى تجب فيها الكفارة : الرجل يحلف على باب معصية أن لا يفعل فيفعله ، فيجب عليه الكفارة واليمين الغموس التى توجب النار : الرجل يحلف على حق امرئ مسلم وحبس ماله ، الى غير ذلك من النصوص و عن الشافعى فأوجب فيها الكفارة ، ولا ريب فى فساده عندنا .

﴿ و ﴾ حينئذ ﴿ لا يجب بالحنث فيها الكفارة و لو تعمد الكذب ﴾ بل الاجماع بقسميه عليه ، وهى المسماة بالغموس اى كذبا مثل ان قال ابوه تصلى صلاة الغداة فقال كذبا نعم .

و خبر السكونى عن أبى عبدالله عليه السلام : قال أمير المؤمنين عليه السلام فى رجل قيل له : فعلت كذا وكذا ، فقال : لا والله ما فعلته وقد فعله ، فقال : كذبة كذبها يستغفر الله منها ، فهذا هو المراد بيمين الغموس لأنها تغمس صاحبها فى الاثم او فى النار ونظيره فى الحرمة والعقاب هو القسم الذى وقع على ايداء مسلم .

و قال الصادق عليه السلام : اليمين على وجهين - الى أن قال - : و اما التى

عقوبتها دخول النار فهو أن يحلف الرجل على مال امرئ مسلم أو على حبس ماله، فهو أيضاً يمين يوجب النار كالغموس وإن صدق في قوله ولكنه ليس من يمين على الماضي إذا الفرض أراد أن يفعل فيما يأتي فلو فعل ما حلف عليه فلا كفارة عليه أي لا يتعقد اليمين التي يوجب حنثها الكفارة لكن كفارته دخول النار لأنه على الخالق الرؤف أن يدخل مثل هذا الشقي النار حتى لا يظلم على عباده بمثل حبس الناس أو أموالهم بلا جرم ولا جهة توجبه فويل لهذه النفوس الخبيثة الذين يحبس الناس أو أموالهم أو أن يخرب دورهم بلا تقصير منهم فويل لهذا الجسد الضعيف من النار .

﴿د﴾ على كل حال ﴿انما يتعقد على المستقبل بشرط أن يكون واجباً﴾
 كصلاة الفريضة وصومها ﴿أو مندوباً﴾ كصلاة النافلة وصومها ﴿أو ترك قبيح﴾ كزنا ونحوه ﴿أو ترك مكروه﴾ كالتغوط تحت شجرة مثمرة ﴿أو ترك مباح يتسادي فعله وتركه﴾ .

ولا يخفى أن المتسادي فعله لا وتر كما لا يكون له نفع دنيوياً أو آخروية وظاهر الروايات كون متعلق اليمين له نفعاً للدنيا والآخرة وهو يخرج المباح المتسادي الطرفين فإنه الذي لا يكون له نفع أصلاً ولكن صريح المصنف بل المشهور انعقاد الحلف في المباح المتسادي وصرح به في محكي القواعد والتحرير .

فقال في الأول «انما يتعقد اليمين على فعل الواجب أو المندوب أو المباح إذا تسادى فعله وتركه في المصالح الدينية أو الرئوية أو كان فعله أرجح أو على ترك الحرام أو المكروه أو المرجوح في الدين والدنيا من المباح، فإن خالف أنم وكفر، ولو حلف على فعل حرام أو مكروه أو مرجوح من المباح أو مندوب لم يتعقد اليمين، ولا الكفارة بالترك، بل قد يجب الترك، في فعل الحرام وترك الواجب أو ينبقى كغيرهما مثل أن يحلف أن لا يتزوج على امرأته أو لا يتسرى، إلى آخره .

لكن قوله اذا تساوى الخ ظاهر فى كون التساوى من حيث المصالح اى كان لكل من فعله وتركه مصلحة الا ان فى فعله نحو من المصلحة وفى تركه نحو الاخر لا التساوى من حيث الخلو عنها وحينئذ فلا بد وان يحمل التساوى على ذلك كما هو الظاهر من هذه العبارة وعن التحرير و متعلق اليمين ان كان واجباً كما اذا حلف أنه يصلى الفرائض أو يصوم شهر رمضان أو يحج حجة الاسلام أو لا يزنى أو لا يظلم أو لا يشرب الخمر أو غير ذلك من الواجبات انعقدت اليمين . ويجب بالحنث فيهما الكفارة وكذا ان كان مندوباً ، كما اذا حلف أنه يصلى النافلة أو يصوم تطوعاً أو يتصدق ندباً أو يحج مستحباً لافرق بينهما فى الانعقاد وتعلق الكفارة مع الحنث، وان كان مباحاً كما اذا حلف أنه يدخل الدار أو لا يدخلها أو يسلك طريقاً دون آخر أو ما أشبه ذلك فان كان البر أرجح فى الديننا وجب الوفاء. فان حنث أثم وكفر ، وكذا ان تساوى الفعل والترك ، وان كان الترك أولى فى الدنيا جاز الحنث ولا كفارة ، ولم ينعقد اليمين ، وان كان مكروهاً مثل أن يحلف أن لا يفعل النوافل أو لا يتصدق تطوعاً لم ينعقد اليمين، ولا كفارة مع الحنث ، وان كان محرماً مثل أن يحلف ليقتلن مؤمناً أو ليفعلن الزنا أو ليقطن رحمه أو ليهجرن المسلمين لم ينعقد اليمين ، ويحرم البقاء عليها، ويجب الحنث ولا كفارة .

وفى التنقيح بعد قول المصنف فى نفعه وتنعقد لو حلف على فعل واجب أو مندوب أو على ترك محرّم أو مكروه ولا تنعقد لو حلف على ترك فعل واجب أو مندوب أو فعل محرّم أو مكروه قال ما لفظه .

تحقيق متعلق اليمين أنها تقتضى اما تر جيح ما ليس بمرجوح ولا راجح دينياً أو دنياً أو المنع من النقيض أو الامتناع عن النقيض، فالاول يتناول المباح والثانى المندوب والثالث الواجب ، ويدخل ترك المحرام فى الواجب وترك المكروه فى المندوب ، لان متعلق اليمين اما أن يكون أرجح من نقيضه شرعاً قبل اليمين

أولاً والثاني المباح ، و الاول اما أن يكون ذلك الترجيح الحاصل قبل اليمين مانعاً من النقيض أولاً ، فان كان الاول لم تقتض اليمين ترجيحه والا لزم تحصيل الحاصل ، وكذا لا تقتضى منعه من النقيض والا لزم أيضاً تحصيل الحاصل بل تقتضى الزام المكلف الامتناع عن النقيض والكفارة مع المخالفة ، وان كان الثاني اقتضت اليمين المنع من النقيض والامتناع منه انتهى .

و عن الدروس « متعلق اليمين كمتعلق النذر ، ولا اشكال هنا في تعلقها بالمباح ، ومراعات الأولى في الدنيا أوالدين وترجيح مقتضى اليمين مع التساوى وهذه الأولوية متبوعة ولو طرعت بعد انعقاد اليمين ، فلو كان البر أولى في الابتداء ثم صار المخالفة أولى اتبع ، ولا كفارة عندنا » .

وعن اللمعة « متعلق اليمين كمتعلق النذر » وفي الروضة « في اعتبار كونه طاعة أو مباحاً راجحاً دينياً أو دينياً أو متساوياً ، لأنه لا اشكال هنا في تعلقها بالمباح ومراعات الأولى فيهما ، وترجيح مقتضى اليمين مع التساوى » .

وفي الجواهر بعده قال الى غير ذلك من عباراتهم المتفقة ظاهراً في انعقاد اليمين على المباح المتساوى فعلاً وتركا على فعله أو تركه ، فضلاً عما اذا كان الحلف في أحدهما مع فرض رجحانه بحسب المصالح الدنيوية انتهى وكيف كان فالمسألة مشكله الا ان يراد بان التساوى من حيث المنافع الدنيوية او الاخروية كما عرفت لاصورة عدم نفع او ضرر لكن ظاهر قوله فعلاً وتركا على فعله أو تركه هو المتساوى من حيث اصل النفع والضرر اي لانفع له ولا ضرر . وفي المسالك قال قوله وانما ينعقد هذه هي القاعدة في متعلق اليمين على مذهب الاصحاب وضابطه ما كان راجحاً أو مساوياً الطرفين ومتى كان الرجحان في نقيضه دينياً أو دينياً لم ينعقد ورواياتهم كثيرة ففي صحيحة عبدالرحمن بن ابي عبدالله عن الصادق عليه السلام قال اذا حلف الرجل على شيء والذي حلف اتيانه خير من تركه فليات الذي هو خير ولا كفارة عليه فانما ذلك من خطوات الشيطان الخ .

قوله اذا حلف على شىء اى حلف على ترك شىء والذى حلف تر كه كان اتيانه خير من تر كه فليات الذى هو خير اى الفعل فلا يعتنى بالترك الذى قسم عليه فعله مثلاً حلف على ترك غسل الجمعة او صلاتها فر اى كون فعلها افضل لا يعتنى بالحلف و لا كفارة عليه فاذا كان اتيانه خير من تر كه ينفى تساوى الطرفين وانه مساو الطرفين من حيث خيره اى خير طرف الفعل و الترك مساو فلنكل من طرفيه خير .

و عن الكفاية و لا ريب أن متعلق اليمين اذا كان راجحاً بحسب الدين و الدنيا انعقدت اليمين و اذا كان مرجوحاً فى الدين و الدنيا لم تنعقد ، انتهى .
و من المعلوم ان المباح المتساوى الطرفين معناه انه لا نفع فيه و كيف ينعقد و يتعلق الكفارة على مخالفة ما لا نفع فيه فمساوى الطرفين لا خير فيه اصلاً فكل حلف دل على خير فيه كان خارجاً عن متساوى طرفيه و ليس فى طرفه الاخر المرجوح حلف فالذى يعتبر و ينعقد هو طرفه الراجح سواء كان هو الفعل او الترك الذى كان ارجح من الاخر كالحلف على ترك مطلق شرب الدخان .
فان تر كه ارجع من فعله الذى يضر بالنفس و المال و الوقت فضلاً عن فعل ما هو اشد من ذلك كالترياق و ما يسمى بهر و بين اعاذنا الله و الناس من شر الشيطان من ذلك فالحلف و النذر ينعقد على ترك امثالها .

و بالجمله الاشكال فى المباح المتساوى وان كان فى اكثر الكلمات انعقاد اليمين فى احد طرفيه و لكنه مشكل لانه كما عرفت ان معنى التساوى عدم النفع له دينياً او دينياً فكيف ينعقد فيه الحلف على الذهاب الى مكان مخصوص كان مع عدمه مساو لافيه نفع و لا ضرر و لم يكن على احدهما ترجيح و اى ثمرة يترتب عليه حتى يتعلق به الحلف او النذر مع ان متعلق الحلف .

و كذا النذر لا بد وان يكون راجحاً و الا نصاب ان عبارة المتن بالنسبة اليه غير تام حسب الروايات خصوصاً مثل قوله فى صحيح سعيد الأعرج قال و سألت

أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل يحلف على اليمين فيرى أن تر كها أفضل وان لم يتر كها خشى أن يأنم ، قال : يتر كها ، أما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وآله : اذا رأيت خيراً من يمينك فدعها .

وفي مرسل محمد بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام « من حلف على يمين فرأى غيرها خيراً منها فأنسى ذلك فهو كفارة يمينه وله حسنة » و مرسل ابن فضال عنه عليه السلام أيضاً « من حلف على يمين فرأى ما هو خير منها فليأت الذي هو خير منها وله حسنة » بل هو صريح النبوي فرأى غيره خيراً منه فليأت الذي هو خير بل أمثالها كاف في عدم الاعتناء بالمساوي من دون خير لاحدهما على الآخر ونظيره قول أبي عبدالله عليه السلام في صحبة زرارة : « كل ما كان لك فيها منفعة في أمر الدين أو دنيا فلا شيء عليك فيها ، وانما تقع عليك الكفارة فيما حلفت عليه مما يعد معصية أن لا تفعله .

ثم تفعله فهو يشمل ما اذا حلف ففعل لو اوجب بل المستحب والمباح الغير المتساوي للطرفين فاذا رأيت ان لترك الدخان منفعة لو حلفت على فعله فلا شيء عليك في مخالفة حلفك على فعل الدخان بخلاف المتساوي لطرفيه فلا اعتبار به .

وفي صحيح زرارة « قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أي شيء الذي فيه الكفارة من الايمان ؟ فقال : ما حلفت عليه مما فيه البر فعليك الكفارة اذا لم تف به ، وما حلفت عليه مما فيه المعصية فليس عليك فيه الكفارة اذا رجعت عنه ، وما كان سوى ذلك مما ليس فيه بر ولا معصية فليس بشيء » وهو صريح في انعقاد الحلف في فعل الواجبات والمستحبات و عدمه في المعاصي كالحلف على شرب الخمر وكذا عدم الانعقاد في المباح المتساوي الذي ليس فيه بر ولا معصية .

وصحيح الآخر عن أحدهما عليهما السلام « سألته عما يكفر من الايمان ، فقال : ما كان عليك أن تفعله فحلفت أن لا تفعله ففعلته فليس عليك شيء اذا فعلته ، وما لم يكن عليك واجباً أن تفعله فحلفت أن لا تفعله ثم فعلته فعليك الكفارة » .

وعوموم ما لم يكن عليك واجبا يشمل المباح المتساوى لانه لم يكن عليك واجبا ايضا الا ان لازمه كون الحلف على ترك المستحبات منعقدا مطلقا وحنثها موجبا للكفارة فيلزم منه ان فعل غسل الجمعة كان عليه الكفارة اذا حلف على تركها مع ان الحلف على ترك المستحبات مرجوحا لا ينعقد ولا بها الكفارة بل صح للمحالف ان ياتى بها ولو حلف على تركها .

وفى مرسل الصدوق قال الصادق عليه السلام : « اليمين على وجهين : أحدهما أن يحلف على شيء لا يلزمه أن يفعله ، فحلف أنه يفعل ذلك الشيء ، أو يحلف على ما يلزم أن يفعله ، فعليه الكفارة إذا لم يفعله » الحديث .

وفى الجواهر قال ولا ريب فى شموله للمباح المتساوى والواجب انتهى . ولا يخفى ان قوله عليه السلام ان يحلف على شيء لا يلزمه ان يفعله يريد به المستحبات فانه عليه السلام جعلها فى مقابل الواجبات التى اريد اتيانها مضافا الى ان المباحات المتساوية من حيث الاحكام ليست بشيء حتى يراد او لا يراد بخلاف المستحبات التى اريد الاتيان بها غاية لا يلزم على المكلف اتيانها لظفا لثلا يلزم حرج عليهم فلانظر الى المباحات اصلا فالتمسك به وبمثله لانعقاد القسم فى المباحات المتساوى الطرفين كما ترى مع ورود الاشكال بالخبر فى المستحبات .

وفى خبر حمزان « قلت لأبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام : اليمين التى تلزمنى فيها الكفارة ، فقال : ما حلفت عليه مما لله فيه طاعة أن تفعله فلم تفعله فعليك فيه الكفارة ، وما حلفت عليه مما لله فيه المعصية فكفارته تركه ، وما لم يكن فيه معصية ولا طاعة فليس هو بشيء » وهو ايضا كخبر زرارة فى الانعقاد فى الواجبات والمستحبات وفعل المحرمات فيجب عليه الفعل فى الاول والترك فى الثانى ولا ينعقد فى المباحات لصريح قوله وما لم يكن فيه معصية ولا طاعة فليس هو بشيء فان المباح الذى لا يترتب على وجوده وعدمه شيء وكلاهما سواء لانفع له دنيا ولا آخرة .

وقال الصادق عليه السلام أيضاً في خبر ميسرة واليمين التي تجب فيها الكفارة ما كان عليك أن تفعله فحلفت أن لا تفعله ففعلته فليس عليك شيء ، لأن فعلك طاعة لله ، وما كان عليك أن لا تفعله فحلفت أن لا تفعله ففعلته فعليه الكفارة ، و لا ريب في شموله للحلف على ترك الحرام ان لم يكن مختصاً به .

و لا يخفى ان الخبر اجنبى عن دلالة على المباح وكذا خبر زرارة عن أبى جعفر عليه السلام حصر الكفارة فيه ، قال : « كل يمين حلفت عليها لك فيها منفعة في امر دين او دنيا فلا شيء عليك فيها ، وانما تقع عليك الكفارة فيما حلفت عليه فيما فيه لله معصية ان لم تفعله ثم تفعله » .

و فى الجواهر بعده وان كان من المعلوم نصاً و فتوى كون الحصر فيه اضافياً الا أنه دال على عدم انعقاد اليمين على المرجوح دينياً أو دينياً انتهى ولازمه التعلق على الراجح دون الذى مساو فى طرفيه .

و كذا خبره الاخر عنه عليه السلام أيضاً « كل يمين حلفت عليها أن لا تفعلها مما له فيه منفعة فى الدنيا أو الآخرة فلا كفارة عليه ، وانما الكفارة فى أن يحلف الرجل والله لأزنى والله لأشرب الخمر والله لأسرق ، والله لأخون ، وأشباه هذا ، أولاً عصى ثم فعل ، فعليه الكفارة فيه » صحيح عبدالرحمن بن الحجاج « سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : ليس كل يمين فيها كفارة ، فأما ما كان منها مما أوجب الله عليك أن تفعله فحلفت أن لا تفعله فليس عليك فيه الكفارة ، وأما ما لم يكن مما أوجب الله عليك أن تفعله فحلفت أن لا تفعله ثم فعلته فعليك الكفارة » .

وفى الجواهر وهو شامل للمباح كما أن صدره دال على عدم انعقاد اليمين على ترك الواجب خاصة أو مع المندوب انتهى .

قوله هو شامل للمباح لانه ايضا لم يكن مما اوجب الله عليك و يرد عليه ان لازمه كون جميع المستحبات التى لا يوجبها الله على عباده كالنوافل والاغسال المستحبة خصوصاً غسل الجمعة اذا حلف ان لا يفعله ثم فعلها كان عليك

الكفارة مع ان اللازم كون متعلق القسم راجحاً واذا كان مرجوحاً كترك النوافل والاعسال وغيرهما لم ينعقد عليها الحلف بل اللازم هو المخالفة والحنث والايان بها بدون الكفارة فيلزم من شموله للمباح لو حلف على ترك مباح او فعله وحنث لزوم الكفارة ولو بدون نفع دينوي او اخروي .

وقال محمد بن مسلم وسألت أبا جعفر عليه السلام عن الأيمان والتذور واليمين التي هي لله طاعة فقال : ما جعل لله عليه في طاعة فليقضه ، فان جعل لله شيئاً من ذلك ثم لم يفعل فليكفر عن يمينه ، وأما ما كان يميناً في معصية فليس بشيء . وفي الجواهر قال ويمكن ارادة ما يشمل ترك المندوب وفعل المكروه من المعصية فيه ولو بقرينة المقابلة للطاعة الشاملة للواجب والمندوب وترك الحرام والمكروه انتهى مقصوده قده انعقاد اليمين على المباح المتساوي فعله وتركه تقريبه قوله عليه السلام ما كان يميناً في معصية فليس بشيء بدعوى اى ترك المندوب وفعل المكروه من المعصية ايضاً فداخل في قوله فليس بشيء وفيه ان ترك المندوب وفعل المكروه ليس بمعصية ولازم الخبر ان الحلف على فعل الزنا ثم لم يفعل كان عليه الكفارة وهذه هي الادلة التي ادلة اقامها صاحب الجواهر على الانعقاد في المباح المتساوي فلا اظن صحة انعقاد الحلف في المباح الذي لا يترتب على احد طرفيه نتيجة دينية او اخروية لانه ظاهر من الروايات .

فلا بد في المتساوي الذي لا يترتب عليه ثمرة دينوية او اخروية خروجه عن مفاد الروايات الدالة على لزوم الكفارة ونحوه صحيح الاخر عن أبي جعفر عليه السلام . وفي الجواهر ولا ريب في شموله للمباح المتساوي .

وفي خبر عبدالرحمن بن ابي عبدالله عن الصادق عليه السلام سأته عن الرجل يقسم على الرجل في الطعام لياً كل فلم يطعم هل عليه في ذلك الكفارة ؟ وما اليمين التي تجب فيها الكفارة ؟ فقال : الكفارة في الذي يحلف على المتاع أن لا يبيعه ولا يشتريه ثم يبدوله ، فيكفر عن يمينه ، وان حلف على شيء والذي حلف عليه اتيانه خير

من تركه فليأت الذى هو خير، ولا كفارة عليه، انما ذلك من خطوات الشيطان، وفي الجواهر وهو كالصريح فى المباح أيضاً وفيه انه اولا لاصراحة فى المباح لشموله للمستحبات ايضا بل هو اظهر و ثانيا ليس المراد مطلق المباح بل المباح الذى اتيانه خير من تركه ففعله كان مرجحا ولا كلام فيه فان اراد عدم الانعقاد فى المتساوى فهو حق وان اراد الانعقاد فهو كما ترى فان المباح المتساوى لاخير فى اتيانه كما لاخير فى تركه ثم قال قده بعده .

وقال الرضا عليه السلام: وان أبى عليه السلام كان حلف عن بعض امهات اولاده أن لايسافر بها فان سافر بها فعليه أن يعتق نسمة تبلغ مائة دينار ، فأخرجها معه ، وأمرنى فاشتريت نسمة بمائة دينار فأعتقها ، فجعل قده الصحيح مما دل على المباحات المتساوية مع ان عدم مسافرة الزوجة مع الامام راجع جدا خصوصا فى انظار الناس وخصوصا بالنسبة الى الامام وفعله مرجوح ولا ينعقد معه الكفارة .

فكيف يكون من المباحات المتساوية بل من المباحات التى راجح تركه ثم ان فعله ان كان مرجوحا لم يجعل عليه السلام له الكفارة فالكفارة وقعت كفارة لامر مرجوح فالكفارة ان كانت للمجىء معه عليه السلام فلا مورد لها لكون المصاحبة معها مرجوحا وكيف فعل عليه السلام فعلا مرجوحا وكيف جعل له الكفارة لانها لا يتعلق على مخالفة المرجوح والحاصل المسافرة معها ان كانت مرجوحا فلا ينعقد الحلف ولا كفارة وان كانت راجحا ازم ترك الحلف وانهدامه بالفعل فلا كفارة ايضا .

ثم جعل قده من المباحات خبر زدارة عن أبى جعفر عليه السلام قال : « قلت : الرجل يحلف بالأيمان الغضة أن لا يشتري لأهله شيئا ، قال : فليشتر لهم ، وليس عليه شيء فى يمينه ، من حلف على المرجوح ولو دينيا أو مما خلاف يمينه خير مما حلف عليه » .

ولا يخفى فى جعل الاشتراء للاهل من المباحات المتساوية فانه دائر بين الوجوب وحرمة تركه وبين المباح المرجوح جدا ثم قال وكذا خبر محمد العطار

قال: «سافرت مع أبي جعفر عليه السلام الى مكة فأمر غلامه بشي ، فخالفه الى غيره يقال أبو جعفر عليه السلام : و الله لأضربنك يا غلام فقال: فلم أره ضربه ، فقلت : جعلت فداك انك حلفت لتضربن غلامك فلم أرك ضربه فقال : أليس الله يقول : و ان تغفوا أقرب المتقوى» .

وليت شعري ان صاحب الجواهر اى شيء اراد من المباح المتساوي حتى نقل الخبر بعده فالخبر اجنبى عنه فان مخالفة الامام حرام فيجب على الامام ضربه تأديباً لكن العفو بمقام الامام ادلى واليق واذا عفى عليه السلام عن ضربه ويؤيده تعليقه عدم الضرب بالعفو فيكون صادرا من العبد امرا يجب على الامام تنبيهه بالضرب او العفو وكان العفو عنده اصلح فالخبر عن المباح المتساوي بعيد بمراحل هذا مضافا الى انه قضية في واقعة وقعت بين نفس الامام و غيره وكان على الامام تعزيره لمصيانته واصلاحه في عثوه عنه و اى ربط عن حلف على احد طرفى المباح المتساوي والمحقق الخوانساري بعده .

قال وربما يستشكل بأنه ان انعقدت اليمين فكيف يكون : مخالفتها أفضل و ان لم تنعقد فكيف أجاب الامام عليه السلام بما أجاب على المحكى فان الظاهر أن اليمين انعقدت ومع استحقاق العبد كان العفو أفضل .

ويمكن أن تكون اليمين غير منعقدة لكن استحقاق العبد من جهة المخالفة محفوظ فكان العفو مع الاستحقاق افضل انتهى .

وكيف كان فصاحب الجواهر جمل هذه الموارد من المباح المتساوي الطرفين وقد عرفت خلافه فقال الى غير ذلك من النصوص الدالة منطوقاً و مفهوماً على انعقاده على المباح المتساوي ، ومنها ما سمعته من النصوص المشتبهة على اشتراط انحلال اليمين بما اذا كان خلافه خيراً منه انتهى .

ولا يخفى انه لو كان خلافه خيراً لم ينعقد اليمين فيما ليس فيه خيراً فيمكن كون نظره بالمساوي هو المتساوي من حيث المنافع الاخرية او الدنيوية او

من حيث كون نفعه مساو مع عدمه فيكون في كليهما نفع فيخرج عن النزاع فان كلامنا فيما لم يكن له نفع ولا ضرر اصلا .

واما قوله مضافا الى قوله تعالى : « يا ايها النبي لم تحرم ما أحل الله لك ؛ تبغى مرضات أزواجك ، والله غفور رحيم * » قد فرض الله لكم تحلة أيمانكم ، من حيث جعله من قبيل المباح المتساوي الطرفين من حيث عدم نفع اخردى او الدينوى ففى غاية الفساد ومحصل القضية على شهر الروايات ان رسول الله ﷺ فى يوم او ليلة كانت لحفصة او عائشة وطء خفاء عنها امته المارية القبطية ام ابراهيم فعلمت بذلك حفصة او عائشة فشكت واطهرت النزاع مع الرسول ﷺ فقال الرسول لها او لها اخفيه ذلك .

وكان سرا منى عندك وأنا والله قد احرم على مارية القبطية لاجل رضاك فادحى الله اليه ﷺ لم تحرم عليك ما احل الله لك لازواجك وقد فرض الله لكم تحلة أيمانكم حتى كان ايمانك منحللة وحلالا وجعل ذلك من مورد النزاع وان وطء المارية مساو فعلا وتركا وفيه اذلا ان المارية من حيث كونها من النساء كانت طبعها طبع غيرها من حيث الميل الى الجماع فان شهوة النساء اكثر من الرجال فمع كثره ميل النساء الى الوطء لا ينبغى بل لايجوز احيانا تركها فربما كان الترك مأديا الى المعصية فلازم لمن كانت عنده خصوصا مثل رسول الله ملاحظة ذلك كسائر الاصرار بمقدار كاف لها فالوطء مرجح قطعاً وتركها مرجوحا فالحلف على ترك الوطء مرجوح غير منعقد قطعاً كن حلف على ترك غسل الجمعة او النوافل المرتبة فلاينعقد بل له فعل ما حلف على تركه ولا يحتاج الى تحريمها على نفسه الشريف .

وبالجملة الحلف على ترك الوطء مرجوح لاينعقد به الايمان مطلقا وثانيا ان الامر المرجوح مائع عن الانعقاد لانه حرام والفرق بينهما بما لا يخفى فان الاول غاية عدم انعقاد وموجب مخالفته للكفارة والحرام حرام الى الابد ولا تحلله

الكفارة الا في بعض الموارد كحرمة الوطاء على من ترك طواف النساء حتى يفعل وغير ذلك فان الحرمة في امثالها صارت بالعرض بخلاف التحريم على ذاته فانه ابدان صح لاحد حرمة شيء حلال عليه وهو اشكال مستقل فان التحريم مختص بالله عز من قائل .

و عن الصادق عليه السلام دأبه لانه لا يجوز يمين في تحليل حرام ولا تحريم حلال ولا قطيعة رحم ولا يجوز لاحد تحريم شيء عليه من جانب نفسه فالتحريم حينئذ ان كان من جانب الله فينا فيه المذمة عليه وان كان من جانب نفسه فلا يصح بل لا يفعل لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فكل ما صدر عنه وحى فلا جرم يحتاج المقام الى توجيه حتى ياخص عن هذا الاشكال ولا اشكال في نسبة الجهل اليه عليه السلام قبل الوحي اليه اذ من المعلوم ان كل ما يعلمه كان من جانب الله ومن نفسه لا يعلم شيئاً .

وقد كثر في ذلك في امثال ذلك كما يدل عليه قصة ان قريشا سئلوا رسول الله عن امور منها قصة اصحاب الكهف فاخر الله له بيانه لاجل ترك انشاء الله ومثل بيان قصة الانبياء وشرح حال موسى وعيسى وغيرهم وقوله وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تحظه بيمينك اذا لارتاب المبطلون فعلمه علم من جانبه تعالى وكان جاهلاً بالجميع قبل الوحي والمقام من ذلك لا يمكن عدم علمه بحرمة التحريم من جانبه فالمذمة من اجل ذلك فعمله روح القصة ان النبي عليه السلام حيث وقع مورد ملامة حفصه وعائشة اراد الفرار من ملامتهما بان يحرم لرضائيهما المارية على نفسه الشريف فيقع مورد عتاب الله لقوله لم يحرم ما احلل الله تأمل وتدبر حتى يعلم عدم ربط المقام بالآية اصلاً ومن ذلك يظهر فساد قوله ايضاً الى اتفاق الاصحاب ظاهراً كما اعترف به في الدروس الخ .

ثم قال ما لفظه والاشكال ثابت في المباح الذي يتساوى طرفاه بحسب الدنيا ، وقد قطع الاصحاب بالانعقاد هنا ، و نقل اجماعهم على ذلك ، وبشكل نظراً الى

رواية زرارة ورواية حمران ورواية عبدالله بن سنان ورواية أبي الربيع الشامي وما رواه الشيخ عن الحلبي في الصحيح «كل يمين لا يراد بها وجه الله فليس بشيء في طلاق ولا غيره» .

قوله ويشكل الخ بمعنى في هذه الروايات لم يكن اشارة الى لزوم الحلف في المباح المتسادي كما عرفت وكيف كان فظاهر بعض الاخبار مشكل مثل بعض ما مر وصراحة بعضها في عدم الاعتناء بما لا فائدة فيه لامر الدنيا او الآخرة مثل ان يقول والله اني اذهب الى سطح داري او الى فلان مع عدم نفع لذلك اصلا والذهاب الى السطح والى فلان وعدمهما سواء ثم لم يذهب الى السطح او الى فلان فهل يتعلق عليه الكفارة لحثه القسم مع ان الكفارة لا ارتكاب الاثم والفرص عدم الاثم لو حالف وخالف .

وبالجملة ان المسألة غير خال عن الاشكال حسب الروايات والمحقق الخوانساري بعد نقل جملة من الروايات مثل صحيح زرارة عن احدهما عليه السلام ساله عما يكفر من الايمان فقال ما كان عليك أن تفعله فحلفت أن لا تفعله ثم فعلته فليس عليك شيء ، وما لم يكن عليك واجباً أن تفعله فحلفت أن لا تفعله ثم فعلته فمليك الكفارة ، ونحوه صحيحه الآخر عن أبي جعفر عليه السلام .

وخبر عبدالرحمن بن أبي عبدالله عن الصادق عليه السلام «سألته عن الرجل يقسم على الرجل في الطعام لياً كل فلم يطعم هل عليه في ذلك الكفارة؟ وما اليمين التي تجب فيها الكفارة؟ فقال : الكفارة في الذي يحلف على المتاع أن لا يبيعه ولا يشتره ثم يبدوا له فيه فيكفر عن يمينه ، و ان حلف على شيء والذي عليه اتيانه خير من تركه فليات الذي هو خير ولا كفارة عليه انما ذلك من خطوات الشيطان» .

وقال الرضا عليه السلام في صحيح البرزطي على المحكي ان أبي عليه السلام كان حلف على بعض اومهات اولاده أن لا يسافر بها وان سافر بها فعليه أن يعتق نسمة

تبلغ مائة دينار فأخرجهامعه وأمرني فاشتريت نسمة بمائة دينار فأعتقها ، قال ما هذا لفظه .

والانصاف وقوع المعارضة بين الطرفين حيث انه يظهر من الأخبار المذكورة أنها في مقام بيان الضابط لجوب الكفارة فلاحظ صحيح زرارة المذكور وصحيحه الآخر فيشكل تقييد المثبتة للكفارة بما لو كان في المحلوف عليه مصلحة دينية أو دنيوية وان كان بناء العقلاء نوعاً على فعل شيء أو ترك شيء بجهة دينية أو دنيوية وما في صحيح البرز نظى المذكور محمول على جهة دينية أو دنيوية لأنه يلزم حمل الأخبار الدالة على نفى الكفارة على النادر كما أنه لا مجال لحمل الأخبار المثبتة على الاستحباب، و مع التعارض لعل الترجيح مع الأخبار المثبتة والمرجع العمومات انتهى .

والحل بعد عدم كون الحصر في بعضها حقيقياً هو ارجاع بعضها الى بعض فلاينا في انحصار كون الكفارة في عدم البيع والشراء ثم الحنث مع اثبات غيرها وسراية الحكم لغيرها ايضاً تأمل وتدبر .

وكيف كان فلايتم الانعقاد في المباح المتساوي نعم انما يصح قوله ﴿ أو ﴾ ويكون الترك ارجح ﴿ فانه بلا اشكال فلا كلام في عدم انعقاد الفعل المرجوح فان الحلف في فعلها لا ينعقد ولا كفارة في الحنث والمخالفة بخلاف الذي تركه مرجوحاً فينعقد .

﴿ و ﴾ حينئذ ﴿ أو حالف ﴾ في ترك الامر المرجوح كشرب التوتون ثم فعله ﴿ أنم وازمته الكفارة ﴾ وفي الجواهر بلا خلاف ولا اشكال انتهى وحاصل المجموع انه اذا حلف بفعل الواجب أو المستحب لزم عليه البناء على ما حلف ولو خالف فمضافاً الى عصيان ترك الواجب في الاول كان عليه الكفارة وكذا لو حلف على ترك شرب الخمر أو الزنا مثلاً لزم عليه الترك فلو حنث وخالف كان عليه مضافاً الى معصية الفعل كفارة الحنث وعليه الاقول فعلاوتركا والروايات

ولا كلام فيه اجمالاً الا فيما عرفت كالمباح المساوى فالمعيار للانقضاء وعدمه ارجحيته وعدمه سواء كان من الواجبات او المستحبات او المكروهات او المباحات فلو حلف على ترك الراجح لم ينعقد وترك المرجوح تنعقد .

﴿ولو حلف على ترك ذلك﴾ أى ترك ما يكون فعله أرحح كترك النوم فى الليل او الاكل فى النهار بان يصوم دائماً وترك الدخول على زوجته ﴿لم تنعقد ولم تلزمه الكفارة﴾ فان الكل مرجوح وقد مر امر النبى ﷺ ترك امثال ذلك كما فى على ^{عليه السلام} والبلال وعثمان بن مظعون وامثال ذلك فلا يتعلق على امثالها احكام اليمين لعدم انعقاده ومثله ترك التزويج او التسرى الذين مثل بهما المصنف . فقال و ﴿مثل أن يحلف لزوجه أن لا يتزوج﴾ لانه على خلاف الكتاب الذى اباح التزويج للناس بقوله مننى وثلاث ورباع وقال فى نافعه ولو حلف لزوجه ان لا يتزوج او لا يتسرى لم تنعقد يمينه، وفى التفتيح بعده قال هنا فوائد . (الاولى) تقدم فى باب النكاح أن الاصح أن النكاح مندوب اليه، وقد يخرج الى الواجب عند خوف العنت. فعلى هذا يكون اليمين على تركه اما ترك مندوب أو ترك واجب وكلاهما لا تصح اليمين فيه : أما على قول من يقول بجواز كون النكاح مباحاً غير راجح مطلقاً فقد يصح تعلق اليمين بتركه، ويجب فيه التفصيل المذكور آنفاً .

فظهر بما قررناه ضعف قول الشيخ فى الخلاف اذا حلف أن لا يتسرى فمتى ترى حنث، لما قررنا من استحباب انكاح مطلقاً نعم يتوجه ذلك على قول من يجوز الاباحة الخ .

﴿أو لا يتسرى﴾ مع أن فعلهما أرحح من تركهما دنياً أو ديناً والتسرى عبارة عن اتخاذ الاماء للوطء كالزوجة لا الاخذ للبيع والشراء فمثل هذا الحلف التى حصل لرضاية الزوجة لا تنعقد اصلاً ومخالفته بمعصية اصلاً بل ثواب وصواب وله اجر عند الله بشرطها وشروطها ولو كان هذا العمل عند النساء عظيم .

وكيف كان فاذا حلف الزوج عدم التسرى على حسب امر الزوجة فهل
 ينعقد بحيث اذا حالف وحدث لزم عليه الكفارة اولا فانه نوع من الازدواج ولا
 خلاف ولا اشكال في ان مثنى و ثلاث ورباع راجع الى العقد الدائم فلا يشمل
 التسرى ولا يصح احتماله وحينئذ يقع في عنوان صحة الحلف عليه اولا لانه امر مستحب
 راجح فعله وتركه مرجوح ولا يصح الانعقاد -في امر مرجوح فاذا حلف على
 الترك لا ينعقد ويصح الحدث والمخالفة من دون لزوم الكفارة خلافا للشيخ في
 الخلاف. قال اذا حلف لا تسرى فمتى فهو تسرى حدث وما هو التسرى الاولي ان يقال له
 انه عبارة من الوطى والتخدير وبه قال ابو حنيفة ومحمد وهو احد اقوال الشافعي
 وقوله الثاني انه عبارة عن الوطى فحسب وقوله الثالث انه عبارة عن الانزال مع
 الوطى وبه قال ابو يوسف وهو المذهب عندهم .

[دليلنا] ان الجارية ضربان سرية وخادمة فاذا اخدرها ووطى فقد تسرى
 وترك الاستخدام انتهى ولا يخفى ان السرية بعنوان الخادمة ليس محل الخلاف
 بل هو امر لعل الزوجة قد تكون راضية به والذي لا ترضى به هو للوطء والكلام
 في الصحة وعدمه انما يكون بهذا العنوان ومع ذلك فالحق عدم الانعقاد وعدم
 حصول الحدث لانه قد امر به الله واليمين لا يقدر على تغيير حكم الله وتقدمه عليه
 وانما تصح وتجرى في افعال الناشئة عن الناس والحاصل ان الذي جوزه الشارع
 لراحة البشر وعدم عسر لهم مع رجحانه لا يصح للحلف تركه.

وكيف كان فقد اشار الى معنى التسرى ايضا وكذا في التنقيح قال (الثالثة)
 اختلفت عبارات الفقهاء في التسرى ماهو ، فقيل الوطى والتخدير معاً أنزل أو
 لم ينزل ، وقيل الوطىء خدر أو لى يخدر أنزل أو لم ينزل وقيل الوطىء مع
 الانزال خدر أو لم يخدر ذكر هذه الاقوال الشيخ في المبسوط واختار القول
 الاخير ، وفي الخلاف واختار الاول ، وتبعه ابن ادريس .

وكذا اختلف أهل اللغة في اشتقاقه ، فقيل من السر وهو الجماع، وقيل

الاخفاء لان الانسان كثيراً ما يسرها ويستمرها عن حرته، وقال الاخفش من السرور لانه يسرها، وقيل من السراة أى الخيار لانها مختارة انتهى.

وكيف كان فسواء كان عدم انعقاد حلف الزوج ان لا يتزوج ولا يتسرى لرضاية الزوجة ﴿أد تحلف هي﴾ أى الزوجة ﴿كذلك﴾ فحلفت لرضاية الزوج ان لا يتزوج بعدها ابداً كما هو دأب بعض النساء خصوصاً الاعراب فهو امر بزمهن حسن حيث انه ناش عن كثرة وفائهن وصفائهن مع بعولتهن لكنه عندالله ليس بمحبوب لكثرة ميل النساء الى الرجال وكثرة شهواتهن التى لا تعالج الا بالتزويج فانه يحفظهن عن الفسق والفجور ومعين لهن لامر الدنيا والاخرة فلو فعلن على خلاف حلفهن فلا بأس عليهن ولا كفارة حينئذ اصلاً.

ويدل عليه ما عن منصور بن حازم قال : سألت أبا عبدالله عليه السلام عن امرأة حلفت ازوجها بالعناق والهدى ان هو مات أن لا تتزوج بعده أبداً ثم بدا لها أن تتزوج، فقال: تبيع مملوكها، انى أخاف عليها الشيطان، وليس عليها فى الحق شىء، فان شئت أن تهدي هدياً فعلت، أى حلفت بانه لو تتزوج بعد زوجها كان مملوكها ممتقاً وهديتها صدقة ومع ذلك ارادت ان تتزوج بعد الزوج فقال عليه السلام تبيع مملوكها أى يكون لها ولا يكون ممتقاً لعدم انعقاد حلفها وكذلك هديها كان لها ومختارة فى امرها.

وكيف كان فمما لا ينعقد قوله ﴿أد تحلف أنها لا تخرج معه﴾ أى مع زوجها ولا يخفى ان عدم الخروج مع الزوج اولا حرام ومعصية مع قطع النظر عن الحلف وليس للزوجة الامتناع اذا اراد الزوج المصاحبة معها فى السفر فلو خالفت صادت ناشرة لا يجوز لها النفقة فالحلف بالعدم لا ينعقد من احتياج حلف الزوجة الى اذن الزوج قبلاً والا فهو باطل كما عرفت ولو كان بينهما كمال الموافقة .
 ﴿ثم احتاجت الى الخروج﴾ من جهة من الجهات مثل خوف الوحدة و تطرق الاجانب اليها وعدم مكانها وحدة او عدم نفقة لها بدون الزوج فالظاهر القوى

هو الخروج معه من دون لزوم كفارة لما عرفت من ان امتناعها معصية لا ينعقد معها كفارة على الحنث فيخرج معه من دون الكفارة .

وبدل عليه ما رواه عبدالرحمن بن الحجاج قال « سألت أبا الحسن عليه السلام عن امرأة حلفت بعمق رقيقها وبالمشى الى بيت الله أن لا تخرج الى زوجها أبداً وهو ببلد غير الأرض التي هي فيها ، فلم يرسل اليها نفقة ، واحتاجت حاجة شديدة ولم تقدر على نفقة ، فقال عليه السلام : انها وان كانت غضبي فانها حلفت حيث حلفت وهي تنوى أن لا تخرج اليه طائعة وهي تستطيع ذلك ، ولو علمت أن ذلك لا ينبغى لها لم تحلف ، فتخرج الى زوجها ، وليس عليها شى فى يمينها ، فان هذا أبر » .
 ووجه عدم الانعقاد كون حلفها بدون اذن الزوج وقوله عليه السلام وليس عليها شىء هو صريح فى عدم انعقاد اليمين ولا يخفى ان اللازم على الزوجة هو اطاعة الزوج ولا يجوز لها المخالفة مع الزوجة فى السفر لانه مر جوح والرجحان فى فعلها .
 ﴿و﴾ كيف كان فلا خلاف ولا اشكال فى أنه ﴿لا ينعقد﴾ اليمين ﴿على فعل الغير كما لو قال والله لتفعلن﴾ وهى المسماة بيمين المناشدة ﴿فانها لا تنعقد فى حق المقسم عليه ولا المقسم﴾ ، للأصل وغيره ، و خبر عبدالرحمن بن أبى عبدالله عن الصادق عليه السلام المتقدم سابقاً ، و خبر حفص وغيره عنه عليه السلام « أنه سئل عن الرجل يقسم على أخيه قال : ليس عليه شىء انما أراد اكرامه » ، فانه اذا قال والله انت تصلى كان اكراماً له وعظمته من حيث فعل الصلاة فلا شىء يتعلق على المقسم عليه او المقسم .

وما فى مرسل ابن سنان عن على بن الحسين عليه السلام « اذا أقسم الرجل على أخيه فما يبر قسمه فعلى المقسم كفارة يمين » وهو مشكل و لذا قال بعده فى الجواهر مع ارساله محمول على المندب ، بل قيل يحتمل أن يراد بالقسم عليه أنه أقسم عنه ، كأن يقول : « والله ليأتينى اليوم زيد » لظنه أجابته فلم يجب ، أو يحتمل على التقية ، فان المحكى عن بعض العامة وجوبها عليه .

﴿ و ﴾ كذا لا خلاف ولا اشكال في أنه ﴿ لا ينعقد على مستحيل ﴾ عقلاً أو شرعاً أو عادة ﴿ كقوله : « والله لأصعدن ﴾ الى ﴾ السماء ، بل تقع لاغية ﴾ .
و في الجواهر بل عن الخلاف الاجماع عليه ، لأن الاستحالة تنافي نية الحلف عليه ، الا أن لا يكون عالماً بالاستحالة حين الحلف ، كأن يقول : « لأقتلن زيداً » وكان قد مات وهو لا يعلم ، بل قد سمعت دلالة النصوص على أنها انما ينعقد فيما فيه بر أو طاعة .

﴿ و انما ينعقد على ما يمكن وقوعه ﴾ و لو كان الى السماء بالآلات المصرية كالطيارة ﴿ ولو ﴾ حلف على ممكن ﴿ تجدد العجز ﴾ مستمراً الى انقضاء وقت المحلوف عليه أو أبدأ ان لم يقيد بوقت ﴿ انحلت اليمين . كأن يحلف ليحج في هذه السنة فيعجز ﴾ .

و في الجواهر فيها الا أن يكون المحلوف عليه متسع الوقت وفرط بالتأخير و لو تجددت القدرة بعد العجز في غير المقيد بالوقت أو فيه قبل خروجه و جب بلا خلاف ولا اشكال ، وهو غير عود الرجحان ، كما هو واضح .

﴿ المطلب الثاني في الأيمان المتعلقة بالمأكل والمشرب ، وفيه مسائل الاولى اذا حلف لا يشرب من لبن عنزله ولا يأكل من لحمها لزمه الوفاء ﴿ مع فرض الرجحان و لو دينياً أو المساواة ﴾ وبالمخالفة الكفارة الا من الحاجة الى ذلك ﴿ ابتداء ، فلا ينعقد ، لكونه مرجوحاً أدوى الأثناء ، فينحل كذا فسر في الجواهر ﴾ ولا يتعدها التحريم ﴿ الى اولادها لان القسم وقع على الام والاولاد غيرها وجدانا .

﴿ و ﴾ لكن مع ذلك ﴿ قيل ﴾ والقائل الشيخ وأتباعه وابن الجنيد على حكي عنهم : ﴿ يسرى التحريم الى اولادها على رواية ﴾ قد رواها عيسى بن عطية و قلت لأبي جعفر عليه السلام : انى آليت أن لأشرب من لبن عنزى ولا آكل من لحمها فبعتها وعندى من اولادها فقال : لا تشرب من لبنها ولا تأكل من لحمها فانها منها ،

﴿ فيها ضعف ﴾ .

وفى الجواهر فى السند جداً ولا جابر، بل أعرض عنها المتأخرون ، فلا بد من طرحها أو حملها على ارادة مايشمل ذلك من يمينه ثم قال بل لا حنث فى الفرض بالجبن والأقط والسمن والزبد والكشك منها منفردة وممزوجة بعضها ببعض ، لعدم الصدق ، ان اليمين عند الاطلاق تنصرف الى مدول اللفظ حقيقة ، وفى تقديم العرفية على اللغوية أو بالعكس البحث المعلوم ، والحق تقديم العرفية مع الاطلاق انتهى .

وفى المسالك قال والقول بسريان التحريم الى اولادها للشيخ واتباعه وابن الجنيد استنادا الى رواية عيسى بن عطية قال قلت لابي جعفر عليه السلام انى آليت أن لأشرب من لبن عنز ولا آكل من لحمها فبعتها وعندى من اولادها فقال لا تشرب من لبنها ولا تأكل من لحمها فاتها منها والرواية ضعيفة السند فان عيسى بن عطية مجهول الحال مع جماعة آخرين فى سندها وفيه ايضا عبدالله بن المحكم و هو ضعيف فالاعراض عنها حقيق انتهى .

أقول لا اشكال فى عدم الصدق حينئذ على اكل ما يكون اصله من لبن العنز لغة بل عرفا بل لعل العرف واللغة متحدان على عدم الصدق ان شرب اللبن غير اكل الجبن والأقط لغة وعرفا فلا حنث فيهما وغيرهما مما ذكر لكن بلحاظ الرواية وظهور قوله عليه السلام فاتها منها لعله الشمول .

فان اللغة والعرف وان كان غير شامل لامثال ذلك ولكن ليس البحث فى ذلك وفى تقدم احدهما على الآخر بل البحث فى قوله فاتها منها لان العرف موافق على كون المذكورات من هذا العنز ان كما كان اللبن منه كان الجبن والزبد والكشك ونحوها منه ان اخذ المذكورات من هذا العنز ولو غير من حيث اللغة بل العرف لكن ظهور .

قوله عليه السلام فاتها منها بحاله فالرواية وان لم تصدق بالنسبة الى اولادها بالضرورة

لكنها صادقة بالنسبة اليها فالاحوط بل اللازم هو العمل بها في مثل المذكورات
قرار الطرح الرواية كلا فان طرحها مع امكان حملها على جهة توجب الصحة
مشكل ثم ان هذا الفرض فيما كان الاكل من الجبن او الاقط من نفس هذه
العنز التي حلف بعدم شرب لبنها بخلاف ما اذا كان متعلق الحلف عدم شرب
اللبن فاكل الجبن ونحوه فانه اجنبى عن المحلوف عنه الاول لعدم صدق العرف
او اللغة على الاتحاد حينئذ لبداهة ان الجبن والاقط ونحوهما غير اللبن بحكم
العرف واللغة وان كانا مأخوذين منه .

قال في الخلاف اذا حلف لا ياكل لبنا فاكل سمنا وزبدأ خالصاً او جبناً
او غير ذلك لم يحدث وبه قال الشافعى وقال ابو على بن ابى هريرة يحدث باكل
كلما عمل منه .

[دليلنا] ما قلناه في المسئلة الاولى سواء انتهى .

المسئلة الثانية * اذا حلف لا آكل طعاماً اشتراه زيد لم يحدث بأكل ما يشتريه
زيد وعمرو .

وفى الجواهر ما هذا لفظه وفاقاً للشيخ والأكثر ، لأن الشراء عقد واحد ،
فاذا اشترك فيه اثنان ولم ينفرد أحدهما به اختص كل واحد فى العرف بنصفه ،
فلم يكمل الصفقة لأحدهما ، فلم يقع الحدث ، لأن الأسماء فى الأيمان تتبع العرف
وحينئذ فليس له جزء يقال : ان زيدا انفرد بشرائه ، بل كل جزء يقال : انه
اشتراه زيد وعمرو ، فهو كما لو حلف «لابست ثوب زيد» فلبس ثوباً لزيد وعمرو ،
أو قال : «لادخلت دار زيد» فدخل داراً لزيد وعمرو ، وكذا الكلام فى كل فعل
اضيف الى معين فشاركه غيره فيه ، كما لو حلف على ثوب نسجه زيد فشاركه
فى نسجه عمرو ، أو ثوب غزلته هند فشاركتها زينب مثلاً انتهى .

وعبارة الشيخ هى هذه قال اذا حلف لا ياكل من طعام اشتراه زيد فاشترى
زيد وعمرو طعاماً صفقة واحدة فاكل منه لم يحدث عندنا وعند الشافعى وقال

ابو حنيفة يحنث لانهما اذا اشترياه معاً فكل واحد منهما قد اشترى نصفه بدليل ان على كل واحد منهما ثمن نصفه فاذا كان لزيد نصفه فقد اكل من طعام اشترىه زيد فوجب ان يحنث كما لو حلف الا اكل (اكلت) رغيف زيد فطبق عليه رغيف عمرو فاكلهما حنث لانه قد اكل رغيف زيد و ان كان مع رغيف عمرو فكذلك هي هنا قد اكل من طعام اشترىه زيد وان كان مع غيره .

[دليلنا] ان قوله طعام اشتراه زيد كناية راجعة الى طعام انفراد زيد بشرائه وليس فيه جزء ولا ذرة يشار اليه ان زيد انفراد بشرائه بدليل انه لو اشار الى حبة (واحدة) منه فقال هذه اشتراها زيد قالوا لا وانما اشتراها زيد وعمرو فهو كما لو حلف لالبت ثوب زيد فليس ثوبا لزيد وعمرو وقال لادخلت دار زيد فدخل دار زيد وعمرو لم يحنث ويفارق الرغيفين لان كل واحد يشار اليه انه لزيد والآخر لعمرو ولهذا حنث وهذا قوى انتهى .

وفي القوة كلام لان المفروض كل حنطة مثلاً من الطعام لزيد وعمرو وهما اشتراه فصدق كل طعام اشتراه زيد متحقق اذا اكل اذ متعلق الحلف طعام اشتراه زيد وليس طعام اشتراه زيد بخصوصه حتى لا يصدق وقوله لا وانما اشتراه زيد وعمرو وان كان يصدق لكن هذا ليس مناطاً للمخالفة وانما نظره الى مجرد كون الشراء لزيد كان تمام الحنطة بشرائه او نصفها بل اطلاق كلامه يعم كليهما الا اذا خص الشراء بخصوص زيد فالقوى هو الحنث حينئذ وفي الجواهر متصلاً بكلامه قال ايضاً .

وربما احتمل في الفرض الحنث ، بل عن المبسوط أنه قواه كسابقه ، لأنهما لما اشترياه كان كل منهما قد اشترى نصفه عرفاً ، ومن ثم كان على كل واحد نصف ثمنه ، ولذا ثبت لكل منهما الخيار في الحيوان والمجلس وغيرهما ، كما أنه ثبت لكل منهما جميع أحكام المشتري والبائع ولعله بذلك يفرق بين الشراء والنساجة والغزل ، وحينئذ فان كان لزيد نصفه فقد أكل من طعام اشتراه ، ولعله

لا يخلو من قوة انتهى بل قوى على الاقوى للمصدق باكل طعام اشتراهما ثمان بلا كلام .
وهذا كله قبل القسمة بينهما ﴿و﴾ اما ﴿لو اقتسماه﴾ بينهما وقد عرفت
تحقق الحنث من غير فرق اذ الملاك واحد ولذا كان المصنف ﴿على تردد﴾ في
صورة القسمة بينهما وفي الجواهر بعده ما لفظه كما عن المبسوط ينشأ من أن
القسمة تمييز لما اشتراه زيد عما اشتراه عمرو ، فيصدق على ما حصل لكل واحد
منهما أنه الذي اشتراه ، ومن أن الذي اشتراه غير معين وما حصل له بالقسمة
معين ، فهذا ليس هو الذي اشتراه بعينه ، فلا يحنث به انتهى .

حاصل ذلك ان القسمة هل هي تمييز ما اشتراه زيد عما اشتراه عمرو ويعين
ان سهم احدهما غير داخل في سهم الآخر وما يكون لزيد عين ما اشتراه واقعا
فيوجب الحنث ان اكل الحالف من سهم زيد او لا بل ما اشتراه غير معين بل كل
جزء هو مما اشتراه زيد وعمرو وانما توجب القسمة هذا المقدار لزيد وهذا المقدار
لعمر و فلا يحنث لو اكل من مقدار زيد لان الفرض انه ليس اشتراه زيد بل كان
سهمه مما اشتراه معا ومتعلق الحلف ما اشتراه زيد وفيه ان الصحيح هو الاول
بل كل جزء مما اشتراه زيد وعمرو كان لهما وكل جزء كما يشار اليه انه
لزيد يشار اليه انه لعمر و فكل من السهمين مشاء بعد القسمة ايضا .

قال في الخلاف اذا اقتسما هذا الطعام واقرد كل واحد منهما نصيبه فان
اكل من نصيب زيد او نصيب عمرو لم يحنث ايضا عند الشافعي وقال ابو حنيفة ان
اكل من نصيب زيد حنث وان خلطا و اكل من نصيب عمرو لم يحنث ودليلهم
ما مضى انتهى .

قد عرفت ان القسمة لا يغير الحكم ولا يوجب امتياز ما اشتراه زيد عما
اشتراه عمرو وان كل جزء وحب كان نصفه اشتراه زيد و نصفه اشتراه عمرو
مع كون الصفقة واحدة واشتراهما شراكة الطعام المعين فصار بينهما مشاءاً .
﴿ولو اشترى كل واحد منهما طعاماً﴾ منفرداً ﴿وخلطاه﴾ قال الشيخ : ان

أكل زيادة عن النصف حنث * مع فرض تساويهما ، لأنه بالزيادة عن النصف يعلم أنه أكل ما اشتراه زيد * وهو حسن * .

ولا يخفى ما في حسنه لان الفرض ان كل حب مما اشتراه زيداً و عمرو ففى اى مقدار يا كل قد قطع بانه اكل مما اشتراه زيد كما انه قطع انه مما اشتراه عمرو فيتحقق العنث قطعاً وليس دائراً لزيادة الاكل بل يصدق ولو اكل لقمة واحدة اذ المفروض انها قد خلط ومزج مع ما اشتراه عمرو فكل مقدار قليلاً او كثيراً كان مما اشتراه كل منهما فكل حب من الحنطه اما ما اشتراه زيد واما ما اشتراه عمرو فهو نظير مزج حلال مع الحرام كما اذا مزج ارز حلال مع ارز حرام بحيث لا يميز بينهما والفرض ان ما لمن اشتراه زيد حرام اكله للحلف وهو غير معلوم فاكل قليل منهما مما يقطع باكل ما اشتراه زيد فيحنث فيجب عليه الاجتناب عنهما كما يجب الاجتناب عن موارد اشتباه الحرام بالحلال فليست المسألة منوطاً بالزيادة بل منوطاً بعدم اكل ما اشتراه زيد و لو قليلاً .

و كيف كان يتحقق الحنث مع كل لقمة واحدة الا اذا كان الخالف اماماً يخرج الحلال من الحرام بعلم الامامة قال فى الخلاف اذا حلف لا ياكل من طعام اشتراه زيد فاشترى زيد طعاماً وحده واشترى عمرو طعاماً وحده وخلطاهما مما فاكل الحالف منه فقيه لاصحاب الشافعى ثلثة اوجه قال ابوسعيد الاصطخرى ان اكل النصف فما دونه لم يحنث وان زاد على النصف حنث لانه لا يقطع على انه اكل من طعام انفراد زيد بشرائه حتى يزيد على النصف وقال ابن ابي هريرة لا يحنث وان اكله كله وقال ابو اسحق ان اكل حبة او حبتين ونحوهما لم يحنث وان اكل كفا منه حنث والاقوى عندى مذهب الاصطخرى والدليل على ذلك ان الاصل براءة الذمة وليس يحصل القطع على انه اكل من طعام انفراد بشرائه زيد الا بعد الزيادة على النصف فوجب ان لا تشغل ذمته بالمجوز انتهى .

وفيه ان العبة او حبتين مما اختلط الحلال بالحرام فيعلم اجمالاً بحرمه

احدهما فلايجرى الاصل ومما ذكرنا يظهر فساد الكل تدبر .
 وفي الجواهر قال وأما دعوى عدم الحنث حتى لو أكله كله لأنه لايمكن
 الاشارة الى شىء منه بأنه اشتراه زيد فصار كما لو اشتراه زيد مع غيره بتقريب
 ما تقدم فهي واضحة الفساد انتهى بل هو عجيب وقد عرفت ان المناط ليس عدم
 امكان الاشارة الى شىء منه بل المعيار هو حصول العلم بانه كل جزء مما اشتراه
 زيد او عمرو وهو المضر مع القطع بحرمة اكل ما اشتراه زيد ففي الطعام كان
 حلالا وحراما قد خلط كل مع الآخر كما اذا كان ماء حلال واشتبه بماء حرام
 ولا فرق بين كون الاطراف ممزوجا او مفروغا مميذا فكما لايجوز هناك ارتكاب
 واحد منهما مع حصر الشبهة فكذلك هنا .

ولا فرق بين كون الحرمة عرضا لاجل الحلف او النذر بين كونها ذاتا كاشتباه
 الخمر بالماء ولم يعلم بان هذا خمر او ذاك فالمسألة من باب العلم الاجمالي في
 الشبهة المحصورة ولا اشكال في لزوم الاجتناب كالمعلوم بالتفصيل اذ كل جزء
 اوجب مما يحتمل انه مما اشتراه زيد حتى يحصل الحنث باكله او عمرو حتى
 لا يحصل .

ولا فرق في تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة بين ذلك وسائر الاحكام
 فكما لايجوز الشرب من احد الانائين الذين يعلم بنجاسة احد هما فكذلك اذا
 حلف بطعام اشتراه زيد فيجب الاجتناب عن الاكل حفظاً لمرعات الحلف والفرض
 انه بكل جزء اكل يحتمل اكل ما اشتراه زيد والاحتمال غير منجزة في غير
 المحصورة او فيما كان احد الاطراف خارجا عن طرف الابتلاء وكلاهما في المقام
 مفقود .

ولو صح هذا الاحتمال ويوجب عدم التنجيز فلا فرق بينه وبين ارتكاب احد
 الانائين المحتملين للنجاسة او الحرام لعدم العلم حتى ارتكب الثاني ولازمة عدم
 تنجيز العلم الاجمالي وهو يصح على القول بان الارتكاب الاول يجوز لعدم حصول

العلم وكذا الثاني لاحتمال كون النجس او الاحرام ما اكل فيجوز له الارتكاب وبعدهما يعلم بالارتكاب الحرام ولان تأثير لهذا العلم لانه بعد الارتكاب لكنه فيه ما لا يخفى واطن انه منسوب الى صاحب القوانين ومن المحتمل كون ما ذكره في الجواهر بقوله المتقدم آنفا اشارة الى الاحتمال المذكور غاية الامر بنحو آخر . وبالجملة لافرق في التنجز التكليف بين المعلوم بالتفصيل او الاجمال ولا بين كونه الحكم بالذات من الشرع وبين ما ينشأ من حلفه ونذره بعد ما لم يجب العمل عليه ولم يكن مما امره الله بذلك فاذا صار الاجتناب واجبا بالذات او بالعرض مفصلا او مجملا يجب الخروج عن عهده بالعلم ببرائة ذمته عن تبعته والفرص ان مخالفة المحلوف عليه او المنذور به حرام ومعصية كما صرح المصنف قبلا بالاثم لو حالف وحنث ولذا لزم عليه الكفارة ومن المعلوم ان الخروج من تبعه التكليف وحصول برائة ذمته في المعلوم بالتفصيل بالترك التفصيلي .

وفي المعلوم الاجمالي بالترك الاجمالي بعدم ارتكاب كلا المحتملين لوجود تحقق دليل التنجز وعدم جواز الاقدام على المعلوم بالاجمال كما هو موجود على المعلوم بالتفصيل فلا عذر للمكلف بكونه غير معلوم له فالذي محل الفرض والنزاع صدق الاكل وعدمه في اى مقدار كان المزج في الجامد او المايح او لا فاذا لم يتميز يحرم الاكل والالزام الاثم ويلزم الكفارة مادام التكليف منجزا كما اذا كان اطرافه محصورة .

﴿و﴾ ومما ذكرناه يعلم فساد قوله ﴿لو حلف لا يأكل ثمرة معينة فوقعت في ثمره﴾ فانه ﴿لم يحنث الا بأكله أجمع أو تيقن أكلها﴾ أجمع و كذا ما في الجواهر حيث فسره بقوله فانه الذى يحنث به ، ان أكل بعضها ليس أكلا لها ، وكذا الكلام في أكل الرمانة وعدمه بالنسبة الى الحبة ، الا أن يكون عرف يقتضى الصدق انتهى .

وكذا يظهر فساد المسالك فيما افاد فقال بعد المتن ما هو لفظه اذا حلف

الله اذا عرفت ذلك فنحن نطالبه بدليل قوله ان الاصل جواز اكل التمرة .
فان كان المقصود في الشبهات البدوية او غير المحصورة فانها خارجة عن
المقام وان كان في موارد كون الاشتباه بالحرمة مع غيرها فلاصل بجوازه الا اذا
لم يكن العلم الاجمالي منجزاً اصلاً فكما لايجرى اصالة الجواز والاباحة في النكاح
عند الاشتباه فكذلك في المقام فان تكاب احد الاطراف حرام ولم يقطع بمصادفته
مع الحرام وقد ملات كتب الاصولية من ذلك الابحاث .

وكون الاصل جواز اكل التمرة الا ما علم تحريره مسلم لكنه فيما كان
في غير موارد العلم الاجمالي كما شك ابتداءً في حرمة شيء وعدمه - فالاصل
جواز الاقدام فيه وعدم حرمة والمقام فيما اشتباه الحرام بالحلال وبالعكس
فلايجرى في مثله اصالة الجواز حتى يعلم حرمة فاذا اشتباه حلية التمرة بالحرمة
بالحلف كان اللزم هو الاجتناب عن كليهما كما اذا اشتباهت الحلية بالحرمة فيجب
الاجتناب عن الجميع حتى يظهر الحال فلا فرق بينهما اصلاً ولو جرى اصالة الجواز
في المشتبهات لزم علم تنجز العلم الاجمالي اصلاً وهو كما ترى .

فما ذكره العلامة في غاية المتانة فانه لا فرق بين ما ذكر وبين التمرة
العطوف عليها فانه كما لو اشتباهت الحليلة بالاجنبيات لايجوز له الوط باحداهن
فكذلك اذا حلف بتمرمة مخصوصة واشتباهت بغيرها فكما لايجوز له مخالفة الحلف
للمتشتهب بغيرها فكذلك اذا اشتباهت فكما لايجوز له ارتكاب احد الانائين بعد
العلم بحرمة ما بينهما فكذلك في المقام .

واما قول الجواهر فوجوب الاجتناب من باب المقدمة ففيه ان باب المقدمة
من حيث عدم الوقوع في محذور مخالفة الخطاب ولا فرق حينئذ بين موارد الخطاب
فكما يجب الاجتناب عن الحرمة الواقعة بين احد الشئيين او الانائين فكذلك عن
محذور مخالفة متعلقة الحلف المشتبهة بين عدة من التمرات والفرق تحكم ولا يكون
موارد العلم الاجمالي مورد اجراء اصالة حل واصالة الطهارة اصلاً .

واما ما في الجواهر رد العلامة بقوله وفيه ما لا يخفى ان كان مراده مدخلية الحنث في ذلك ، ضرورة عدم حصوله وان قلنا بالوجوب من باب المقدمة ، حتى لو اشبهت المرأة المحلوف عليها في غيرها الا مع نكاح الجميع ، كما هو واضح انتهى .

وفيه ان مقصوده هو مدخلية الحنث في ذلك وعدم حصول الحنث ضروري البطلان لان الحالف حلف بعدم اكل ما اشتراه زيد وهو اذا اشبهت بما اشتراه عمرو ايضا لزم الاجتناب سواء اشترى بصفقتين وامتزجا و صفقة واحدة وعلى الاول كان الاشتباه في الاثنين وعلى الثاني في الواحد فعلى الخصم اما انكار عدم حرمة مخالفة المحلوف عليه واما انكار عدم لزوم الموافقة القطعية بل يكفي الاحتماليه حتى لا يعلم بان تكاب المحلوف عليه و كلاهما كما ترى .

وقول العلامة نص في وجوب الاجتناب عن المحصورة و زيدا بقوله ما اجتمع الحلال والحرام الاغلب الحرام بل هو نص في لزوم تنجز العلم الاجمالي حتى لا يدنوا الى الحرام احد .

ومنه يعلم قوة ما عن ابن البراج من الحنث بالاكل مطلقا محتجا بانه لا يقطع على انه لم يأكل من طعام زيد ومغناه علمه بالاكل وعبر بهذه العبارة وان لازمه هو القطع بانه يؤكل من طعام زيد ومع الاكل كيف يحصل له القطع بالعدم فيجب الاجتناب عن الاكل حتى يحصل له القطع بعدم الاكل والانصاف ان الايراد عليه بمثل ذلك بعيد عن الصواب حيث لا يكون نظره من عبارته الا لزوم الاجتناب عن الشبهة المحصورة بل عبارته اذفت بالمراد مع حسن التعبير عنه بذلك مثل قول احد باخر في مقام اللازم عليه ترك شيء انت لا تعلم بترك هذه الشيء مع ان الترك لازم عليك فتدبر .

وقد تلخص ان الاقدام في المشتبهات لا يكون ولا يصح الا مع دلالة دليل كما اذا كانت الموارد غير محصورة بحيث يوجب الاجتناب عسرا كدخول الغنم

الموطوءة فى قطعة غنم او كان فى المحصورة وصار احدها خارجا عن محل الابتلاء او كان احدا لاطراف صب على الارض كما قال.

﴿ولو تلف منه نمره لم يحنث بأكل الباقي مع الشك﴾ فى كونها فيه ، لعدم العلم حينئذ بأكل المحلوف عليها ، و لو فرض العلم بدون ذلك اتبع ، كما لو كانت من جنس مخصوص و وقعت فى أجناس مختلفة ، فأكل مجموع جنس المشتبه فيه الملحوف عليه حنث ، كما هو واضح ، وعلى كل حال فوجوب الاجتناب من باب المقدمة لا مدخلية له فى الحنث ، كما هو واضح انتهى

اما وجه عدم الحنث انها بالتلف قد خرجت عن محل الابتلاء ومن المحتمل كونها هو التالف كما لو طء انسان شاة من عدة المحدودة واشتهت بغير هائم اكل الذئب واحد من هذه المحدودة فلا اشكال فى الباقي لاحتمال كون الموطوءة هو ذلك وقد خرج عن محل الابتلاء والله العالم .

المسألة الثالثة اذا حلف لياً كلن هذا الطعام غداً فـ ﴿الاشكال فى الحنث اذا أخره عنه اختياراً ، وعدمه اذا أكله فيه ، بل جزم المصنف تبعاً للمحكى عن الخلاف والمبسوط والجامع بأنه﴾ ان أكله اليوم حنث ، لتحقق المخالفة ، ويلزمه التكفير معجلاً .

وفى الجواهر لاندراجة فيما دل على ذلك من الكتاب والسنة بل التوقيت كما يقتضى نفي الفعل فيما بعد الوقت المقدريقتضيه قبله ، فكأنه حلف أن لا يأكله قبل الغد ولا بعده ، فكما يحنث بالتأخير يحنث بالتقديم ، لأن معناه لا آكله الا غداً انتهى .

وفيه ان المراد بالغد هو اليوم الآتى لخصوص طلوع الفجر ولوسلم كونه كذلك لغة لكن ليس كذلك عرفاً وفى التنزيل ولهم رزقهم بكرة وعشيا وهو مرادف مع الغد وليس المراد بالبكرة اول طلوع الفجر فاذا قال لبعض انى آتيتك غدا ليس مراده اول طلوع الفجر جدا بل يوم الآتى وفى الاحكام الشرعية كان

العرف مقدما على اللغة وفي جميع اليوم لو اكل قدعمل بالحلف الا اذا اخره الى الغروب فكان مخالفا وحائثا فلا يضره تأخير الاكل عن اول الغداة بل له مهلة الى آن لم يصدق عليه الغد كما في اواخر غروب الغد فهو ظاهر في تمام يوم الآتى .

﴿وكذا﴾ الكلام ﴿لو هلك الطعام قبل الغد أو في الغد بشيء من جهته﴾ حتى يخرج عن قابلية الاكل في الغد واما لو هلك من جانب الله من دون دخل للحالف فلا لعدم تحقق شيء للاكل في الغداة حتى يتحقق الحنث وكذا لا يحنث لو مات الحالف في الغد في زمان صح له الحنث وعدمه كما قال .
﴿د﴾ اما ﴿او هلك﴾ قبل الغد او بعده قبل التمكن منه ﴿من غير جهته﴾ لم يكفر ﴿بلاشكال ولاخلاف﴾ قال في الخلاف .

اذا حلت ليا كلنه غداً فهلك اليوم او غداً فان هلك بشيء من جهته لزمته الكفارة وان هلك بشيء من غير جهته في اليوم لم تلزمه وان كان في الغد فان كان بعد القدرة على اكله فلم يأكله حنث وان كان قبل ذلك لم يحنث وللشافعي في هلاكه اليوم او غدا قولان .

[دليلنا] ان على التفصيل الذي قدمناه يكون قد فرط فيه فيلزمه (فلزمته) الكفارة واذا لم يكن مفرطاً لم يلزمه شيء لان الاصل براءة الذمة .

المسألة الرابعة لو حلف لا شربت من ﴿ماء﴾ الفرات حنث بالشرب من مائها ﴿وفي الجواهر عند الشيخ في محكي الخلاف والأكثر على ما في المسالك﴾ سواء كرع منها أو اعترف بيده أو باناء ﴿اصدق العرف بل واللغة، لأن : «من، للابتداء الذي معناه حينئذ﴾ وقيل ﴿والقائل الشيخ وابن ادريس في محكي المبسوط والسرائر﴾ لا يحنث الا بالكرع منها ﴿ولا يخفى فيما افادوا فان الكرع هو الشرب بنحو الحيوانات التي لا يمكن لها الشرب بنحو الاخر بحيث كان شربه بهذا النحو من الانسان لعله يعد من المنكرات فهو فرد لا يتبادر الى الذهن الا في

صورة الاضطرار وعدم وجود اثناء يشرب منه وصاحب الجواهر قد جعل ذلك حقيقة وغيره بنحو الجواز تدبر وكيف كان فالمعيار هو الشرب باى نحو كان كرعا او اغترافا او باناء ﴿و﴾ لذا قال المصنف ﴿الأول هو﴾ مقتضى ﴿العرف﴾ عند المصنف ومن عرفت، فيصدق الشرب من الفرات باى وجه منه فيصدق الحنث بمجرد حكم العرف بانه شرب ماء الفرات نعم فى الطعام الذى يطبخ بماء الفرات لا يحنث بخلاف سائر المشروبات الممزوجة بماء الفرات. قال فى الخلاف: اذا حلف لا شربت من النهر لا شربت من دجلة فمتى شرب من مائها سواء عرف بيده او فى كوزا وغيره او كرع فيها كالبهيمة حنث وبه قال الشافعى وقال ابو حنيفة لا يحنث حتى يكرع فيها كالبهيمة لانه اذا شرب عرفاً بيده فما شرب منها وانما شرب من يده .

[دليلنا] ان معنى هذا الكلام لا شربت من مائها فهذا جرت العادة لان دجلة عبارة عن قرارها ومكان جرى الماء فيه والقرار لا يمكن الشرب منه فلولزم ما قالوه للزم اذا شرب بفيه كالبهيمة لا يحنث ايضاً لانه انما شرب من فيه لانه (فانه) ياخذ الماء بفيه او لا فيصير فيه ولا يحنث حتى يزد رده بدليل انه لو اخذه بفيه ومجه من فيه لم يحنث ثبت ان الفم آلة يشرب منه كالكوز والقدح ثم ثبت انه يحنث اذا شرب من فيه فكذلك اذا شرب من قدح انتهى ومن الغريب قول ابى حنيفة تامل فيه .

المسألة ﴿الخامسة اذا حلف لاأكلت رؤوساً﴾ أو لا شربتها مثلاً ﴿انصرف﴾ عند الأكثر ﴿الى ما جرت العادة بأكله غالباً﴾ وبيعه منفرداً ﴿كرؤوس البقر والغنم والابل﴾ وان كان الأخير معتاداً عند أهل البادية وبعض البلدان ، بل وقرى الحجاز عملاً بالانسياق عرفاً ، خلافاً للمحكى عن ابن ادريس ، فلم يلتفت الى الانسياق وضعفه واضح انتهى ان اريد بعدم الانسياق هو العموم فلا باس به فيعم مطلق ما يطلق عليه الرؤوس حتى الطيور والظاهر هو المراد منه وهو فى محله بلا حيتان لو كان اكله عند الحالف متعارفاً فلا يتم قوله ﴿ولا يحنث برؤوس الطيور

والسمك ﴿ نعم .

﴿ رد ﴾ في ﴿ الجراد ﴾ نحوه قد يقع ﴿ فيه تردد ﴾ وخلاف كما عرفت
﴿ دامل الاختلاف ﴾ المزبور ﴿ عادى ﴾ بمعنى أن منشأه اختلاف العادة في
الانسياق المزبور باختلاف الأمكنة والأزمنة ، ودأب أهلها فيختلف بحسب ذلك
حنثاً وعدمها .

قال في الخلاف إذا حلف لا يأكل الرؤوس حنث باكل رؤوس البقر والغنم
والابل ولا يحنث باكل رؤوس العصافير والطيور والحيتان والجراد وبه قال الشافعي
وقال ابو حنيفة يحنث برؤوس البقر والغنم ولا يحنث برؤوس الابل لان العادة فيهما
وقال ابو يوسف ومحمد يحنث برؤوس الغنم لا غير لان العرف يصرف اليها .
[دليلنا] ان اسم الرؤوس يقع على جميع ما ذكرناه فوجب ان يحنث بجميعها
لان تخصيصها يحتاج الى دليل ولا يلزمنا مثل ذلك فيما خصصناه لانا اخر جننا
ذلك بدليل وهو الاجماع على ان ما لم نعتبره ليس بمعتبر اصلاً ولا دليل على
تخصيص ما قالوه انتهى .

وهو المعتمد ﴿ وكذا ﴾ الكلام ﴿ لو حلف لا يأكل لحماً ﴾ ولكن ﴿ هنا
يقوى ﴾ عند المصنف ﴿ أنه يحنث بالجميع ﴾ للعرف بل عن ابن ادريس أنه
قواه فيصدق بكل ما صدق عليه اللحم فيعم جميع الحيوانات التي كان لها لحم
متمعارف كالانعام والطيور كبيراً او صغيراً ما لوفاً او وحشاً نعم لا يشمل مثل الكبد
لغير وجه عن اللحم بل كل ما خرج عن اسم اللحم .

قال في الخلاف : اذا حلف لا يأكل لحماً فاكل لحم النعم والصير والطيور
حنث بلا خلاف وان اكل لحم السمك حنث وبه قال ابو يوسف ومالك وقال
ابو حنيفة والشافعي لا يحنث .

[دليلنا] ان اسم اللحم يطلق عليه قال الله «ومن كل تاكلون لحماً طرياً
وستخرجون حلية تلبسونها» وقال «وهو الذي سخر لكم البحر لتاكلوا منه لحماً

طرياً ، واذا كان اسم اللحم وقع عليه وجب ان يقع الايمان عليه .
 ﴿ ولو حلف لا يأكل شحماً لم يحنث ﴾ عند الشيخ ﴿ بـ ﴾ ﴿ أكل ﴾ شحم
 الظهر ﴿ الأبيض الملاصق للحجم بحيث لا يختلط بالأحمر فى الظهر ، لأنه لحم
 سمين ، ولهذا يحمر عند الهزال انتهى .

وفيه كلام ﴿ و ﴾ قال ﴿ لو قيل يحنث عادة كان حسناً ﴾ لصدق اسم
 الشحم عليه دون اللحم فيها ، بل عن ابن ادريس الاجماع على تسميته شحماً ،
 ﴿ وان قال : ﴾ والله ﴿ لا ذقت شيئاً ﴾ معيناً مثلاً ﴿ فـ ﴾ لا ريب فى حنثه
 بأكله الذى هو ذوق وزيادة ولو ﴿ مضغه ولفظه ﴾ اى اخرجه من فمه ورماه
 ثم لا يخفى فى عبارة لا ذقت من كونه ماضياً ولا يعتبر الحلف فى الماضى ومن
 كون لفظه لانها لنفى المستقبل والصحيح والله لا ذوق شيئاً معيناً وكذا فى قوله
 الآتى لا اكلت والصحيح لا آكل وكان فى الاصل اءكل متكلم وحده والاحسن
 منه ما آكل ﴿ قال الشيخ : يحنث ، وهو حسن ﴾ .

وفى الجواهر قال : لأنه حقيقة فى ادراك طعم الشئ فى الفم بالقوة المودعة
 فى اللسان ، ولامدخلية لادخاله فى الحلق فى تحقق مسماه ، ولذا جاز فى الصائم
 أن يذوق الطعام من غير أن يفطر به ، فاحتمال عدم الحنث به لأنه لا يفطر الصائم
 واضح الضعف بعد أن عرفت عدم الملازمة ، بل لو كان المراد من عدم ذوقه الكناية
 عن أكله به أيضاً .

المسألة ﴿ السادسة اذا قال : لا اكلت سمناً فأكله ﴾ جامداً أو ذائباً ﴿ مع
 الخبز حنث ﴾ ، لتحقق أكله حينئذ ، ﴿ وكذا لو أذابه على الطعام وبقي متميزاً ﴾
 على وجه يصدق أكله بأكل الطعام فيحنث باى نحو كان سواء كان بنحو
 الاكل او الشرب ومن الغريب ما قيل بعدم الحنث لو شربه ذائباً بغير طعام ونحوه
 فى المسالك لا يحنث ، لعدم دخول الأكل فى الشرب .

ولا يخفى صدقاً كل السمن سواء كان بالاكل او الشرب فان المقصود دخوله

فى بطنه قال فى الخلاف اذا حلف لا اكلت سمناً فاكله مع الخبز حنث وبه قال اكثر اصحاب الشافعى وقال ابو سعيد الاصطخرى لا يحنث لانه ما اكله على جهته .
 [دليلنا] ان قد اكل السمن بدليل انه لا يصح ان ينفى اكله لو قيل اكلت السمن ﴿ اما لو حلف أن لا يأكل لبناً فأكل جبناً أو سمناً أو زبداً لم يحنث ﴾ لعدم صدق اللبن على المذكورات نعم فى الزبد مشكل ولا بعد فى الصدق .
 المسألة ﴿ السابعة لو قال : لاأأكلت من هذه الحنطة فطنحها دقيقاً أو سويقاً لم يحنث ﴾ عند الشيخ والمصنف وغيرهما ولا يخفى ما فيه بل يحنث بلا كلام فان الكل من هذه الحنطة ومثله فى عدم التمامية قوله ﴿ وكذا لو حلف لا يأكل الدقيق فخبزه وأكله ﴾ .

وفى الجواهر لزوال الاسم الذى هو عنوان الحلف ، بل هى حينئذ كما لو بعت فصارت حشيشاً وأكل حشيشها، وكصيرة البيض فرخاً، فالتقييد بالحنطة والدقيق ونحوهما يقتضى زوال اليمين بزوال القيد انتهى .
 وفيه حصول الحنث باى نحو كان ضرورة ان الخبز من هذا الدقيق بلا تغيير فى الماهية ولو غير فى الاسم اللهم الا ان يكون المراد هو الحلف على اكل الدقيق بقيد الدقيقية فلا يحنث باكله خبزاً اى لا اكل من هذا الدقيق مادام دقيقاً .

قال الشيخ فى الخلاف اذا حلف لا اكلت هذه الحنطة و اشار الى حنطة بعينها ثم طحنها دقيقاً او سويقاً فاكلها لم يحنث وبه قال ابو حنيفة والشافعى وقال ابو يوسف و ﴿ وكذا لو حلف لا يأكل لحمياً فأكل الية ﴾ أى ﴿ لم يحنث ﴾ لعدم الصدق عرفاً ، لخرجها عن اللحم والشحم معاً لمخالفتها لهما اسماً وصفة ، كذا فى الجواهر ﴿ وهل يحنث بأكل الكبدة والقلب ؟ فيه تردد ﴾ .

وفى الجواهر قيل من أنهما بمعناه وقد يقومان مقامه ، ويؤيده فى القلب قوله صلى الله عليه وآله « ان فى الجسد مضغة ، والمضغة القطعة من اللحم ، ومن عدم

انصراف اللفظ اليهما عند الاطلاق، بل يصح سلب شراء اللحم عن شرائهما انتهى.
وفى المسالك ما لفظه و هل يحنث فى اللحم بالكبد و القلب و جهان من
انهما فى معناه وقد يقومان مقامه ويؤيد فى القلب قوله **لَيْلًا** ان فى الجسد مضغة
الحديث والمضغة القطعة من اللحم ومن عدم انصراف اللفظ اليهما عند الاطلاق
كما اذا قال السيد لعبده اشتر لنا لحما فاشترىهما مدعيهما انها داخلان تحت
اطلاق الامر فانه يستحق اللوم ويمنع من دخولهما عرفا وهو آية الحقيقة ولصحة
السلب ويقال ما اشترى لحما وانما اشترى كبداً وقلبا و لعل هذا اظهر عرفا
والوجهان آتيان فى لحم الراس والخذ واللسان والاكارع واولى بالدخول لو قيل
بالدخول ثم اما الكرش والمصران والمنع فلا الخ .

اما الكبد فهو خارج عن اللحم قطعاً لانه دم منجمد بنحو خاص لافيه
طعم اللحم ولاخواصه واما القلب فهو لحم جدا ويدخل فيه اللسان والخذ بخلاف
مثل الخ .

والكرش والمصران فلا يدخل فى اللحم .

المسألة ﴿ الثامنة لو حلف لا يأكل بسراً فأكل منصفاً ﴾ اى نصفه كان

بسراً ونصفه رطباً ﴿ او ﴾ حلف ﴿ لا ياكل رطباً فاكل منصفاً حنث ﴾ .

وفى المسالك ما لفظه قوله لو حلف لا ياكل كراه لما كان معتمد البر والحنث

على موجب اللفظ الذى تعلق به اليمين ما لم يقترن به نية او قرينة خارجية
وكان مدلول كل من لفظ البسر والرطب مخالفاً للآخر فان الاول يطلق على ما
لم يرطب من ثمرة النخل بعد مقارنتها له والثانى لما نصبح منه و سرت فيه
الحلاوة والمائية لى يدخل احدهما فى الآخر اذا حلف عليه اما المنصف وهو
الذى صار نصف الواحدة منه رطوبة ونصفها بقى بسراً ففى الحنث به لو حلف على
ان لا ياكل البسر او الرطب او البربن لو حلف على ان ياكله وجهان من صدق
اسم الرطب على الجزء الذى لم يرطب فيحنث باكله وهو مذهب الاكثر ومن

عدم صدق كل واحد من اسم الرطب والبسر عليها حقيقة وانما لها اسم خاص ووصف خاص فلا يحث واليه ذهب ابن ادريس وهو الذى اشار المصنف الى ضعفه هذا اذا اكل الجميع او النصف الموافق لمقتضى اليمين اما لو اكل النصف المخالف خاصة فلا اشكال فى عدم الحث و لو كانت يمينه ان لا ياكل رطبة او بسرة فاكل منصفة فلا اشكال فى عدم الحث لان الرطب اسم لما يرطب كلها والبسرة لما لم يرطب منه شيء وذلك غير متحقق فى المنصف و لا المعظم بخلاف مطلق البسر والرطب فانه يصدق ببعضها فائدة اول التمرة طلع ثم خلال بفتح المعجمة ثم تلج الثمرة ثم بسر ثم رطب ثم ثمرة انتهى .

وفى الجواهر بعد المتن قال وفى الجواهر وكذا العكس ، لمخالفة كل واحد منهما للاخر اسما ووصفاً ، ان الاول لما لم يرطب من ثمرة النخل والثانى لما نضج وسرت فيه الحلاوة والمائية انتهى وذلك لان الحلف قد تعلق بالبسر بوصف البسرية فلا يصدق على الرطب وبالعكس أما اذا أكل .

﴿ و ﴾ لكن ﴿ فيه قول آخر ﴾ والجواهر عن القاضى و ابن ادريس ، وهو عدم الحث ، لعدم صدق كل واحد من اسم الرطب و البسر عليها حقيقة ، ان لا يتبادر من الرطب الا ما رطب كله ومن البسر الا ما لم يرطب منه شيء ، وانما لهما اسم خاص ، وهو لا يخلو من وجه وان قال المصنف انه ﴿ ضعيف ﴾ اقول الضعف فى محله والوجه يخلو من وجه لصدق اسم اكل البسر حينئذ وان كان بعضه غير بسر ان متعلق الحلف هو اكل البسر سواء كان متصلاً بالرطب ام لا .

قال فى الخلاف اذا حلف لا ياكل رطبة فاكل المنصف وهو الذى نصفه رطب ونصفه بسر وحلف لا ياكل بسراً ككل المنصف حث ، وبه قال الشافعى وأصحابه ، وقال أبو سعيد الاصطخرى : لا يحث - دليلنا - انه قد أكل الرطب وانما أكل معه شيئاً آخر .

المسألة ﴿ التاسعة اسم الفا كهة ﴾ لما يتفكه به كالتفاح والمشمش وغيرهما

من الثمار وكذا ﴿ يقع ﴾ اسمها ﴿ على الرمان والعنب والرطب ﴾ .
 قال فى المسالك ما لفظه قوله اسم الفا كهة اسم لما يتفكه به أى يتفكه
 اى يتنعم قبل الطعام وبعده مما لا يكون مقصودا بالقوت كالعنب والتين والرطب
 والرمان والتفاح والمشمش والسفرجل والكمثرى والخوخ والانرج و النارج
 والليمون والبنق والموز والتوت بانواعه ونحوها وتخصيص المصنف للمثلية على
 وجه يشعر بانحصار الفا كهة فيها لا يخلو عن تجوز والحامل عليه تخصيص اشرف
 الافراد وموضع النزاع فان بعض العامة منع من تناول الفا كهة للرطب والرمان
 لانه تعالى عطفهما عليها فى قوله فيها فا كهة ونحوه و رمان المقتضى للمغايرة
 واجيب بان المغايرة متحققة على التقديرين فانها جزئيان لها والجزئى مغاير
 للكلى .

وقد يعطف عليه لمزيد شرف له عن غيره من الجزئيات واهتمام بشانه واظهار
 لفضله كعطف جبرئيل وميكائيل على الملائكة فى قوله تعالى من كان عدواً لله
 وملائكته ورسوله وجبريل وميكال وعطف الصلوة الوسطى على مطلق الصلوات
 بقوله حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ولا تدخل الخضراوات كالقناء والخيار
 والباذنجان والجزر والقرع فى الفا كهة قطعا واختلف فى البطيخ فادخله الشيخ
 فى المبسوط فيها لصدق اسمها عليه عرفا ولان لها نضجا وادراكا كالقواكه وقيل هو
 من الخضراوات والادلى الرجوع فيه الى العرف فان فقد فالاصل عدم الحنث به .
 ثم لا اشكال فى تناول الفا كهة لما ذكر من افرادها رطبا وفى تناوله له
 يابساً كالقمر والزبيب ومشمش الخوخ والمشمش والتين وجهان من انقسام
 الفالهة الى الرطبة واليابسة المقتضى لصدقها عليهما ومن خروج اليابس عنها
 عرفا والانقسام اعم من الحقيقة ولا نزاع فى جواز التسمية فى الجملة والوجه
 اتباع العرف وهو الان لا يتناول اليابس وكذا البحث فى اللبوب كالفسق
 والبندق والجوز وادلى بالمنع هنا وهو الاصح وفى تناولها للبرى من الزعرور وحب

الاس وحب الصنوبر ان ادخلنا اللبوب وجهان و جزم في التحريك بدخول المستطاب
منها كحب الصنوبر والاجود اتباع العرف و اعلم ان الاترج بضم الهمزة و الراء
وتشديد الجيم ويقال فيه اترنج بالنون وترج والنبق بفتح النون وسكون الواو
وكسرها والفتق بضم الفاء وفتحها والقثا بكسر القاف اكثر من فتحها وبمثلها
مع المد والباذنجان بكسر المعجمة والجزر بفتح الجيم وكسرها وانتهى .
وفي الجواهر قال ولا ينافي ذلك عطف النخل و الرمان عليها في الكتاب
العزیز لامكان كونه للاهتمام بشأنها ومزيد شرفها، نحو عطف جبرئيل وميكائيل
على الملائكة في قوله تعالى « من كان عدواً لله وملائكته ورسوله » وعطف الصلاة
الوسطى على الصلوات، خلافاً لبعض العامة فلم يجعل الرمان والرطب منها، ولا
ريب في ضعفه انتهى .

وهو عجيب من العامة كيف وعن الأزهرى لم أعلم أحداً قال النخل والرمان
ليسا من الفاكهة، ومن قال ذلك من الفقهاء فلجهله بلغة العرب وبتأويل القرآن،
نعم في المسالك ولا تدخل الخضراوات كالقثاء والخيار والباذنجان والجزر والقرع
فيه قطعاً انتهى .

اقول اما الخضراوات فمعلوم عدم كونها من الفاكهة واما القثاء والخيار
فمنها قطعاً ان معيار التمييز هو العرف ولعله هو مقدم على اللغة وعند العرف كون
مثل القثاء والخيار من اعلا الفواكه بل لعله عند العرف كل ما انبت الارض
وكان قابلاً للاكل بدون الطبخ كان من الفواكه فيخرج منها الباذنجان والقرع
والجزر .

وحينئذ ﴿ فمتى حلف لا يأكل فاكهة حنت بأكل كل واحد من ذلك ﴾ .
وفي الجواهر قال و كان اقتصار المصنف من اسم الفاكهة على ذلك للمخلاف
المزبور، والا فلاريب في وقوعه على غيرها من السفرجل والخوخ والنيمو وغيرها
وهو واضح ولكن وليعلم ان الانعقاد وعدمه في جميع الفروع المذكورة بعد

ما ذكر بعد الفراغ عن الرجحان وعدمه وان الانعقاد فى الراجح دون المرجوح وكيف كان فالكلام فيما يصدق عليه الفاكهة لغلة بل عرفنا فكل ما يصدق عليه الفاكهة اذا حلف بعدم اكل الفاكهة حنث بأكل كل ما يكون فاكهة عند العرف .

قال فى الخلاف : اذا حلف لا يأكل فاكهة فأكل عنباً او رطباً او رماناً حنث به قال ابو يوسف ومحمد والشافعى وقال ابو حنيفة لا يحنث .

[دليلنا] ان اهل اللغة يسمون ذلك فاكهة وقد روى عن النبى ﷺ (انه) نهى عن بيع الثمار حتى تزهوا وتزهى قيل يا رسول الله ﷺ وما تزهوا وتزهى فقال تصفار او تحمار فسمى الرطب ثمرة والثمرة فاكهة الى ان قال .

وليس عطف هذه الاشياء فى القرآن على الفاكهة بدليل على انها ليست بفاكهة كما انه عطف الصلوة الوسطى على الصلوات وان كان لفظ الصلوات يشملها كما قال وملائكته ورسله وجبريل وميكال وان كانا من جملة الملائكة وانما افرد ذلك تعظيماً وتفخيماً انتهى وكيف كان فلا اشكال فى صدق الفاكهة بما ذكر والذي يمكن التردد فيه ما أفاده المصنف فى قوله ﴿وفى البطيخ تردد﴾ وخلاف .

وفى الجواهر فعن المبسوط دخوله ، للصدق و لقوله ﷺ « نعم الفاكهة البطيخ » وما روى أيضاً « أنه ﷺ كان يحب من الفاكهة العنب والبطيخ » ولأن له نضجاً وارراكا كالفواكه ، وقيل هو من الخضراوات ، لقول الصادقين عليه السلام لزراعة « انه عفى ﷺ عن الخضر » فقال : و ما الخضر ؟ قال كل شىء لا يكون له بقاء: البقل والبطيخ والفواكه « فان العطف يقتضى المغايرة ، والاولى الرجوع فيه الى العرف ، فان فقد فلا حنث للأصل انتهى .

ولا يخفى ان ظاهره كون الفواكه ايضا من الخضرات فتأمل فانه افضل افراد الفواكه بل يخرج من الخضرات بقوله لا يكون له بقاء فان البطيخ له

استعداد البقاء الى شهور كما في عصر نفاق قول الصادقين عليه السلام معارض مع النبوي ﷺ المطابق مع العرف ﴿ و الأدم اسم لكل ما يؤتمد به ﴾ و لا يخفى عدم مناسبة العبارة لما قبله فان الكلام في الحلف واللازم هو جعل الأدم في متعلق الحلف. ثم التكلم فيه بان يقول ولو حلف ان لا يؤكل الأدم كما في الخلاف فقال فيه اذا حلف لاياً كل اذا ما فأكل الخبز بالملح حثت بلا خلاف وان اكل لحمياً لحمياً مشوياً او مطبوخاً او اكل الجبن حثت و به قال الشافعي و قال ابو حنيفة لا يحثت و قال ابو يوسف الأدم ما يصطبع به (ما يصطنع به) .

[دليلنا] ما روى عن النبي ﷺ انه قال سيد الأدم (الأدم) اللحم ولان الأدم عبارة عما يأتمد به وهو يؤكل بالخبز في العادة وهذه الاشياء هذه سبيلها. انتهى .

ولا يخفى ما في صدر عبارته وذييلها من المناقضة ان قوله حثت بلا خلاف ظاهر في جعله الملح اداماً و في مقام الدليل عليه رجع عنه بان سيد الأدم هو اللحم وظاهره نفى الملح اداماً و ايضاً قوله ولان الأدم الخ رد صريح لكون الملح اداماً وان الملح لا يؤكل مع الخبز بل يجعل في مثل المطبوخ والقواكه وغير ذلك تدبر في العبارة .

وفي المسالك قال ما لفظه قوله والادم اه الأدم ما يضاف الى الخبز ويؤكل معه مرقه كان ام دهناً جامداً كالجبن والتمر والملح والبقول والبصل والفجل ام مايعاً كالخل والدبس و العسل والسمن ونبه بالتسوية بين الجامد والمائع على خلاف بعض العامة حيث خصه بما يصطبع به ويرده قوله ﷺ سيد ادامكم الملح وقوله ﷺ وقد اخذ كسرة من خبز شعير فوضع عليها تمره وقال هذه ادم هذه وقوله ﷺ سيد ادم اهل الدنيا والاخرة اللحم مضافا الى اللغة والعرف انتهى . و كيف كان فقد مرة في الجواهر بقوله أى يضاف الى الخبز مثلاً ويؤكل معه ، كالمرق والدهن والجبن والتمر ونحوها ﴿ ولو كان ملحاً ﴾ بلا خلاف في

محكى الخلاف ﴿ أو مائماً كالدبس أو غير مائع كاللحم ﴾ والجواهر والجبن،
خلافاً لبعض العامة، فخصه بما يصطبغ به، والعرف أعدل شاهد عليه، مضافاً إلى
قوله ﴿﴾ : « سيد ادمكم الملح » وقوله ﴿﴾ وقد أخذ كسرة من خبز شعير
فوضع عليها تمره وقال : « هذه ادم هذه » وقوله ﴿﴾ « سيد ادم أهل الدنيا
والآخرة اللحم » انتهى .

ولا يخفى ما فى صدق ادم على الملح فانه موضوع لمزجه مع الطعام
والفواكه لخلطه مع الغير وجعلها ادماء الاندرة او كان بالنسبة الى من اخرج
نفسه عن الدنيا وشهواتها مثل على بن ابي طالب الذى لم يكن فى الدهر مثله
كما قال خطابا الى الدنيا ابي تعرضت ام الى تشوقت هيهات غرى غيرى قد طلقتك
ثلاثا لارجعة فيها وقال ^{النبيل} ايضا لدنيا كم اهون فى عينى من عراق خنزير فى يد
مجدوم وعلى ذلك يليق بحضرة ان يكون ادمه الملح وخبز الشعير روحى
وارواح العالمين له الفداء واطلاق ادم عليه باعتبار الاعتناء بشأنه وكيف كان
فلا يتعارف جعله ادماء فى عصرنا الحاضر وفيه فوائد كثيرة خصوصا فى الابتداء
به فى الطعام واختتمه به خلافا لاطباء العصر حيث اجتمهوا الناس شديدا عن
الملح تدبير .

المسألة ﴿ العاشرة اذا قال : لاشربت ماء هذا الكوز ﴾ مثلا ﴿ لم يحنت
الا بشرب الجميع ﴾ وان توقف شرهه أجمع على التكرار ، ﴿ وكذا او قال :
لاشربت ماءه ﴾ .

وفى الجواهر والظاهر أنه من تصحيف النسخ، كما عن الشهيد ، والصحيح
« لا شرب بن ماءه » بنون التأكيديد يريد بذلك أنه لو حلف على فعل شيء من هذا القبيل
لا يبرأ إلا بفعل الجميع انتهى وياليت قد اشار اليه فى اكثر الموارد المتقدمة التى
كان اللازم هو التعبير بالمستقبل .

وفى المسالك ما لفظه قوله اذا قال لاشربت اه اذا حلف على فعل شيء

لا يبر الا بفعله اجمع ولو حلف ان لا يفعله لم يحنث بفعل البعض لان البعض غير المجموع في الموضوعين وعليه يتفرع ما لو قال لاشربت ماء هذا الكوز او العجوة او الحب او غيرها مما يمكن شرب مائه ولو في مدة طويلة فانه لا يحنث الا بشرب جميعه و مادام يبقى فيه شيء فلا حنث و يستثنى من ذلك البلبل الذى يبقى فى العادة خلافا لبعض العامة حيث ذهب الى انه يحنث بالبعض لنا ان الماء معرف بالاضافة الى الاداة ونحوها فيتناول الجميع كما فى طرف الاثبات ولو قال لاشربن ماء هذه الاداة او الحب لم يبر الا بشرب الجميع لعين ما ذكر وينبغى ان يكون هو المراد من قول المصنف .

و كذا لو قال لاشربن مائه بجعل الاخيرة نون التأكيد لانه المتكلم ليفيد التنبيه على حكم النفي والاثبات واما قوله لاشربت مائه فلا فرق بينه وبين الاول السابق (خ) ولا وجه للجمع بينهما قال الشهيد (ره) فى بعض تعليقاته ان ما فى الاصل من لفظ شربت من تحريف الكتاب فغير خفى ان مقصود المحالف من ذلك هو شربه من هذا الكوز لاجمعيه ولو سلم الانصراف الى الجميع كان بدويا حيث لانظر للمحالف الى الجميع بل نظره الى مجرد الشرب جدا فيحنث بمجرد الشرب وكذا فى قوله لاشربن بناءً على التصحيح لظهور الحلف فى اصل الشرب من الكوز ويؤيده ظهوره قول القائل ائى والله لا كل هذا الطعام فيعم البعض والكل كما لو شبع بأكل قليل وكذا الكوز .

﴿ و ﴾ كيف كان فلا فرق بينه وبين قوله ايضا ﴿ لو قال : لاشربت ماء هذه البئر ﴾ فكما ان الظاهر منه شرب البعض فكذلك فى الاول و ﴿ حنث بشرب البعض ، اذ لا يمكن صرفه الى ارادة الكل ﴾ فينصرف عرفاً الى البعض، ويؤيده لو كان الكوز كبيراً لا يمكن شرب تمامه ولو تدريجاً ومنه ظهر عدم تمامية قواه ﴿ ز قيل : لا يحنث ، وهو حسن ﴾ لأن التعذر لا يقتضى ارادة البعض ولا يخفى ان ارادة البعض اولى من كون التعذر موجبا للترك مقتضى المحلف

المسألة ﴿ الحادية عشرة لوقول لا كلت ﴾ والصحيح ما آكل وهو تصحيف من النسخ ايضا ﴿ هذين الطعامين لم يحنت بأكل أحدهما ﴾ .
 وفى الجواهر كما أنه لو قال : لا كنان هذين الطعامين لم يبر إلا بأكلهما، لأن الجمع بين شيئين أو أشياء بصفة واحدة يصير كل واحد مشروطاً بالآخر بغير خلاف عندنا على ما فى المسالك ، خلافاً لما عن بعض العامة من الفرق بين الاثبات والنفى ، فحكم بالحنث بأحدهما فى الثانى ، ووافق على توقف البر على أكلهما فى الأول ، وربما استعمل فى العرف كذلك انتهى غير خفى ان الظاهر من قوله والله ما آكل هذين الطعامين هو كل جزء من اجزاء احدهما فيكون المنفى تمام اجزائهما فيحنث بأكل اول جزء منهما كما قال والله ما ضرب وزيداً وعمراً فان الظاهر عرفاً منه عدم وقوع الضرب على زيد وعمرو فيصدق النقص والحنث بمجرد الضرب احدهما .

﴿ وكذا ﴾ كما لافرق فى ذلك بين الاثبات بالفرد او التثنية والجمع ف﴿ كذا ﴾ لافرق بين الاثبات به بحرف العطف كما ﴿ او ﴾ جمع بين الشيئين أو الأشياء ف﴿ قال: لا أكلت هذا الخبز وهذا السمك ﴾ مثلاً وكان الظاهر منه عدم أكل كل منهما اى كل واحد من الخبز او السمك ويكون كل واحد منهما مشروطاً بالآخر وهذه قاعدة كلية صحيحة كما حكى عن الدروس فان مقتضى كون العطف بالواو والجمع هو ان كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه شريك مستقلاً مع الآخر اى كل ما كان للمعطوف عليه كان للمعطوف .

كما سيأتى عن الشيخ فلا يتم قوله ﴿ لم يحنت الا بأكلهما ﴾ بل تحقق الحنث بأكل اول جزء من الآخر فضلاً عما اذا أكل احدهما ان النفى قد تعلق على جميع اجزاء احدهما ودليله قده ﴿ لان الواو العاطفة للجمع فهى كألثنية ﴾ على ضرره أدل مما يكون شاهد له لانه كما عرفت ان الواو تجعل المعطوف شريكاً مع المعطوف عليه يعنى ان كل ماله يكون له ايضا والفرض

ان في قوله ما آكل من الخبز و السمك قد جعل عدم الاكل للمعطوف عليه ومقتضى شراكة المعطوف معه ان يكون عدم الاكل له ايضا .

فقوله للجمع حق لكن معناه ان ما للمعطوف عليه من عدم الاكل كالا كان للماطف وهو معنى الجمع و كذا قوله ﴿فهى كآلف التثنية﴾ فانه صحيح فسواء قال المتكلم اضرب ألفاً وألفاً او قال اضرب الفين والمعنى فى كليهما قد تعلق بضرب ألفين ادى بالتثنية او بالحروف كان الكلام موجبا او منقيا وفى الموجب قد تعلق اثبات الحكم لكل فرد وفى النفى قد تعلق عدم الحكم لكل فرد ولذا قال قده .

﴿ و ﴾ لكن ﴿ قال الشيخ ﴾ هنا : ﴿ لو قال : لا كلمت زيدا وعمراً فكلم أحدهما حنث ، لأن الواو تنوب مناب الفعل ﴾ فكأنه قال : لا كلمت زيدا ولا كلمت عمراً والظاهر هو صحة هذا الكلام حسب المستفاد من ظاهر الالفاظ فعدم التكلم راجع الى كل واحد بحيث اذا تكلم باحدهما حنث فلا يتعلق عدم التكلم باحدهما بل بكليهما فلا يتم قوله .

﴿ والادلى ﴾ اى عدم العنث اصح بل العنث هو ﴿ اصح ﴾ لان عدم الاكل يقع مورد تعلق الحلف فبا كل احدهما يعنث هذا فى النفى واما الاثبات فقد عرفت عدم الفرق بين النفى والاثبات فى ذلك وان مقتضى الجمع ذكر الشيخ هو نيابة الواو عن الفعل مثبتا او نفياً فاذا قال لا تكلم زيدا وعمراً معناه مشيئة عدم الاكرام من كل واحد بحيث اذا اكرم احدهما خالف فيه دون الاخر فعدم الاكرام مقصوده لهما .

واذا قال جاء زيد وعمرو معناه ان كل واحد منهما شريك فى المجيئى واذا قال اطعم زيدا وعمرا وبكرا معناه ان كل واحد منهم لازم الاطعام فكان لفظ اطعم قد ادخل على كل واحد منهم بحيث لو لم يطعم احدهما كان عاصيا . وقد تلخص عدم الفرق بين النفى والاثبات وانه فى النفى كان الموافقة

بالترك فيهما وفى الاثبات بالفعل فيهما .

المسألة ﴿الثانية عشرة﴾ اذا حلف لا آكل خلافاً صطبغ به ﴿من باب الأفعال وتائه بدل بالطاء وبعد القاء الهمزة والطاء بقى صبغ بمعنى اللون ويجعل على الاشياء لاستفادة اللون وهنا كناية عن جعله على الخبز لان تلون الخبز به .

وفى المسالك ما لفظه الاصطباغ به جعله اداًماً للخبز قال الهروى كل ادام يؤتمم به فهو صبغ والغرض ان الحلف على اكل الخل ونحوه ينصرف الى اكله متميزاً مامتفرداً اومع غيره بقاء تمييزه فلو استهلك بالمزج فى نحو الطعام وانتفت التسمية فلا حنث وان بقيت الحموضة وغيرها من اوصافه وقد تقدم مثله فى السمن انتهى .

وفى الجواهر أى جعله اداًماً للخبز مثلاً وهو اولى من لفظ اصطبغ ﴿حنث﴾ لانصراف الحلف الى اكله منفرداً أو مع غيره مع بقاءه متميزاً ﴿و﴾ أما ﴿لو﴾ استهلك بالمزج بأن ﴿جعله فى طبيخ﴾ مثلاً ﴿فأزال عنه اسمه لم يحنث﴾ وان بقيت الحموضة وغيرها من اوصافه، لعدم الصدق كذا السكباج ، لكن فى كشف اللثام احتمال الحنث به الخ .

اقول ما احتمله فى كشف اللثام لعله قوى لصدق اكل الخل ولو فى ضمن العرق بل جعله على الفواكه وامثال ذلك لصدق الاكل ولو كان بنحو ذلك .

المسألة ﴿الثالثة عشرة﴾ لو قال : لاشربت لك ماء من عطش فهو حقيقة فى تحريم الماء ﴿وفى الجواهر فى حال العطش الا أنه قد يراد منه عرفاً عدم تناول من مائه شيئاً وان قل .

﴿و﴾ بالجملة ف﴿هل يتعدى﴾ من هذا اللفظ الخاص ﴿الى الطعام﴾ العام وغيره ﴿قيل نعم عرفاً﴾ بعد تعارض الحقيقة ولفظ الماء الظاهر فى خصوص جسم السبال مع العرف الذى يفهم من تحريم الماء مطلق المنافع المتعلقة بصاحبه ومع عدم تقدم احدهما يتمسك باصالة الحقيقة وظهور اللفظ فى خصوص الماء

والاصل هو البراءة عن حرمة غير الماء وقد اشار اليه المصنف بقوله .

﴿ وقيل : لا ﴾ يتعدى منه الى غيره ﴿ تمسكا بالحقيقة ﴾ وفسره في الجواهر بقوله لأن الايمان تبني على الألفاظ لاعلى القصور التي لا يحتملها اللفظ ولم تستعمل لغة فيها ، كما اذا حلف على الصلاة وقال: أردت الصوم، فانه لا يقبل اتفاقاً ، وفيه - بعد التسليم - منع واضح، ضرورة أنه لامجال عن القول بالتعدية مع فرض النقص ، لأنه من الاستعمال الصحيح الشائع بل المستحسن، لانحو استعمال الصلاة في الصوم ، ولعل البحث في هذه و نظائره أن متعلق اليمين هو الممكنى عنه باللفظ المزبور أو هو مع معنى اللفظ أزالى من هذا البحث وان كان الأقوى فيه الثانى لأنهما مرادان منه انتهى .

وحاصله مع ظهور اللفظ فى معناه واصالة الحقيقة لا يصل النوبة الى قصد الحالف بالماء هو مطلق ما يؤخذ منه فالقصد ملقاة ولا يعنى به وان المعيار هو ظهور اللفظ .

وفى المسالك ما لفظه قوله لو قال هذا اللفظ حقيقة فى شرب مائه حالة العطش لامطلقا وقد يشجوزبه فيما هو اعم من ذلك بان يريد انه لا يتناول شيئاً من ماله وان قل لفظه خاص وقد قيل تعم بواسطة سببه وهو عكس ما يقوله الاصوليون فيما اذا كان اللفظ عاما والسبب خاص هل العبرة بعموم اللفظ او بخصوص السبب . وقد اختلفوا فى العمل بحقيقة هذا اللفظ الخاص او مجازه حيث هو كناية عن تناول غير الماء من الماكول وغيره بحسب القرينة فقيل يعمل بالثانى لدلالة العرف عليه فيكون من باب تمارض اللغة والعرف او الحقيقة المتروكة والمجاز الغالب وهو حسن مع انضباط العرف او دلالة القرائن عليه والا تمسك بالحقيقة لاصالة البرائة مما زاد عليها اولان ارادة العام من اللفظ الخاص ليس من افراد المجاز المستعملة اصطلاحا فكيف يحمل عليه عند الاشتباه وانما غاية ان يحمل عليه مع قصده او ظهور القرائن بارادته وقيل يعمل بالحقيقة مطلقا لان الايمان

تبنى على اللفظ لاعلى القصد التي لا يحتملها اللفظ ولم يستعمل لغة فيها كما اذا حلف على الصلوة وقال اردت الصوم فانه لا يقبل اتفاقا انتهى اى قوله ماء من عطش ظاهر فى شربه فى حال العطش يعنى ولو كنت فى حال العطش لأشرب من مائك .

وقد حرمت على فهو لفظ خاص صريح فى خصوص الماء وهل يراد منه معنى الاعم من هذا الخاص حتى يكون كناية عن مطلق ما كان له طعاما وفاكهة ولباساً اى لا آخذ من مالك شيئاً فيتعدى عنه بنحو العموم وهو حرمة كل شيء فيكون من المفهوم الموافقة كما فى قوله عزم من قائل ولا نقل لهما ف فيفهم منه حرمة الشتم والضرب بطريق اولى اولا واختار بعضهم الاول اقتصارا على القدر المتيقن وهو ظاهر المتن وبعضهم يتعدى الى غير خصوص اللفظ كالماء فى المثال فيفهم منه تحريم كل شيء اى والله ما اكلت من طعامك وثمارك ولا انتفع من لباسك وحمارك وغزلك شيئاً .

قال الشيخ فى الخلاف عند قول القائل والله ما اشرب لك ماءً من عطش ما هذا لفظه تعلق الحكم بشرب مائه من عطش فان انتفع بغير الماء من ماله فاكل طعامه ولبس ثيابه وركب دوابه لم يحنث وبه قال الشافعى وقال مالك يحنث بكل هذا فان لبس بدل ذلك الثوب او بدل ذلك الغزل او انتفع من ماله بغير الماء حنث فى كل هذا .

[دليلنا] انه ثبت عندنا ان الحكم اذا علق باسم لا يلتفت الى سببه فان كان عاماً حمل على عمومه وان كان خاصاً كذلك ولا يلتفت الى سببه خاصاً كان او عاماً ومالك خالف فى هذا الاصل ، وقال : يجب حملة على سببه ، وهذا بيناه فى اصول الفقه ، ويقوى فى نفسه فى قوله لاشربت لك ماء من عطش انه يحنث اذا انتفع بشيء من ماله لان ذلك من فحوى الخطاب مثل قوله « ولا نقل لهما اف » وقوله « ولا يظلمون فتيلاً » فان المفهوم من ذلك منع كل أذى ونفى كل

ظلم فكذلك هيهنا والشافعى انما عول على أن قال والله لا شربت لك ماء من عطش فمتى ركب الدواب ولبس الثياب لم يحدث لان اسم الماء لم يقع على الطعام والشراب ، ولبس الثياب حقيقة ولا مجازاً فوجب أن لا يتعلق الايمان به كما لو حلف لا ركبت لك دابة فركب له سفينة لم يحدث لان اسم الدابة لا يطلق على السفينة فكذلك هيهنا انتهى .

وظاهر العبارة وان كان هو السراية والتعدى وتقوية قول المالك الا انه سكت عن دليل الشافعى وظاهره انه نوع ميل له اليه لكن قوله ويقوى فى نفسه الخ ظاهر فى تقوية قول المالك ولعل الظاهر قول المالك اقرب الى الصواب ولذا قواه ره وذلك لان القسم على عدم شرب الماء معناه ليس ما هو ظاهره عرفاً بل المقصود ان الماء الذى لا قرب ولا قيمة له عند وفوره اذا قسمت على عدم شربه من مالكة هو عدم التصرف فى امواله مطلقاً بطريق اولى .

وبالجمله هذا اللفظ كناية عن عدم التصرف فى امواله مطلقاً وليس مربوطاً بخصوص اللفظ والتعدى الى سببه العام كما هى المسألة الاصولية .

ثم انه فى الجواهر ما لفظه وفى الدروس قاعدة : لو تعارض عموم اللفظ وخصوص السبب فان نوى شيئاً فذاك ، والا فالأقرب قصره على السبب ، لأنه الباعث على اليمين ، كما لو رأى منكراً فى بلد فكرهه لأجله فحلف على عدم دخوله ثم زال المنكر فله الدخول ، انتهى فعدم الدخول عام و سببه خاص وهو منكر خاص فيجوز الدخول .

وفى الجواهر قال قلت : لا يخفى ما فيه ، بل فتح باب التخصيص والتقييد بالدواعى بعدم جملة وافرة من الفقه انتهى .

ولا يخفى ان ظاهر الدروس انه مع معلومية المراد فالمناط ما هو معلوم وهو ايضا يعلم غالباً حسب القرائن الحالية او المقالية فعليه يكون كلامه فى صورة عدم المعلومية المراد وانه (ح) هل يكون المقصود عموم اللفظ او خصوص السبب

وهو كلام متين بل يرد ما يتوهم فى وجه العموم وهو كون السبب الخاص من باب مفهوم الموافقة كقوله تعالى ولا تقل لهما اف اذ حينئذ يعلم المراد قطعا ومقصوده تعالى عدم انحصار التوهين بنفس القول بالاف بل كل ما يكون توهينا لهما بالاقل فضلا عما اذا كان باشد ولا يصح من ذلك هو الحكم بعموم تقدم الخاص لاجل مفهوم الموافقة ففى مثله خارج للمعلم بالمراد ولو لم يعلم مراد المتكلم .

فكيف يقدم العام مع كون الخاص نص فى المراد تدبر فالحلف حينئذ لاجل هذا الامر المنكر لا العدم مطلقا فلا يصح ان يقال ان الحلف وقعت على عدم الدخول مطلقا لخصوص هذا المنكر حتى لا يجوز الدخول ولو زال المنكر بل الحلف لذلك فاذا زال ارتفع المانع من الدخول فالنزاع منحصر فيما لا يعلم مراد المتكلم فاشكاله قده بان الدواعى يفتح باب التخصيص فى غير محله اذا كانت الدواعى معلومة ومن موارد معلومية المراد قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله الخ .

فان المقصود له تعالى معلوم حينئذ وانه ليس الا على بن ابي طالب عليه السلام لاعموم من اقام الصلاة ويؤتى الزكاة والالزم كون الناس بعضهم وليا للبعض لعدم كون كلهم يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة فانه ترجيح بلا مرجح فالمراد حينئذ معلوم وان الشخص الذى يعطى الزكاة فى حال الركون هو امير المؤمنين عليه السلام فلا يصل التوبة الى البحث عن عموم اللفظ وكل من اقام الصلاة ويؤتى الزكاة فلا يقال ان اللفظ فى والذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون يعم كل من اقام الصلاة وكل من يؤتى الزكاة فلا يربط بشخص خاص فساد ظاهر فان السبب الخاص .

وهو قوله تعالى وهم راكعون هو اعطاء الزكاة فى حال الركون عند سؤال السائل فنزلت آية وهم راكعون ثم اننا نسئل عن العامة عن معنى وهم راكعون

فان كان المراد هو ركوع علي بن ابي طالب عليه السلام فانه كان في حال الركوع فاعطى السائل في هذه الحالة الخاتم المعروف في يده فلا كلام فلاية راجعه اليه عليه السلام والى فعلهم بيان معناه .

فان قلت معناه الخضوع وهو وصف آخر لهم .

قلت فمضافا الى انه حينئذ يلزم بعض الناس وايا لبعض آخر اذ على ذلك يسلب الاية عن علي بن ابي طالب فيرد عليهم ادلا ان الخضوع ليس معنى للركوع بل الركوع هو الانحناء الى ان يبلغ كفيه الى ركبتيه ونتيجته واثره الخضوع لانفسه فلا يصح كونه وصفا مستقلا بل لابد وان يكون مربوطا بالآية ولا يصح ان يكون مربوطا بالصلاة لانه متصل بالزكاة والقيد للاخير فانه مع انه المتيقن لا يصح الرجوع الى ما قبله دون الاخير .

فان قلت لامانع من كونه قيда للصلاة .

قلت مضافا الى ان لازم كون القيد للمجتملة الاخيرة فلا يصح معها رده الى الاولى ان ذلك على خلاف قول الاصوليين .

فان قلت يرجع القيد الى الكل .

قلت هذا اذا كان القيد صالحا للجميع .

وقد عرفت انه بمعنى الانحناء بل نفسه خضوع فلا يحتاج الى قيد الخضوع

حيث ان نفس اعطاها خضوع للرب تعالى فالقيد قيد زائد .

ولا يصح رجوعه الا الى الزكاة على انه لو كان الراكعون بمعنى الخاضعون

لما لم يقل وهم خاضعون وهو ادلى واحسن على الحكيم البليغ فالزكاة هي الزكاة

المستحبة والمعطى علي بن ابي طالب روى وارواح العالمين له الفداء ولا يكون

للاية مصداق الا نفسه عليه السلام فيجعل الراكعون بمعنى الخاضعون ناش عن الجهل

او اخفاء الحق وتضييعه حتى لا تكون الآية في شأن علي بن ابي طالب عليه السلام مع

ان اللازم على الله حينئذ ان يقول وهم خاضعون وتبديله بلفظ اخس غلط على

الحكيم فليس الا بمعنى الاخناء في حال صلاة على عليه السلام كما هو اجماع الامامية بان سبب نزول الآية كونه عليه السلام في حال الركوع في الصلاة والسائل سئل الناس فلم يجبه احد فاشار عليه السلام في حال الصلاة باصبعه الى السائل فاخرجه عن يده وليس ذلك منحصر بالامامية بل العامة ايضا قائلون بان الآية نزلت في علي عليه السلام. وفي در المنثور جلد ٢ ص ٢٩٣ عن ابن عباس قال تصدق علي عليه السلام بخاتمه وهو راكع فقال النبي صلى الله عليه وسلم للسائل من اعطاك هذا الخاتم قال ذاك الراكع فانزل الله انما وليكم الله ورسوله الى ان قال عن ابن عباس في قوله انما وليكم الله ورسوله الآية .

قال نزلت في علي بن ابي طالب واخرج الطبراني في الاوسط وابن مردويه عن عمار بن ياسر قال وقف بعلي سائل وهو راكع في صلاة تطوع فنزع خاتمه فاعطاه السائل فاتي رسول الله صلى الله عليه وسلم فاعلمه ذلك فنزلت علي النبي صلى الله عليه وسلم هذه الآية انما وليكم الله الخ فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم على اصحابه .

ثم قال من كنت مولا فعلي مولا اللهم وال من والاه وعاد من عاداه واخرج ابو الشيخ وابن مردويه عن علي بن ابي طالب قال نزلت هذه الآية علي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في بيته انما وليكم ورسوله والذين آمنوا الى اخر الآية فخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل المسجد وجاء الناس يصلون بين راكع وساجد وقائم يصلون فاذا سائل فقال يا سائل هل اعطاك احد شيئا قال لا. ذاك الراكع لعلي بن ابن طالب اعطاني خاتمه .

واخرج ابن حاتم وابو الشيخ وابن عساكر عن سلمة بن كهيل قال تصدق علي بخاتمه وهو راكع فنزلت انما وليكم الله الآية .

واخرج ابن جرير عن مجاهد في قوله انما وليكم الله ورسوله الآية نزلت في علي ابن ابي طالب تصدق وهو راكع .

واخرج ابن جرير عن السدي وعتبة بن حكيم مثله الى ان قال في نقل

امثالها ما لفظه واخرج ابن مردويه عن ابن عباس قال كان على بن ابي طالب قائماً يصلى فمر سائل وهو راكع فاعطاه خاتمه فنزلت هذه الآية انما وليكم الله ورسوله الآية الى اخره فاذا ظهر كون الآية وردت فى شأن على بن ابي طالب فهى نص فى خلافته حيث ان الآية نصت فى ان الاولى بالتصرف فى امر الناس هو الله ورسوله وعلى فان قلت انما الولى بمعنى المحب او الناصر .

قلت فلا يصح المحصر بلفظ انما فان المحب والناصر للانسان كثير مثل اهل بيته واصدقائه وغيرهم راجع ج ٨ ص ٧٣ .

و كيف كان فامر الولاية قد بلغ فى الوضوح بقدر لا يقبل الانكار الا اذا كان المنكر انكاره للعناد وتضييع الحق واثبات الباطل والافتبوت الوصاية فى حق على بن ابي طالب عليه السلام كالشمس فى رابعة النهار . كيف واكثر اهل السنة معترفون بذلك ولهم كتب كثيرة فى مناقب على بن ابي طالب وتصديق الغزالي وابن الجوزى بان عمر وبعد قوله بنخ بنخ لك يا على اصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة قد غلب عليه هواه وانكر ما اقربه فى يوم نصب على عليه السلام وآية اليوم اكملت لكم دينكم الخ قد اعترف كثير بانها نزلت فى على بن ابي طالب فى يوم نصب النبى عليا ومع ذلك فعلوا ما فعلوا بعد رحلة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكيف يقعون فى ظلمات الجهل فى امر الولاية مع ان فيهم مثل ابن عباس المفسر للقران وسمع كراراً امر الخلافة والوصاية من رسول الله فى على عليه السلام فكيف يميل اليهم ولم يخالف القوم فى عصيانهم وجهالتهم وفعلوا ما فعلوا بسوء اختيارهم .

وفى رواية عن الباقر عليه السلام بما حاصله ان امير المؤمنين عليه السلام خطاباً بابن عباس قال انكاراً له انه استخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم ابا بكر قال ما سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ادعى الا اليك قال عليه السلام فهلا بايعتنى؟ قال اجتمع الناس على ابي بكر فكنت منهم فقال امير المؤمنين عليه السلام كما اجتمع اهل العجل على العجل .

هنها فتبسم هذا وقد قال ارتد الناس بعد رسول الله الا ثلثة اوسبعة فالارتداد لترك
الولاية والانهم قائلون بالله وبرسوله وهذا امر حسى عقلى لزم على الانسان التامل
فى التامل فى امر الدين فى احكامه و معارفه مع وضوح الحق وقد مر آنفاً
تصديقهم عن النبى صلى الله عليه وآله من كنت مولا فعلى مولا فلم يقل عنه
ذلك فى ابى بكر حتى تؤمن به .

تاملوا فى جميع ذلك حتى تعلموا .

✽ **المطلب الثالث فى المسائل المختصة بالبیت والدار الاولى** اذا حلف على
فعل فهو يحنث بابتدائه ولا يحنث باستدامته ✽ كما هو الغالب ان كل عاقل
فى حلفه كان نظره الى ما بعد الحلف وانه اذا قال مثلاً لا ازوج مقصوده الى
بعده وانه لو زوج بعد الحلف يكون مخالفاً ومخائلاً بالنسبة الى زوجته السابقة
فالحنث يلاحظ لوزوج بعد حلفه وبقي استدامة زوجته قبلاً فالحنث منظور بالنسبة
الى ابتداء المخالفة فيما لا يمكن كونه مقداراً بمقدار وممتدة بمدة كالعقود والايقات
كلاً ✽ الا ان يكون الفعل ينسب الى المدة كما ينسب الى الابتداء ✽ فيما يمكن له مدة
وفى المسالك ما لفظه قوله اذا حلف اه الافعال المحلوف عليها قد يتعلق
الحنث بابتدائها دون استدامتها وقد يتعلق بهما والضابط الفارق بينهما ان ما لا يتقدر
بمدة كالبيع والهبة والتزويج وغيرها من العقود والايقات والوطى والدخول
ونحو ذلك لا يحنث باستدامتها لان استدامة الاحوال المذكورة ليست كانشائها
اذ لا يصح ان يقال بعث شهراً ولا دخلت و كذا البقية وما يتقدر بمدة كالقيام
والقعود والسكنى والمسكنة واللبث والر كوب والمشى يحنث باستدامته كابتدائه
اذا حلف الا يفعله فاستدام لصدق اسمه بذلك ان يصح ان يقال لبست شهر او
بكيت ليلة وسكنت سنة وسا كفته شهراً وكذا البواقي انتهى .

قوله ان ما لا يتقدر بمدة كالبيع الخ حاصله ان بعض الاشياء ليس قابلاً
للامتداد كالبيع حيث لا يصح القول بانه بعته الى شهر او وهبته الى شهر ولكن

يصح ان يقول سكنت او لبست الى شهر فالبيع ونحوه لا يكون قابلاً للامتداد بخلاف مثل القيام والقعود والر كوب فصح امتداد فعله الى شهر وان قيامي الى شهر او قعودي الى ليلة اور كوبي الى عشرة ايام فما صح امتداده يحصل الحنث من اوله الى آخر مدته ولو في ساعد آخر كما يحنث في اوله وعلى اى حال له حنث واحد وكفارة واحدة سواء كانت المخالفة ابتداء او استدامة كما عرفت في قوله الا ان يكون الفعل الخ .

قال في بحر الرائق بعد قول المصنف ﴿ ودرام الر كوب واللبس والسكنى كالانشاء لادرام الدخول ﴾ ما لفظه يعنى لو حلف لا ير كب هذه الدابة وهو راكبها او لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه او لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها فانه يحنث بالدرام كما لو ابتداء بها بخلاف ما اذا حلف لا يدخل هذه الدار وهو فيها فانه لا يحنث بالاستمرار فيها الى ان قال الا ترى انه يضرب لها مدة يقال ركبت يوماً ولبست يوماً ولا يقال دخلت يوماً قال في التبيين والفارق بينهما ان كل ما يصح امتداده له دوام كالقعود والقيام والنظر ونحوه وما لا يمتد لادرام له كالدخول والخروج وفي المجتبى والفارق بينهما صحة قران المدة به كالיום والشهر وفي فتح القدير ونظير المسألة حلف لا يخرج وهو خارج لا يحنث حتى يدخل ثم يخرج وكذا لا يتزوج وهو متزوج ولا يتطهر وهو متطهر فاستدام الطهارة والنكاح لا يحنث الخ .

وقال ابو اسحاق الشيرازى فى المهذب ما لفظه اذا حلف لا يسكن داراً وهو فيها فخرج فى الحال بنية التحويل وترك رحله فيها لم يحنث لان اليمين على سكنه وقد ترك السكنى فلم يحنث بترك الرحل كما لو حلف لا يسكن فى بلد فخرج وترك رحله فيه وان تردّ الى الدار لنقل الرحل لم يحنث لان ذلك ليس بسكنى وان حلف لا يسكنها وهو فيها او لا يلبس هذا الثوب وهو لابسه او لا ير كب هذه الدابة وهو راكبها فاستدام حنث لان الاسم يطلق على حال

الاستدامة ولهذا تقول سكنت الدار شهرا او لبست الثوب شهرا ور كبت الدابة شهرا .

وان حلف لايتزوج وهو متزوج او لايتطهر وهو متطهر او لايتطيب وهو متطيب فاستدام لم يحنث لانه لا يطلق الاسم عليه في حال الاستدامة ولهذا تقول تزوجت من شهر وتطهرت من شهر وتطيبت من شهر ولا يقول تزوجت شهرا وتطهرت شهرا وتطيبت شهرا وان حلف لا يدخل الدار وهو فيها فاستدام فففيه قولان قال في الام يحنث لان استدامة الدخول كالابتداء في التحريم في ملك الغير فكذلك في الحنث في اليمين كاللبس والر كوب وقال في حرمة لا يحنث وهو الصحيح لان الدخول لا يستعمل في الاستدامة ولهذا تقول دخلت الدار من شهر ولا تقول دخلتها شهرا .

فلم يحنث بالاستدامة كما لو حلف لا يتطهرا ولا يتزوج فاستدام فان حلف لا يسافر وهو في السفر فاخذ في العود لم يحنث لانه اخذ في ترك السفر وان استدام السفر حنث لانه مسافر انتهى .

قال ابن قدامة في المغنى بعد قول الماتن ولو حلف لا يسكن دارا هوسا كنها خرج من وقته فان تخلف عن الخروج من وقته حنث ما لفظه وجملة ذلك ان ساكن الدار اذا حلف لا يسكنها فمتى اقام فيها بعد يمينه زمنياً يمكنه فيه الخروج حنث لان استدامة السكنى كابتدائها في وقوع اسم السكنى الا انراه يقول سكنت هذه الدار شهرا كما يقول لبست هذا الثوب شهرا وبهذا قال الشافعي انتهى .

مقصوده ان الساكن في الدار اذا حلف ترك السكنى يصدق في حال الحلف كونه ساكناً فاسم السكنى صادق عليه فالحلف على ترك السكنى شامل على حال الحلف فيكون كالابتداء فكما اذا حلف الخارج عن الدار انه لا يسكن هذه الدار يحرم عليه السكنى فكذلك من حلف فيها .

وكيف كان فالاولى ان يقال فى بيان الضابط فى الحنث استدامة ان اسم السكونة مثلا ان يصدق عليه فى حال السكونة بان يقال انه فى حال السكونة او الر كوب او اللبس حلف على تركها فالفعل فى حال الحلف لزم تركه فلو خالف لزم الحنث وان لم يصدق فى حال السكونة بل بعدها فلا يلزم الحنث على ترك الاستدامة فمن حلف على ترك التزويج فى حال كونه متزوجاً لم يصدق عليه انه حلف بترك تزويجه الفعلى وانما يصدق على ترك تزويجه بعدا بخلاف من كان فى الدار ساكناً وحلف ترك السكونة فانه يصدق عليه انه فى حال السكونة فى الدار حلف على تركها فهذا هو المعيار .

وان كانوا مختلفين فى بيان الضابط فالراكب تارة بعد نزوله عن المركب يحلف عدم ركوبه فحنث لو خالف ولو بعد مدة بعد القسم واخرى حلف فى حال ركوبه فيحرم عليه استدامة الر كوب ويحنث لو ادام فانه يصدق اسم الحلف على حال استدامة الر كوب فالضابط صدق الحلف على ترك السكونة فى حال السكونة وعدمه .

فاذا قال والله لا أتزوج ففى حال الحلف لا يصدق عليه اسم ترك التزويج ان لم يكن فعل شىء وانما يقسم على تركه فيما بعد ولذا لا يلزم له الحنث استدامة لما كان فمن كان فى حال كل شىء حلف بتركه يصدق عليه انه فى حال الحلف يأكل المحرم فيحرم عليه الاكل ويحنث عليه فكما يحرم عليه اكله لو كان الحلف بعد الاشتغال فكذلك اذا كان فى حال اكله فيحنث استدامة كالاتداء ايضا وليس السكونة فى الدار كالتزويج السابق وهو واضح .

وبالجملة ما يمكن امتداده لزم حنثه ابتداءً واستدامة بخلاف ما لا يمكن امتداد فقال للاول ﴿فانما قال﴾ : لا آجرت هذه الدار أو لا بعثتها أو لا وهبتها تعلق اليمين بالابتداء لا بالاستدامة ﴿لانه فى الكل لم يقع الحلف فى حال الاشتغال بها بل كان الكل واقعا قبل الحلف وكان مما لا يمكن امتداده وقال لما يمكن

﴿ أما لو قال : لاسكنت هذه الدار وهو ساكن بها أو لاسكنت زيدا زيدا فيها حث باستدامة السكنى أو الاسكان ﴾ لان الحلف وقع في حال السكونة وكذا الاسكان .

و كان يصح له الامتداد فصح السكونة من اول كونها في الدار .
 في الجواهر بعد قوله المصنف اما لو قال الخ قال لصدق سكناء واسكانه استدامة كصدقهما ابتداء ، وذلك لأنهما ينسبان الى المدة ، فيقال سكنتها شهراً وأسكنته كذلك ، اذ الضابط الفارق بين الأفعال المحلوف عليها التي استدامتها كابتدائها في الصدق وغيرها أن ما لا يتقدر بمدة كالبيع والهبة والتزويج وغيرها من العقود والايقاعات والدخول والخروج ونحو ذلك لا يحث باستدامتها ، لأن استدامة الأحوال المذكورة ليست كانشائها ، اذ لا يصح أن يقال : بعث شهراً ، ولادخلت كذلك .

بل قد عرفت أن هذه الاستدامة ليست استدامة للأفعال نفسها ، بل هي بقاء لانارها ، بخلاف القيام والقعود والسكنى والاسكان واللبس و الر كوب ونحوها مما يصح نسبتها الى المدة فيقال : لبسته شهراً وقمت يوماً . وقعدت ليلة . وركبته كذلك . فانه يحث باستدামته كابتدائه ، للصدق عليهما على حد سواء انتهى .
 وكيف كان فهنا فروعات ﴿ و ﴾ منها انه لا اشكال في أن من حلف أن لا يسكن هو ﴿ يبر ﴾ يمينه ﴿ بخروجه ﴾ نفسه فوراً ﴿ عقيب اليمين ﴾ وان بقي رحله ومتاعه بل وأهله ، لأن الغرض تعلق الحلف بسكناء نفسه لا بأهله ومتاعه ، كما أنه لا اشكال في الحث مع مكثه نفسه وان أخرج أهله ورحله ، خلافاً لبعض العامة فيهما ، ويمكن حمله على غير الغرض انتهى .

قال في الخلاف . اذا كان فيها فحلف لاسكنت هذه الدار وانتقل بنفسه بر في يمينه وان لم ينقل العيال والمال وبه الشافعي وقال مالك السكنى بنفسه وبالعيال دون المال وقال ابو حنيفة بنفسه وبالعيال والمال معا وقال محمد ان

بقي من ماله ما يمكن سكنى الدار معه فما نقل المال وان بقي ما لا يمكن سكنى الدار معه فقد نقل المال وير في يمينه .

[دليلنا] انه اضاف السكنى الى نفسه فاذا (فلما) خرج منها خرج من ان يكون ساكناً فيها ومن ادعى ان عياله او ماله يكون سكنى فعليه الدلالة والاصل برائة الذمة الخ .

❖ ❖ منها انه ❖ لا يحث بالعود للسكنى ، بل لنقل رحله ❖ .
وفي الجواهر ما لفظه: مثلاً وان مكث بخلاف ما لو حلف على دخولها ، ولو مكث بعد اليمين ولو قليلاً ففي المسالك « ان لم يكن لأجل نقل متاعه حث ، لصدق الاستدامة » وفيه نظر ، ولو كان لأجله بأن نهض بجمع المتاع ونحوه مما يحتاج اليه الخروج فعن التحرير الحث ، لصدق اقامته فيها مع التمكن من الخروج ، وفيه منع واضح ولعله لذا جزم في القواعد بعدمه ، لأن المشتغل بأسباب الخروج لا يعد ساكناً في الدار .

ومن هنا اتفقوا على أنه لو خرج ثم عاد لنقل متاعه أو لعيادة مريض أو نحو ذلك لم يحث ، لعدم صدق السكنى عليه بذلك ، بل في المسالك « لو احتاج الى أن يبيت فيها ليلة لحفظ المتاع فوجهان ، أوجهما عدم الحث ، لأن الضرورة على هذا الوجه لانجام الحث ، بل ربما نافى أصل اليمين ، وان كان فيه ما لا يخفى من الخروج عن أصل البحث الذي هو صدق السكنى وعدمه انتهى .

اقول هذه الاختلافات دليل على صدق السكونية غاية بعض يقول لا بأس بها لاجل الضرورة وبعض لاجل امثال ذلك المقدار كان خارجاً عن مقصود الحالف وبعضهم لاجل عيادة المريض وغير ذلك مثل سلب قدرته على الخروج والفرص ان الكل سكونية خصوصاً بعض اقسام ذلك كالبقاء لحفظ متاعه يوماً او يومين او ازيد .
فال في الخلاف : اذا كان فيها فحلف لا سكنت هذه الدار ثم اقام عقيب يمينه لا للسكنى لكن لنقل الرحل والمال والولد لم يحث و به قال ابو حنيفة

وقال الشافعى بآحث .

[دأملنا] ان الاصل براءة الذمة وشغلها بآحتاج الى دليل (دلالة) وايضاً فالاآبار بالسكنى الى العادة ومن كان بجمع رحله وماله واهله للانتقال لا يقال انه ساكن فى الدار فمن قال انه ساكن بذلك فقد ترك العرف انتهى .
 * * * ومما ذكر من آبآ الاستدامة * كذا البآحث فى استدامة اللبس والر كوب * اى مثل الحلف فى عدم السكونة فى هذه الدار هو الحلف على عدم لبس الثوب والر كوب فى آال كونه لابسا ادرا كبا فان نزع اللباس والثوب وترك الر كوب استدامة لبس للثوب والر كوب واوقليلا .

وفى الجواهر بعمه قال ونحوهما مما عرفت انآاد الابداء والاستدامة فى الصدق فيه ، اللهم الا أن يفرق بين الحلف على عدم لبسها أو لا يلبسها، فان الاستدامة يصدق عليها اسم اللبس ، لافعل اللبس الذى هو اآداث وتجديد ، فنأمل آيذاً فانه آار فى غيره ، والله العالم ولا يخفى عدم الفرق بين العبارآين آصوصا عند الحالف الذى لا يكون دقيقا فى الفرق بين العبارآت وزعم افادة المقصود باى عبارة كانت .

وكيف كان فبعد اللنا و التى اوقيل بعدم صحة الحلف فى آال الاشآغال بالفعل وان مراد الحالف هو بعد الفراغ عما كان مشغولا به لكان فى محله وذلك لاستلزامه الوجوب والحرمة للخروج فورا فكيف يصدق لمن كان فى الدار هو الحلف بعدم السكونة فيها وان آرج عنها فورا وبعينه هو كمن آخل فى الدار الغصبى مع العلم بالغصبية ثم عزم على الخروج وكيف يصح الحلف بعدم لبس هذا الثوب والر كوب على هذا المرآب مع كونه فى آال الحلف لابساً او را كباً بل فى آال الحلف و آراء الصيغة يكون آراما وواجبا لانه يوجب حرمة ما كان آلالا بآبآ لا يقدر على الآلاص منه الا بالعصيان وذلك لانه بمآرد الشرع فى القسم يآرم عليه البقاء والخروج منه اىضا لانه سكونة لآرمة

سكوته وبقائه فالسكونة بعد الحلف حرام ولا يقدر على الحيلة الا بالخروج المحرمة
فالخروج واجب بالحلف و هو حرام لكونه سكونة فالشمول في حال السكونة
مستلزم لاجتماع الامر والنهي في المكث للمحوائج وفي حال الخروج فالسكونة
قبل الحلف جائز وبعده حرام .

فان قلت له نظير كمن كان في حال الوطء الحلال ثم صارت المرأة حائضا
فيجب عليه الخروج فوراً فالوطء كان حلالا في الشروع ويحرم عليه في الانهاء .
قلت الفرق واضح فان الوطء حرام بحكم الشارع وقد حصل قبله حلالا
وقد دخل فيه حلالا فليس الا وجوب الاخراج فلا يجتمع الوجوب والحرمه بخلاف
السكونة المحرمة في حال المكث والخروج بعد الحلف .

فان قلت فما تقول في الجماع الواجب بالندبر في وقت معين وطراء والحيض
في انثائه .

قلت قد زال الوجوب بالحيض فليس الا وجوب الاخراج .

فان قلت فما الحيلة حينئذ ؟

قلت هذا الاشكال ناش من شمول الحلف في حال السكونة و الخلاص انما
هو بالقول بالبطلان واختصاص الصحة بما اذا كان خارجا عن الدار بحيث لا يحتاج
الى الدخول فيه بوجه .

فان قلت ما الدليل على هذا الاختصاص مع عموم الحلف .

قلت عمومه مستلزم للمتحريم ولو في آن وهو لا يجوز فيخصص الصحة بغير
ذلك .

فان قلت هذا المقدار من المكث خارج عرفا .

قلت فعليه ان المعصية القلية لا بأس به عرفا وهو كما ترى .

وبالجملة الامر يدور بين عموم الحلف للمساكن في الدار ايضا ولو كان مستلزماً

لمقدار من المكث الحرام وبين الالتزام بتخصيص الصحة بالخارج عن الدار والثاني

متعين ونظير المقام من كان مشغولاً بمضغ اللحم وفي هذه الحالة قال والله ما آكل اللحم الى كذا مع انه يتوقف على تركه فوراً ولا اقل مما كان في فمه ونظير الوطء اذا حلف في اثنائه عدمه فيجب الخروج عنه فوراً مع ان النزاع وطء وكيف كان فصحة ذلك مستلزم للمصيان للزوم توقفه عادة لاخراج اهله وما يحتاج اليه من اثنائه وربما وعد البقاء لشخص في مجيئه اليه ولزم عليه البقاء حتى يجيء .

والحاصل كلما حكم متكلم بالحكم بشيء انما يكون نظره الى الشيء الخارج عنه فلا يعم نفس ما فيه فمن كان في سفر وانزجر منه فقال والله لا اسافر في هذا المكان كان نظره بل ظهور لفظه فيما يكون بعد ذلك وما اذا اخرج منه فاراد عوده اليه لاما كان نفسه فعلا فيه بحيث يصدق الحنث على المكث كيف ولازم هذا الامر الجائز استلزامه للحرام .

ويؤيد ما ذكرنا ما نقله عن زفر في خلافه ايضا قال فيه: اذا كان في دار فحلف لاسكنت هذا الدار ثم خرج (فخرج) عقيب اليمين بلا فصل برقى يمينه ولم يحنث وبه قال جميع الفقهاء وقال زفر يحنث ولا طريق له الى البر لانه يحنث باستدامة السكنى وخروجه منها عقيب يمينه سكون فيها فوجب ان يحنث « فلا يتم رده بقوله .

[دليلنا] ان الاصل برائة الذمة ولادليل على شغلها بشيء بهذه اليمين وايضاً اذا لم يتشاغل عقيب يمينه بغير الخروج منها لا يقال انه ساكن فيها وكذلك لو كان في دار مغصوبة فلما عرف ذلك لم يتشاغل بغير الخروج لم يائم لانه تارك انتهى .

والانصاف ان قول زفر تمام وما يقال صحيح جدا بناء على شمول الحلف للمساكن في الدار فانه [حينئذ] يصدق الحنث بمجرد المكث ولو قليلا لانه سكونة في حال الخروج وفي دار المغصوبة كذلك لو دخل في دار الغير مع العلم ولذا كان خروجه عنها واجبا وحراما اذ لا يمكن الخروج الواجب الا بالسكونة

والامتناع او قلنا به ناش من سوء اختياره لدخوله في دار الغصبي اختيارا قوله لانه تارك صحيح لكن لا يلزم عدم عقابه في المقامين لانه في كليهما قد احرم على نفسه بعد ما لم يكن كذلك .

ويؤيد ما ذكرنا من كون المقصود هو بعد الفراغ عما بيده ان اكثر هذا الحلف في المسافرة وعدم كرون البلد موافقا للميله فحلف عدم ورده فيه ابدا مع انه في اثناء السفر ويعلم بعدم امكانه الخروج فورا مع ان اخراجه ايضا مستلزم للحرام كثيرا لما بعد بينه و بين مكان الخروج وتامل في جمع ما ذكرنا لكن المسألة محل اتفاق بين الفريقين .

قال في الخلاف ما هذا لفظه : اذا كان في دار فحلف لاسكنت هذه الدار فاقام عقيب يمينه مدة يمكنه الخروج منها فلم ينتقل (يفعل) حنث وبه قال الشافعي وقال مالك ان اقام يوما ليلة حنث وان اقام اقل من ذلك لم يحنث .

[دليلنا] ان اليمين اذا علفت بالفعل تعلقت باقل ما يقع عليه الاسم من ذلك كرجل حلف لادخلت الدار حنث باقل ما يقع عليه اسم الدخول وهو اذا عبر العتبة ولو حلف لادخلن الدار بر باقل ما يقع عليه اسم الدخول وان لم يدخل الى جوف الدار انتهى .

اقول ليس الكلام في اقل ما يقع عليه الاسم بل الكلام في اصل الصدق فلا يشمل كلامه لما هو مشغول بالمحلوف عليه . تامل فيه وادلة جواز الحلف وغيره لا يكون موجبا لعلمية ما كان حراما والله العالم .

﴿ اما الطيب فقيه التردد ﴾ وحيث عرفت قبلا ان بعض الافعال لامدة لها كالبيع والتزوج ففيها الحنث من حيث الابتداء دون الاستدامة لمن كان قبل الحلف وبعضها لها المدة وفيها الحنث ابتداء وانتهاء .

فقد اشكل الامر في بعض الافعال كالتطيب فهل هو كالبيع مما لا مدة له كما يقال تطيبت قبلا اوله المدة باعتبار رائحتها كما يقال تطيبت الى عشرة

ايام فعلى الاول يحنث بالابتداء وعلى الثاني لا يحنث لا ابتداء ولا استدامة لانه بعد الحلف لم يطيب لانه كان قبل الحلف .

وبالجملة لو تطيب ثم حلف عدم التطيب كان في حال بقاء رائحته فلو يلخط نفس الفعل بمعنى المصدرى ففي حال الحلف لم يصدر عنه الطيب والفرض انه في امثاله لا يحنث من حيث الابتداء كما لا يحنث المتزوج الحالف بعد التزويج فلا يحنث من حيث بقاء الزوجية السابقة وهكذا في نظائره .

وان قلنا بالثاني فيحنث بالاستدامة لان الفرض انه بعد الحلف متطيب هذا والظاهر ان الادل اقرب بالقواعد مع فرض العلم بان بقاء رائحة التطيب غير نفسه كما ان اختيار المصنف والشارحين لكلامه هو الاول .

قال في الجواهر بعد قول المصنف أما التطيب ففيه التردد ما هذا لفظه من عدم صدق النسبة الى المدة ، فلا يقال : تطيب شهراً بل منذ شهر وان كان باقياً عليه ، كالطهارة مع البقاء عليها، بل لعله حقيقة في الابتداء مجاز في الاستدامة، ومن صدق اسم المتطيب عليه فعلا، ولذا حرمت عليه الاستدامة في الاحرام انتهى. وبالجملة بقاء الرائحة غير ذى الرائحة .

وفي المسالك ايضاً ما هذا لفظه وقد يقع الاشتباه في بعض الافعال كالتطيب فيقع الاشكال في حكمه ان يحتمل فيه مغايرة الابتداء للاستدامة فلا يحنث لو حلف لا يتطيب باستدامة الطيب لانه لا يقال تطيب شهراً بل منذ شهر وان كان باقياً عليه كالطهارة مع البقاء عليها ويحتمل اتحادهما لانه يصدق عليه الان انه متطيب ولانه يحرم عليه استدامته في الاحرام والذي اختاره المصنف وهو الاقوى الاول لانه لم يحلف على انه لا يكون متطيباً بل على انه لا يتطيب وبينهما فرق وانما حرم استدامة الطيب على المحرم بدليل من خارج كتحریم شمه عليه وابتدائه يحصل باستدامته او غير ذلك ولصحة السلب فانه يصح ان يقال ما تطيب منذ يومين وما تطيب اليوم وان كان الطيب باقياً والوجهان آتيان في الوطى اذ لا يقال

وطئت يوماً ولا شهراً اذ مقتضاه ان من حلف الأ يظاً لا يحنت باستدامته ما لم يعد بعد النزاع لكن تحريم الاستدامة على الصائم والمحرم كالابتداء فاشبه الطيب الخ. قوله مغايرة الابتداء للاستدامة المغايرة بينهما غير خفى اذ الابتداء من المصدر والاستدامة من اسم المصدر وبقاء ما صدر ابتداء كالتوضوء والثاني كالوضوء والادل فعل والثاني اثره لكن الكلام فى الفرق بينهما وهل هذا الفرق ملحوظ عند المحالف بحيث يكون حجة له عند الله مع علمه بان التطيب امر باق الى مدة بل لبعض العطريات بقاء للرائحة الى شهر وصاحب التطيب يعلم اثره وانه باق الى مدة .

فكيف يصح ان يقول تطيبت منذ شهر لا الى شهر وهو عالم بان مثل هذا العطر بمنزلة التطيب فى جميع الشهر فان ملاك التطيب ومحبوبيته بقاء رائحته وهو حاصل فالاستدامة كالابتداء [حينئذ] والقول بالفرق بان عنوان الحرمة فى الاحرام هو كونه متطيباً ولو كان تطيب قبل الاحرام فقير مجد اذ هو امر مستدام اذ احرم للاحرام او بالحلف مع العلم ببقاء اثره ويصدق عليه الاستدامة مع علمه بالملازمة بين المؤثر واثره .

فلا يجوز له التطيب قبل الاحرام ولا الحلف فى حال بقاء اثره ولو كان الفعل قبلاً ولا يصح الانفكاك بين المصدر واسمه كما لا يصح بين التوضوء واثره فمن اطلى رأسه ويديه بالحناء ثم بعده حلف بعدم الاطلاع بالحناء فيحنت قطعاً باستدامة بقاء اللون ولا يصح منه كون الحنء قبل الحلف لابعده لكنه مع ذلك يصدق بان يقول ما تطيبت بعد الحلف وهذا الذى يظهر رائحة ما قبل الحلف فلا يكون الحلف فى اثناء التطيب حتى يحنت ولذا قال ﴿ ولعل الأشبه أنه لا يحنت بالاستدامة ﴾ .

وفى الجواهر قال لصحة السلب ، ولأنه لم يحلف على أن لا يكون متطيباً ، بل على أنه لا يتطيب ، وبينهما فرق وربما كان عنوان الحرمة فى الاحرام كونه

متطياً لا تطيبه ، والأل كان من دليل خارج كجرمة شمه .
 والمسألة مشكلة * و * كيف كان كما قلنا في التطيب لانحنث بالاستدامة
 ببقاء رائحة التطيب على ما افاد المصنف فـ * - كذا لو قال * من كان داخلًا
 في الدار * لادخلت دارا * فانه حيث كان داخلًا فيها * حثت بالابتداء * بان
 خرج من الدار ثم دخل لوضوح انه مادام داخلًا لم يصدق عليه داخلًا إذ الدخول
 حاصل له فالحنث بابتداء دخوله بعد خروجه * دون الاستدامة * فانه مادام
 باقيا في الدار واستدام الدخول لم يصدق عليه الدخول حتى يلزم الحنث لان
 الاستدامة لا يعد دخولا وان طال مكثه .

وقد عرفت اختياره في عبارة ابي اسحاق الشيرازي في المهذب وان اختار
 الحنث في الام فراجع لكن الظاهر عدم الفرق بينه وبين الحلف في السكونة
 مع كونه في الدار .

فان الذي في الداخل اذا لم يصدق عليه الدخول حتى يخرج من الدار
 ثم دخل فهو بعينه جار فيمن كان ساكنا في الدار وفي حال سكونه حلف
 بعدم السكونة ومقتضى ما ذكره في الخارج عن الدار جار في الساكن اذ
 السكونة مع الداخل مشتركان في كونهما حلقتا في حال كونهما في الدار .

فان لم يصدق في الداخل حتى اذا يخرج لم يصدق ايضا في الساكن حتى
 يخرج ثم حلف وهو يؤيد ما يخلج ببالي من عدم صحة الحلف في حال السكونة
 في الدار لاستلزامه اجتماع الامر والنهي في صورة الخروج ومنه يظهر عدم تمامية
 ما في الجواهر في المسألة الثانية من قوله .

ولو كان الحالف في الدار اذ في البيت لم يحنث بالاستدامة التي هي
 ليست من الدخول الذي لم يجز فيه الضابط المزبور ، ضرورة عدم صحة نسبه
 الى المدة ، فلا يقال دخلته شهراً بل منذ شهر نحو البيع انتهى وعلى حال كان
 ملاك الصدق والكذب واحد في السكونة والدخول فكما ان الداخل في الدار

لم يصدق عليه الدخول حتى يخرج ثم يدخل فكذلك الساكن فيها لم يصدق عليه السكونة حتى يخرج ثم يسكن.

فان قلت السكونة له حاصلة .

قلت الدخول له ايضاً حاصل فلو بنى على المشهور من صحة الحلف في حال السكونة لافرق بينه وبين الدخول فكما يلزم الحنث في استدامة السكونة فكذلك يلزم الحنث في استدامة الدخول فتأمل وتدبر .

المسألة الثانية اذا حلف الخارج عن الدار مثلاً وقال : ﴿ لا دخلت هذه الدار فان دخلها أو شيئاً منها أو غرفة من غرفها ﴾ أو دهليزاً خلف الباب أو بين البابين أو تجاوز الباب ﴿ حنث ﴾ بلا كلام ولو نزل اليها من سطحها .

وفى الجواهر الذى لافرق في اسم الدخول اليها بينه وبين الباب وبين طرح نفسه في الماء فحمله الماء الخ والظاهر لاشكال في المسألة وحصول الحنث باى نحو كان وانما الكلام في قوله .

﴿ أما اذا ﴾ تسلق وصعد ، من خارج أو من جدار الغير فـ ﴿ -نزل الى سطحها ﴾ فيقع في سطح الدار خاصة ففى المتن وغيره ﴿ لم يحنث ، ولو كان محجراً ﴾ ولا يخفى ان سطح الدار مضافا الى انه من الدار كان هو ركن المهم من الدار بل قوام الدار بالسطح فلولا لم يكن لها سطح لم يعد من الدار الا ناقصا ان اريد من السطح ما هو المعروف عرفاً فلاشكال في حصول الحنث اذ المقصود من الدخول هو الدخول في أى جزء منها بحيث عد عرفاً بكونه من الدار .

قال فى الخلاف اذا حلف لا يدخل داراً فصعد سطحاً لم يحنث ، وبه قال الشافعى ، واختلف أصحابه على طريقتين : منهم من قال : ان لم يكن السطح محجراً لم يحنث وجهاً واحداً ، وان كان محجراً فعلى وجهين ، وقال أبو حنيفة : يحنث بكل حال - دليلنا - أن الاصل براءة الذمة ، وشغلها يحتاج الى دليل ، وايضاً فالسطح حاجز كالحائط ، ولو وقف على نفس الحائط فلا خلاف أنه لا يحنث

فالسطح مثله ، وايضاً فلا خلاف أنه لو حلف لا يدخل بيتاً فدخل غرفة فوفقه لا يحنث فالسطح مثله ، وايضاً فاذا وقف على السطح لا يقال دخل الدار بل يقال وقف على سطحها ولم يدخلها ، فاذا انتهى عنه دخولها لم يحنث انتهى .
قوله برائة الذمة فيه ان الاصل هو اشتغالها لتحقق الحلف الواجب قوله فالسطح حاجز كالحائط غير تام والفرق بين الحاجز والسطح غير خفى قوله فدخل غرفة الخ وستعرف الكلام فى الغرفة وضعف الجميع ظاهر .
وفى الجواهر قال خلافا لما عن بعض من العاق المحووط بالدار ، لاحاطة جدران الدار به ، ولآخر من الحنث بصموده وان لم يكن محووطاً انتهى فالقوى حصول الحنث.

﴿ ولو حلف لا أدخل بيتاً ﴾ من بيوت الدار مثلاً ﴿ فدخل غرفة ﴾ أو غيرها مما لا يدخل تحت اسم البيت ﴿ لم يحنث ﴾ . وفى الجواهر بلا خلاف كما عن الخلاف والمبسوط ، لعدم الصدق بخلاف الدار ثم ان فى معنى الغرفة خلاف فان كان المراد ما يساق البيت بل هو اعلا منه كما فى الغرفات الجنة فهو جزء الدار فيحنث بلا كلام وان كان مما يتعلق بالدار ايضا بنحو كان له مدخلية فيها فهو ايضا موجب للحنث فباى شىء اريد به يوجب الحنث بلا كلام .
﴿ ويتحقق الدخول ﴾ وفسره فى الجواهر بقوله الذى هو عنوان اليمين
﴿ اذا صار ﴾ منتقلا بجميع بدنه ﴿ بحيث لو رد بابه كان من ورائه ﴾ فلا يحنث بدخول يده أو رجله ، بل لابد من دخول بدنه على وجه يصدق عليه اسم الدخول ، وكذا الخروج ، والله العالم انتهى وهو واضح .

المسألة ﴿ الثالثة اذا حلف ﴾ الحضرى ﴿ لادخلت بيتاً حنث بدخول بيت الحاضرة ﴾ الذى هو المتخذ من الطين والآجر والمدر والحجر والخشب ﴿ ولا يحنث بدخول بيت من شعر أو آدم ﴾ والصوف والجلد وأنواع الخيام ، ظاهر المتن وشارحه كون المحلوف عليه مطلق الدار .

وبعد الفراغ عن كون متعلق الحلف راجحاً كما عرفت بالإشارة إلى جميع هذه الفروعات وأنه بدون الترجيح لم يتمدد فتقـول ان البيت بالنسبة إلى أهله مختلفة وبيت كل يلاحظ بالنسبة إلى أهله وحينئذ بيت أهل البادية إن كان بحيث يطلق عليه البيت ولو بحال صاحبه فلا جرم يدخل في عموم البيت والأفلا فلو كان منظور الحالف عدم الدخول في الدار مطلقاً بحث بدخول هذه البيوت والأفلا .

نعم لو كان البيت بحيث شك في صدق اسم البيت عليه فلا يوجب دخوله للحث كما لو لم يكن ثابتاً في محل بل كان معهم ويثبت في كل مكان يردون فيه فلم يكن بيتاً جداً حتى لو كان الحالف منهم وكيف كان فلا يخص الحالف البيت بنحو دون نحو وهو يختلف بالنسبة إلى الأشخاص فيعم حلقه لبيوت السلاطين والأمراء والوزراء وأهل البادية وغير ذلك إلا إذا كان بحيث لم يطلق عليه البيت . ولكن مع ثبوته في مكان معين ولو في بعض الفصول مدة كثيرة ثم يرتحلون إلى مكان آخر فلا جرم يعمه البيت ولذا قال في الجواهر لكن قد يقال بالحث للحضري بدخولهما أيضاً لأنهما من البيوت في لغة أهل البادية الذين هم من أهل اللسان ، وقد قال الله تعالى شأنه د وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتاً تستخفونها . وربما اجيب بأن الاستعمال أعم من الحقيقة ، وبعد التسليم فالعرف مقدم على اللغة ، ومن هنا قلنا يحنث به البدوي خاصة ، ولهذا حكموا باختصاص لفظ الرؤوس والبيوض بأثر أع خاصة انتهى .

﴿ ويحنث بهما ﴾ أي بالبيت البلدي والبدوي ﴿ البدوي ﴾ ومن له عادة بسكناء ﴿ يعني إذا حلف البدوي أو أهل البلد عدم الدخول في بيت يحنث كلاهما أما البدوي وأهل الصحري فمعلوم أن في أي بيت دخل حنث سواء كان في مثل بيت نفسه أو بيت أهل البلد وأما البلدي ففي مثل بيت نفسه أي ماله أرض وبناء فهو واضح وأما بالنسبة إلى بيت البدوي فهو بيت أيضاً للبدوي وعموم البيت يشملها

لدخولهما في متعارفه الشامل لهما والبيت المحاضرة أيضا . وقد عرفت تمام الكلام قال في الخلاف اذا حلف لادخلت بيتاً فدخل بيتاً من شعر أو وبر أو بيتاً من حجر أو مدر فانه يحنث وهو ظاهر كلام الشافعي ، واية ذهب أبو اسحاق وغيره ، وفي أصحابه من قال : ان كان بدوياً يحنث سواء دخل بيت البادية او البلدان ، وان كان قروياً نظرت فان دخل بيوت البلدان حنث وجهاً واحداً ، وان دخل بيوت البادية فعلى وجهين - دليلنا - أن الاسم يتناول هذه الابيات قال الله تعالى « وجعل لكم من جلود الانعام بيوتاً تستخفون بها يوم ظمكم يوم اقامتكم » فسامها بيوتاً . انتهى صريح الآية صدق البيوت على المتخذ من جلود الانعام .

ولو حلف لادخلت دار زيد ولا كلمت زوجته ولا استخدمت عبده كان التحريم تابعاً للملك * عرفاً * فمتى خرج شيء من ذلك عن ملكه * بأن باع الدار وطلق الزوجة وباع العبد * زال التحريم * فيه كلام من امور الاول في الدار فانه تارة يكون نظره الى دار يكون فيه زيد ويكون في اختياره ونسلطه سواء كان ملكاً له او اجارة او اباحة له الى مدة او بدله زيد بدار آخر . وفي الحقيقة وجه عدم الدخول نفس زيد لا الدار واخرى غير ذلك بل غرضه نفس هذه الدار التي يسكن فيها فعلا اما على الاول فيعم كل بيت يسكن فيه زيد في كل زمان وفي كل مكان ملكاً او اجارة بحيث كان علة الحلف هو عدم رغبتة عن زيد والظاهر هو المراد فان وجه عدم الدخول ليس غالباً بل دائماً نفس المكان بل نفس الذي جعل وسكن فيه وليس احدان يرغب عن نفس المكان الا لصاحب المكان وكثيراً ما يتفق لبعض الاشخاص الواردين على منازل اصداقائهم فيرى شيئاً لا يوافق ميله من صاحبه من عدم الاعتناء به او كلام ركيك ونحوهما . فقال الوارد والله ما ادخل هذه الدار فليس المنطوق حينئذ نفس الدار بل صاحبه وعلى هذا لا فرق بين كون الدار ملكاً او اجارة فالقوى عدم الفرق بين

الملك وغيره خلافا للخلاف .

قال اذا حلف لا يدخل دار زيد فان دخلها وهى ملك لزيد حنث بلاخلاف وان كان ساكنها بأجرة لم يحنث عندنا وبه قال الشافعى وقال أبو حنيفة ومالك: يحنث -دليلنا- أن حقيقة هذه الاضافة تفيد الملك ، وانما تستعمل فى السكنى مجازاً وظواهر الاسماء يجب حملها على الحقيقة، والدليل على أن حقيقة ذلك ما قلناه أنه لو قال : هذه الدار لزيد كان ذلك اعترافاً بالملك فلو (و خ ل) قال: أردت أن سكنها (يسكنها خ ل) بأجرة لم يقبل منه، وانما يجوز أن يقول: هذه دار زيد ثم ينفى فيقول لا ليست لزيد ، وانما يسكنها بأجرة ولا يجوز ذلك فى الملك (واذا) فاذا انتفى الملك عنها وجب ان ينتفى الحنث الخ .

وقوله قد هذه الاضافة تفيد الملك فيه ما فيه وقال ايضاً: اذا حلف لا دخلت دار زيد هذه او لا كلمت عبد زيد هذا او لا كلمت زوجة زيد لم يتعلق اليمين بغير ما علق اليمين به فان دخلها وملكها لزيد حنث بلا خلاف وان زال ملكه عنها فدخلها بعد ذلك لم يحنث عندنا وبه قال ابو يوسف وابو حنيفة الا فى الزوجة وقال الشافعى ومالك ومحمد بن الحسن وزفر انه يحنث على كل الاحوال ولا تنحل اليمين بزوال المضاف اليه .

[دليلنا] ان الاصل برائة الذمة وشغلها يحتاج الى دلالة (دليل) الخ . قوله لم يتعلق اليمين بغير ما علق اليمين به وفيه ان اليمين وان تعلقت بدار لكنك عرفت ان المقصود من دار زيد ليس هو الدار بل نفس زيد لا الغير فحينئذ كان معيار عدم هو زيد لا داره فلا يحنث بدخول الدار مطلقاً هذا تمام الكلام فى الامر الاول اما الثانى وهو التكلم مع زوجته وهو ايضا قارة من حيث انها متعلقة بزيد سواء طلقها او ماتت وتزوج بالآخرى فالمناط هو زيد واخرى من حيث عدم رغبته التكلم مع هذه وعلى الاول يحنث باى زوجة تكلم معها كانت الاولى فى حال الحلف او لا فكان الحلف يرجع الى انه كلما

كان لزيد زوجة لم اتكلم معها لو كان اصل التكلم معها جائزة مع قطع النظر عن الحلف كما اذا كان الحالف أباً لزيد والظاهر يعم كل زوجة يتزوجها زيد ان لم نقل بان متعلق الحلف لا بد وان يكون موجودا في حال الحلف . وكذا الكلام في العبد فان كان نظره الى عدم التكلم مع الموجود فيحنت بالتكلم بخصوصه دون غيره ففي مثل المقام الذي كان المتعلق مجعلا يحتاج الى التفسير فصح تفسيره من الحالف فانه لا يعلم الا من قبله فيعمل نفسه على طبق تفسيره ومراده .

وفي المسالك « لو اشترى زيد داراً اخرى أو عبداً أو تزوج امرأة حنت بالثاني دون الأول إلا أن يقول أردت الأول بعينه ، فلا يحنت بهما ، ولو قال : أردت داراً جرى عليها ملكه أو عبداً كذلك أو امرأة جرت عليها زوجيته حنت بكل منهما ، قلت : لا اشكال مع ارادته ، انما الكلام مع اطلاقه وخلوه عن النية وجعله العنوان مفادا للفظ ، والظاهر التبعية كما ذكره المصنف ، هذا كله اذا لم يضاف الى الاضافة التعيين انتهى .

قوله دون الاول والوجه ان الاول خرج عن ملكه والثاني بقى في ملكه او زوجته او عبده والفرض ان حلفه هو عدم الدخول في دار زيد وعدم التكلم مع زوجة زيد وهو فعلا الثاني دون الاول وفيه انه قد فهم من ذلك ما يتعلق بنفس زيد داراً او زوجة او عبداً الفرض حينئذ هو الثاني .

وقد عرفت ان الحلف ان كان لجهة عدم الرغبة الى زيد فلا فرق بين كون المضاف اليه نفس الاول او الثاني فيحنت ولو باكثر من واحد وان كان من جهة نفس المضاف اليه فلا حنت في الدخول لعدم بقاء ما حلف على عدم دخوله فالمراد هو عدم الدخول على زيد في الحقيقة وتمام النظر اليه وأخذ الدار من حيث عدم امكان كون زيد بدون دار ومكان فيرجع الى ان كل شيء صار مكانا لزيد لا يدخل فيه كانت هذه الموجودة او غيرها فالحنث متحقق لكل دار سكن

فيها زيد ولو كان غير ملك له ، وكذا التكلم مع زوجته واستخدام عبده وكلاهما لاجل زيد فلا خصوصية في زوجته وعبده إلا له ولو بدلا بزوجة او عبد آخر هذا كله اولم يكن باضافة زيد هو التعمين .

﴿ أما لو ﴾ أضافه بأن ﴾ قال : لادخلت دار زيد هذه ﴾ مثلا وجعل قصده تابعا لمفاد اللفظ ﴾ تعلق التحريم بالعين ولو زال الملك ﴾ تغليباً للتعمين علن الاضافة ، واستقر به في القواعد لان المناط حتى الامكان هو الاستفادة عن ظهور اللفظ وعدم اعتبار ما اراده ما لم يكن له قرينة عليه .

واما مع القرينة من بيان نفس الحالف او غيره فهو المعتبر قطعاً وكيف كان فلو علم ان الحلف لاجل هذه الارض فيلزم الحنث بالدخول فيها ولو لم يكن متعلقة بزيد .

المسألة ﴾ الرابعة اذا حلف لادخلت داراً فدخل براحا كان داراً لم يحنث ﴾ ان اريد بلفظ كان سابقاً لافعلا ولو بناء على كون المشتق اعم ممن انقضاء عنه المبدء صح عدم الحنث فالمعنى حينئذ قد دخل ارضا براحا كانت داراً في السابق لافعلا ووجه عدم الحنث ان المقصود من الحالف هو الدار التي بقيت على حالة الدارية لاما اذا خربت وبقت عرستها لعله هو الظاهر من العبارة وما فسرت العبارة في الجواهر حيث مزج العبارة بقوله سواء [كان داراً] اولم يكن فان الظاهر منه انه كان داراً سابقاً .

وقد دخل براحاً وارضاً وكيف كان فالحنث تعلق بالدار ولم يكن فعلاً داراً وليس سابقاً منطوقاً للحكم والفعل وقد دخل ارضا لا داراً والظاهر لافرق بينه وبين قوله ﴾ أما لو قال : لادخلت هذه الدار فانهدمت وصارت براحاً قال الشيخ : لا يحنث ﴾ .

فان الحلف وقع على الدار لا على الارض والفرض انه دمار الدار وهو مقتضى

اصالة البرائة والتمسك بالاستصحاب غير تام لعدم الموضوع فان الموضوع هو الدار وقد انهضت والبراح لم يكن متعلق للحلف . وفي الجواهر بعد قول الشيخ لا يحثت قال ما لفظه أيضاً لأنه من تعارض الاشارة والاسم الذي قد عرفت ظهور التركيب في مثله على وجه ينتفى متعلق اليمين بانتفاء أحدهما ، فهو حينئذ كالمسألة السابقة التي استحسن المصنف فيها عدم الحث .

﴿ و ﴾ لكن هنا قال : ﴿ فيه اشكال من حيث تعلق اليمين بالعين فلا اعتبار بالموصف ﴾ .

ولا يخفى أن الاشارة الى الدار فلا تبقى دار وهي عبارة عن الارض والبناء والقرض انهدامها فان قلت ان الدار عبارة عن الارض والبناء قلت الكل ينتفى بانتفاء جزءه قال الشيخ في الخلاف : اذا حلف لادخلت هذه الدار فانهضت حتى صارت طريقاً وبراحاً فسلكت عرضتها لم يحثت وافقنا الشافعي وقال ابو حنيفة يحثت ووافقنا اذا اطلق فقال لادخلت داراً فسلكت براحاً كان داراً في انه لا يحثت . [دليلنا] ان الاصل برائة الذمة وايضاً فالرجوع في الاسماء الى العادة والعرف ولا يسمى في العرف ما كان داراً وقتنا من الزمان بانه دار فاذا لم يسم بذلك فيجب ان لا يحثت وايضاً فلا خلاف انه لو حلف لادخلت بيتاً فاطلق ثم دخل بعد ان صار طريقاً انه لا يحثت فالدار مثل البيت فان قالوا الدار يسمى داراً بعد انهضتها كما قالوا ديار بكر وديار ربيعة وديار عاد وثمود قلنا وكذلك البيت قال الله تعالى « فقتلك بيوتهم خاوية بما ظلموا » فان قالوا ذلك مجاز قلنا مثله في الدار وايضاً فلا خلاف انه لو جعلنا بستاناً او حماماً ثم دخلها انه لا يحثت فكذلك اذا جعلها طريقاً والدليل على ان اسم الدار بعد انهدامها مجاز انه لو حلف لا يدخل داراً فسلكت براحاً كان داراً لم يحثت فلو كان حقيقة لحثت انتهى . ولقد أجاد .

﴿ ولو حلف لا دخلت هذه الدار من هذا الباب قد دخل منه حنث ﴾ بلا اشكال كما لا يحسن ان دخل من منفذ آخر ﴿ و ﴾ لكن الكلام فيما ﴿ لو حول الباب عنها الى باب مستأنف قد دخل بالأول ﴾ اى بالباب الاول بعد نزاع الاخشاب والآجر وغيرهما عن مكانهما فهل يحسن ايضا لكون مكانه مكان الاول وهو الباب حقيقة لا الخشبة والآجر والبص اولا ﴿ قيل يحسن ، لأن الباب الذى تنازلته اليمين باق على حاله ولا اعتبار بالخشب الموضوع ، وهو حسن ﴾ .

وفى الجواهر لأن الباب عرفاً اسم للمنفذ المحتاج اليه فى الدخول دون الباب المنصوب عليه ، بل لعل تسميته بالباب باعتبار كونه موضوعاً عليه ، وحينئذ فيحسب بالأول لبقاء اسمه دون الثانى الخارج عنه بالاشارة المقررة انتهى .

وهو كذلك فالمقصود للمحالف اى الظاهر من حلفه هو عدم رغبته عن الدخول من مكان الموضوع عليه الخشب لانفس الخشب فحرمة الدخول بالحلف بحاله ولو جعل منفذ الدخول مكان آخر لكن فى الجواهر قال .

ومن الغريب احتمال العكس ، لأن الباب اسم للخشب المتخذ فيدور الحكم مداره ، فلا يحسن بالأول ، لعدم الباب بخلاف المنفذ الجديد الموضوع عليه الباب التى يصدق الدخول منها انتهى وجه الغرابة واضح لان الباب هو مكان الخشب لا نفسه .

ثم قال دوأرب منه احتمال عدم الحنث بكل منهما ، لأنها تحمل على المنفذ والخشب جميعاً ، لأن الاشارة وقعت عليهما جميعاً ، فلا يحسن بدخول منفذ آخر وان نصب عليه الباب ، ولا بدخول ذلك المنفذ اذا لم يبق عليه باب انتهى .

﴿ ولو قول : لا دخلت هذه الدار من بابها ففتح لها باب مستأنف قد دخل به حنث لأن الاضافة متحققة فيه ﴾ بمعنى ان الحلف تعلق على عدم الدخول فى هذه الدار وحينئذ اى باب يفتح لها كان الحلف شامل لها فيحرم عليه الدخول .

المسألة ﴿ الخامسة اذا حلف لادخلت أو لا لبست اقتضى التأييد ﴾ .
 وفى الجواهر قال لما تحقق فى الأصول من أن النفى للطبيعة الذى لا يتحقق بدون ذلك ، بخلاف الحلف على الفعل الذى يتحقق بجزئى من جزئياته ، كما ذكرناهما فى الأمر والنهى وقلنا ان الأول لا يقتضى فوراً ولا تراخياً ولا وحدة ولا تكراراً ، بخلاف النهى الذى مفاده مفاد التكرار باعتبار ارادة النفى الذى لا يتحقق إلا بعدم ايجاد الطبيعة مطلقاً .

نعم هذا كله مع الاطلاق ﴿ فان ادعى أنه نوى مدة معينة ﴾ أو وصفاً من الأوصاف وغيرهما مما يقتضى التخصيص أو التقييد ﴿ دين بنيته ﴾ وقبل منه ذلك فى نظائره ، ولعل من ذلك خبر أبى بصير عن أبى عبدالله عليه السلام وفى رجل أعجميته جاربة عمته فخاف الاثم ، فحلف بالإيمان أن لا يمسه أبداً فورث الجارية أعليه جناح أن يطأها ؟ فقال : انما حلف على الحرام ، ولعل الله رحمه فورثه اياها لما علم من عفته ، باعتبار أنه نوى عدم مسها محرماً أو أنه حلف على عدم مسها وهى مملوكة لعتمته ، فاذا زال ملكها عنها حلت له .

﴿ ولو حلف لا أدخل على زيد بيتاً فدخل عليه وعلى عمرو ناسياً ﴾ ليمينه ﴿ أو جاهلاً بكونه فيه فلا حنث ﴾ ولا بحث ، اما ستمره من ارتفاع حكم اليمين بالنسيان والجهل .

قال فى الخلاف : اذا حلف لادخل على زيد بيتاً فدخل على عمرو وبيناً وفيه زيد وهو لا يعلم بكون زيد فيه فانه لا يحنث وللشافعى فيه قولان .

[دليلنا] ان الاصل براءة الذمة وشغلها يحتاج الى دليل .

﴿ وان دخل مع العلم ﴾ به وتذكره اليمين ﴿ حنث سواء نوى الدخول على عمرو وخاصة أو لم ينو ﴾ .

وفى الجواهر وفاقاً للمحكى عن الشيخ فى الخلاف والأكثر ، لصدق الدخول الذى هو حقيقة واحدة لا يختلف باختلاف المقاصد .

﴿و﴾ لكن ﴿الشيخ﴾ في المبسوط ﴿فصل﴾ .
 وفي الجواهر قال بين الدخول على عمرو خاصة - على معنى استثناء زيد بقلبه - وبين عدم عزله له، فلاحث بالأول دون الثاني، لأن الدخول يقبل التخصيص كما يقبله القول، فيصدق عليه أنه دخل على عمرو لا زيد، وضعفه واضح للفرق بين الأقوال والأفعال كما سترفه .

﴿و﴾ إذا دخل على عمرو بيتاً وزيد فيه واستثناء بقلبه كأنه قصد الدخول على عمرو دون زيد لم يصح انتهى ولا يخفى ما فيه لعدم تأثير النية بعد تحقق الحلف والا يجوز مخالفة الحلف بعمده بانواع مقاصده ونياته وتجدهه يوماً فيوماً وكون الدخول قابلاً للتخصيص بالنية لو سلم انما يكون في حال الحلف بحيث يقيد حلفه بذلك بان يقول حلفت كذا الا مع الضرورة والانصاف ان الحلف يمنعه عن الدخول في بيت زيد وعمرو فلا يجوز ويتحقق الحث بالدخول في الدار ولو كان لاجل رؤية عمرو .

﴿و﴾ حينئذ كان الحلف على دخوله على زيد في البيت ممنوعاً ولو كان الدخول لعمرو ثم انه اذا حلف عدم دخوله داراً فـ ﴿هل يحث بدخوله عليه في مسجد أو في الكعبة؟ قال الشيخ: لا، لأن ذلك لا يسمى بيتاً في العرف وهو كذلك الا ان المصنف قال: ﴿وفيه اشكال يبنى على ممانعته دعوى العرف﴾ وفيه منع .

وفي الجواهر قال لأن الله تعالى أطلق عليهما اسم البيت فقال: «طهر بيتي» وقال: «في بيوت أذن الله أن ترفع» بل عن ابن ادريس أن ذلك عرف شرعي، وهو مقدم على العرف العادي لو سلم انتهى .

ولا يخفى ان صحة اطلاق البيت على المسجد والكعبة وأن صح والبيت في عبارة الحالف ايضاً تكرره العموم لكن مع ذلك انصرف كلام الحالف عن المسجد والكعبة بل لا يتصور ارادته ذلك من نفس الحالف ولو كان البيت يسميهما عرفاً فافظاها

القوى عدم الحنث بالدخول في المسجد أو الكعبة إذ مراده من البيت هو البيت للسكنى لا للعبادة بل لو اراد العموم لم يصح إذا وجب الحج عليه هذا كله في العموم من حيث شمول الدار للمسجد والكعبة وأما من حيث السلام على الجماعة .
 فقال المصنف ﴿ وأما لو قال : لا كلمت زيدا فسلم على جماعة فيهم زيد ﴾
 عالماً بذلك وباليمين ﴿ و ﴾ لكن ﴿ عزله بالنية ﴾ خاصة أو باللسان معها ﴿ صح ﴾
 ويكون مقصوده بالسلام هو غير زيد وهو أمر قابل لعدم ارادته .

وفي الخلاف قال وإن حلف لا كلم (اكلم) زيدا فسلم على جماعة فيهم زيد واستثناه بقلبه لم يحنث الخ .

﴿ وإن ﴾ نوى السلام عليه معهم أو ﴿ أطلق حنث مع العلم ﴾ به و تذكر اليمين وفيه أيضا منع ويرجع إلى أن السلام المستحب على الغير موجب للائم والكفارة تأمل مع أن الاطلاق انصرف إلى غير زيد من حيث قصده نعم لو اراده بالخصوص فهو مشكل جدا فلا بد من تقديم أحد الأمرين ويمكن تقديم استحباب السلام ولا يعارضه الواجب بالعرض كما إذا حلف عدم اطاعة الوالدين فيما يجب .
 المسألة السادسة ﴿ قال الشيخ رحمه الله : اسم البيت ﴾ لو كان متعلقاً باليمين مثلاً ﴿ لا يقع على الكعبة ولا على الحمام ، لأن البيت ما جعل بازاء السكنى ، وفيه ﴾ عند المصنف ﴿ اشكال يعرف من قوله تعالى ﴿ وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾ ﴾ وغيره مما مر ﴿ وفي الحديث ﴿ نعم البيت الحمام ﴾ ﴾ .

وفي الجواهر وفيه أن الاستعمال أعم والعرف أعدل شاهد على ارادة غيرهما من اطلاق البيت ، بل قيل : لا يدخل فيه الغرف والمقصرة و نحوهما مما لا يعد للسكنى ، بل عن الخلاف والمبسوط نفى الخلاف فيه الخ .

و كيف كان فمن الواضح عدم ارادة الحالف لعدم الدخول في البيت مثل الكعبة والمسجد ولو سلم كون اطلاق البيت عليهما على نحو الحقيقة لكن يقطع بعدم ارادة الحالف ذلك فصح ما افاد الشيخ من عدم الشمول بل ﴿ قال ﴾ الشيخ

ايضا ﴿ و ﴾ كما لا يقع اسم البيت على الكعبة والمسجد فـ ﴿ كذا ﴾ يقع اسم الدار على ﴿ الدهليز ﴾ وهو ما دخل عن باب الدار الى البيت وهو ما يسمى [بالفارسية بدالان وراه رود] وبينه وبين الدار مسافة قليلة .

﴿ و ﴾ كذا ﴿ الصفة ﴾ مكان معين لاصحاب الصفة فلا يحتم بالدخول في الدهليز فقط والصفة وفيهما تأمل اما الدهليز فمن الدار بلا كلام بدليل ان ارضه من الدار واما الصفة فان كان المراد بها ما هو الخارج عن الباب مثل ما يقال به [بله] فلا يحتم جدا فانه واقع في الطريق وخارج عن الدار وكيف كان فكل ما يعد من اجزاء الدار فهو بالدخول يحتم والا فلا .

﴿ المطلب الرابع في مسائل العقود الاولى العقد اسم للايجاب والقبول ﴾ بلاخلاف أجده فيه ، وحينئذ ﴿ فلا يتحقق الا بهما فلو حلف ليمين ﴾ بعقد البيع ﴿ لا يبرأ الا مع حصول الايجاب والقبول ﴾ وهو معلوم فلا يكون انكحت بدون القبول عقدا بل مع القبول لكن بمالهما من المعنى فان العقود من باب المعاني لا الالفاظ وهو واضح فالعقد اسم للايجاب والقبول الحاصل بالفاظهما .

﴿ و كذا ﴾ لزم القبول ﴿ لو حلف ليهن ﴾ بناء على أنها اسم للعقد كالبيع كما في الجواهر واقول الظاهر كونها عقداً فليزم فيها الايجاب والقبول .

﴿ لكن ﴾ للمشيخ في الهبة قولان : أحدهما أنه يبرأ بالايجاب ﴿ دون القبول قال في الخلاف : اذا حلف لا ذهبت عدي فو هبه من رجل حنت بوجود الايجاب قبل الموهوب له او لم يقبل وبه قال ابو حنيفة و ابو العباس بن سريج قال ابو حامد الاسفرايني لا يحتم لان الهبة عبارة عن الايجاب والقبول كالبيع وهو قوي [دليلنا] على الاول انه اذا قال وهبت فقد فعل ما حلف انه لا يفعله وانما حلف ان لا يفعل هذه الصيغة بعينها فقد فعلها فيجب ان يحتم وليس كذلك البيع لانه لا يقال باع بلفظ قوله يحصل القبول انتهى .

وفي الجواهر قال وعنه في المبسوط أنه قوي القولين أيضاً وهو يدل على

تردده ، ﴿ و ﴾ على كل حال فهو ﴿ ليس بمعتمد ﴾ لانه مع فرض العقديّة لا بد له من القبول .

ثم انه لو فرض عدم لزوم القبول فمع غمض العين عن بطلان الايجاب بدون القبول مع فرض العقديّة فان كان مقصوده تحقق القبول فعلا بانه اذا وهبه اخذه من دون لفظ القبول فهو قبول فعلا فيرجع الكلام الى كفاية القبول فعلا لا انه لا يحتاج الى القبول اصلا وان لم يؤخذ منه فلاهبة له اصلا .

وكيف كان فعلى فرض صحة العقد بدون القبول اذا قال لا وهبت زيدا فاوجب الايجاب بقوله وهبته فحنث سواء قبل زيد او لا اذا لفرض عدم لزوم القبول ولكن صريح الخلاف تقوية لزوم القبول لكن اتيانه بدليل ذلك هو رد للزومه فان قوله اذا قال وهبت فقد فعل ما حلف انه لا يفعله .

وحاصله لزوم الحنث ولو بدون القبول فانه حلف ان لا يهب اى لا يفعل الايجاب فخالفه بالهبة ولو بمجرد الايجاب فقط وفيه ان مجرد الايجاب ولو بدون قبول العامل وعدم وصول الموهوب له بيده ليس بهبة بالضرورة فلا يحنث بمجرد القبول ولم يفعل ما حلف عليه ان الفرض انه حلف عدم الهبة ودفى به من عدم الهبة فان الهبة ما اذا قبل واخذ لا مجرد الصورة فقول ابى العباس قوى كما قواه ايضا وظاهر الجواهر والمسالك والقواعد ايضا لزوم القبول الا فى باب الوصية لكن قبولها بعد موت الموصى .

وفى الجواهر قال نعم فى المسالك تبعاً للقواعد يستثنى من ذلك الوصية ، فانها عقد يفتقر الى الايجاب والقبول كما عرفت فى محله انتهى .

وعبارته فى المسالك بعد نقله عبارة الخلاف ما هو لفظه ويستثنى من ذلك الوصية فانها عقد يفتقر الى الايجاب والقبول كما مر لكن كان قبولها المعبر ما كان بعد الموت اجماعا وان جاز قبله على الخلاف يحنث الحالف عليها بمجرد الايجاب اذ لا يعقل توقف الحنث على ما يقع بعد الموت او يجوز وقوعه ولان المتبادر

من الوصية عرفاً إذا قيل فلان اوصى بكذا أذ قوله أوصيت بكذا هو الايجاب مع احتمال توقف الحث على القبول اطلاقاً لباب العقود ودليلها السابق واعلم ان الفاضل فخر الدين ادعى الاجماع على ان القبول في الوصية ليس شرطاً في صحتها بمعنى انها تصلح ان تؤثر فهو شرط لاجزاء من السبب المملك بخلاف البيع وغيره وفي صحة هذه الدعوى نظر بين فان المهود شرعاً من سببته ساير العقود انها الايجاب والقبول وان القبول تمام السبب المملك وان توقف على شرط وهو الموت لان تأثير السبب يجوز ان يتوقف على شرط ولا يلزم من وجوده وجود المسبب الا مع اقترائه بوجود الشرط وانتفاء المانع كما حققناه في بابه ومن ثم قيل ان القبول في الوصية كاشف عن سبق الملك من حين الموت ولو كان شرطاً لما تصور تقدم الملك قبله لان المشروط لا يتقدم على الشرط مطلقاً انتهى في حاشية

ولا يخفى ان القبول في باب الوصية فوراً او بعد الموت في غاية الاشكال في حاشية

راجع ج ٣٢ ص ١٢٧ .

المسألة (الثانية اطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد)
 وفي الجواهر قال لا لأنه حقيقة فيه دونه ، بل لانصراف البيع و (بعه)
 ونحوهما الى ارادة الصحيح ، وهو الذي يشعر به لفظ الانصراف في عبارة المصنف وغيره ، مضافاً الى معلومية كون البيع اسماً للاعم منهما على وجه الحقيقة .
 ومن الغريب ما في المسالك من دعوى كونه حقيقة في الصحيح مجازاً في الفاسد لوجود خواص الحقيقة ، كمبادرة المعنى الى ذهن السامع عند اطلاق قواهم : دباغ فلان داره ، وغيره ، ومن ثم حمل الاقرار به عليه ، حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجمالاً ، وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ، ولو كان مشتركاً لقبل تفسيره بأحدهما كغيره من الألفاظ المشتركة ، وانقسامه الى الصحيح والفاسد أعم من الحقيقة ، اذ هو جميعه كما ترى منطبق على الانصراف الذي ذكرنا ، وليس شيء منه يدل على الحقيقة والمجاز ، كما هو واضح انتهى .

قوله ومن الغريب الخ غير خفى انه قريب فان اصل البيع ولغة البيع موضوع
 للصحيح بل جميع الالفاظ الموضوعات للمعاني موضوعة للصحيح منها ولا معنى للموضوع
 الصحيح والاعم بالاشتراك بينهما والاشتراك انما يكون فيما وضع اللفظ للمعاني
 كثيرة التى كلها من معانى الصحيحة وقوله قد لا لأنه حقيقة فيه صريح فى ان
 البيع ليس حقيقة فى الصحيح فقط مع وضوح انه لو لم يكن للصحيح فلامحالة
 مشتركا بين الصحيح والفساد على انه لو لم يكن موضوعا للصحيح كيف ينصرف
 اليه فوجه الانصراف ليس الا لاجل انه الصحيح هو الموضوع للبيع فان المعانى
 الصحيحة ينصرف الى الاذهان عند الاطلاق فاذا لم يكن الموضوع للصحيح فلامحالة
 موضوع للاعم وهو من أفحش الاغلاط لبداهة ان الموضوع للاعم فيما يكون معان
 اللفظ الصحيح مشتركا كالعين .

وبالجملة كون البيع اسما للاعم فى غير محله فما فى المسالك مستقيم جدا
 فراجع اليه وكيف كان فاطن انه لا معنى لكون لفظ كان اسما للصحيح والفساد
 حتى العرج الذى اطلق على فاسده الحجج لوضوح ان الاطلاق ليس بنحو الحقيقة
 بل اعم فاذا اطلق الحجج على من فسد حججه بالوطة قبل الميقاتين كان باعتبار قبل
 الوطة اى الحجج الصحيح الذى افسده بالوطة غير مجزاو باطل يجب تداركه فى القابل .
 ﴿ وكيف كان فـ ﴾ - لا يبر بالبيع الفاسد لو حلف لبيعه ، وكذا غيره ﴾
 من الصلح والاجارة ونحوهما فلا يلزم الحنث اذ عمل الفاسد بمنزلة العدم فاذا
 قال والله لا يبيع دارى فباع فاسد اكانه لم يبع اصلا بل القسم بحاله فلا يحنث الا
 بالبيع الصحيح وهو حرام بالحلف .

المسألة الثالثة قال الشيخ : الهبة اسم لكل عطية متبرع بها كالهبة
 والنحلة والعمرى والوقف والصدقة ، ونحن نمنع الحكم فى العمرى ﴿ .
 وفى الجواهر قطعاً ، لأنها كالسكنى والرقيبى تمليك للمنفعة ، بخلاف الهبة
 التى هى تمليك العين وقوله ﴿ والعمرى هبة لمن وهبت له ﴾ مع فرضه على ضرب
 من المجاز انتهى .

ولا يخفى ان الكلام بالنسبة الى العمرى فى غاية المتانة وقدمر الكلام فيه وانها مفيدة للإباحة لا الملك بل مر هناك بعض الكلام فى صحة العمرى بقول مطلق لمن كان له ورثة الصغار المحتاج فان العمرى وان كانت مفيدة للإباحة لكن بعد مدة يحبس اموال اليتيم مع امكان عمر الذى جعل له العمرى الى المائة وبقي ملك الصغار فى يده ولا يقدر ان يخرجهما عن يده لانها مادام العمر وكثيراً ما قدمت الورثة الصغار وينقل الملك الى غيرهم وهذا ضرر المنفعة فضلاً عن الملك فى هذه الصورة راجع ج ٣١ ص ٤٤٧ .

وكيف كان فمن المسلم خروج العمرى عن افادة الملك وكيف كان فمثل الشيخ جعلها بمنزلة العطية الموجبة للملك فمنع المصنف فى العمرى فى محله فانها خارجة عن الملك وظاهره دخول الوقف فى افادة الملك وعبارة الخلاف خالية عن ذكر الوقف كما سيأتى الآن انشاء الله .

وقد عرفت الاشكال فيه فى محله فى كتاب الوقف فى ضمن الاقوال الثلاثة ومحصله بالوقف خرج الملك عن تحت تصرف المالك الواقف الى ان يرث الجميع هو الله او صاحبه الاصلى عجل الله تعالى فرجه واما الموقوف عليهم فقد عرفت ان الحق عدم كونهم مالكا للمعين قطعاً وانما يملكون المنافع كالعمرى فى ذلك بل يمكن ان يقال لا يملكون المنافع ايضاً بحيث يكون لهم الاجارة واحداث البناء وانما يكون لهم حق الانتفاء .

وكيف كان فالمسلم عدم كونهم مالكين للاعيان ولذا بعد انقراضهم او خراب الملك او خراب اراضيها عن الانتفاع للموقفية يباع ويصرف ثمنه فى سبيل الله بقصد ثوابه للواقف وهو غير نفس الباقي فلا يكون لوارثه شيء ولا لوارث الموقوف عليهم ابداً فالوقف لا يكون هبة موجبة للملك بحيث يباع ويوهب ويورث. وكذا قال عليه السلام صدقة لا تباع ولا توهب كما فى خبر الحلبي الى ان قال الصادق عليه السلام هي صدقة بتاً بتلاً فى حجيج بيت الله وعابر سبيله لا تباع ولا توهب

ولانورث فمن باعها او وهبها فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين لا يقبل الله منه صرفا ولا عدلا .

وفى خبر عجلان ايضا قال الى ان قال صدقة لاتباع ولا نوهب حتى يرثها وارت السماوات والارض الخ وغير ذلك راجع ج ٣١ ص ٣٥٠ فالوقف لا يكون هبة موجبة للملك ﴿ و ﴾ اشد اشكالا على المصنف وشارحه المسالك اخراج ﴿ النحلة ﴾ ايضا فان ظاهره منع الحكم بالملك فى النحلة وانها بحكم العمرى ايضا فى عدم افادتها الملك .

فقال : ﴿ اذ يتناولان المنفعة ، والهبة تتناول العين ﴾ فى الجواهر قال الأنا لم تتحقق ذلك فى النحلة ، بل قد يدعى أنها كالهبة ، خصوصا بعد اطلاق الزهراء عليها السلام اسم النحلة على فدك والعوالى المعلومين كونهما هبة من أبيها لها انتهى .

ولقد اجاد فانه بعد مفرغ غية الملك وامر الله تعالى برسوله برد الحق الى فاطمة سلام الله عليها ادعت فاطمة كون الفدك نحلة فاطماتها النحلة على فدك اقوى دليل على عدم كون النحلة ليست كالعمرى فى افادة المنفعة وبالجملة ان فدك عند جميع الامامية ملك لفاطمة وانما ينكره خلفاء الجور الفاصبين لحق على بن ابى طالب وفاطمة .

وقد اطلق سلام الله عليها اسم النحلة على الفدك وان هذا الملك نحلة وهبة من أبى من جانب الله وقد ورد فى قوله عز شأنه وآت ذا القربى حقه هو الامر باعطاء النبى حق فاطمة سلام الله عليها .

وكيف كان فجعله النحلة بمنزلة العمرى فى غير محله فانها صريحة فى الملك وفى تفسير جوامع الجامع للطبرسى (ره) ما لفظه عن ابى سعيد الخدرى انه قال لما نزلت الآية اعطى رسول الله ﷺ فاطمة فدكا وسلمه اليها وهو مروى عن أممتنا ﷺ فصريح الآية ان فدك حق فاطمة ^{عليها السلام} وقدم الله بدفع حقها اليها .

فلو لم يكن تملكاً للمعين لزم بيان رده الى النبي بعد استيفاء المنافع بل
لولا تمكن تملكاً للمعين كان منافعها للمفقر فلا يصح كون حقههم بقى عندها وتصرفت
في اموالهم فمضافاً الى عدم بيان وقت البقاء عنها والمنفعة التمليلية لزم ان يرد
الى صاحبه صرح تعالى اطلاق الحق لها عليه فالنحلة هبة مفيدة للمك لوجهين
اطلاق الحق من الله وهو الملك لا المنفعة واطلاق النحلة من صديقه عليه السلام فهما
يفيدان للملك فالنحلة تكون بمعنى الهبة قطعاً بنص الله وفاطمة عليها السلام ولا يصح
الى القول بانها مفيدة للمنافع .

واما عبارة الخلاف فهي هذه لفظه قال : اذا حلف لادبته له فان الهبة
عبارة عن كل عين يملكها اياها متبرعاً بها بغير عوض فان وهب له او اهدى او
نحله او امره او تصدق عليه بصدقة تطوع حنث وقد سمي رسول الله صلى الله عليه وسلم العمري
هبة فقال العمري هبة لمن وهبت له وبه قال الشافعي ووافق ابو حنيفة في كل هذا
وخالف في صدقة التطوع فقال لا يحنث بها لانها ليست هدية بل هي غير الهبة
والهدية بدليل ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يحرم عليه الصدقة وتحل له الهدية واذا كانا
مختلفين لم يدخل مدخلا واحداً في باب اليمين .

[دليلنا] ان معنى الهبة هو تملك العين بغير عوض على وجه التبرع
وهذا قائم هيئتها فيجب ان تكون هبة وتدخل تحت الاسم انتهى . فالعبارة صريحة
في ان الهبة شاملة لكل ما يفيد الملك تبرعاً ومنها النحلة ولم يذكر هنا في
تفصيله الوقف وان تردد المصنف في كون الوقف مفيداً للملك حيث قال متصلاً
بكلامه صلى الله عليه وسلم وفي الوقف والصدقة تردد، منشأه متابعة العرف في افراد كل واحد
باسم صلى الله عليه وسلم .

وفي الجواهر مع أنه لا تردد في عدم تناولها الوقف المقطوع بكونه ليس
هبة اسماً ولا حكماً ، بل عن ابن ادريس عدم الخلاف فيه انتهى . اما الصدقة فلا
وجه لتردد فيها لاحصول الملك والأصح الرجوع فيها فلا اشكال فيها واما الوقف

ففى المنقطع لاملك اصلا وانما يكون للموقوف عليه هو الانتفاع وبعد انقراضه يرجع الى صاحبه مع وجوده والى وارثه مع موته واما الوقف المؤبد فالنزاع فى الملك للموقوف عليهم محل خلاف .

وقد عرفت فى ج ٣١ ص ٣٤٧ الى ٣٤٩ خروج الوقف عن ملك المالك دائما ويكون فى سبيل الله ولا يكون ملكا لاحد وبعد انقراضهم او خراب العين يباع بثمنه مكان آخر يوقف بدلا عنه وان لم يكن ففى سبيل الله ومنه يعلم انه على عدم الملك لا يجوز احداث البناء فيه فتلخص انه فى الوقف لاملك اصلا وفى الصدقة ملك بلا كلام فلا مورد لتردد اصلا .

ثم ان الصدقة ان اريد بها المستحبة فهى هبة فى مقابل الثواب ولذا فى الجواهر قال بما هو لفظه نعم قد يتردد فى الصدقة المندوبة التى هى العطية قرينة الى الله تعالى باعتبار أنها الهبة بعوض هو القرب الى الله تعالى ، بل لا يكاد ينكر صدق اسم الهبة فى عرفنا عليه ، والاختصاص بالاسم لا ينافى اندراجها فى الهبة التى هى الأعم منها ومن فاقدة العوض وذات العوض غير القرب .

أما الواجبة كالزكاة ونحوها فينبغى القطع بعدم كونها من الهبة التى هى عقد ، بل ولا الصدقة المندوبة والفطرة المندوبة والكفارة المندوبة الخ .
المسألة (الرابعة اذا حلف) أن يفعل أو أن لا يفعل لم يتحقق البر ولا الحنث الا بالمباشرة فاذا قال: لا بعت أو لا شريت فوكفلا فيهما لم يحنث .
تأمل .

وفى الجواهر قال لعدم المباشرة ، وكذا لو حلف لأبى عن أو أشتريين مع فرض ارادته مفاد اللفظ ، نعم اذا نوى أن لا يفعل على وجه يعم الاذن والأمر ونحوهما فلا خلاف فى الحنث حينئذ بفعل غيره بأمره به ، بل ولا اشكال ، فان عموم المجاز من الاستعمال الصحيح المستحسن كعموم الاشتراك ، خصوصا فى اليمين الذى قد عرفت تصريح النصوص « بأنه على الضمير » بل ظاهر الفاضل فى

القواعد انصرف الاطلاق عرفاً الى ما يشمل التوكيد ، وهو لا يخلو من وجه .
 هذا كله اذا لم يكن ثم عرف ولو انصرفى انتهى .
 وظاهره الميل الى كون الفعل للآمر دون المأمور بمقتضى عموم المجاز
 فانه ولو كان اسناد الفعل الى الأمر مجازاً إلا ان عموم المجاز مثل الحقيقة
 ايضاً كعموم الاشتراك فكمان عموم الاشتراك يستعمل افراده فى المعنى الحقيقى
 فكذلك عموم المجاز يستعمل فى معنى الحقيقى فالاسناد الى الأمر كانه حقيقى
 خصوصاً كون الحلف مما يكون على الضمير والقصد وعن المعلوم ان قصد الفعل
 للآمر دون المأمور .

قال فى الخلاف اذا قال الخليفة او الملك : والله لاضربت عبدى ثم أمر عبده
 فضربه لم يحنث ، وللشافعى فيه قولان: أحدهما مثل ما قلناه ، والثانى أنه يحنث
 - دليلنا - أن حقيقة هذه الاضافة أن يفعل الفعل بنفسه ، وانما ينسب ما يفعله
 غيره بأمره اليه على ضرب من المجاز ألا ترى أنه يحسن أن يقال ماضربه ، وانما
 ضربه غلامه أو من أمره به ولو كان حقيقة لما جاز ذلك .

وقال ايضاً بعده ما اذا قال الخليفة : والله لا تزوجت ولا بعت فوكل فيهما لم
 يحنث ، وقال الشافعى لا يحنث فى التزويج ، ويحنث فى البيع على أحد القولين
 وقال أبو حنيفة: اذا وكل فى التزويج حنث ، وان وكل فى الشراء لم يحنث عكس
 الشافعى - دليلنا - ما قلناه فى المسئلة الادلى سواء انتهى .

فلا وجه فيما افاد القوم فانه امر منكرو عند العرف جدا بل المشهور عندهم
 اسناد الفعل الى الأمر ولو مجازاً بنحو هجر الحقيقى لا المأمور اصلاً بل لا يرونه
 إلا آلة للفعل كآلات القطع للنجار بل عندهم يقرب بالغرائب فانه اولاً مبنى على
 القول بان المباشر اقوى او السبب فما افاد مبنى على ان المباشر اقوى بخلاف
 قول من قال باقوائية السبب وليس ببعيد ان لولا السبب لما صدر عنه الفعل فاذا
 امر السلطان بالقتل ففعل المباشر فعند العرف كون القاتل هو السلطان بل اسناد

الحكم الى المباشر اسناد مجازي عكس ما ذكره في السبب بل لا يتبادر الى
الذهن كون القائل هو المباشر بدهاءه انه لو لا امره لما صدر عن المباشر الحكم
مضافا الى انه مجبور محض .

ولولاه لما صدر عنه القتل وسائر ما يقرب بالقتل لمجرد الامر بل المسلم
كونه في حال اجراء الامر كان في غاية الخوف من الله ومن جهات اخرى ومع
جميع ذلك كيف يكون اقوى من الأمر ومجرد صدور الحكم بيده ليس مما
يقويه ويحكمه مع اصل عدم رضاه وعدم فعله لو لا الامر نعم لو كان المباشر ايضا
راضيا بما امره وما يلا بحيث لو امكن له لكان نفسه فعل ما امر به لصح اسناد
الفعل اليه فليس يصح هذا الامر بنحو الاطلاق مع ان المعمول المتعارف لاشخاص
عظيم الشأن عند الرجال كون اعمالهم بيد مأمورينهم واقوى الدليل عليه ان
الناس لا يقدرّون على دفع المأمورين وليس الا للخوف عن الأمر .

وثانياً كيف يمكن مع امر الموكل الوكيل بالبيع او الشراء عدمه الى
الموكل مع ان امره كفعله بنفسه وان اراد ان يفعل ولم يتمكن بنفسه فأمر
الوكيل بذلك فالقول بعدم الحث غريب جدا واغرب منه ما لو امر الحالف
البناء بالبناء ومع ذلك يقال بعدم الحث كما قال .

﴿ أما ﴾ اذا كان كما ﴿ لو قال: لا بنيت بيتاً فبناه البناء بأمره أو باستئجاره
قيل: يحث نظراً الى العرف ﴿ وقواه في المسالك وهو في محله بل لا اشكال
فيه ﴿ و ﴾ لكن في المتن ومحكى الخلاف والسرائر ﴿ الوجه أنه لا يحث ﴾ .
وفي الجواهر لما سمعته من أن حقيقة الاسناد المباشرة ، ولا عرف هنا
بحيث هجر المعنى الحقيقي على وجه يكون استعماله فيه مجازاً ، ضرورة الصدق
حقيقة لو بنى بنفسه ، فالعمل حينئذ بالحقيقة والاستصحاب لحكمها أدلى انتهى
غير خفى ان العرف لم يفرق بين ما صدر بنفسه او بأمره .

وفي المسالك بناء هذه المسألة بجميع أفرادها على ترجيح المجاز اللغوية

الأ مع معارضة العرف والشرع على وجه تهجد اللغوية ، فلا اشكال فى ترجيح العرفية حينئذ ، قال : « وان بقيت مستعملة مر جوحة فوجهان مبنيان على ترجيح المجاز الراجح والحقيقة المر جوحة ، وان استويا فى الاستعمال صار حينئذ كالمشترك فى المنع ، من ترجيح أحد أفراده بغير قرينة أو الحمل على الجميع على قول ، وهذه المسألة ترجع الى جميع هذه القاعدة . »

قلت : قد ذكرنا فى الأصول ما يستفاد منه النظر فيما ذكره من القاعدة كما أنه قد تكرر منّا فى هذا الكتاب أن الانسياق العرفى من اللفظ تحمل عليه عبارة الحالف وان لم يكن من الحقيقة ، فمع فرض كون الحالف أراد مفاد اطلاق «لابنيت» والفرض أنه شامل لما كان بأمره لاصح عن العمل به خصوصاً اذا كان ممن لا يحسنه ، وكذا غيره من الصناعة كالحياكة والصياغة الا اذا قصد جعل العنوان الحقيقة الاسنادية ، كما هو واضح بأدنى تأمل . ومنه يعلم ما فى كلام المصنف فتأمل انتهى .

ومحصل ما افاد الشهيد صدق العرفى بكون الفعل فعل الحالف وهو مقدم على الحقيقة المهجورة والفرض ان العرف يحكم بكون الفعل فعل الحالف وكذا الشرع ثم افاد بقوله قلت عين ما افاد الشهيد من تقدم العرف والشرع حينئذ فالقوى تقدم نسبة الفعل الى الحالف امران وان كان مجازاً مشهوراً عند العرف وهو مقدم على الحقيقة المهجورة فالظاهر وضوح المسألة عند العرف .

ثم ان هنا اشكالا آخر فى خصوص المقام وهوانه اذا حلف عدم بيع الدار ثم امره بالبيع لان عدم حينئذ واجب وتركه حرام فيكون البيع منهياً عنه والنهى موجبا لفساد المعاملة فلا يحتمل لان نظره هو البيع الصحيح والفرض لا يمكنه مع النهى فانه غير قادر عليه بعد النهى لما كان المعروف فى الشرع فساد المعاملة بالنهى واجيب بان مقصود الحالف هو البيع الصحيح لولا النهى فيحتمل لان البيع لولا النهى صحيح قال فى الجواهر ما هو لفظه .

ولو باع الحالف على نفيه فلا اشكال في الحنث وان انعقد البيع ، كما صرح به في المسالك بل ظاهره والمفروغية عنه ، قال : ولأن النهي في المعاملة لا يقتضى الفساد ، خصوصاً اذا كان النهي لو صف خارج كما هنا . قلت : قد ذكرنا في الأصول أن النهي عن المعاملة لنفسها أو لجزئها يقتضى الفساد عرفاً ، ويمكن كون الفرض منها باعتبار كونه نفسه مخالفة لليمين ، نحو المعاملة المشتملة على المعاونة في الاثم ، بل قد يقال : ان اليمين والنذر والشرط قاطعة لسلطنة المالك عن التصرف المنافى لمتعلقها ، خصوصاً مع تعلقها بحق الغير كئذرا الصدقة والعتق واشتراطهما أو الحلف عليهما ، وحينئذ لو خالف وباع بطل بيعه ، ولتحقيق المسألة محل آخر واجاب عن الاشكال صاحب المسالك بان النهي في المعاملات لا يوجب الفساد .

وادرر عليه في الجواهر بان النهي عن المعاملة موجب للفساد ولو كان النهي متعلقا بجزء المعاملة فعلى قول المسالك ارتفع الاشكال لان النهي لا يوجب الفساد فيكون البيع صحيحا وهو قده كان في ذهنه ما يقال في الاصول من ان الحرمة لا يلزم الفساد وهو عجيب .

ولذا افاد في الجواهر فساد ولو كان متعلقا بجزء من المعاملة بل دلالة النهي على الفساد شرعا عد من الواضحات ولا يصغى الى ان الحرام لا ينافى الصحة فان معناه ان شيئا كان حراما يصح اثباته زعمامن القائلين به من صحة اكثر موارد المعاملة المنهية والغفلة عن ان الكلام في النواهي الشرعية دون اللغوية حتى يكون مفاده مجرد النهي عن الاثيان اعم مما كان صحيحا او فاسدا مع ان النواهي الشرعية ايضا تارة يكون لاجل مفسد يوجب ان ينهى عنه الشرع فينهى عنه بنحو التحريم واخرى لا يكون بمثل ذلك ولو كان فيه حزاة ايضا فينهى عنه بنحو لا ينافى العمل به فيطلق على الادل بالحرمة والثاني بالكراهة .

و حينئذ لو لم يكن دليلا على كون الحزاة فيه موجبا للحرمة يكون

محمولا على الكراهة والا فيكون نفس النهي ارشادا الى مفسد الثابتة في كنون الفعل فالقول بان الحرمة لايلازم المفسدة كما في الكفاية وغيرها كلام شعري وحيث انا قد فرغنا عن بحث ذلك في سابق الايام فلا نعيده فراجع الى ج ٢١ ص ٥ و ج ٢٧ ص ٢٥ يكفيك ذلك انشاء الله .

ومن جميع ذلك ظهر ما في عبارة المصنف من قوله ﴿ ولو قال : لا ضربت فأمر بالضرب لم يحنت ﴾ وقد عرفت خلافه .

﴿ وفي ﴾ قول ﴿ السلطان ﴾ ونحوه ممن عادثه أو عادة صنفه عدم مباشرة الضرب ﴿ تردد ﴾ مما عرفته في « لابنيست » ﴿ أشبهه ﴾ عند المصنف ﴿ أنه لا يحنت إلا بالمباشرة ﴾ وهنا اظهر منعاً لكون فعل المأمور كالمنشار للنجار فكما كان الفاعل هو النجار بواسطة الآلات فكذلك كون الفعل للسلطان بواسطة المأمور والا كان السلاطين في فسحة من ذلك ولهم الحججة على الله وصح لهم ان يقولون ما صدر عنا الفعل وهو مما يضحك به الثكلى عقلا وشرعا وعرفا مع ان جميع الشرور والمقاسد الواقعة في الدهر من المأمورين بأمر الأمرين بحيث كان الاكثر غير راض وكانوا خائفين من امر السلطان ولامناساهم من ذلك فقرا او تقية او جبيرا مع انهم مسئولون ايضا بلا خلاف و لم يكن وظيفة انسان هو قتل مؤمن ولا تقية فيه وليس نفسه أعز واشرف وادلى ممن فعل به ذلك بل الامر بالعكس فالفعل .

وان كان فعل السلطان لكن لا بحيث لا يكون المأمور مأذونا فالأمر والمأمور كلاهما في النار ومحكومون عند الخالق القهار حيث قال ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون انما يؤخّرهم ليوم تشخص فيها الابصار مهطعين مقنعي رؤسهم لايرتد اليهم طرفهم وافتدتهم هواء سورة ابراهيم آية ٤٣ وكيف يكون حال الظالمين في يوم القيامة عند الخالق الواقف بضمائرهم وما فعلوا بعباده .

وقد حكى ان هارون قال للبهلول أتعرفني قال نعم فقال هارون من كنت

فقال انت الذى لو خرج قطرة دم من احد فى أى مكان كان مسئوله انت
فالقول بان الفعل ينسب الى الفاعل لا لأمر مطلقا غير مقبول الا اذا نسب العرف
الفعل اليهم و كثيرا ما كان لهم اذن اجمالى ويردون انفسهم مستقلين فى جميع
ما فعلوا مع انه بهذه الشدة لم يكونوا مأمورين خصوصا المأمرون الذين يرى
فى عصرنا الحاضر فانهم يعملون على المالك باشد الاعمال واكثر مما امروا به
مع تمكنهم من امثال امر الامر باقول مما امرهم فويل لهم من عذاب يوم القيامة
من اخذهم اموال الناس بلا وجه شرعى عرفى اصلا .

﴿ و ﴾ كيف كان فـ ﴿ لمو قال ﴾ والله ﴿ لا استخدم فلانا فخدمه ﴾
الفلان ﴿ بغير اذن ﴾ واجازة له ﴿ لم يحنت ﴾ لحالف لان الفرض صدور الفعل
من الفلان لم يكن بامر الحالف فلا باس به لان باب الاستفعال حقيقة فى طلب
الفعل من الغير ولم يطلب منه .

﴿ ولو تو كئل ﴾ الحالف على أن لا يبيع ولا يشتري ﴿ لغيره فى البيع
والشراء ﴾ يعنى ان الحالف بعدم البيع والشراء لو صار وكيلا لمو كل فى البيع
والشراء ففعل للمو كل فقال المصنف ﴿ ففيه ﴾ اى فى حنت الوكيل ﴿ ترد ﴾
من ان البيع والشراء للمو كل لانفسه ومن ان حلفه لعدمهما والفرض انه فعل
﴿ و ﴾ حينئذ ﴿ الا قرب الحنت ﴾ كما عن القواعد وهو واضح ﴿ لتحقق المعنى
المشتق منه ﴾ وهو البيع والشراء من الوكيل وهو واضح .

وفى المسالك ما لفظه قوله ولو تو كل الخ المراد انه حلف ان لا يبيع او لا
يشتري فان باع لنفسه او اشترى فلا اشكال فى الحنت لان فعله لنفسه داخل فى
اطلاق البيع والشراء قطعا وانما الكلام فى ان ذلك هل يتناول بيعه لغيره بالوكالة
وشراء له ام لافيه وجهان احدهما وهو الذى اختاره المصنف انه يحنت لتحقق
البيع والشراء لان البايع والمشتري مشتقان من البيع والشراء وقد تحقق المعنى
المشتق منه لانه اعم من وقوعه لنفسه ولغيره ووجه العدم صحة نفيه عنه عرفا فيقول

ما بعت ولا اشتريت بل المشتري فلان والبائع زيد وأنا وكيله والاول اظهر انتهى.
 المساله ﴿ الخامسة لو قال: ﴿ والله ﴾ لا بعت الخمر فباعه قيل: لا يحنث ﴿.﴾
 وفي الجواهر لما عرفت من انسياق البيع الصحيح المتعذر في الفرض ، بل
 قد سمعت دعوى كون البيع حقيقه فيه . ﴿ ولو قيل يحنث كان حسناً ﴾ بل
 هو المحكى عن الأكثر ﴿ لأن اليمين ﴾ فيه وفي أمثاله ﴿ ينصرف الى صورة
 البيع ﴾ صوتاً للكلام عن الهذر ﴿ فكأنه حلف لا يوقع الصورة وكذا لو قال :
 لا بعت مال زيد قهراً ﴾ حيث لا يصح البيع لكنه كان صورة بيع وهو كاف في
 حصول الحنث اذ الظاهر ان نظر العالف حينئذ الى صورة البيع فيحصل به الحنث
 امّا لو كان نظره الى البيع الحقيقي للخمر بمعنى جملة صحيحها حقيقة بمعنى
 نوع انكار لفساده كما قال ﴿ ولو حلف لبييعين الخمر ﴾ حقيقة ﴿ لم تنعقد
 يمينه ﴾ لتعذره .

وفي الجواهر ولو حلف لا يبيع حنث بالبيع مع الخيار ، بل في كشف
 اللثام « قلنا بالانتقال بمجرد ادلاء ، لأن البيع انما هو العقد ، بل فيه وفي القواعد
 « وبالبيع المختلف فيه صحة وفساداً كوقت النداء ما لم يعلم حاله من الصحة
 والفساد ، بأن لا يكون مجتهداً ولا يمكنه الرجوع الى مجتهد يرجح أحد الرأيين
 أو يكون مجتهداً متردداً فيهما ، وذلك لأن الأصل الصحة ، فيحكم بها ما لم
 يعلم الفساد وان كان لأصل عدم الحنث ﴾ قلت : ولا يخلو بعض ذلك من نظر
 انتهى .

واعلم الظاهر حصول الحنث باي بيع صحيحاً كان او فاسداً فان الغالب
 في مثله هو صورة البيع ولانظر الى صحته وفساده .

وفي المسالك ما لفظه قوله لو قل قد تقدم ان اطلاق العقد محمول على
 الصحيح دون الفاسد لانه حقيقة فيه وانما يحمل اللفظ مع الاطلاق على الحقيقة
 مع عدم قرينة صارفة عنه الى المجاز فاذا حلف لبييعين الخمر لم ينعقد لان

العقد الصحيح متمذر وغيره غير مراد من اطلاق اللفظ لغة ولا عرفاً ولو حلف لا يبيعه قيل لا يحنث ببيعه لانه يبيع فاسد فلم يتناول اليمين واختار المصنف والاكثر الحنث هنا الدلالة العرف على ان المراد هنا صورة البيع ولانه لما اضاف البيع اليها وهي غير قابلة له كان اللفظ محمولاً على صورة البيع صوتاً للكلامه عن الهذر وعلى تقدير انصراف الاطلاق الى الصورة هل يشترط اجتماع شرايط الصحة لولاه قيل نعم لانه اقرب المجازاة الى الحقيقة فيحمل عليه عند تعذرهما ويحتمل عدمه للاصل ووجود الصورة على التقديرين انتهى .

﴿المطلب الخامس في مسائل متفرقة الاولى اذا لم يعين لما حلف وقتاً﴾
 كان وقته العمر فـ ﴿لم يتحقق الحنث﴾ لو اراد المخالفة ﴿الا عند غلبة الظن بـ﴾ مدم التمكّن منه بعد هذا الوقت لظن ﴿الوفاة﴾ اذ غيره بناء على ان الامر المطلق لا يقتضى فوراً ولا تراخياً ﴿فـ﴾ حتى ظن ﴿بتمين قبل ذلك الوقت بقدر ايقاعه كما اذا قال :﴾ والله ﴿لا قضيّن﴾ حقه او لا عطيتنه شيئاً او لا صومن او لا صلين﴾ .

وفي الجواهر ونحو ذلك ، فان لم يفعل أتم بالتأخير ، ثم ان مات قبل فعله وكان مما يقضى قضي عنه والافات كما لو حلف ليكلمن زيداً فمات قبله ، ولو فرض كذب ظنه بأن زال المرض الذى ظن ابصال الموت به أو نحو ذلك فالظاهر بقاء حكم اليمين ، ولا يحنث وان أتم بالتأخير ، الأصل ولأن التضييق انما جاء بأمر عارض لا بأصل اليمين بخلاف المعين بأصله انتهى .

المسألة الثانية : ﴿اذا حلف ليضرب بن عبده﴾ مثلاً ﴿مائة سوط قيل﴾ .
 وفي الجواهر قال والقائل الشيخ في محكي مبسوطه وخلافه وتيمانه ﴿بجزى﴾ ضربة واحدة بـ ﴿الصفى﴾ بالكسب الذى فيه العدد من الشماريخ أو الأسواط ، بل عنه فى الخلاف الاجماع صريحاً ، وفى الأخيرين ظهراً ، وعن القاموس وهو قبضة حشيش مختلط الرطب واليابس .

وفي المسالك د هولعة ملء اليد من الحشيش ونحوه - ثم قال - : والمراد هناضربة بقضبة تشتمل على عدد من القضبان والسياط ونحوهما ، ووجه الاجزاء ما في قصة أيوب عليه السلام حين حلف ليضربن زوجته مائة - من قوله تعالى : « وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنت » الظاهر في تحقق متملق اليمين المقضى لعدم الحنت بضربها بعدق فيه مائة شمراخ ، ولأن الضرب حقيقة هو وقوع المضروب به على المضروب بقوة بفعل الضارب وقد حصل ، بل حصل صدق الضرب مائة باعتبار كون المضروب بالعدد المزبور ، بل في كشف اللثام د لاختلاف في أنه لو حلف ليضربنه مائة ضربة بر^١ به لأن لكل شمراخ ضربة ، انتهى .

وفيه تأمل ولذا قال المصنف وتبعه غيره : ﴿ والوجه انصراف اليمين الى الضرب بالالة المعتادة كالسوط والخشبة ﴾ وهو واضح ﴿ نعم مع الضرورة كالخوف على ﴾ تلف ﴿ نفس المضروب يجرىء حينئذ ﴾ الضغث ﴿ كما هو الحال في الحدود لخبر حنان بن سدير عن الصادق عليه السلام د ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اتى برجل أجنبي قد استسقى بطنه وبدت عروق فخديه وقد زنى بامرأة مريضة ، فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم فأتى بمرجون فيه مائة شمراخ فضربه به ضربة وخلي سبيله ، وذلك قوله تعالى « وخذ بيدك ضغثاً فاضرب به ولا تحنت » .

وفي الجواهر ولكنه كما ترى انما هو في خصوص الحدود التي يمكن ترتيب الشارع الاجتزاء بالمصدق فيها على حال الاختيار والاضطرار ، ولا يقاس عليها اليمين بعد فرض الصدق اختياراً خصوصاً وظاهر قصة أيوب عليه السلام ذلك في الاختيار ، فلا وجه لقصر ذلك على حال الاضطرار كما في الحدود نعم يبقى اشكال اسم السوط في خصوص المثال ، وقد عرفت الحال فيه انتهى .

﴿ هذا ﴾ كلفه مع فرض انعقاد اليمين على وجه يقتضى الحنت لو لم يفعل ، كما ﴿ اذا كان الضرب ﴾ له ﴿ مصلحة ﴾ دينية ﴿ كاليمين على اقامة الحد أو التعزير بالمأمور به ﴾ البالغ مائة سوط أو دونه .

و ﴿ اما التأديب على شىء من المصالح الدنيوية فالأدلى العفو ولا كفارة ﴾ لعدم الانعقاد حينئذ باعتبار أن تركها خير منها، ولخصوص خبر محمد بن العطار المنجبر بالشهرة كما فى المسالك ، قال : « سافرت مع أبى جعفر عليه السلام الى مكة فأمر غلامه بشىء فخالفه الى غيره ، فقال أبو جعفر عليه السلام : والله لأضربنك يا غلام ، قال : ولم أره ضربه ، فقلت : جعلت فداك انك حلفت لتضربن غلامك فلم أرك ضربته ، فقال : أليس الله يقول وان تعفوا أقرب للتقوى .

﴿ و ﴾ كيف كان فهل ﴿ يعتبر فى الضغث أن يصيب كل قضيب جسده ﴾ كما صرح به غير واحد ، ليتحقق صدق الضرب به عن المسالك عدم اشتراط وصولها اليه أجمع ، ويكفى انكباس بعضها على بعض ، بحيث يناله ثقل الكل ، وهنا أدلى وهو فى محلّه بل ﴿ يكفى ظن وصولها اليه ويجزىء ما يسمّى به ضارباً ﴾ دون الوضع .

المسألة ﴿ الثالثة اذ حلف لاركبت دابة العبد لم يحنث بركوبها ﴾ مع فرض ارادة حقيقة الاضافة بناءً على أنها الملك ﴿ لأنها ﴾ اى الدابة ﴿ ليست له حقيقة وان اضيفت اليه فعلى المجاز ﴾ قد عرفت ان العبد يملك فيحنث بالركوب لان الدابة له حقيقة ﴿ أما الوقال : لاركبت دابة المكاتب حنث بركوبها لأن تصرف المولى ينقطع عن أمواله ﴾ .

وفى الجواهر قال بل هو مالك وان كان ملكاً متزلاً ﴿ و ﴾ لكن مع ذلك ﴿ فيه تردّ ﴾ مما عرفت ومن عدم تمامية الملك ، قد عرفت مالكية العبد فراجع ج ٢٥ ص ٨٥ .

المسألة ﴿ الرابعة : ﴾ اذا قال والله لمن بشرنى بكذا فله كذا وان كان المبشرون معتددين ومتفرقين فـ ﴿ -البشارة اسم للأخبار الأول بالشىء السار ﴾ اى الذى يوجب السرور واما لو كانوا مجتمعين وبشروا جمعاً دفعة واحدة كان ما جعل للبشير للجميع كما فى المسالك وقال المصنف ﴿ فـ ﴾ -حينئذ ﴿ لو

قال: ﴿ والله ﴾ لا عطين من بشرى بقدم زيد ﴿ مثلاً ﴾ فبشره جماعة دفعة استحققوا ﴿ جميعهم ﴾ ولو تابعوا كانت العطية للأول ﴿ لأنه أخبره البشارة دون غيره ﴾ وليس كذلك لو قال: من أخبرني، فإن الثاني مخبر كأول ﴿ .
المسألة ﴾ الخامسة إذا قال: أول من يدخل دارى فله كذا فدخلها واحد ﴿ بعد اليمين ﴾ فله ﴿ ما حلف ﴾ وإن لم يدخل غيره ﴿ أى غير الواحد فله ما بشر به كما إن أول ما يدخل لو كانوا متعددين كان ما بشر به للجميع على وجه التقسيم بينهم متساوياً .

﴿ ولو قال: «آخر من يدخل» كان لآخر داخل ﴾ فكذلك واحداً كان أو متعدداً فلا يكون شيئاً لمن ورد قبل الآخر ولكن الذى لابد وإن يعلم أن هذا الحكم كان لما ﴿ قبل موته لأن اطلاق الصفة يقتضى وجودها فى حال الحياة ﴾ بشهادة العرف .

المسألة ﴾ السادسة إذا حلف لاشرب الماء أو لا كلمت الناس تناولت اليمين كل واحد من أفراد ذلك الجنس ﴿ .

وفى الجواهر لأن الماء اسم جنس معرف يتناول القليل والكثير والعذب والمالح إلا أن يكون هناك انسياق للأول من الشرب ، وأما الناس فهو وإن كان جمعاً وقد قيل إن مقتضاه لغة عدم الحث بكلام واحد ، نحو قوله: «لا كلمت ناساً ورجالاً» لكن قد حققنا فى الأصول أن الجمع المعرف باللام يقتضى الاستغراق الأفرادى ، أو هو كاسم الجنس المعرف ، فإذا قال: «لا أنزوج النساء» أو «لا أشتري العبيد» بحيث شروع أمراره واحدة وشراء عبد واحد ، والله العالم انتهى .

وفى المسالك ما لفظه قوله إذا حلف الماء اسم جنس معرف باللام يتناول القليل منه والكثير لتناول الجنس له كما ذكر سواء جعلناه عاماً أم لا وأما الناس فإنه جمع ومقتضاه لغة إن لا يحث بكلام واحد كما لو حلف لا يكلم ناساً أو رجلاً لكن ذكر بعضهم إن لفظ الجمع إذا دخله لام التعريف كان للجنس

وإفاد مفاد المفرد فإذا قال ان تزوجت النساء أو اشتريت العبيد فعلي كذا لانه ذلك بتزويج امرأة واحدة وشراء عبد واحد والعرف مطابق لذلك وهذا بخلاف ما لو تجرد عن التعريف بان قال ان تزوجت نساء أو اشتريت عبيدا فإنه لا يحتمل بدو ثلثة انتهى والمسألة اصولا وفروعا مشكلة من جهات .

أما أولا فليس الناس بجمع فان الجمع له فرد من نفسه مصححا اذ مكسر مثل زيد ورجل وهما فردين لزيدين ورجال بخلاف اسم الجنس فلا واحد وفرد له اصلا او كان بمثل التاء والياء .

وثانياً ان الجمع يرد الى واحده كالضاربين وزيدين الى الضارب والزيد بخلاف اسم الجنس .

وثالثاً ان الجمع له صيغة مخصوصة معدودة تغاير صيغة المفرد بخلاف اسم الجنس .

ورابعاً لا تسلم دخول اللام على الجمع موجبا لصيرورته مفرداً حتى يحتمل بالتكلم مع واحد بل الجمع بحاله مع اللام وبدونها فان كان الناس جنساً فلا فرق بين كونه مع اللام وعدمه وإفاد معنى المفرد لصدق الجنس على القليل والكثير فاللام لا تؤثر فيها الا الزينة للكلام لما عرفت اولا الناس ليس بجمع وثانياً لا يعلم صحة كون اللام لو ادخلت على الجمع جعله بمنزلة المفرد فيحتمل بالتكلم بالواحد .

وكيف كان ففي المقام فان كان المقصود من اللام كما ذكره بعض في لفظ الناس وهو اخراجه عن معنى الجمع ببيان انه اذا ادخل عليه لام التعريف يكون اسم جنس لا الجمع فيكون بمنزلة المفرد فكما يقول ابي والله لا التكلّم مع زيد او عمرو او بكر فإنه يحتمل بمجرد التكلم مع احدهم فكذلك اذا قال لا اتكلّم مع الانسان .

والحاصل اسم الجنس ان كان بدون لام التعريف كان للجمع واقله

ثلاثة وان كان معها كـان بمنزلة المفرد فيحدث بالتكلم مع واحد ففرق بين قوله والله لا اتكلم مع انسان وبين ان يقول مع الانسان ففي الاول جمع لا يحدث الا بالتكلم مع الثلاثة وفي الثاني مفرد يحدث بمجرد التكلم مع الواحد وفيه تأمل واشكال .

والحاصل وضع اللام لافادة معنى المفرد من الجمع غير معهود ولا يفيد المدخول معها غير ما افيد من المجرّد منها فلم تكن لافادة المفرد فلا دليل على ذلك فان الاستفادة ليس باكثر من المدخول فلا يظهر شيئاً من اللام حتى يكون هو مفاد خصوص اللام كما لا تدل على التعريف فسواء قال رجل جاء او الرجل جاء فكان الالف واللام لتزيين الكلمة بداهة صحة هذا الاطلاق ولولم يكن في ذهن المخاطب رجل معهود حتى يكون الالف واللام اشارة الى الرجل المعهود في ذهن المخاطب بحيث كان اللام موضوعاً لتعريفها والمدخول نفس معناها فالظاهر ايضا لا يتم ذلك فانه لا تعين في تعريف الجنس .

فان الاجناس موضوعاً لنفس المعانى المبهمه المهملة الذهنية فان كان المقصود باللام هو الاشارة الى هذا المعنى الذهنى فلا يصدق على الخارجيات لان موطنها حينئذ هو الذهن دون الخارج فمع اللام لا يمكن الاشارة اليه ومع التجريد عن اللام لامعنى لوضعها لها من الاول فليس وضعها للاشارة بصحيح ومع التجريد لامعنى له الا التزيين للملفظ فاللام مطلقا ليس للتعريف .

قال فى الكفاية فالظاهر ان اللام مطلقا يكون للتزيين كما فى الحسن والحسين واستفادة الخصوصيات انما تكون بالقرائن التى لا بد منها لتعيينها على كل حال انتهى وقد تبع فى ذلك ما عن نجم الائمة المحقق الرضى فى شرح الكفاية فاللام مطلق للتزيين ولا يصح وضع الالف واللام لمعنى ووضع المدخول لمعنى آخر بل لعله لا يقبله الطبع السليم فى مثل العصر ان الانسان لفى خسر ان كان المقصود من اللام جميع افراد الانسان .

فيدل عليه نفس المدخول اى الانسان اى المفروضان مفهومه جميع افراد الانسان وجميع افراد الاديان و كما يفيد هذا المعنى مع الالف واللام فكذلك لو كان مجرداً عنها فاسماء الاجناس بل وكذا اعلام الاجناس موضوعان لنفس المعنى وصرف الطبيعة فهى بانفرادها له معنى الشمول فالماء والناس يشملان كل ما يصدق عليه الماء والناس بنحو الشمول الاستغرافى او البدلى لكل الافراد فالشمول بمعنى حصه من الطبيعة .

قال فى الكفاية قال اسم الجنس كاتسان و رجل و فرس و حيوان و سواد و بياض الى غير ذلك من اسماء الكلبيات من الجواهر والاعراض بل العرضيات ولاريب انها موضوعة لمفاهيمها بماهى هى مبهمة مهمله بلا شرط اصلا ملحوظاً معها حتى لحاظ انها كذلك .

وبالجملة الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى وصرف المفهوم الغير الملحوظ معه شىء اصلا انتهى .

فلا يلحظ شىء مع المعنى حتى الكلية والجزئية والارسال والبدلية فالذى يلحظ وهو نفس المعنى وان كان هو العموم بدلا او استيعابا كما فى يا ايها الناس اعبدوا و قوله ان الانسان لغير خمس فالموضوع له نفس الطبيعة المستغرقة السارية فى الكل او على البدل قليلا او كثير فالناس فى الآية اى فرد كان مسلما او يهوديا او نصرانيا او دهر^٢ يا فاذا قال فى المقام والله اشرب ماءً يعم القليل والكثير من اى^٣ ماء فيحدث بشر به .

نعم فى المقام بالقرينة ينصرف عن المالح والمر^٤ الى القابل للشرب وبالجملة مفاد الجنس هو الارسال والشمول استغرافياً او بدلياً وهما من ناحية الحكم او القرائن والا فنفس الاطلاق الشمولى ليس مغاير لاطلاق البدلى فالاطلاق منها بمعنى الواحد .

وهو الارسال الا ان الحكم تارة يراد من المطلق شموليا واخرى بدليا

فالبدائية والشمول يظهر من تعلق الحكم مع ان الاطلاق و الارسال بمعنى فاسم الجنس موضوع لنفس هذا الجنس مطلقاً فالناس والفرس موضوعات لكل ما يصدق عليه الناس والفرس غاية الامر تارة يراد بنحو الاستغراق كقوله يا ايها الناس اعبدوا وقوله ان الانسان لفي خسر و اخرى يراد بديلاً بمعنى حصّة من هذه الطبيعة كقوله جئني بانسان او برجل او اكرم رجلاً فالمراد به رجل على البديل . وهو معنى الفكرة اى غير المعين فللفظ المدخول كاف في افادة المقصود الذى وضع له اللفظ فلا يحتاج الى اللام الا لزينة الكلام ولازم ما ذكر من ان الالف واللام اذا دخلت على الاسم الجنس كان مفاده المفرد كون الانسان فى الآية للمفرد لا بنحو الاستغراق .

وهو كما ترى فاطلاق الجمع على اسم الجنس فى غير محلّه كما عرفت ايضا وقد خلط فى عبارة الشارحين اسم الجنس بالجمع مع الفرق الواضح بينهما بل هنا اشياء ممتازون احدهما عن الاخر كعلم الجنس واسم الجمع ونفس الجمع ولم يفرق الاصحاب بينهما ولا باس فى تفصيل الكلام فى الفرق بين اسماء الاجناس والجمع واسم الجمع فانه لا يخلو عن فائدة .

وان كان المطلوب عند النجاة بوضوح لا يخفى وفى الكافية الجموع ما دل على احاد مقصودة بحروف مفردة بتغيير ما انتهى والتغيير اما لفظى كرجال جمع رجل او تقديرى كفلك على وزن اسد فان مفرده ايضاً فلك لكنه على وزن قفل فالقوم ونحوه وان دل على احاد ليس بجمع اذ لا مفرد له .

وقال شارحه الرضى (ره) * وخرج بقوله مقصودة بحروف مفردة بتغيير ما * اسم الجمع نحو ابل و غنم لانها وان دلت على احاد لكن لم يقصد الى تلك الاحاد بان اخذت حروف مفردها و غيرت تغييراً ما بل احادها الفاظ من غير لفظها كبعير وشاة .

قال عبدالقادر البغدادي فى حواشيه على شرح الشافية للمحقق الرضى فقال

ما لفظه صدر المؤلف (ره) كلامه فى شرح الكافية بذكر وجود الفرق بين الجمع واسم الجمع وتتلخص هذه الفروق فى ثلاثة اوجه .
الاول ان الجمع على صيغة معدودة معرفة وهذه الصيغة تغاير صيغة المفرد اما ظاهرا واما تقدير الى ان قال .

والثانى ان للجمع واحدا من لفظه وليس لاسم الجمع واحد من لفظه بل له واحد من معناه فواحد الابل بعير او ناقة وواحد الغنم شاة .
والثالث ان الجمع يرد الى واحده فى النسب مطلقا وفى التصغير ان كان جمع كثرة واما اسم الجمع فلا يرد دلالة اما ان لا يكون له واحد حتى يرد اليه واما ان يكون له واحد لكن لا يصح الرد اليه لان اسم الجمع لم يكن على صيغة من صيغ الجمع فهو كالمفرد فى اللفظ .

ثم قال [اى المحقق الرضى] فى بيان اسم الجنس والفرق بينه وبين الجمع واسم الجمع ما نصه ويخرج عن الجمع ايضا اسم الجنس اى الذى يكون الفرق بينه وبين مفرده اما بالتاء نحو تمر وتمر او بالياء نحو رومى وروم وذلك لانها لا تدل على احاد ان اللفظ لم يوضع للأحاد بل وضع لما فيه الماهية المعينة سواء كان واحدا او مثنى او جمعا ولو سلمنا الدلالة عليها فانه لا يدل عليها بتغيير حروف مفردة الى آخر كلامه زيد فى مقامه .

وقال المحشى لكلامه فى شافيته عبد القادر البغدادى ما لفظه والحاصل ان الجمع يكون البتة دالا على الجماعة ويكون البتة على صيغة من صيغ الجموع المعروفة فى باب الجمع ويكون البتة مغايرا فى اللفظ او التقدير لمفرده ويكون له فرد من لفظه غالبا واما اسم الجمع فهو البتة دالا على الجماعة ولا يجوز استعماله فى الواحد ولا فى الاثنين .

وليس له واحد من لفظه غالبا بل له واحد من معناه فان كان له واحد من لفظه فرق بين الواحد وبينه بغير الياء والتاء وهو البتة لا يكون على وزن

من اوزان الجموع المعروفة و اما الجنس الجمعى فانه ليس مختصا بالدلالة على الجماعة من حيث الوضع بل هو من حيث ذلك صالح للواحد والاثنين والاكثر لان وضعه لما توجد فيه الماهية كما قال المؤلف فلا يحتاج الى الفرق بينه وبين الجمع ولا اسم الجمع من حيث الوضع لان معناهما مختلف فان عرض بسبب الاستعمال تخصيصه بالدلالة على الجماعة كان الفرق بينه وبين الجمع من ثلاثة اوجه .

الاول ان اسم الجنس ليس على وزن من اوزان الجموع غالبا والثانى انه يفرق بينه وبين واحده بالتاء والياء لاغير بخلاف الجمع والثالث ان اسم الجنس مذكر والجمع مؤنث والفرق بين اسم الجمع واسم الجنس الجمعى من جهتين الاول ان اسم الجنس لا بد ان يكون له واحد من لفظه بخلاف اسم الجمع فقد يكون له واحد من لفظه وقد لا يكون والثانى ان الفرق بين اسم الجنس وواحده لا يكون الا بالياء والتاء بخلاف اسم الجمع انتهى بطوله وقد نقلت بتمامه لاشتماله على فوائد لا بد من العلم بها للمطالع .

وكيف كان فقد عرفت عدم صحة اطلاق الجمع على اسم الجنس ثم على فرض صحة هذا الفرق يقع الكلام فى صحة عموم هذا الحلف وان الظاهر من الحلف عدم جواز التكلم حتى مع اهل بيته وغيره مما كان لازما عليه فانهم من الناس والفرض صحة الكلام اللازمة مع الناس بحيث كان تركه حراما مع اهله فان لازم العموم شامل للكلام مع الاكل وهو كما ترى .

المسألة ﴿السابعة اسم المال يقع على العين والدين﴾ عندنا وعند الأكثر من غيرنا على ما حكى ﴿الحال﴾ منه ﴿والمؤجل﴾ .

وفى الجواهر فيقال: «مال فلان ديون على الناس» و«استوفى فلان» «ماله من فلان» وشبه ذلك، خلافا لبعض العامة فنخصه بالزكوى وآخر فنخصه بالعين، وثالث فنخصه بما عدا المؤجل والجميع كما ترى انتهى وحينئذ ﴿فاذا حلف لیتصدقن بماله

لم يبر الا بالجميع ❁ .

وفى الجواهر حتى ثياب بدنه ودارسكناه وعبيد خدمته وغيرها وان استثنيت من وفاء الدين لدليله ، اذ المدار هنا على الاسم الشامل للجميع وللعبد الأبق والمال الضال والمغصوب والمسروق والمدبر والموصى به والمعلق عتقه على صفة وام الولد ، بل والمكاتب بقسميه .

قال فى الخلاف : اذا حلف وقال ان شفى الله مريضى فله ان اتصدق بمالى انصرف ذلك الى جميع ما يتمول فى العادة زكائياً كان او غير زكائى وبه قال الشافعى وقال ابو حنيفة القياس يقتضى مثل هذا ولكن استحساناً يصرف ذلك الى الاموال الزكائية .

[دليلنا] ان اسم المال يقع على جميع ذلك فى اللغة فيجب حمله على عمومه وايضاً قال الله تعالى « واحل لكم ماوراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم ، ولاخلاف ان ذلك لا يختص الزكائية انتهى فلا اختصاص للمال بالزكوى وغيره .

و فى المسالك ما لفظه قوله اسم المال اطلاق المال يتناول العين منه اجماعاً والدين عندنا وعند الاكثر لشموله لغة و عرفاً فيقال مال فلان ديون على الناس واستوفى فلان ماله من فلان وشبه ذلك كثير وكذلك الدين يشمل الحال منه والمؤجل بتقريب ما ذكرناه وخالف فى ذلك بعض العامة فخص المال بالزكوى واخرون منهم فخصوه بالعين وثالث منهم خصه بما عدا الدين المؤجل وكما يشمل عندنا جميع ما ذكر يشمل ثياب البدن ودار السكنى وعبد الخدمة ولايستثنى منها ما يستثنى فى وفاء الدين لان المعتبر هنا ما يتناول الاسم انتهى . هذا حاصل ما افادوه ولازمه بهذا التعميم اخراج لباسه حتى ما يلبس لحفظ العورتين لانه من ماله فيحرم عليه لبسه وصلى عريانا بل فى مكانه ايضا لانه ماله فلايجوز فيلزم عليه الخروج عن ملكه والصلاة عريانا وهو كما ترى .

ففى عموم ما ذكر تأمل بل منع وان كان فى الحلف يكون المناط ما

يستفاد من اللفظ لكن مع لحاظ العرف فان نظر الشرع اليه والعرف لا يحكم بمثله حتى يكون عارياً فوراً بحيث لو اخر كان عاصياً ولازمه كونه عريانا لعدم مال حينئذ حتى يشتري منه اللباس بل لازمه عدم الاكل و الشرب لانهما مال وهما حرام عليه بمقتضى يمينه تامل حتى تعرف .

المسألة ﴿ الثامنة يقع على القرآن اسم الكلام ﴾ .

وفى الجواهر قال: عند الأكثر على ما فى المسالك، فاذا حلف أن لا يتكلم حنث بقراءة القرآن حينئذ لقوله تعالى « حتى يسمع كلام الله » ولأن الكلام لغة و عرفاً هو المشتمل على الحروف الهجائية قليلاً كان أو كثيراً مهماً كان أو مستعملاً انتهى وحيث كان عند المصنف شمول الحلف للقرآن فانه كلام على خلاف الشيخ فقال ﴿ وقال الشيخ لا يقع ﴾ اسم الكلام على القرآن ﴿ عرفاً ﴾ و عن العلامة فى محكى الارشاد موافقته ﴿ وهو يشكل بقوله تعالى حتى يسمع كلام الله ﴾ تعالى ولا يخفى انه ليس مراده لا يقع اسم كلام الله على القرآن بل مقصوده ان العرف من امثال ذلك الحلف يفهم كلام الادميين ولو كان اسم كلام الله على القرآن غير خفى على ان عبارة الخلاف غير ظاهر فيما حكاه عنه و هذه عبارته اذا حلف لا يتكلم فقرأ القرآن لم يحنث سواء كان فى الصلوة او فى غير الصلوة وبه قال الشافعى وابو حنيفة ان قرأ فى الصلوة لم يحنث وان قرأ فى غيرها حنث . [دليلنا] ان الاصل براءة الذمة وايضاً فلا يطلق على من قرأ القرآن انه تكلم ولو كان كلاماً خارج الصلوة لكان كلاماً داخل الصلوة فكان يجب ان يقطع الصلوة واجمعنا على خلافه انتهى ومقصوده من عدم الكلام كلام الادمى فتامل . فالنزاع تارة فى انه هل يطلق الكلام بكلام الله والاذكار والادعية واخرى فى انه بعد الفراغ عن شمول الكلام للجميع .

فهل يعم القسم بنحو ذلك للجميع حتى كلام الله وبزعم ان المقصود فى القسم هو ما يستفاد من ظهور لفظه فى معناه حتى يعم فنقول لا اشكال فى

كون القرآن كلام الله كسائر الاذكار لكن المسلم من مثل ذلك القسم هو الكلام الادمي لكنه ايضا لا ينحو العموم حتى لا يتكلم في اموره اللازمة مع اهله وعياله واصدقائه فيما يحتاجون الى التكلم معه ومطالبة الديون وغيره والا لوجب عليه ترك الصلوات الواجبة اليومية لانها كلام فالمقصود غير كلام الله وغير الكلام اللازم والواجب مع الاهد والاغيار وهو واضح والا لزم من وجوب العمل عليه ترك الواجب .

وفي المسالك ما لفظه قوله يقع هنا مسئلتان الادلى اذا حلف ان لا يتكلم وانعقدت يمينه فقرأ القرآن ففي حنثه به قولان احدهما عدم ذهب اليه الشيخ في الخلاف لعدم بطلان الصلوة به مع بطلانها بالكلام ولان اسم الكلام عند الاطلاق ينصرف عرفا الى كلام الادميين في محاوراتهم ولا يصدق عرفا على من قرأ القرآن انه تكلم ولو كان كلاما خارج الصلوة لكان كلاما فيها فاطعائها والاجماع على خلافه ولا صلة برائة الذمة وفيه نظر لعدم المنافات بين كونه كلاماً وعدم بطلان الصلوة به لان المبطل للصلوة كلام الادميين لا مطلقا لقوله صلى الله عليه وسلم ان الصلوة لا يصلح فيها شيء من كلام الادميين .

وقد قال الله تعالى حتى يسمع كلام الله ولان الكلام هو المنتظم من الحروف المسموعة المتواضع عليها اذا صدرت عن قادر واحد وهو مذهب الاكثر ومنهم المصنف وابن ادريس والعلامة في المختلف وولده والشهيد (ره) في شرح الارشاد وافق الشيخ على عدم الحنث به وتوقف في القواعد ومثله القول في التسبيح والتهليل لمشاركته له في عدم ابطال الصلوة و كونه غير الكلام المعهود في المحاورات ومن صدق حد الكلام وقوله ايتك الانكلم الناس ثلثة ايام الارمزاً واذ كر ربك كثيراً وسبح بالعشى والابكار فامر به بالتسبيح وذكره به الفخ غير خفى انصراف هذا الحلف الى كلام الادميين لا كلام الله ولا الاذكار ولا الادراد فيفهم بحقتضى فهم العرفي ان المراد هو التكلم مع الناس فلا بأس له بقراءة القرآن الكريم والصلوات

الواجبة بل المستحبة وغير ذلك مما لم يكن من كلمات الادميين كما اشار اليه في الجواهر في آخر كلامه فقال : نعم لو فرض انسياق عرفي ولو من القرائن ارادة خصوص كلام الادميين لم يحث حينئذ بغيره انتهى .

بل قد عرفت الاشكال في خصوص كلام الادميين ايضا بنحو الاطلاق وحيث ادى الكلام الى كلام الله وانه كلام او لا فقد ناسب نقل كلام آخر للشيخ في انه كلام الله محدث او قديم وبيان اقوال العامة .

فقال فيه ما لفظه كلام الله تعالى فعله و هو محدث وامتنع اصحابنا من تسميته بانه مخلوق لما فيه من الابهام بكونه متحولا (منحولا) وقال أكثر المعتزله انه مخلوق وفيهم من منع من تسميته بذلك وهو قول ابي عبدالله البصري وغيره وقال ابو حنيفة وابو يوسف ومحمد انه مخلوق .

(و) قال محمد وبه قال اهل المدينة قال الساجي ما قال به احد من اهل المدينة قال ابو يوسف اول من قال بان القرآن مخلوق ابو حنيفة قال سعيد بن سالم لقيت اسمعيل بن حماد بن ابي حنيفة في دار المأمون فقال ان القرآن مخلوق هذا ديني ودين ابي وجدي وروى عن جماعة من الصحابة الامتناع من تسميته بانه مخلوق وروى ذلك عن علي عليه الصلوة والسلام انه قال يوم الحكمين والله ما حكمت مخلوقاً ولكني حكمت كتاب الله وروى ذلك عن ابي بكر وعمر وعثمان وابن مسعود وبه قال جعفر بن محمد الصادق عليه السلام فانه سئل عن القرآن فقال لا خالق ولا مخلوق ولكنه كلام الله تعالى ووحيه وتنزيله وبه قال اهل الحجاز وقال سفيان بن عيينة سمعت عمر بن دينار وشيوخ مكة منذ سبعين سنة يقولون ان القرآن غير مخلوق .

وقال اسمعيل بن ابي يونس (اديس) قال مالك القرآن غير مخلوق وبه قال اهل المدينة وهو قول الازداعي واهل الشام وقول الميث بن سعد واهل مصر وعبيد (عبد) الله بن حسن العنبري البصري وبه قال من اهل الكوفة ابن ابي

ليلى وابن شبرمة وهو مذهب الشافعى الا انه لم يرو عن واحد من هؤلاء انه قال القرآن قديم او كلام الله قديم واول من قال بذلك الاشعري ومن تبعه على مذهبه ومن الفقهاء من ذهب مذهبه .

[دليلنا] على ما قلناه ما ذكرناه فى الكتب فى الاصول ليس هذا موضعها منها (فمنها) قوله تعالى « ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث الا استمعوه » فسماء محدثاً وقال « انا جعلناه قرآناً عربياً » وقال بلسان عربى مبين فسماء عربياً والعربية محدثة وقال « انا نحن نزلنا الذكر » وقال « وانزلنا اليك الذكر » فوصفه بالتنزيل وهذه كلها صفات المحدث وذلك ينافى وصفه بالقدم ومن وصفه بالقدم فقد اثبت مع الله تعالى قديماً اخر و ذلك خلاف ما اجمع عليه الامة فى عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم الى ايام الاشعري وليس هذا موضع تقتضى هذه المسألة فان الغرض ههنا الكلام فى الفروع وروى عن نافع قال قلت لابن عمر سمعت من رسول الله فى القرآن شيئاً قال نعم سمعت رسول الله ﷺ يقول القرآن كلام الله غير مخلوق ونور من نور الله ولقد اقر اصحاب التوراة انه كلام الله واقر اصحاب الانجيل انه كلام الله وروى ابو الورد (الدرء) ان النبى ﷺ قال القرآن كلام الله غير مخلوق وقد مدح الصادق بما حكيناه عنه بالنظم فقال بعض الشعراء لاشتهاره عنه قد سأل عن ذا الناس من قبلكم * ابن النبى المرسل الصادق * فقال قولاً بيناً واضحاً * ليس بقول المعجب المايق * كلام ربى لا تمارونه * ليس بمخلوق ولا خالق * جعفر ذا الخيرات فافخر به * ابن الوصى (الرضى) المرتضى السابق انتهى .

والحق ما افاد الشيخ من ان كلامه فعله وهو محدث لانه قديم .

﴿ و ﴾ كيف كان فى ﴿ لا يحنت بالكتابة والاشارة لو حلف لا يتكلم ﴾ قطعاً .
وفى الجواهر قال : لعدم تسميتهما كلاماً لغة ولا عرفاً . بل يصح أن يقال :
ما كلمه وانما كاتبه وأشار اليه ، وقد قال تعالى شأنه : « انى نذرت للرحمن

صوماً ، فلن اكلم اليوم انسياً ، فأشارت اليه ولو أن الإشارة كلام لعنت بنذرهما انتهى .

وفى الخلاف ما لفظه .

قال فى الخلاف : اذا حلف لا كلمت فلاناً فكتب اليه كتاباً او ارسل اليه رسولا او اومى اليه برأسه او غمز (رمز خ ل) بعينه او اشار بعينه لم يعنث ، وبه قال اهل العراق ، وللشافعى فى جميع ذلك قولان : احدهما يعنث وبه قال مالك قاله فى القديم وقال فى الجديد : لا يعنث كما قلناه .

دليلنا - ان الاصل براءة الذمة وشغلها يحتاج الى دليل وايضاً فلا يسمى شىء مما عدناه كلاماً على الحقيقة فيجب ان لا يعنث به وقال تعالى : « فقولى ائى نذرت للرحمن صوماً فلن اكلم اليوم انسياً » ثم قال فاشارت اليه قالوا « كيف نكلم من كان فى المهد صبياً » فوجه الدلالة أنها نذرت ان لا تكلم احداً ثم اشارت اليه ثبت أن الإشارة ليست بكلام انتهى .

المسألة ﴿ التاسعة ﴾ اسم ﴿ الحللى ﴾ مفرداً بفتح الحاء وسكون اللام ﴿ يقع على الخاتم واللؤاؤ ﴾ فضلاً عن السوار والخلخال وغيرهما . ﴿ فلو حلف لا يلبس الحللى حنث بلبس كل واحد منهما ﴾ .

وفى الجواهر للصدق عرفاً وخصوص قوله تعالى فى اللؤاؤ : « وتستخر جوا منه حلية تلبسونها » خلافاً لبعض العامة ، فذهب الى عدم تناول اسمه للؤاؤ ، بل قطع به فى الدروس ، وهو غريب ، بل عن التحرير أن العقيق والشبح يسمى حلياً فى السوار ، انتهى .

قال فى الخلاف : اذا حلفت ان لا أنحللى اولا تلبس الحللى فلبس الخاتم حنث وبه قال الشافعى وقال ابو حنيفة لا يعنث [دليلنا] ان الخاتم من جملة الحللى الذى يختص الرجال كالمنطقة والسوار للنساء ولو حلف لا لبس (ألبس) المنطقة اولا لبست المرأة السوار حنث انتهى .

ولا يخفى ما فى صدق الحلى بالخاتم للرجال مع ان الغالب يلبسون الخاتم العتيق و نحوه للثواب فى حال الصلاة من غير نظر الى الزينة اصلا نعم يصدق الحلى به للنساء بل اكثرهن يجعلن تمام الزينة بالخاتم الذهب و كيف كان فصدق الزينة على الخاتم بنحو الاطلاق غير تام .

المسألة العاشرة التسرى فى عرفنا * هو وطء الأمة * ولو مع عدم الانزال كما فى الدروس * وفى اشتراط التخدير * مع ذلك * نظر * .
وفى الجواهر أقر به العدم ، لأن التسرى من السر الذى هو الوطء ، قال امرىء القيس :

فقد زعمت سياسة القوم اننى * كبرت وأن لا يحسن السر أمثالى
خلافاً لبعض فقال يحصل بثلاثة امور : ستر الجارية عن أعين الناس ، وهو المعبر عنه بالتخدير ، والوطء ، والانزال ، ولآخر فقال : يكفى الستر والوطء ، وعن المبسوط اعتبار الوطء والانزال ، ولعل ذلك كله لاختلاف العرف باختلاف الأزمنة والأمكنة ، والله العالم .

قال فى الخلاف اذا حلف لا تسرى فمتى تسرى حنث وما هو التسرى الاولى أن يقال له انه عبارة من الوطء والتخدير وبه قال أبو حنيفة ومحمد وهو احد أقوال الشافعى ، وقوله الثانى انه عبارة عن الوطء فحسب ، وقوله الثالث انه عبارة عن الانزال مع الوطء ، وبه قال أبو يوسف وهو المذهب عندهم - دليلنا - أن الجارية ضربان : سرية وخادمة فاذا خدرها ووطء فقد تسرى وترك الاستخدام انتهى .

المسألة الحادية عشرة * اذا حلف لأقضى دين فلان * مثلاً * الى شهر كان غاية وفى الجواهر عرفاً فيجب أن يكون القضاء قبل انقضائه ، لأن دالى ، للغاية وبيان الحد ، وهى خارجة عن المقياما مطلقا أو هنا بالقرينة ، ولو لكونه منفصلا محسوساً .

وربما قيل بجواز تأخيره الى أن يهل ، كما لو قال : « عند الهلال » لأن « الى » كما تكون للغاية تكون بمعنى « مع » كقوله تعالى « من أنصاري الى الله » أي معه ، فلا يحث حينئذ بالشك .

وفيه أنه مناف للعرف الذي مقتضاه كون الشهر ظرفاً للأداء وآخره آخر الوقت المعين باليمين ، لأن الهلال وقفله دون ما قبله الذي هو مقتضى الثاني ، وحينئذ فيجب احضار الحق متصلاً بالهلال ، فيدفعه عنده من غير تقديم ولا تأخير ، حتى لو قدم عليه لم يبر كمن حلف على أكل الطعام غداً فأكله أو تلفه قبله ، ولا ريب في عدم فهم العرف ذلك عند الاطلاق ، نعم لو قصد دين به انتهى .

قال في الخلاف : اذا حلف ليقض حقه عند راس الهلال (الشهر) او عند استهلال الشهر فانه يلزمه ان يعطيه عند رؤية الهلال وبه قال الشافعي وقال مالك وقت القضاء ليلة الهلال ويومها من غدها وكذلك لو حلف ليقضيه يوم الخميس فوقت القضاء يوم الخميس وليلة بعده .

[دليلنا] ان لفظه عند تفيد المقارنة في اللغة فمن حملها على غير ذلك كان عليه الدلالة انتهى .

وفي المسالك ما لفظه قوله اذا حلف هنا مسألتيان الاولى اذا قال لا قضين حقتك الى شهر وا الى رأس الشهر فليكن القضاء قيل انقضائه لان الى للغاية وبيان الحد وهي خارجة عن المعنى امامطلقا او هنا بالقرينة او لثبوت الفصل المحسوس انتهى اقول لا بد لنا من بيان امور الاول هل للغاية مفهوم او لا الثاني ان للغاية داخلية في المعنى او لا الثالث في ان القيد للحكم كما عليه المحقق النائيني على ما في تقاريرات بحثه او للموضوع الرابع هل الفرق بين اداء للغاية لفظية الى او حتى ، او لا .

فنقول اما المفهوم للغاية وقد افاد في الكفاية بما حاصله ان كان القيد والغاية حسب القواعد العربية للحكم كما في قوله **لَا تَلْبَسُوا** كل شيء لك حلال

حتى تعرف الحرام بيمينه فله مفهوم وان حكم الحلية يرتفع بعد حصول العلم .
واما ان كان القيد حسب القواعد العربية للموضوع مثل سر من البصرة
الى الكوفة فلا مفهوم كما في الوصف حيث ان وجوب السير قد تعلق بالسير
من البصرة الى الكوفة والمعنى ان السير من البصرة المقيدة بقوله الى الكوفة
واجب فيكون قيد الى الكوفة للموضوع .

فلا مفهوم له وافاد نظيره المحقق النائيني حسب تقرير مقررده فقال القيد
ان كان للموضوع فهو كالوصف فلا مفهوم له وان كان للحكم فله مفهوم فقال ما
لفظه فالايق في النزاع ان يكون البحث في احراز الصغرى وان الغاية غاية
للحكم او الموضوع والظاهر ان الغاية قيد للحكم الا ان يقوم قرينة على خلافه
لان قوله ^{الغاية} كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام مع قوله عز اسمه واتموا
الصيام الى الليل بنسق واحد فكما ان الحكم لوجعلت غاية للمعرفة تكون الغاية
قيداً للحكم فكذلك سائر الامثلة التي جعلت فيها الغاية غاية بعد اسناد المحمول
الى موضوعه .

وكون الغاية قيد للموضوع واخرت عن الجملة لعدم امكان تقديها لا يعضى
اليه لامكان تبديل هذا التركيب الى آخر بان يقال الصيام الى الليل اتمه والسير
من البصرة الى الكوفة اوجده فجعل الغاية بعد اسناد المحمول الى الموضوع
كاشف عن رجوعها الى الجملة لا الى مفردات الكلام .

وبالجملة ظاهر القضية بحسب القواعد العربية رجوع الغاية الى اسناد المحمول
الى الموضوع فكأنه جعل وجوب امام الصيام معنى بقاية الليل فمقتضى رجوع
الغاية الى الحكم انتفائه عما بعد الغاية وينفى ثبوت حكم آخر من سنخ هذا الحكم
لليل انتهى .

ومحصل المقصود ان القيد للحكم الا اذا دل دليل او قرينة على الموضوع
وانه في كل حكم جعل الغاية بعد اسناد المحمول الى موضوعه كأن الغاية غاية

للمحكم فله مفهوم كما في قوله كل شيء لك حلال الخ .

فان الغاية جعلت بعد اسناد الحلية الى الشيء فهو تفصيل بان الغاية والقيود ان كان بعد الاسناد كان للمحكم وان كان قبل الاسناد كما يقال الصلاة مع الطهارة واجب كان للموضوع فلامفهوم له وكأنه رد للرضى (قده) لجعله كل قيد للموضوع والمادة ولو اخرت عن الاسناد لاجل انه قد لا يمكن جعل القيد مقديما واخر عن الاسناد لذلك فلا يكون دليلا على كونه للمحكم هذا وقوله لا يصفى اليه فالظاهر ليس بمثل هذا الوضوح الذي لا يصفى اليه وانت اذا رجعت الى ج ٧ تعرف حق التحقيق لصحت ذلك جدا حيث انا قد فصلنا الكلام في رجوع القيد الى المادة لا الهيئة هناك في ص ٧٨ فراجع اليه فانه ينفعك في موارد كثيرة .

وكيف كان فمحصل كلام المعلمين كون القيد والغاية ان كان للمحكم فله مفهوم لا انتفاع الحكم عما بعد الغاية واما لو كان غاية للموضوع فلامفهوم له ونهايته سكوته عن حكم ما بعد الغاية كما في الوصف فكما ليس للوصف مفهوم فكذلك هنا لو كان غاية للموضوع .

وفيه كلام وبحث كبير وصغرى اما كون القيد للمحكم او الموضوع ففيه ان كل قيد للموضوع ولا معنى لكونه للهيئة فانه معنى النسبى غير قابل لاطلاق والتقييد راجع الى ج ٧ .

وذلك لان كل متكلم اذا طالب شيئا واراده اما يطلبه مطلقا فقال جئنى بماء او اكرم زيدا او يطلبه في صورة معينة لامطلقا كالماء الحلو الصافى البارد فقال جئنى بماء كذائى او اكرم زيد ان سلمك والاول كان موضوع حكمه مطلقا والثانى كان مقيدا والحكم قد يعلق بالموضوع المقيد فالقيد مطلقا راجع الى موضوع الحكم اى المادة لا الهيئة فى الجميع سواء اخر عن الاسناد او قدم . ولا فرق فى المعنى لوضوح ان طلب المولى اذا كان على فرض مورد معين وقيد بالخصوص فلا جرم يجعل موضوع طلبه كذلك والحكم انما تعلق بالموضوع

فلا فرق بين التقدم والتأخر بل الكل يرجع الى الموضوع .

ففى قوله **طَيِّبًا** كل شئ لك حلال او طاهر حتى تعلم الحرام او النجاسة بعينها وان كان القيد للحكم حسب ظاهر الكلام وان الحكم بالحلية مادام لم يعلم الحرام بعينه لكنه خلاف فانه عند التأمل راجع الى الموضوع وان ذلك من توسعة العرب لكلماته فى مقام اثبات مراده وان الشارة جعل الحلية والطهارة لمشكوك الحلية والطهارة وانه ما دام لم يعلم بأنه حلال او حرام يكون حلالا وكل ما لم يعلم نجاسته كان طاهراً ومعناهما ان مشكوك الحلية لك حلال ومفهومه ان معلوم الحرمة ليس بحلال وارتفع الحكم بالعلم بالحرمة او النجاسة ولم يكن حلالا او طاهراً ومعنى القيد والغاية يظهر من الحكم .

وان الموضوع ليس مطلقا بل مشكوكا فلا باس بارتكابه الى ان يعلم الحرام وان كان ظاهر القضية كون الغاية للحكم لكنه يرجع الى ما ذكرنا ويؤيده كون المثال المعروف سرت من البصرة الى الكوفة كون الغاية للموضوع ومع ذلك بعين ما هو للحكم لكون الاسناد اليه بعد تقييد الموضوع اى البصرة بقوله الى الكوفة ومع ذلك اريد منه المفهوم بعين ما كان القيد للحكم فلا فرق فى ثبوت المفهوم بين كون القيد والغاية للحكم او الموضوع كما فى الوصف والقول بعدم مفهوم للوصف كما ترى والألم يفد الوصف فى قوله فى السائمة زكاة عدمها فى المعلوفة والمثال المعروف مفهومه ان ما فوق الكوفة وما زاد عليها غير واجب السير .

وبالجملة كون المفهوم للغاية بل الوصف بديهياً لان كل المتكلم اذا قيد كلامه بكذا وكذا كان مراده خصوصه لا الغير والألما قيده بكذا وكذا ولم يكن الغاية بغاية .

فان قلت هو ساكت عن بعد الغاية .

قلت فلا يكون امر به هذا واما الثانى فهل الغاية داخله فى المشى او لا مثلا

إذا قال سر من البصرة الى الكوفة كانت غاية الوجوب هي قرب الكوفة واما نفسها فهل تكون داخلية في الحكم بوجوب السير او لا ولو قال سم الى الغروب فكان نهاية وجوب الامساك هو الغروب فهل يكون نفس الغروب ايضا داخلية في وجوب الامساك أو لا حكم له بعد الغاية .

ولا يخفى ان مقتضى القيد الى الغروب عدمه بعده اتفاقا ولكن المدخول ليس بنحو واحد عند العرف لاضرورة ان العرف تارة يفهم من العدم مجرعه واخرى بعضه لا من حيث القرينة على ذلك بل لما يفهم من نفس الكلمة فمثل الكوفة في المثال المعروف ان كان مراد القائل نفس الكوفة فهي داخلية في منطوق الكلام اذ ليس المراد بقولهم الى الكوفة هو خطة بلد الكوفة بل الدخول فيها والبقاء فيها فنفس الكوفة داخلية في المنطوق والمفهوم عدم السير بغير الكوفة اى انقطاع الحكم عن غيرها وهو بديهي فليس الحكم بعدم الدخول بنحو الاطلاق للفرق بين المدخول فمثل الكوفة له ظهور في الدخول بظاهر اللفظ ولا أقل بالقرينة الدالة على الدخول بخلاف غير الكوفة كقوله حتى تعلم فانه بمجرد العلم قد خرج عن حكم جواز الأكل او العمل بالطهارة .

ومثل قوله احفظ نظرك من محارمك من ركبتيها الى سرتها وانك متمتع من ركبتي زوجتك الى سرتها في حال حيضها فالمنع في المثاليين الى خصوص السرة وما فوقها خارج عن المنع وهكذا في الامثلة المختلفة فليس حالها بنحو واحد فالمدخول مختلف حسب معناه العرفي فمثل كون المدخول هو البلاد كان تمامها داخلية في نفس الامر والخارج غير البلاد والا لم يكن الغاية بغاية فلا امر به اصلا وهو المراد من المفهوم للغاية والفرق خروجها ودخولها يظهر من ظهور اللفظ .

ففي مثل المثال كان الامر بالسير الى نفس الكوفة لا الى خطة البلد نعم اذا كان المأمور به خصوص خط البلد فلا محالة لزم مراعاته كما اذا كان كذلك

بالنسبة الى قصر الصلاة وافطار الصوم فاذا سئل عن الامام المسافر اذا خرج من بيته متى يقصر ويفطر قال اذا بلغ الى خطة بلده فيجوز له القصر والافطار فمثل ذلك يكون الخطة مراداً لا غير فانه في مقابل الخروج من المنزل كما قد يتوهم وورد عليه بعض الاخبار الدالة على ان المعيار للمسافر هو الخروج من منزله . وقد اخترناه في كتاب الصلاة لكننا تعرض عن ذلك فعلا لتعارضها بالاخبار المعينة لحد الترخيص فلو كان الملاك هو الخروج من المنزل والدخول فيه لما كان موردا لهذه الكثيرة المعمولة عليها مضافا الى ان كون حد الترخيص حينئذ متعددا بتعدد المنازل وهو غريب وان افتى به الصدوق وغيره لكنه غير تام .

وكيف كان فخطة البلد ايضا مختلف بالنسبة الى موارد اطلاقه وارادته كما كان موارد مدخول [الى] ايضا مختلف كما عرفت وموارده كثيرة مثل قوله اغسل وجهك في الوضوء من قصاص الشعر الى الذقن او قوله امسح الرجلين الى الكعبين .

وكيف كان فالمعيار ما هو ظاهر الكلام كالا او جزءاً منظوقاً ومفهوماً ويؤيد ما ذكر من ارادة نفس الكوفة ما اذا قال المولى سر من كر بلاء الى التجف فهل يكون المقصود هو خطة التجف بحيث لو ادخل فيه لما كان مامورا به وهو كما ترى فان قلت هو للقرينة وهي لزوم زيارة أمير المؤمنين عليه السلام فهو المراد ايضا قلت فكل ما هو من قبيل البلدان كان كذا ففي مثلها كان المراد من عدم الدخول هو عدم دخول غير المغيب .

ويؤيد مقوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى وليس المقصود عدم الدخول في نفس المسجد ارضا واسماءاً وكيف كان فالعدم بنحو الكلي الشامل لجميع الموارد غير تام وعلى ما ذكرنا من الاخذ بظهور الكلام يعلم حال مدخول حتى مثل اكلت السمكة حتى رأسها ومات الناس حتى الانبياء فان الاستفادة من الظهور حينئذ عدم المفهوم بل الحكم من المنطوق

يسرى الى بعد حتى .

وقدم الحاج حتى المشاة فانه فى الغالب كان داخلا فى المقبى فان المدخول فيها غالبا هو المفرد الخفى فيظهر ان المراد بالمدخول افادة الكل حتى افراد العظيمة او الضعيفة كما فى هذه الامثلة فهى خارجة عن دلالتها على الانتهاء فهى حينئذ افادت معنى مع ويؤيده انها لم تستعمل غالبا مع كلمة من الدالة على الابتداء فالمدخول بحتى خارج عن محل الكلام .

وقد تلخص من جميع ذلك عدم دخول الغاية فى المقبى اى خروج حكم المدخول الى عما قبله الا بالقرينة او ظهور اللفظ فى كونه مرادا ايضا وان مقصود المتكلم عدم التعدى من الكوفة الى غيرها كف وهذا هو المراد من لفظه من الابتدائية اذ معنى سر من البصرة الى الكوفة ليس هو السير من خطه بلد البصرة ولو كان منزل المامور فى وسط البصرة بل المقصود ان اول السير هو البصرة من اى نقاط كان السائر تامل وتدبر .

وكيف كان فهذا كله فيما كان معنى الغاية معلوما واما اذا لم يكن معناها معلوما كالدهر او الحين ففيه اشكال * و * لذا قال * لو قال : * لأقضى دينه * الى حين أو زمان قال الشيخ : يحمل على المدة التى حمل عليها نذر الصيام * وفى الجواهر وهى الستة أشهر فى الأول والخمسة فى الثانى ، لأنه عرف شرعى ناقل عن الوضع اللغوى انتهى .

ولا يخفى ما فيه كما قال .

* وفيه اشكال * بل منع * من حيث هو تعد عن موضع النقل * .

وفى الجواهر ايضا قال : ولم يصل الى حد الحقيقة الشرعية ، خصوصا بعد استعماله فى الشرع فى غير ذلك ، كقوله تعالى : « فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون » « ولتعلمن بآء بعد حين » « فذره فى غمرتهم حتى حين » المفسر فى الأخيرين بيوم القيامة ، « هل أنى على الانسان حين من الهدى » المفسر بتسعة

أشهر الحمل أو الأربعين سنة بناء على أنه إشارة الى آدم حيث صور من حمأ مسنون وطن لازب ثم نفع فيه الروح أربعين سنة انتهى .

قال في الخلاف : اذا حلف ليقضين حقه الى حين او الى زمان او الى دهر فالذى رواه اصحابنا ان الحين ستة اشهر والزمان خمسة اشهر ولم يروا في الدهر شيئاً وقال ابو يوسف و محمد هذه كلها عبارة (عبارات) عن ستة اشهر وقال ابو حنيفة الحين والزمان عبارة عن ستة اشهر وقال في الدهر لا عرفه وقال الشافعى هذه كلها عبارات لا حد لها فيكون على مدة حياته فان لم يفعل حتى مات حنت بوفاته فان قال لا قضيته الدهر فلا حد له عندنا وعن ابى يوسف روايتان احدهما مثل قول الشافعى والثانية ستة اشهر وقال مالك كلها عبارة عن ستة وقال الاوزاعى الى حين بدو الصلاح فى الثمرة .

[دليلنا] اجماع الفرقة واخبارهم وطريقة الاحتياط وايضاً قوله تعالى « تؤتى اكلها كل حين باذن ربها » وذلك يكون فى كل ستة اشهر وقال مالك ذلك فى كل سنة من حين يطلع الى حين يطلع ، وقال ابو يوسف و محمد : من حين يطلع الى حين يرطب ستة اشهر وهو زمان آمنأ أكلها يطلعه وتؤتية فى كل ستة اشهر انتهى وقد عرفت عدم تمامية جميعها فلا دليل على واحد منها وفى الجواهر قال .

بل فى المسالك شارحا لعبارة المتن أيضاً « فهو مشترك ولا يمكن حمله على جميع معانيه اتفاقاً ، فهو مبهم ، وما ورد فى النذر مختص به على خلاف الأصل ، فلا يتعداه ، ﴿ وما عداه ان فهم المراد به ﴾ بقصد اللاقط أو قرينة يدل على تعيين أحد معانى المشترك ﴾ والا كان مبهماً ﴾ .

وفى الجواهر قال : يصلح للقليل والكثير ، ولا يحصل الحنث الا بالموت ، لأصالة براءة الذمة فيما عدا ذلك ، وكذا القول فى الزمان والوقت والدهر والمدة وغيرها مما يدل على الزمان المبهم وان كان فيه منع واضح ، ضرورة كونه

من المشترك المعنوي لا اللفظي ، وعدم الحنث إلا بالموت من جهة الصدق ، انتهى .
 وفي الخلاف ما لفظه اذا حلف الى حقب فلاحده وبه قال الشافعي وقال مالك :
 الحقب أربعون سنة ، وقال أبو حنيفة : حقب ثمانون سنة قالوا لانه روى عن ابن
 عباس في قوله لا بيتن فيها احقاباً انه قال : الحقب ثمانون عاماً - دليلنا - ما قدمناه
 (قلناه خ ل) في المسألة الاولى سواء وقد روى في قوله أحقاباً ان الاحقاب
 الدهور ، وروى أقل من ثمانين عاماً وقد ذكرنا اختلاف العلماء في ذلك في كتاب
 التفسير فاذا كان كذلك لم يثبت له حد انتهى .

المسألة الثانية عشرة لا خلاف ولا اشكال في أن ﴿الحنث﴾ الموجب للكفارة
 ﴿ يتحقق بالمخالفة اختياراً ﴾ ، بل الاجماع بقسميه عليه ﴿ سواء كان بفعله أو
 بفعل غيره ﴾ الذي يرجع اليه أيضاً ﴿ كما لو حلف لا أدخل بلداً فدخله بفعله
 أو قعد ﴾ باختياره ﴿ في سفينة فسارت به أو ركب دابة ﴾ مختاراً ﴿ أو حملة
 انسان ﴾ بآذنه .

وفي الجواهر قال : اذا في الجميع يصدق أنه دخل البلد راكباً وعلى ظهر
 وفي سفينة ، بل لو حملة بغير آذنه إلا أنه قادر على الامتناع فلم يمتنع بحنث ،
 لصدق الفعل مختاراً عليه وان احتمل عدمه انتهى .

﴿ ولا يتحقق الحنث ﴾ عندنا ﴿ بالاكرام ﴾ لحديث الرفع ولما في الخلاف :
 اذا دخل مكرها محمولا لا يحنث وهو نص الشافعي واختلف اصحابه على طريقتين
 منهم من قال لا يحنث قولاً واحداً ومنهم من قال على قولين مثل الاولى .
 [دليلنا] ما قلناه في المسألة الاولى سواء انتهى .

ولا مع النسيان للحلف مثلاً كذلك أيضاً وفي الخلاف ما لفظه : اذا حلف
 لا دخلت دار زيد ولا كلمت زيد فكلمه ناسياً او جاهلاً بانه هو زيد او مكرهاً او
 دخل الدار ناسياً او مكرهاً او جاهلاً لم يحنث وللشافعي فيه قولان احدهما مثل
 ما قلناه وهو اصح القولين وبه قال الزهري والقول الثاني انه يحنث وبه قال مالك

وابو حنيفة .

[دليلنا] ان الاصل براءة الذمة وشغلها يحتاج الى دليل وقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وذلك عام . انتهى .
ويدل على الجميع حديث الرفع مثل قوله عليه السلام : « رفع عن امتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » ، ولا مع عدم العلم عليه السلام لقوله عليه السلام وما لا يعلمون فلا اشكال في واحد منها خلافا للمعاملة لعدم استنادهم بالروايات الصادرة عن الائمة بأجمعها بل بقول رسول الله كما في نص حديث الرفع رفع عن امتي تسعة ولكن لا بعد في ذلك عن مثلهم . كيف وقد صدر عن امامهم ان الرجل ليهجر في مقابل قول الله عز شأنه ولا ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وكيف كان فالظاهر لا اشكال عندنا في مثل هذه الفروع المطابق مع الكتاب والسنة في صورة الاكراه والجبر والنسيان ونحوها نعم في خبر علي بن جعفر المروري عن قرب الاسناد وغيره أنه سأل أخاه عليه السلام عن الرجل يحلف وينسى ما قال ، قال : هو على ما نوى ، وفي الجواهر بعد نقله قال : وامل المراد منه أنه نسي ذكر ما قال ولكن ذكر ما نوى ، أو يكون أنه نسي ما قال لفظاً ومعنى ويكون الغرض من الجواب أن اليمين لا يبطل في الواقع ، بل هو على ما نوى ، فاذا ذكره عمل به ، أو يكون أنه اذا نسي ونوى العمل اذا ذكره فله الأجر ، وان نوى عدم العمل بعد الذكر فلا انتهى .

والظاهر ان المعنى انه حيث ينسى ما حلف فزعم لا اشكال في الارتكاب فكان من قصده عدم الاشكال فهو على ما زعم من عدم الاشكال حسب زعمه لان الغرض انه ينسى ومن نسي شيئاً حراماً زعم انه حلال فارتكبه حلالاً فهو بمقتضى نسيانه حالف بزعم الحلية وانه لا يكون متعلقاً بالحلف فاجاب الامام عليه السلام هو على طبق ما زعمه من قصد الحلية فكان ارتكابه حلالاً على زعمه وهو على الحلية فلا يوجب الحنث مع النسيان وان أبيت من ذلك فكان قوله عليه السلام هو على ما نوى مجمل فلا

حجية فيه بعد ورود مآظاهرة بل صريحه عدم الاعتناء بما نسى بل النسيان مرفوع فيما هو اعظم من ذلك من الكتاب والسنة بل بناء الشريعة على ذلك وعدم العسر والحرج في جميع اعمالهم .

و كيف كان فلا ارى بأساً في ارتكاب خلاف الحلف في تلك الصورة قطعاً .
وفي الجواهر ما لفظه نعم في المسالك وغيرها « هل ينحل اليمين مع عدم الحنث عندنا بالأمور الثلاثة ؟ وجهان ، أحدهما نعم ، لوجود الفعل المحلوف عليه حقيقة ، فكان كما لو حنث عمداً بالنسبة الى ذلك وان افترقا بالكفارة وعدمها ، فقد حصلت المخالفة وهي لا تتكرر ، فاذا خالف مقتضاها بعد ذلك لم يحنث ، وقد حكموا في الإيلاء لو وطأ ساهياً أو جاهلاً ببطلان حكمه مع أنه يمين صريحة ، وثانيهما لا ، لعدم دخول الثلاثة تحتها ، فالواقع بعد ذلك هو الذي تعلق به اليمين ، فيتحقق به الحنث ، وعن الشهيد في قواعد أنه استقر الأول ونسبه الى ظاهر الأصحاب وكانه أخذه من كلامهم في الإيلاء الخ .

﴿ النظر الرابع في اللواحق وفيه مسائل الأولى الأيمان الصادقة كلها مكروهة ﴾ لقول الله تعالى : « ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم » وقول الصادق عليه السلام في خبر أبي أيوب الخزاز : « لا تحلفوا بالله صادقين ولا كاذبين ، فانه يقول عز وجل : « ولا تجعلوا لله عرضة لأيمانكم » .

ولا يخفى عدم دلالة الآية ولا الخبر على الكراهة بنحو الإطلاق بل اللازم ملاحظة الموارد نعم مع قطع النظر عن الجهات الخارجية كانت امراً مرجوحاً لما يستفاد من الخبر بل الآية .

وفي حسن ابن سنان « اجتمع الحواريون الى عيسى فقالوا له : يا معلم الخبير أرشدنا ، فقال لهم : ان موسى نبي الله أمركم أن لا تحلفوا بالله كاذبين ، وأنا أمركم ولا صادقين ، ولسيدير « من حلف بالله كاذباً فقد كفر ، ومن حلف بالله صادقاً أنتم ، ان الله عز وجل يقول : « ولا تجعلوا لله عرضة لأيمانكم » ، وخبر

على بن مهزيار قال : « كتب رجل الى أبي جعفر عليه السلام يحكى له شيئاً ، فكتب : والله ما كان ذلك واني لأكره أن أقول : « والله ، على حال من الأحوال ، ولكنته غمى أن يقال ما لم يكن ، بل يظهر منه الاثم .

هذا وفي المسالك بعد أن نسب اطلاق المصنف الكراهة الى جماعة قال : « وليس على اطلاقه ، لما ثبت أن النبي صلى الله عليه وسلم حلف كثيراً كقوله صلى الله عليه وسلم لما حكى عن سليمان عليه السلام أنه قال : « لأطوفن الليلة على سبعين امرأة كلها تأتي بفارس يقاتل في سبيل الله ، الحديت : « وأيم الله والذي نفس محمد بيده لو قال انشاء الله لجاهدوا في سبيل الله فرساناً أجمعون ، وقوله صلى الله عليه وسلم أيضاً في زيد بن حارثة « وأيم الله لأن كان خليقاً بالامارة ، وغير ذلك من الأيمان المروية عنه صلى الله عليه وسلم .

قال في الخلاف في الايمان ما هو مكروه ، وما ليس بمكروه ، وبه قال أكثر الفقهاء ، وقال بعضهم : كلها مكروهة لقوله تعالى : « ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم ان تبروا و تتقوا » - دليلنا - ما روى عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ثلاث مرات : والله لاغزون قریشاً فلو كان مكروهاً ما حلف ، وروى ابن عمر قال : كان كثيراً ما يحلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذه اليمين لا ومقلب القلوب .

وروى أبو سعيد الخدرى قال : كان رسول الله إذا اجتهد في اليمين قال : لا والذي نفس أبي القاسم بيده والمعنى في الآية متوجه الى اليمين به على ترك البر والتقوى ، والاصلاح بين الناس فقال « ولا تجعلوا الله عرضة لإيمانكم ان تبروا ، اى لا تبروا الناس ولا تتقوا الله ، وقيل أيضاً معناها لا تكثر والايامن (اليمين خ ل) بالله مستهزئين (مستهزين خ ل) فيها (بهاخ ل) في كل رطب ويابس فيكون فيه ابتذال (استبدال خ ل) الاسم انتهى .

والظاهر ان القسم امر كان عادة الناس اليه وعدم البأس به مطابق للشرعية السهلة مضافا الى ان امثاله قد صدر عن الانبياء كما عرفت ﴿ وتناً كدالكراهة في الغموس ﴾ .

وفى الجواهر المراد بهاهنا اليمين الصادقة على الماضى وان لم يكن ذلك معهوداً من معناها ، لما عرفته سابقاً ، لكن فى كشف اللثام عن اليمين أن اليمين القموس هى التى لا استثناء فيها وظاهره المستقبل أيضاً لا الماضى .

وعلى كل حال فهى مكروهة مؤكدة اذا كانت ﴿على اليسير من المال﴾ ووجهه معلوم لانه تعالى اعز واجل من يحلف عبده به لاجل المال الذى يطالب عليه وهو يعلم بعدم استحقاقه فيحلف لعدم رد المال وبرائة ذمته عما يدعى عليه الا اذا كان ما يدعى كثيراً لا يقدر على دفعه فيحلف حتى يدفع بالحلف .

ويدل عليه مرسل على بن الحكم عن الصادق عليه السلام : « اذا ادعى عليك مال ولم يكن له عليك فأراد أن يحلفك فان بلغ مقدار ثلاثين درهماً فاعطه ولا تحلف ، وان كان أكثر من ذلك فاحلف ولا تعطه » . بل ظاهر بعض الاخبار ترك القسم بالله ولو كان لدفع مال كثير بقصد الاجلال والتعظيم .

ويدل عليه قول النبى صلى الله عليه وآله : « من أجل الله أن يحلف به أعطاء خيراً مما ذهب منه ، ودفع زين العابدين عليه السلام الى امرأته التى ادعت عليه صداقها أربعمائة دينار وقال : « أجلت الله عز وجل أن أحلف به يمين بر » .

﴿ نعم لو قصد دفع المظلمة ﴾ عنه أو عن غيره من اخوانه ﴿ جاز ﴾ بلا كراهة ﴿ وربما وجبت ولو كذب ﴾ لو جوب حفظ المال و النفس من نفسه ومن غيره من المؤمنين والمؤمنات لو دفعوا فى مخالبا الظالمين والجبارين وارادوا قتلهم واخذ اموالهم ولكن كانوا بحيث لو حلفوا بالله ولو كذباً رفع ايديهم عنهم وخلص المؤمنين من شرورهم فوجب الحلف ولو كذباً فى بعض الموارد كما ارادوا اخذ مؤمن او مؤمنة وعلم المؤمن مكانه وحلف كذباً بعدم الاطلاع عليه .

فان قبح الكذب فيما كان على ضرر مؤمن او جلب منفعة لنفسه ولو كان ضرراً على غيره ونحو ذلك واما اذا كان الغرض انجاء نفس محترمة فلا اشكال فى جوازها بل لو صدق فى مثل ذلك المقام وسلط الظالم على مؤمن بلا تقصير كان كل ما

يرد عليه كان المحالف صدقاً ضامن له نفساً كان او مالا فان دين الاسلام لسهل وسد طريق الضرر على المؤمنين بقوله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام . ويدل على ذلك روايات مثل قول الصادق عليه السلام في رجل حلف نقيّة : « ان خشيت على دمك أو مالك فاحلف ترده عنك بيمينك » وقال زرارة للباقر عليه السلام : « نمر بالمال على المشارين فيطلبون منا أن نحلف لهم ويخلون سبيلتنا ، ولا يرضون منا إلا بذلك ، فقال : احلف لهم فهو أحلى من التمر والزبد ، ومنه يستفاد الرجحان بل اللزوم من دون وجوب التورية . وسئل على عليه السلام عن الرجل يحلف لصاحب العشور يحوز بذلك ماله ؟ فقال : نعم ، وسأل محمد بن أبي الصباح أبا الحسن عليه السلام « ان امه تصدقت عليه بنصيبها في داره فكتبه شراء فأراد بهض الورثة أن يحلفه على أنه نقدها الثمن ولم ينقدها شيئاً ، قال : احلف له ، الى غير ذلك .

وظاهر الجميع رجحان الحلف ولو كذباً في مثل موارد الظلم والاجحاف ومنه ظهر عدم تمامية ما عن القواعد كما اشار اليه المصنف ايضاً بقوله .
 ﴿ لكن ﴾ في القواعد وغيرها ﴿ ان كان ﴾ ممن ﴿ يحسن التورية وري وجوباً ﴾ وان لم يكن يميناً تلخصاً من الكذب الواجب اجتنابه ما أمكنه ، ﴿ و ﴾ ان لم يحسنها أدأعجله الظالم جازله ﴿ مع ﴾ الكذب ﴿ اليمين ﴾ عليه و ﴿ لا اثم ولا كفارة ﴾ بلاخلاف ولا اشكال ، لما عرفت ﴿ مثل أن يحلف ليدفع ظالم عن انسان أو ماله أو عرضه ﴾ .

ولا يخفى اطلاق الاخبار عدم وجوب التورية كما في الجواهر قال بل قد يستفاد من اطلاق نصوص المقام عدم وجوب التورية وان احسنها ، ولا يخلو من قوة وان كانت أولى مع امكانها بل تقدم في الطلاق جملة من أحكام التورية وأحكام الاكراه ، فلاحظ وتأمل .

لكن في المسالك هنا المراد بالتورية أن يقصد باللفظ غير ظاهره ، اما

في مفرده بأن يقصد بالمشترك معنى غير المطلوب من الحلف عليه، بأن يقصد بما في قوله: « ما فلان عندى وديعة » الموصولة لالنافية، أو « ماله عندى فراش » ويعنى الأرض أو « لباس » ويعنى الليل أو النساء أو نحو ذلك، أو فى الاسناد بأن يقول: « ما فعلت كذا » ويعنى فى غير المكان أو الزمان الذى فعله فيه، ونحو ذلك، وفيه ما عرفت ثم قال .

وفى الجواهر ايضا ما هذا لفظه ثم ان عبارة المصنف قد تشعر بجوب الحلف كاذباً لدفع الظالم عن مال غيره أو عرضه، وأصرح منه عبارة القواعد « وقد تجب الكاذبة اذا تضمنت تخليص مؤمن أو مال مظلوم أو دفع ظلم عن انسان أو عن ماله أو عن عرضه » .

لكن صرحوا فى غير المقام بعدم وجوب الدفاع عن المال مطلقا، بل فى الدروس التصريح هنا بأن الحلف لدفع الظالم عن مال نفسه المجهف به مستحب، وفى المسالك «أنه يمكن الفرق بين المال المضروته بمالكه وغيره فى الأمرين». وفيه أن الظاهر عدم الوجوب فى مال الغير مطلقا، نعم يمكن حمل كلامهم على ارادة القضية المهملة، فانه قد يجب ذلك لمال الغير اذا كان وديعة عنده مثلا، والأمر سهل انتهى .

ولا يخفى ما فيه على اطلاقه ضرورة فرق بين ذلك بالنسبة الى الموارد من لحاظ ضرر على نفسه اذا كان فى مقام حفظ مال اخيه المؤمن بالحلف الكاذب او عدم ضرر عليه و كان المؤمن فى خطر لولم يحلف عليه وامثال ذلك فالحلف يفرق بالنسبة الى الحالات والموارد فاذا كان اخيه المؤمن بنحو ما ذكر مع عدم ضرر على معوته لكان واجبا عليه حفظ ماله قطعا على فرض عدم ضرر مالى او نفسى عليه وانما لم يجب عليه الدفاع والاعانة عليه فى حفظ نفس اخيه لو كان واقعا مثله على نفسه .

والا فلو لم يكن خطر على اعانته بوجه تجب الاعانة لان المؤمن عون

للمؤمن واعظم منه اعانته على المرض لو كان اهله وقع في خطر التعرض من الاجانب قطعاً نعم لا يجب على فرض ضرر على نفسه كما اذا وقع في خطر القتل وعلم بأنه لو اعانه قد قتل نفسه ايضاً فلا يجب عليه الاعانة حينئذ وفرق بينه وبين ما اذا امره بقتل لولم يفعل لقتل .

فلا يجوز له قتل المؤمن لحفظ نفسه والمسألة فيما لو اعانه قد توجه اليه خطر الظالم فلا يجب لا في المال ولا في النفس بخلافه فيما يكون له الخطر ولا يرضى الشارع لمؤمن ان تفدى نفسه لنفس غيره الا في امام معصوم ومنه يعلم ما يتعارف من اطباء من اتصال بعض الاعضاء الصحيحة ببعض اعضاء الفاسد من آخر مجاناً تبرعاً او بيعاً وشراء بأن السالم باع بعض اعضائه مثل ما يقال [بالكلية] زعموا ان الواحدة منهما كاف وهو حرام قطعاً بيبعه وشراؤه واجرة العامل وخياطة الطبيب ونحوه ولا يجوز للانسان دفع بعض اعضائه اللازمة بالغير تبرعاً او ثمناً مع ايجاب القطع مفسد كثيرة وامراض غير قابل للعلاج تدبر .

المسألة الثانية لا خلاف في أن ﴿اليمين بالبراءة من الله سبحانه أو من رسوله ﷺ﴾ والأئمة عليهم السلام لا تنمقد ﴿بل﴾ ولا اشكال، لأنه بغير اسم الله بل المشهور أنه ﴿لا يجب بها كفارة﴾ كما عرفته في كتاب الكفارة في ج ٣٩ ص ١٥ فراجع .

﴿ ولا خلاف في أنه ﴾ يأنم ولو كان صادقاً ﴿ ، بل ولا اشكال .

ويدل عليه للنصوص الكثيرة، حتى أنه في النبوي منهاه من قال: انى برىء من دين الاسلام فان كان كاذباً فهو كما قال ، وان كان صادقاً لم يعد الى الى الاسلام سالماً ، وفي خبر يونس بن حنن قال : « قال لى : يا يونس لا تحلف بالبراءة منا ، فانه من حلف بالبراءة منا صادقاً أو كاذباً فقد برىء منا ، الى غير ذلك من النصوص التى ذكرناه هناك .

ولا يخفى ان ذلك فى صورة الاختيار واما الاضطرار والتقية فيجوز لقول

أمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة «أحلفوا الظالم اذا أردتم يمينه بأنه بريء من حول الله وقوته، فانه اذا حلف بها كاذباً عوجل، واذا حلف بالله الذي لا اله الا هو لم يماجل، لأنه قد وحد الله سبحانه «جواز تحليف الظالم بالكيفية المزبورة» بل قد يستفاد أيضاً من فعل الصادق عليه السلام وتحليفه من وشى اى كذب دسعى له عليه السلام عند المنصور فحلفه عليه السلام بالبراءة عن الله تعالى فحلف ومات فوراً ففي المرسل عن صفوان الجمال « أن أبا جعفر المنصور قال لأبي عبدالله عليه السلام : رفع الى أن مولاك المعلى بن خنيس يدعو اليك ويجمع لك الأموال، فقال : والله ما اكان - الى أن قال المنصور - :

«فأنا أجمع بينك وبين من سعى بك، فجاء الرجل الذى سعى به فقال أبو عبدالله عليه السلام : يا هذا أتحلف؟ قال: نعم، والله الذى لا اله الا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم لقد فعلت، فقال أبو عبدالله عليه السلام : ويملك تبجل الله فيستحيى من تعذيبك، ولكن قل : قد برئت من حول الله وقوته والتجأت الى حولى وقوتى، فحلف بها الرجل، فلم يستتمها حتى وقع ميتاً، فقال المنصور : لا اصدق عليك بعد هذا أبداً، وأحسن جائزته ورده، ونحوه المرودى عن الرضا عليه السلام عن أبيه عليه السلام فى محكى الخرائج والجرائح، وعن المفيد أنه رواه فى ارشاده مرسلًا والغريب من الجواهر حيث قال بعده .

الا أنى لم أجد من أفتى بذلك من الأصحاب، نعم فى الوسائل باب جواز استحلاف الظالم بالبراءة من حول الله وقوته وظاهره الفتوى به، ولا ريب أن الاحتياط يقتضى تركه الا فى مهدور الدم من الناصب ونحوه انتهى .

اقول والظاهر عدم منافاة شيء فلا باس بالعمل به ﴿ و ﴾ كيف كان فقد ﴿ قيل ﴾ والقائل المفيد وسلاح والتقوى على ما حكى عنهم : ﴿ تجب بها كفارة ظهار ﴾ مع المخالفة ﴿ ولم أجد به شاهداً ﴾ معتداً به .

وفى الجواهر وكذا ما عن النهاية والقاضى من كفارة ظهار ثم كفارة يمين، وعن الصدوق صوم ثلاثة أيام والصدقة على عشرة مساكين اذا قال : « هو بريء من

دين محمد ﷺ ، وكلما يملكه في سبيل الله ، وأن عليه المشى الى بيت الله ان
كلم ذا من قرأته .

﴿ و ﴾ وكيف كان فلا اعتماد بما ذكره مالم يكن في البين دليل معتبر
نعم ﴿ في توقيع العسكري ﷺ الى محمد بن يحيى يطعم عشرة مساكين ويستغفر
الله تعالى ﴾ .

وفي الجواهر قال وعن الفاضل في المختلف الفتوى به ، ولعله ظاهر المصنف
وقد مضى تحقيق الحال في ذلك كله ، وأنه لا كفارة وان أتم انتهى . وظاهر المصنف
انه يرضى بمقاد ما عنه ﷺ حيث لم يرد بل جعل عدم انعقاد الحلف عن قول
رجل قال انا نصراني ان افعل كذا وانه لغو فقال ﴿ فلو قال : هو يهودى أو نصراني
أو مشرك ان كان كذا لم تنعقد ، وكان لغواً ﴾ لهما عن اسحاق بن عمار و قلت
لأبي ابراهيم ﷺ : رجل قال : هو يهودى أو نصراني ان لم يفعل كذا وكذا ،
قال : بئس ما قال ، وليس عليه شيء ، وسأل أبو بصير أبا عبد الله ﷺ عن الرجل
يقول : هو يهودى أو نصراني ان لم يفعل كذا وكذا ، قال : ليس بشيء .

وظاهر المتن عدم وجود شاهد معتبر عليه مطلقاً سواء كان الحلف على
البراءة من الرسول او قال انا نصراني او يهودى ان لم افعل فلم ينمقد اليمين
فلا يوجب شيئاً نعم لا بأس بالعمل بمقاد التوقيع الشريف بل لعله لازم تأديباً للمخالف
وعملًا بالتوقيع .

المسألة الثالثة لا يجب التكفير إلا بعد الحنث ﴿ ومخالفة مقتضى اليمين ونقضها
لأن ذلك هو السبب فيها ، ولا يتقدم المسبب على سببه ، ان علة وجوب الكفارة هو
المخالفة فكيف يصح تقدم المعلول على العلة ﴾ و ﴿ حينئذ فـ ﴾ - لو كفر
قبله لم يجزه ﴾ .

وفي الجواهر قال ضرورة عدم الخطاب بها ، خلافاً لبعض العامة فجوزوه قياساً
على تعجيل الزكاة قبل تمام الحول انتهى .

ولا يخفى ان عدم الاجزاء عقلى لما عرفت من كونه موجبا لتقدم المعلول على العلة مع انه لم يامر بالكفارة بعد اذهى بعد الحنث والمخالفة وقبله لا امر بها اصلا فكان كالصلاة قبل الوقت التى لا امر بها اصلا .

قال فى الخلاف لا يجوز تقديم الكفارة قبل الحنث أصلا ، وان أخرجهام تجزئه . وقال وقال الشافعى تجزيه قبل الحنث الا الصوم فانه لا يجزيه لانه من عبادة الابدان وبه قال عمر وابن عمر وابن عباس وعائشة والحسن البصرى وابن (شبرمه) سيرين ومالك والاوزاعى والليث بن سعد واحمد واسحق وزاد مالك فقال يجزيه (يجوز) تقديم الصيام على الحنث وقال ابو حنيفة واصحابه كفارة اليمين تجب بسبب واحد وهو الحنث فا (وا) ما عقد اليمين فليس بسبب هذا فاذا ثبت هذا فلا يجوز تقديمها قبل وجوبها بحال بالمال ولا بغير المال فاجاز ابو حنيفة تقديم الزكوة على وجوبها ولم يجوز تقديم الكفارة قبل وجوبها وأجاز مالك تقديمها قبل الحنث ولم يجوز تقديم الزكوة قبل وجوبها واجاز الشافعى التقديم فيهما وعندنا لا يجوز فيهما .

[دليلنا] اجماع الفرقة واخبارهم وايضاً بالكفارة اذا جبت لا تبرء الذمة منها بيقين الا اذا أخرجهما بعد الحنث فاما اذا أخرجهما قبله فلا دلالة على براءة الذمة (ذمته) وروى ابو هريرة ان النبى ﷺ قال: من حلف على يمين ورأى (فرأى) غيرها خيرا منها فليأت الذى هو خير وليكفر عن اليمين فامر به بالتأخير عن الحنث وفى بعضها ثم ليكفر عن يمينه بلفظ ثم وهذا نص انتهى .

ولا يخفى انه لا اشكال فى عدم حجية كلمات العامة لنا اصلا بل الرشد فى خلافهم فانه لما عرضوا عن ائمتنا المعصومين عرضوا عن كلماتهم وذهبوا الى من عند انفسهم واحياناً بكلمات النبى لكن فى الغالب ينتهى الورد عنه ﷺ من ابي هريرة مع ان النبى ﷺ قال، انسى تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتى، والمراد بالعترة هو التمسك بقولهم لكن الاشكال فى انه قد ورد بعض اخبارنا

أيضاً مطابقاً لهم كقوله **فَكَفَّرَ** «إذا حلفت على يمين فرأيت غيرها خيراً منها فأت الذي هو خير، وكفر عن يمينك»، وفي لفظ آخر «فكفّر عن نفسك وآت الذي هو خير»، وظاهر كفّر أنه قبل الحنث.

وفي خبر طلحة بن زيد عن جعفر بن محمد عن أبيه **طَلْحَةَ** «أن علياً **طَلْحَةَ** كره أن يطعم الرجل في كفارة اليمين قبل الحنث»، وفي خبر آخر عنه «إذا حنث الرجل فليطعم عشرة مساكين، ويطعم قبل أن يحنث»، ولكن فيها ما لا يخفى فيمكن حملها على إرادة الحرمة من الكراهة ولكن لو صح أصلح ما عن علي **طَلْحَةَ** لاقبله وبعده لكن مع وجود هذه الأقوال عن العامة تعين حمل ما طابق لهم من الأخبار على التيقية بعد معلومية عدم صحة تقدم الكفارة.

المسألة **الرابعة** لو أعطى الكفارة كافراً أو من تجب عليه نفقته فإن كان عالماً **بذلك** لم تجزه **بلاخلاف** **و** لا اشكال **فإن** جهل واجتهد ثم بان له لم يعد **عند المشهور**. **و** كذا **لم يعد** لو أعطى من يظن فقيراً فبان غنياً، لأن **التكليف** **بالاتّلاع** على الأمور الباطنة **يعسر** وفيه كلام لا مكان فحص والتحقيق، نعم ومع له لأبأس به لو ظهر الخلاف.

المسألة **الخامسة** لا يجزى في التكفير بالسكوة إلا ما يسمى ثوباً **كما** مرفى كتاب الكفارة **و** حينئذ **فإن** **لو** اعطاه قلنسوة أو خفياً لم يجزه لأنه لا يسمى كسوة، **و** قد قال الله تعالى: «أر كسوتهم».

قال في الخلاف ما لفظه أقل ما يجزى من السكوة ثوبان: قميص وسراويل أو مقنعة (قميص خ ل) ومنديل قميص، ومقنعة وثوب واحد لا يجزى، وقال الشافعي: يجزى وقميص أو سراويل أو مقنعة أو منديل للرجال والنساء، وقال مالك: إن أعطى رجلاً فكما قال الشافعي، وإن أعطى امرأة لا يجزى إلا ما يجوز لها الصلاة فيه وهو ثوبان: قميص ومقنعة، وقال أبو يوسف: السراويل لا يجزى - دليلنا - إجماع الفرقة وأخبارهم، وطريقة الاحتياط توجب ذلك لأنه تبرأ معه الذمة

ييقين بلاخلاف انتهى .

نعم ﴿ يجزىء الغسيل من الثياب ﴾ أى المغسول ﴿ لتناول الاسم ﴾ وهو فى محله .

المسألة ﴿ السادسة اذا مات و عليه كفارة مرتبة و لم يوص ﴾ و جب اخراجها مقدماً على الميراث كغيرها من الحقوق المالية و ﴿ اقتصر على أقل رقة تجزىء ﴾ .

وفى الجواهر قال جمعاً بين ذلك و بين حق الوارث بلاخلاف أجده فيه ، بل ظاهرهم أنها من الحقوق المالية وان كان معسراً فى حياته قد تعين عليه الصوم فى المرتبة ، انتهى .

﴿ وان أوصى بقيمة ﴾ للرقبة ﴿ تزيد عن ذلك ﴾ الذى هو أقل رقة ﴿ ولم يجز الوارث كانت قيمة المجزىء ﴾ الذى هو كالدين ﴿ من الاصل و الزيادة من الثلث ﴾ الذى يجب انفاذ وصاياه منه .

وفى الجواهر فهو حينئذ كمن أوصى بحج واجب عليه من بلده فى اخراج ما قابل الميقات الى آخر المناسك من الأصل و الزائد من الثلث ، ولو فرض عدم سعة مساله لأقل أفراد الرقة ، و لكنه يسع لصيام الشهرين و جب صرفه فيه ، و لكن مع الأقتصار على أقل الأفراد ، و هكذا الاطعام . ولو فرض عدم حصول فرد غير الأقل بما أوصى به من الزيادة لغت و رجعت ميراثاً ، كما هو واضح ، انتهى . وهو فى محله . ﴿ وان كانت الكفارة مخيرة ﴾ ولم يوص اخرجت و ﴿ اقتصر على أقل النخال قيمتاً ﴾ و أقل أفراد تلك الخصلة ما لم يتبرع الوارث . ﴿ ولو أوصى بما هو أعلى ولم تجز الورثة فان خرج ﴾ التفادى ﴿ من الثلث فلا كلام ، و الا اخرجت قيمه الدنيا من الأصل و ثلث الباقي ، فان قام بما أوصى ﴾ و جب انفاذه ﴿ و الا بطلت الوصية بالزائد و اقتصر على الدنيا ﴾ .

وفى الجواهر و لا يجب اخراج الوسطى ، لعدم وجوبها بالأصل و لا بالوصية

لوازمه وتوابعه ، ومن أن التكفير بالصوم صار واجباً عليه وليس للمسيء منه مما
وجب عليه كالصوم والصلاة الواجبين ، إذ لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق انتهى .
وهو في محله . لان الفرض كان الحلف باذن المولى فصح ومن لوازمه العنت
والكفارة فلا يكون ذلك باجازه المولى بل اذنه اذن في لوازمه فصح منه العنت
لو أراد ولا منع للمولى لذلك .

المسألة ﴿ التاسعة اذا حنت بعد الحرية كفر كالحر ﴾ بلا خلاف لو كان
الحلف باذن المولى لان الحرية هي حال الأداء ، بل ﴿ و ﴾ كذا ﴿ لو حنت ثم
اعتق فـ ﴾ ان ﴿ الاعتبار بحال الأداء ﴾ كالحر لاحال الوجوب ، لأنها عبادة
والعبادات يراعى فيها حال الاداء لاحال الوجوب ، بل الظاهر أن خطابها كذلك
وحينئذ ﴿ فان كان موسراً كفر بالمتع أو الكسوة أو الاطعام ، ولا ينتقل الى
الصوم الامع المعجز ﴾ عن الاطعام ، ﴿ هذا في المرتبة ، وفي المنخيرة كفر بأي
خصالها شاء ﴾ لانه مقتضى التخيير .

هذا تمام الكلام في الإيمان وصلى الله على محمد وآله ثم شرع في النذر

فقال :



﴿ كتاب النذر ﴾

وفي الجواهر ما لفظه الذي هو لغة الوعد بشرط أو مطلقاً بخير أو بشر ، وعن ابن فارس أن أصل النذر يدل على التخويف وأنه إنما سمي به لما فيه من الإيجاب والتخويف من الاخلاف .

و شرعاً بالمعنى الذي سمعته مكرراً في غيره الالتزام بالفعل أو الترك على وجه مخصوص ، و اليه يرجع ما عن المهذب و الدروس و غيرهما من أنه التزام الكامل المسلم المختار غير المحجور عليه بفعل أو ترك بقول : « الله تعالى » نائياً القربة .

والأصل في مشرعيته بعد الاجماع والسنة المتواترة التي سيمر عليك شطر منها قوله تعالى : « وليوفوا نذورهم » و « يوفون بالنذر » .

﴿ وكيف كان فـ ﴾ - النظر في الناذر والصيغة ومتعلق النذر ولو لاحقه ﴿ فهي امور أربعة .

﴿ أما الناذر فهو البالغ العاقل المسلم ، فلا يصح من الصبي ﴾ و ان ميز و بلغ عشرأ و كان المندور ما يصح منه من الوصية بالمعروف و ان قلنا بشرعية عبادته الا أنه قد عرفت سلب عباراته التي منها العبادة القولية المترتب عليها أحكام شرعية حتى صارت من هذه الجهة كالايقاع والعقد اللذين لا اشكال في عدم صحتها منه ، للأصل و حديث الرفع والاجماع بقسميه عليه ، مضافاً الى معلومية عدم التكليف قبل البلوغ . ﴿ ولا من المجنون ﴾ بقسميه بالاخلاف كما في الجواهر نعم يصح من الادارى حال افاقته والوثوق بفعله .

﴿ ولا من الكافر ﴾ بأقسامه ﴿ لتعذرنية القربة في حقه ﴾ .

وفي الجواهر باعتبار شرطية الايمان بصحة عبادته و الفرض عدمه ، فلا يتصور نية القربة منه ، اذ ليس المراد منها أفعل كذا قربة الى الله وان لم يكن

الفاعل مقرباً له ، ومن هنا لم أجد خلافاً في عدم صحته منه بين أساطين الأصحاب كما اعترف به في الرياض انتهى .

و لا يخفى ان الكلام تارة في صحة تقرب الكافر لحبه لله تعالى فأراد ان يكون مقرباً عنده تعالى من دون نظر الى أجر وثواب كما ان في الناس من احب احداً من دون توقع شئ عنه ما لا ادعوا نصرة ونحو ذلك فحبه لله موجب لتقرب به اليه واخرى كان الكلام في تقربه بقصد الامر والثواب فيأتي بما قال حبا للثواب بحيث لو لم يكن ترتب الثواب عليه لما فعله ومعنى الاول قد صح في امر الكافر بلا كلام فيمكن بهذا المعنى حلفه ونذره نعم على المعنى الثاني لا يصح قطعاً لعدم قابلية الثواب لمن لا يؤمن برسوله مع كثرة الروايات الواردة عليه وعلى الاول يرد عليه اشكال عدم قبول الاعمال قال في الجواهر ما لفظه :

نعم تأمل فيه سيد المدارك وتبعه في الكفاية ، فانهما بعد ان اعترفا بالشهرة و ذكرا الدليل المزبور قالوا : « وفيه منع واضح فان ارادة التقرب ممكنة من الكافر المقر بالله » وفي الرياض لا يخلو من قوة ان لم يكن الاجماع على خلافه كما هو الظاهر ان لم أر مخالفاً سواهما من الأصحاب ، و الاحتياط لا يخفى . ثم ردهما بما يرجع الى الثاني وهو التقرب بمعنى ترتب الثواب ولا يتحقق من المنكر بالله تعالى راجع ص ٦٥ وبل ولا يتحقق من المسلم المنكر للولاية بمقتضى الروايات الكثيرة التي قدمنا في المجلدات السابقة لان من شرط قبول الاعمال هو قبول الولاية والوصاية لعلي بن ابي طالب ارواح العالمين له الفداء وقال ايضا في مقام رد الرياض والكفاية ما هو لفظه وهو كما ترى بعد الاحاطة بما ذكرناه ، وقدم بعض الكلام في ذلك في العتق وغيره بل الظاهر عدم صحته من المخالف حتى فرق الامامية غير الاثنى عشرية ، لما عرفته من أن الايمان بهم عليهم السلام شرط صحة العبادات كما استفاضت به النصوص بل كاد يكون من ضروريات المذهب انتهى . وظاهر قوله بل الظاهر الى آخره هو عدم قبول اعمال اهل السنة بأجمعهم

لان من شرط القبول هو الايمان باهل البيت وبدونه يكون الاعمال هباءً منثوراً .
 ﴿ و ﴾ حينئذ فمع معلومية ﴿ اشتراطها ﴾ أى النية ﴿ فى النذر ﴾ .
 وفى الجواهر قال كما ستعرف لا ينبغي التأمل فى عدم الصحة ، اذ هو كالصلاة
 و الصوم و نحوهما مما علم بطلانها من غير الامامى وان جاء بها جامعة بجميع
 الشرائط عدا الايمان بهم ﷺ أجمع ، لذلك .

﴿ لكن لو نذر ﴾ الكافر ﴿ فأسلم استحب له الوفاء ﴾ .
 وفى الجواهر كما صرح به غير واحد ، لما روى من أن عمر قال لرسول الله
 ﷺ : « كنت نذرت اعتكاف ليلة فى الجاهلية فقال له النبى ﷺ : « أوف بنذرك ،
 مؤيداً بالاعتبار ، وهو أنه لا يحسن أن يترك بسبب الاسلام ما عزم عليه فى الكفر
 من خصال الخير التى الاسلام أدلى بها ، مع أن الحكم استحبابى يتسامح فيه
 انتهى والامر سهل .

﴿ و ﴾ كيف كان فـ ﴿ يشترط فى نذر المرأة بالتطوعات اذن الزوج ﴾ .
 وفى الجواهر وفقاً للمشهور بين الأصحاب المتأخرين كما قيل انتهى .
 ولا يخفى ان المسألة مشكلة من حيث ان ما تقدم فى حلف الزوجة بدون
 اذن الزوج مع الدليل لصراحة الاخبار هناك بخلاف المقام لعدم نص على اذن
 الزوجة فى النذر ولذا قد وقع الاصحاب فى ضيق لاثبات الدليل والحقاق المقام
 بالحلف و اطلاق اخبار الحلف على النذر ايضاً و لذلك ذهب المشهور الى عدم
 الفرق فى خصوص الزوجة و وقعوا فى اشكال الحاق الولد و العبد ايضاً و بعضهم
 ألحق الولد و بعضهم العبد بزعم كون المنط فى الجميع واحداً فى المسالك بعد
 قول المصنف .

قال اشترط اذن الزوج والمولى فى نذر الزوجة والمملوك هو المشهور بين
 المتأخرين والحق به العلامة فى بعض كتبه والشهيد فى الدروس الولد فاوقف نذره على
 اذن الاب كاليامين ولا نص على ذلك كله هنا و انما ورد فى اليمين كما عرفت

سابقاً ووجه اللاحاق مشابته له في الالتزام لله تعالى وفي كثير من الاحكام ولتسميته
يمينا في رواية الوشا عن ابي الحسن عليه السلام.

قال قلت له ان لي جارية كنت حلفت منها بيمين .

فقلت لله على ان لا يبيعها ابدا وبى الى ثمنها حاجة مع خفيف المؤنة فقال
الخلاف لله بقولك له وقوله حلفت مع ان الصيغة صيغة نذر وان كان من كلام
السائل الا ان الامام عليه السلام اقره عليه فكان كتلفظه به وفيه نظر لانهما مغيان
مختلفان واتفاقهما في بعض الاحكام لا يقتضى تساويهما في هذا الحكم و اطلاق
اليمين عليه في الرواية مجاز لوجود خواصه فيه من عدم فهمه من اطلاق اللفظ
وجواز سلبه عنه وغيرهما ويجوز للأمام اقراره على المجاز خصوصا مع تصريحه
في السؤال بكونه نذرا ايضا حيث قال :

فقلت لله على الى آخره وعموم الادلة الدالة على وجوب الوفاء بالنذر من
الكتاب والسنة لا يتخصص في موضع النزاع بمثل هذه التمحلات والمصنف الحق
نذر الزوجة والمملوك باليمين و لم يذكر الولد مع مشار كته لهما في الحكم
خصوصاً للزوجة وكذلك فعل العلامة في القواعد والتحرير والشهيد في اللمعة وفي
الدروس أحقاه بهما ولا وجه لافراده عن الزوجة اما المملوك فيمكن اختصاصه بذلك
من حيث الحجر عليه وانتفاء اهلية ذمته لالتزام شىء بغير اذن المولى انتهى .
ولكن الظاهر عدم الاشكال في ذلك وقد عرفت ان الحلف بدون الاذن
باطل فكذا النذر ويدل عليه وحدة الملاك وامكان ارادة النذر من اليمين الواردة
على حلف الزوجة بل اولوية النذر في لزوم الاجازة من الحلف لان الغالب دفع
المال في النذر الى الغير بخلاف الحلف فانه اقل والغالب فيه هو افعال راجعة الى
نفسها من دون صرف المال فاليمين اخف مؤنة للزوج بخلاف النذر اللازم عليهما
دفع المنذور وهو اقل بالنسبة الى الزوج فاذا اشترط في اليمين اذن الزوج بطريق
الاولى لزم عليها الاذن في النذر بخلاف الولد فانه مستقل في امره ولا يضر به حال

الاب ولانه لا ولاية للاب على البالغ العاقل فعدم اللاحاق فيه لعله في محله فالظاهر عدم الفرق في الزوجة بين يمينها ونذرها .

بل يدل عليه الصحيح « ليس للمرأة مع زوجها امر في عتق ولا صدقة ولا تدبير ولا هبة ولا نذر في مالها الا باذن زوجها الا في حج أو زكاة أو بر والديها أو صلة رحمها » والصحيح صريح في لزوم الاذن للزوجة في النذر ومعه لا وجه للاشكال وعدم صحة القول بان الروايات في الاذن واردة في يمينها لانذرها فانه اولا ان الصحيح كاف للمقام قطعا .

ولا يحتاج في ثبوت الحكم الى كثير بل كاف ولو كان خيرا واحدا صححيا وانما الاشكال فيما لم يكن نص اصلا هذا مع ان الاستفادة من النص للمقام ايضا ممكن من كثير من الروايات لظهور بعضها في ان المراد بالحلف هو النذر ومنها المعتبر ان أحدهما الموثق بعمار عن سماعة ولا يمين في معصية انما اليمين الواجبة التي ينبغي لصاحبها أن يفى بها ما جعل الله عليه في الشكر ان هو عاقاه من مرض أو عاقاه من امر يخافه أو رد عليه ماله أو رده من سفره أو رد رقه فقال الله على كذا أو كذا شكراً فهو الواجب على صاحبه أن يفى به » والثاني « جعلت على نفسي شيئا الى بيت الله تعالى قال : كفر يمينك فانما جعلت على نفسك يميناً فما جعلته الله تعالى فف به » . ففي الاول منهما ما هو الظاهر في النذر مثل قوله ^{عليه السلام} ما جعل الله في الشكر الخ فانه صيغة النذر وهذه العبارة في اكثر اخبار النذر بل نفس هذه العبارة صريحة في النذر الا انه عبر عنه بلفظ اليمين فيقطع بان المراد باليمين فيه هو النذر .

فان مفاد كله مفاد انه لله على ان كان كذا افعل كذا واليمين اجنبية عن هذا المعنى فان اليمين ليس فيها تعليق على امر بل يحلف بالله فعل كذا ثم ولدنا تجب الكفارة على الحنث .

فلو صح فيها التعليق فما وقع منه شيئا اذ لو قال لو كان كذا فاقسم كذا فلم يحلف فعلا اصلا بالبت واليقين حتى لزمت الكفارة على الحنث هذا واما

فانيهما فهو ايضا صريح في نذر شيء على بيت الله فاجاب عليه السلام عنه بالوفاء .
 فان الظاهر منه لزوم كونه لله بخلاف اليمين فلا يشترط فيهما لله فالامر
 بالوفاء هو للنذر، نعم هذا الجواب لا يناسب قوله كفر ان التكفير فيما لم يف به
 فالامر بالتكفير والوفاء بالنذر مما لا يجتمعان اللهم الا ان يكون هو اليمين لشيء
 مع نذره الى بيت الله ولم يقدر على الوفاء بكليهما فقال كفر "للميمين وف بنذر
 فانه اولى من حيث بيت الله تأمل و لكن اشد اشكال هو ان ظاهره بطلان النذر
 من انه جعل النذر لنفسه كما عليه المجلسي ره لا لله مع ان النذر لابد وان يكون
 لله تعالى فجعل الجاعل شيئاً لبيت الله لنفسه لا لله غير صحيح و ما حينئذ نافية
 اى فما يجعل شيئاً للنذر لله حتى لزمه الوفاء و بهذا المعنى لا معنى للتكفير ان
 الباطل لا كفارة له و اما الكفارة فيما خالف نذر الصحيح .

و يمكن كون ما موصولة يعنى فالذى جعلته لبيت الله لنفسك لا لله مع
 ان الذى جعل لله لزم ان يف به والخبر قاصرة الدلالة مع عدم وجه للتكفير لكنه
 مؤيد لارادة النذر من اليمين فان الصيغة صيغة النذر مع امكان صحة التكفير لقول
 ابي عبدالله عليه السلام فى خبر عمر و بن خالد قال النذر نذران فما كان لله وفى به وما
 كان لغير الله وهو القسم فكفارته كفارة يمين فيدفع به الاشكال .

فانه بين عليه السلام حكمين النذر فيلزم الوفاء به و اليمين فيلزم على مخالفتها
 الكفارة ويضعف بانه على المخالفة كان عليهما الكفارة و على العمل فلا كفارة
 اصلا و كيف كان فظاهره النذر .

بل يظهر النذر مما صرح بالحلف من كثير من الاخبار .

و منها الخبر « ان لى جارية ليس لها منى مكان ولا ناحية وهى تحتمل
 الثمن الا ائى كنت حلفت فيها بيمين ، فقلت : لله على " ان لا أبيعها ابداً وى الى
 ثمنها حاجة مؤنة فقال : ف لله بقواك » و نحوه آخر والانصاف ان قول عليه السلام فله
 ظاهر بل صريح فى صيغة النذر فالمراد باليمين هو النذر .

ومنها ما عن الرجل يحلف بالنذر ونيته في يمينه التي حلف عليها درهم واقل فقال : اذا لم يجعله لله فليس بشيء ، وهو ايضا لا يخلو عن ظهور في ارادة النذر فان النذر قابل لان يجعل لله ويلزم فيه القربة بخلاف الحلف الواقع كثيرا على حال الغضب والغيبض والغلبة به على خصمه واثبات مطلوبه حتى يصير خصمه مغلوبا ولا يناسب ذلك مع قصد القربة والنية لله تعالى بخلاف النذر فانه يقصد العمل الكذائي لله بل قوله يحلف بالنذر ايضا دال على الانحداد حيث صرح بالنذر ثم قال ونيته في يمينه اي في نذره .

و منها داني كنت أتزوج المتمعة فكرهتها و تشاقت بها فأعطيت لله عهداً بين الركن والمقام ، وجعلت على في ذلك نذراً أوصيماً ان أتزوجها ، ثم ان ذلك شق على وقدمت على يميني ، ولم يكن بيدي من القوة ما أتزوج في العلانية فقال : عاهدت الله أن لا تطيعه ، و الله لئن لم تطعه لتمصينه .

وفي شرح المجلسي تشامت يدل تشاقت اي ساءت خلقها وهو مناسب لكرهتها اي كرهت منها من سوء خلقها وهو مناسب ايضا للنذر يعني لما رأيت منها ذلك الخلق نذرت لله و عاهدته ان لا اتزوجها لما لاحظت عنها ثم ندمت على نذري فقال ^{طحاوي} بطريق الانكار في مقام عدم صحة نذره عاهدت ان لا تطيع الله والله لو لم تطع الله لتمصين الله فالظاهر من الخبر هو النذر لا اليمين فالضمير ان راجع الى الله . و في الجواهر بعد نقله قال ما لفظه مضافاً الى ما دل من النصوص على اشتراط اليمين بالقربة المحمول على النذر ، لما عرفته من الاجماع على عدم اشتراط اليمين بها انتهى .

لما عرفت ان وقوع اليمين غالباً وقعت على غيظ صاحبة لاجابة عليه فلا معنى للقربة حينئذ وظاهر المحكي عن الرياض هو مسلمية ارادة النذر من اخبار الحلف قال :

« و حيث ثبت اطلاق اليمين على النذر فاما أن يكون على سبيل الحقيقة

أو المجاز والاستعارة ، وعلى التقديرين فدلالة المعتمدين على المقصود واضحة لكون النذر على الأول من جملة أفراد الحقيقة المتعينة ، وعلى الثاني مشاركاً لها في أحكامها الشرعية ، ومنها انتفاؤها عند عدم اذن الثلاثة ، هذا مضافاً الى الغاء الفرق بالاستقراء والتتبع التام الكاشف عن اشترك النذر واليمين في كثير من الأحكام ، ولذا يقال : انه اليمين في نفسها وبالجملة بملاحظة جميع ما ذكر يظهر الظن المعتمد عليه بصحة ما عليه الأكثر ، انتهى .

فعلى قوله هو الحاق الولد والعبد ايضاً بالزوجة ولكن الظاهر هو الفرق بين الثلاثة لعدم اختيار للزوجة والعبد الا بالزوج والمولى دون الوالد الكبير . وكيف كان فالظاهر عدم الاشكال بعد بناء المشهور على اطلاق اخبار الحلف على النذر وحينئذ كان المراد مما تقدم في حلف الزوجة بدون اذن الزوج هو الاعم من الحلف او النذر وعمدة الدليل مضافاً الى هذه المؤيدات هو الصحيح المتقدم .

والظاهر لا اشكال فيه اصلاً والاستثناء في الحج والزكاة في محلهاى الاذن ولازم فيما لم يكن مانع من النذر بخلاف وجوده فان مع وجوب الحج او الزكاة لا يحتاج الى الاذان بل لا يصح منع الزوج اذ المنع معناه ترك الحج او الزكاة تدبير . قال في الجواهر بعد بيان بعض مؤيدات اطلاق الحلف على النذر ما هذا لفظه . مضافاً الى الصحيح المزبور الذى لا يقدر في حجيته اشتماله على ما لا نقول به من الامور المزبورة و على استثناء الذى قد يقال بما نافاته ايضاً بعد انجباره بالعمل ، وقاعدة عدم خروج الخبر عن الحجية بعدم العمل ببعضه والاستثناء انما هو من التصرف فى مالها ، ولا ريب فى جواز ذلك لها ، بل وجوبه فى الحج الواجب والزركاة الواجبة ، وصلة الرحم كذلك ، كما أنه لا ينافيه جواز تبرعها فى مالها بغير اذنه ، اذ لعل للالزام حكماً يفارق التبرع ، كما فى الولد بل والعبد فيما لا يضر بالسيد ، كالحلف على بعض الأقوال المندوبة ونحوها ، وكأنه

لمعموم قواعد الشرع ، فلم يجعل له ولا للولد و الزوجة يميناً ونذراً مطلقاً و ان لم يكن مما نفى حق الزوج وحق الولد وحق السيد انتهى .

و ما ورد عليه لا يضر بما هو المقصود من الاتحاد وقد عرفت انه لامورد للاشكال على الاستثناء ايضاً بل هو لازم جدا وامر الحج والزكاة لا يكون مربوطا بالزوج بل صح مع النهي عنهما وقول الله مقدم على قول الزوج فما في الرياض خال عن الاشكال مع ان مسألة الحاق النذر باليمين مشهورة بين العلماء .

ولذا قال في الجواهر نعم قد يقال : ان المراد باليمين في المعتبرين ما يشمل النذر بقرينة الشهرة بين الأصحاب والظن باتحاد المنشأ فيهما ، وهو وجوب طاعة الزوج و كونه قيماً على المرأة انتهى .

و كيف كان فالاقوى عدم الفرق بين حلف الزوجة ونذرها في لزوم كونها باذن الزوج وبدونه يبطل كما عرفت في الحلف بل ﴿ و كذا يتوقف نذر المملوك على اذن المالك ، فان ﴿ لم يأذن و ﴿ باذر لم ينعقد و ان تحرر ، لأنه وقع فاسداً ﴿ بل في الرياض نفى الخلاف فيه ، بل عن صريح المسالك الاجماع عليه انتهى .

فالدليل عليه ما ذكرنا من تعميم الحلف للنذر ويدل عليه خصوص المراد في الوسائل عن قرب الاسناد « أن علياً عليه السلام كان يقول : ليس على المملوك نذر الا ان يأذن سيده ، وعلى الاتحاد لا بأس بنذر الولد ايضاً مشروطا باذن الاب ملحقا باخبار الحلف ويؤيده ما عن الارشاد والدروس الحاقه بهما ايضاً .

وفي المسالك قال اشترط اذن الزوج والمولى في نذر الزوجة والمملوك هو المشهور بين المتأخرين والحق به العلامة في بعض كتبه والشهيد في الدروس الولد فاوقف نذره على اذن الاب كاليمين ولا نص على ذلك كله هنا وانما ورد في اليمين كما عرفته سابقاً ووجه اللاحق مشابهته له في الالتزام لله تعالى و في كثير من الاحكام ولقسميته يميناً في رواية الوشاعن ابي الحسن عليه السلام قال قلت له ان

لى جارية كنت حلفت منها بيمين .

فقلت لله على ان لا يبيعها ابدا وبى الى ثمنها حاجة مع تخفيف المؤنة فقال
الخلاف لله بقولك له وقوله حلفت مع ان الصيغة صيغة نذر وان كان من كلام
السائل الا ان الامام عليه السلام اقره عليه فكان كتلفه به وفيه نظر لانهما مغيبان
مختلفان وانفاقهما فى بعض الاحكام لا يقتضى تساويهما فى هذا الحكم واطلاق
اليمين عليه فى الرواية مجاز لوجود خواصه فيه من عدم فهمه من اطلاق اللفظ
وجواز سلبه عنه وغيرهما ويجوز للامام اقراره على المجاز خصوصاً مع تصريحه
فى السؤال بكونه نذرا ايضا حيث قال فقلت لله على الى آخره وعموم الادلة الدالة
على وجوب الوفاء بالنذر من الكتاب والسنة لا يتخصص فى موضع النزاع بمثل هذه
التمحلات انتهى .

وما يرد عليه غير خفى ونظيره قال سيد المدارك فى شرح النافع بعد قول
المصنف و يشترط فى نذر المرأة اذن الزوج و كذا نذر المملوك ما لفظه ما
اختاره المصنف من مساواة نذر الزوجة و المملوك ليمينهما فى التوقف على اذن
الزوج والمولى هو المشهور بين الاصحاب خصوصاً المتأخرين وألحق بهما العلامة
فى جملة من كتبه الولد فجعل قده موقوفا على اذن الاب ولا نص على ذلك كله
وورد النص بتوقف اليمين خاصة وهو خلاف النذر وربما استدل على ذلك بما رواه
الشيخ عن الحسن بن على عن ابي الحسن عليه السلام .

قال قلت له ان لى جارية ليس لها مكان الى ان ساقه .

فقال وجه الدلالة ان الراوى اطلق على النذر اسم اليمين واقره الامام عليه السلام
على ذلك ومتى ثبت كونه يمينا تناوله النص المتضمن له لتوقف اليمين على الاذن
و هو استدلال ضعيف اما ادلا فلانها ضعيفة السند الى ان قال و اما ثانياً فلان
المطلوب انما يتم اذا ثبت كون النذر يمينا حقيقة واثباته مشكل فان الاطلاق اعم
من الحقيقة و المسألة محل اشكال والمطابق لمقتضى الاصل عدم اعتبار الاذن

في الزوجة والولد اما المملوك فلا ينعقد لتوقف نذره على اذن مولاه لاطلاق ما يتضمن الحجر عليه انتهى .

ولا يخفى ما فيه اما اول اقوله وانها ضعيفة السند وفيه ان العمل به منجبر لضعفه ومع التسليم ليس السند منحصرة فيه لوجود الصحيح وهو كاف للمقام وثانيا قوله اذا ثبت كون النذر يمينا حقيقة الخ ففيه ان كثيرا من الروايات كما عرفت ظاهرة في كون المراد من اليمين هو النذر حقيقة فمضافا الى اطلاق اليمين عليه قد تضمن الاخبار بالصيغة الصريحة في النذر .

ولا ينحصر بالرؤية الضعيفة واما كون الاطلاق اعم من الحقيقة فلا يضر بعد معلومية المراد فاذا قيل رأيت اسدا يرمى كان المراد هو الرجل الشجاع استعمل لفظ الاسد حقيقة او مجازا مع ان ظاهراً لاخبار اطلاق اليمين على النذر حقيقة لا ثيان ما هو لازم النذر من الصيغة لليمين وايضا قصد القرية لليمين مع انه لا يشترط فيها ذلك اصلا فالمراد بها هو النذر وثالثا ظاهره عدم اعتبار اذن الزوجة ايضا مع انه مسلم قطعا والكلام في الولد وذلك لان حلفها اذا يتوقف على اذن الزوج فبطريق اولى كان نذرها متوقفاً على الاذن اذ امر النذر اشد و اكثر احتياجا الى الاذن وما ظاهره وما عن جده في المسالك غير قابل للاعتماد عليه وما في محكي الرياض في رده متين جدا قال ما هذا لفظه المحكى .

« ويستفاد منه مشاركة الولد للزوجة والمملوك في توقف نذره على اذن والده كما صرح به العلامة في جملة من كتبه والشهيد في الدروس ، فلا وجه لاقتصار العبارة ونحوها من عبارات الجماعة على ذكر الأولين خاصة ، كما لا وجه لاقتصار السيد في شرح الكتاب على المملوك ، لتطرق القدر الى ما زعمه . من انحصار ما دل على اطلاق النذر على اليمين في بعض ما مر من الاخبار ، وضعفه ، وقصور دلالاته بأن الاستعمال اعم من الحقيقة يمنع العمل به . بعدم الحصر ، لاستفادته من النصوص التي فيها ما هو معتبر بالسند بالصحة والموثقية ، مع انجبار

الضعيف منها بالشهرة التي اعترف بها ، وأن مبنى الاستدلال ليس دعوى ثبوت كون الاطلاق بعنوان الحقيقة خاصة حتى يرد ما ذكره ، بل اما هي على القول بها أذما قدمنا اليه الاشارة من كونه مجازاً أداستمارة يقتضى الشركة مع الحقيقة فيما يثبت لها من الأحكام الشرعية ، ومنها عدم الصحة عند عدم اذن أحد من هذه الثلاثة ، انتهى .

و الانصاف ان ما افاده متين لعدم الكلام فى الزوجة وانه لا امر لها بدون مراجعة الزوج و الكلام فى الولد لاستقلاله بعد البلوغ فهو مشكل من حيث جعله فى رديف الزوجة فيما تقدم فى الحلف والفرض ان اخبار الحلف نعم النذر و من ان الاب لا ولاية للولد بعد البلوغ و العقل فعدم الاحتياج الى الاذان فيه كان له وجه فالمسلم من اللاحاق هو المرأة بل المملوك لان النذر وان صح له من حيث كونه مالكا على المختار فلما منع منه لو كان ماليا لكنه قد ينافى العمل على محجوريته من حيث منافاته لما يحتاج اليه المولى .

فلا يصح بدون الاذن من هذه الجهة لانه محجور كلاماً ايضاً بحيث لا يقدر على كلام حتى يتوهم انه حججه بالنسبة الى قول لا اله الا الله و قراءة القرآن ونحوه فاشترط الاذن لا ينافى المحجورية فى افعاله فالمتيقن من اللاحاق هو الزوجة وان كان الاحوط لهما ايضاً هو الاذان ثم انك قد عرفت فى حلف الثلاثة الكلام فى عدم صحة الحلف من الثلاثة هل يكون بحيث لا يصلحها الاذن بعدها اولاً بل بان يكون المراد من عدم الصحة هو بنحو الاستقلال وعدم هدخلية اذن احد الثلاثة .

واما لو اجازوا بعد الحلف او النذر صح وارتفع المنع والمصنف ذهب الى الثانى وان لاحد من هؤلاء هو المنع وارتفاع اثر الحلف كما انه لو لم يمنع واصلح وظاهره فى المقام ايضاً ذلك مع تردد حيث قال **﴿**وان أجاز المالك ففى صحته تردد أشبهه اللزوم **﴾** .

وفي الجواهر ولا بأس به بناء على شرطية الاذن ، لعموم الأدلة واطلاقها ، كما قدمنا تحقيقه في محله .

و عن التحرير والارشاد الاشكال في ذلك ، إلا أنه قد اخترنا في اليمين عدم اعتبار الاذن و أن له الحل ، لاطلاق الأدلة و كأنه ظاهر الدروس هنا ، قال : « وللزوج حل نذر الزوجة فيما عدا فعل الواجب وترك الحرام حتى في الجزاء عليهما ، وكذا السيد لعبد والوالد لولده على الظاهر ، ولو زال الحجر قبل الحل لزم في الأقوى » ونحوه في القواعد ، بل في غاية المراد « ان أكثر الأصحاب قالوا : « ان له الحل وهو مشعر بالانعقاد » انتهى .

قد عرفت انه ليس الحل بيد هؤلاء الثلاثة لظهور النصوص في البطلان والحل انما يكون في امر صحيح فراجع .

﴿ و ﴾ كيف كان فلا خلاف ولا اشكال في أنه ﴿ يشترط في صحته ﴾ هـ ﴿ أى النذر ﴾ القصد ﴿ حتى يقع النذر عن مجرء الارادة والاختيار كما هو كذلك في العقود والايقاعات ﴿ فلا يصح من المكروه ﴾ بقسميه ﴿ ولا السكران ولا الغضبان الذى لا قصد له ﴾ .

وفي الجواهر ولا غيرهم كالتائم والمغمى عليه ونحوهم مما لا قصد له أو لا قصد معتمده له انتهى .

وفي المسالك بعد قول المصنف قال ما لفظه لافرق في الاكراه بين الرافع للقصد وغيره كما في نظائره لان المعتبر قصد الصيغة الخاصة وان بقى القصد الى غيرها وهو منتف في المكروه عليها واما السكران والغضبان على وجه يرتفع قصده فاصل القصد منتف عنهما ويشترط ايضاً انتفاء الحجر عليه في المال ان كان المنذور عبادة مالية ولو كان بدنية صح نذر السفية والمفلس ولو التزم المفلس ما لا في الذمة من غير تخصيصه بما وقع عليه الحجر صح ايضاً ويؤديه بعد البرائة من حقوق الفقهاء ولو عينه في ماله كان كما لو اعتق او هب في مراعاته بالفك ومثله ما

لو نذرتق العبد المراهون ويحتمل الغاؤه كما لو نذرتق عبد غير مملوك انتهى .
وكذا يشترط فى النذر الصيغة ولا كلام فيه فانه بدونه لا يتحقق كما فى
سائر العقود غاية الامر فى غير المقام لان اللازم كون الصيغة مطلقة غير معلقة على
شئ * (واما الصيغة) * فى المقام * (فهى اما) * معلقة ومشروطة واما مطلقة غير
مشروطة بشئ و الاول اما شرط * (براو زجر) * والبر اما النعمة او دفع مضرة
والم * (او) * مطلق غير معلقة على شئ فحينئذ ليس الا * (تبرع) * فالنذر معلق
ومطلق كما قال * (البر) * قد يكون شكراً للنعمة ، كقوله: ان اعطيت مالا أو ولدأ
أو قدم المسافر * (أو عافانى الله او نحو ذلك) * (فله على) * كذا ، وقد يكون *
شكراً * (دفعاً لبلية) كقوله : ان برىء المريض أو تخطانى المكروه فله على *
كذا * ويسمى نذر مجازاة أيضاً .

و الحاصل ان الشكر للنعمة غاية الامر ان النعمة قد تكون لاعطاء شئ
وقد تكون لدفع بلية فالشكر ليس على قسمين متباينين بل على امور مما صدق
عليه الشكر وكلاهما يليق لان يشكر المشكور المعطى له او الدافع عنه فالنذر
نذر براو زجر كما قال :

* (و) * (أما نذر) * (الزجر) * فهو * (أن يقول : ان فعلت كذا فله على) *
كذا وان لم أفعل كذا فله على كذا * ثم انه قد فصل الشهيد فى مسالكة العبارة بما
يوجب الطول ومع ذلك كان تطويلاً بلا طائل ولذا عرضت عن نقله كما هو فى
الجواهر قال وهو على طوله لاحاصل له بل لا يخلو بعضه من نظر .

بل لعل حاصل عبادة المصنف وغيرها خير منه ، و هو أن النذر ينقسم الى
معلق على شرط ومتبرع به ، ويعتبر فى الأول أن يكون متعلق النذر مقصوداً فيه
الشكر على شئ صالح لأن يشكر عليه ، أو الزجر عن فعل يرجح له الانزجار عنه
ولولأنه مباح مرجوح ، فلولم يقصد الزجر ولا الشكر - ولولأن الشرط غير صالح
لكل منهما عرفاً - لم ينعمد النذر ، كما هو ظاهر المتن وغيره ممن حصر نذر

المعلق فى الامرين ، و لعله للأصل وظهور النصوص فى ذلك ، بل قد يدعى أنه المتعارف فى النذر ، ولعله لذا جزم فى الروضة بأنه لو اتفق القصد فى القسمين لم ينعقد لفقد الشرط انتهى .

﴿ و ﴾ أما الثانى اى ﴿ التبرع ﴾ الذى لم يعلق على شرط فهو كـ ﴿ أن يقول : لله على كذا ﴾ .

﴿ ولا ريب فى انعقاد النذر فى الأولين ﴾ اى النذر البر او الزجر .
وفى الجواهر ما هذا لفظه نصاً وفتوى ، بل الاجماع بقسميه عليه ، نعم لو فرض حصول الشرط قبل النذر انكشف عدم انعقاده لتبين عدم التعليق انتهى والظاهر ان المسألة خالية عن الاشكال لان النذر قد يعلق عند الناذر على صورة شىء كان حاصله بدون النذر فلامورد للنذر الا الجهل بالحال بحيث لو علم الناذر بحصول الشرط لما نذر فلا جرم لامورد له ولا وجوب العمل عليه اذا ظهر له الامر وان مقصوده حاصل قبل النذر .

ويدل عليه صحيح ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام « سألته عن رجل وقع على جارية له ، فانرفع حيضها وخاف أن تكون قد حملت ، فجعل الله عتق رقبة وصوماً وصدقة ان هى حاضت ، وقد كانت الجارية طمئت قبل أن يحلف بيوم أو يومين وهو لا يعلم ، قال : ليس عليه شىء » وخبر جميل بن صالح قال : « قد كانت عندى جارية بالمدينة - الى أن قال - فأجابنى ان كانت حاضت قبل النذر فلا عليك ، وان كانت حاضت بعد النذر فعليك » .

والمسألة واضحة ﴿ و ﴾ انما الاشكال ﴿ فى الثالث ﴾ اى فى نذر التبرع المطلق فففيه ﴿ خلاف والانعقاد أصح ﴾ .

وفى الجواهر قال وفاقاً للمشهور ، بل عن الخلاف الاجماع عليه ، لاطلاق الأدلة وعمومها كتاباً وسنة انتهى .

و يدل على الصحة قوله تعالى « انى نذرت لك ما فى بطنى محرراً » قول

النبي ﷺ « من نذر أن يطيع الله فليطعمه ، وهو نص في المطلق كقوله نذرت ان اصوم فلا اشكال في وجوب العمل على طبق النذر لادلة الوفاء بالنذر بنحو الاطلاق وقد يشكل من جهة الاكتفاء في الصيغة بقوله الله على من دون ذكر ما هو عليه كما هو ظاهر جملة من النصوص الدالة على أحكام النذر وقد رتبها على صيغة « لله على » ونحوها من دون ذكر لفظه بالمرّة ، ففي الصحيح « من جعل لله عليه أن لا يفعل محرماً سماه فر كبه فليعتق رقبة او ليصم شهرين او ليطعم ستين مسكيناً » ونحوه الخبر في العهد .

ومنها « من جعل عليه عهداً لله وميثاقه في أمر الله وطاعته فحنث فعليه عتق أو صيام » .

ومنها صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام « ان قلت : لله على فكفارة يمين » وفي آخر .

ومنها « فما جعلته لله تعالى فف به » وفي ثالث « ليس من شيء هو لله طاعة يجعله الرجل عليه الا ينبغي له أن يفى به » وفي موثق الساباطي عن ابي عبد الله عن ابيه عليه السلام « في رجل جعل على نفسه لله عتق رقبة فأعتق أشل أعرج ، قال : اذا كان ممن يباع أجزأ عنه إلا أن يكون سماه فعليه ما اشترط وسمى » الى غير ذلك من النصوص كثيرة المرتبة للمحكم على الصيغة المزبورة .

ان قوله لله على الوارد في الروايات مصادفا الى الكتاب تدفع الاشكال عنه مع ان الظاهر كون المراد ذكر المنذور وانما كتفى بوجوب الصيغة فقط المعلومية المراد وان الروايات بصدر بيان وجوب الوفاء بمجرد قوله لله على فيما هو متعين بمراد الناذر بحيث لا يحتاج الى ذكره في الروايات وانما اللازم ذكرهم بيان ما هو اللازم في الصيغة لا المراد بما هو المنذور .

بل يؤيده ما قد يقال ان المراد من هذه النصوص بيان ان مثل قوله لله على نذر ايضاً لا غير حتى لا يجب فانها بين كونها نذراً او حلفاً او عهداً واذا لم يكن

من الاخيرين فلا جرم يكون نذرا فيجب الوفاء اذا يذكر المنذور بل قد يؤيده
امكان اطلاق العهد على النذر ايضا فيصرح بالعهد واراد به النذر .

قال في الجواهر ما لفظه لكن قد يناقش بأن هذه النصوص وغيرها مما
رتب فيها الحكم على الصيغة المزبورة من دون ذكر النذر مبناها على أنها نذر،
ضرورة عدم اقتضاها للزوم اذا لم يكن نذراً ، ولا يترتب عليها كفارة النذر ،
لعدم قسم آخر ملزم عندنا غير اليمين والنذر والعهد، والفرض عدم كونها من الاول
والثالث قطعاً ، فليس الا النذر، فمع فرض أخذ الشرط في مفهومه كما هو مبني
الاستدلال لم يجد شيء من اطلاقها كما هو واضح انتهى .

وحاصل المناقشة ان ما اكتفى فيه على قول الله على لاجل انه صيغة النذر
لاغير فيخرج عن اشكال الاكتفاء بالصيغة ومع فرض اخذ الشرط قد خرج عن
الاطلاق ثم ان للسيد الاجل المرتضى وابن زهرة اشكال في النذور المطلقة
المتبرعة بها وحاصل الاشكال انه اذا قال الله على ان اصوم وعد مجرد عن الشرط
ولا يصح لان النذر وعد شرط عند العرب .

وفي المسالك ما لفظه والنوع الثاني من نذر البر المبتداء بغير شرط كقوله لله
على ان اصوم ونحو ذلك وفي انعقاده قولان احدهما نعم وهو اختيار الاكثر بل
ادعى عليه الشيخ الاجماع لعدم الادلة الى ان قال: الثاني العدم ذهب اليه المرتضى
مدعياً عليه الاجماع ولما روى عن تغلب ان النذر عند العرب وعده بشرط والتبرع
نزل بلسانهم واجيب بمنع الاجماع وقد عورض بمثله وقول تغلب معارض بما نقل
عنهم انه وعد بغير شرط ايضا انتهى .

اقول وما اوردته على السيد في محله بل لعله عجيب منه فانه بعد وورد
الكتاب عليه بالصراحة تمسك بقول العرب بما لا يصح ولا يتم على فرض الصحة
وتحقق المعارضة بانه وعد بغير شرط بل لعل المطلق اقرب الى الله من المشروط
بعوض فان الاول هو الايمان لله بدون نظر الى شيء من الله بخلاف المشروط .

و كيف كان فالمسألة مشكلة من حيث مخالفة العلمين وهما المرتضى وابن زهرة
قال في الجواهر بل قد يقال ان مقتضى الأصل حينئذ عدم الانعقاد بعد الشك
لمعارضة اللغة بمثلها، والاجماع المحكى بمنعه، فان المرتضى وابن زهرة قد قالا
بعدم الانعقاد مدياً أولهما الاجماع، والنصوص المزبورة - مضافاً الى ما سمعته
فيها - انتهى .

و فيه ان الاصل في مقابل الدليل بمنزلة العدم لان الدليل اللقطى رافع
لموضوع الاصل والاصول العملية في موارد التي لا يكون لنا دليل والفرض وجوده
ينحو يكفى للمقام وهو كثير مضافاً الى اطلاق الامر بالوفاء بالنذر وغير بعيد من
السيد الاجل ذلك القول فان الاخبار عند خبره واحد لا يكون بحجة عنده فلا
مناصله من ترك العمل بالاخبار الكثيرة المتقدمة والتمسك بقول معارض للعرب
بان النذر وعد بشرط مع ان النذر في اللغة الوعد بشرط كان او مطلقاً صرح به
الجواهر فليس في معنى النذر الوعد بشرط فاخذ الشرط فيه وهن محض .

و في مثل ذلك الامور يلزم ان لا ينظر الى جلالة صاحب القول بل ينظر
الى نفس القول اذا كثيراً ما يصدر عن صاحب الجلالة امور واهية كما صدر عنه
عدم حجبية الخبر الواحد و كذا عن ابن ادريس مع انها بلغا في المجد والجلالة
ما بلغ ففي مثل هذه المسألة التي ورد كثير من الاخبار كما مر ذهب الى عدم الصحة
قال في الخلاف ما لفظه : اذا قال ابتداءً لله على ان اصوم او اتصدق او احج
ولم يجعله جزأً على غيره لزمه الوفاء به وكان نذراً صحيحاً وهو الظاهر من
مذهب الشافعي وقول ابي العباس و ابي سعيد الاصطخري وبه قال اهل العراق
وقال ابو بكر الصيرفي و ابو اسحق المرزى لا يلزمه الوفاء به ولا يتعلق به حكم
قال الصيرفي قال ابو عمر (عمر و) غلام ثعلب قال ثعلب النذر عند العرب وعد (وعيد)
بشرط .

[دليلنا] اجماع الفرقة و اخبارهم و طريقة الاحتياط تقضيه وايضاً قوله

(قال) تعالى « يوفون بالنذر ويخافون » وقال اوفوا بعهد الله اذا عاهدتم وقال عز وجل « اوفوا بعهدى اوف بعهدكم » وقال تعالى « ولقد كانوا عاهدوا الله من قبل لا يولون الادبار وكان عهد الله مستولاً » وروى عن النبي ﷺ انه قال من نذر ان يطيع الله فليطعه فاما قول ثعلب النذر عند العرب وعد (وعيد) بشرط فانه يقال له النذر هو وعد (وعيد) بشرط وعد (وعيد) بغير شرط ومنه قول جميل بن معمر فليت رجلاً فيك قد نذروا دمي * وهموا بقتلى بايين لقوتي * ومنه قول عنتره العبسى الشامى عرضى ولم اشتمهما * والناذرين اذا قيتمهما دمي * فقسط قول ثعلب بذلك انتهى .

والظاهر ان المسألة حسب الدليل لا غبار عليها بمقتضى القاعدة المنكشفة عن الكتاب والسنة وان افتصر للسيد بما يوهم دلالاته على مذهبه كموثق سماعة سألته عن رجل جعل عليه أيماناً أن يمشى الى الكعبة أو صدقة أو نذراً اهدياً ان هو كلم أباه او امه او أخاه او ذا رحم او قطع قرابة أو ما يُقيم عليه أو امرأ لا يصلح له فعله فقال : لا يمين فى معصية الله ، انما اليمين الواجبة التى ينبغى لصاحبها أن يفى بها ما جعل لله عليه فى الشكر ان هو عافاه الله من مرضه ، أو عافاه من أمر يخافه ، أو رد عليه ماله أو رده من سفره ، أو رزقه رزقاً فقال : لله على كذا وكذا ، شكراً ، فهذا الواجب على صاحبه ، وينبغى له أن يفى به .

ولا يخفى ما فى التمسك به على عدم صحة النذر الابتدائى الذى كان وعد مجرد اذ فيه ان التمسك به منه عجيب وليس الا على مذهبه من العمل بالمتواترات القطعية لا بمثل الذى لولم يكن اعتماد الاصحاب على صاحبه لم يكن حجة لنا اصلاً .

و لكن بناثنا فى الحجية على ما هو المعمول به عند الاصحاب المتقدمين فى صدر الاسلام ولا يعتمد على الاصطلاح الجديد الحادث من مثل العلامة وغيره قدس الله اسرارهم فان اللازم منه طرح الروايات الكثيرة الصادرة عن اهل بيت العصمة والطهارة كما عرفت من تكرارها فلا كلام لنا فى العمل بمثل هذه الاخبار واما مضمونه فهى دالة على النذر المشروط .

ولا ينفى غيره واثبات شيء لا يكون نافياً لما عداه واللازم للخصم ان ياتي
 بخبر كان ظاهره عدم حجبية النذر المطلق وليس له ذلك فالرأيات الدالة على
 حجبية النذر شامل للمطلق و المعلق والآية دالة على الوفاء كذلك كان مطلقا او
 مشروطا تأمل فيها حتى تجد ما يستفاد منها ونظيرها صحيح منصور بن حازم على
 ما في التهذيب عن الكافي عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « اذا قال الرجل : على المشى
 الى بيت الله وهو محرم بحجة أو على هدى كذا وكذا فليس بشيء حتى يقول : لله
 على المشى الى بيته ، أو يقول : لله على هدى كذا وكذا ان لم أفعل كذا وكذا » .
 وفيه ان ظاهره انه نذر الى بيت الله في حاله كونه محرما فان كان مراده
 في حال كونه محرما فلا يصح قطعا اذا امر الحج لا يقبل لوقوعه في حال واحد
 لشخصين فقوله عليه السلام ليس بشيء راجع اليه ورد نذره لبطلانه وعلمه طريق صحة
 النذر فاقى بالمشروط زجرا فلو كانت الصحة منحصرة فيه للزم طرح اكثر ما ورد
 بنحو المعارضة وبعضها بنحو البيان للآخر فلا يكون الاخذ ببعضها موجبا لطرح
 غيرها فالخبر ان ظاهره ان في المشروط وان النذر بهذا النحو .

فلا يدل على نفى غيرهما مما كان بنحوه على حتى لا يكون بحجة وهو واضح
 لمن تأمل فيها بل اظن ان يكون المطلق اقوى صحة من المشروط لان المطلق
 هو المناسب مع قصد القرية المشروطة في النذر وهو غير خال عن الاشكال ففى
 المشروط فان من نذر صوم يوم ان شفى الله مرضه لا يكون قصده من الصوم الا لاجل
 الشفاء ولولاه لم يصم بخلاف من قال لله على ان أتصدق على فلان فلا يتحقق التصديق
 الا لله وهذا اشكال على قصد القرية الغير المتحققة فى المشروط فالمطلق المتبرع
 بها اقوى صحة من المشروط فكيف يكون الامر بالمعكس ويتلوه فى الضعف القول
 بالتردد فيه كما فى شرح سيد المدارك قال والمسألة محل تردد وان كان القول
 بالانعقاد لا يخلو من قوة .

واستدل للقول بعدم اعتبار الشرط بجملة من النصوص الدالة على احكام

النذر فى الصحيح « من جعل لله عليه ان لا يفعل محرماً سماه فر كبه فليعتق رقبة او يصم شهرين متتابعين او يطعم ستين مسكيناً » .

وفى صحيح العلبى عن الصادق عليه السلام « ان قلت : « لله على » فكفارة يمين . وفى آخر « وما جعلته لله تعالى تعالى فف به » .

فى « ثالث ليس من شىء هو لله طاعته يجعله الرجل عليه الا ينبغى له أن يفى به » .

وفى موثق الساباطى عن أبى عبدالله عليه السلام عن أبيه « فى رجل جعل لله على نفسه عتق رقبة فأعتق اشل او أعرج قال : اذا كان ممن يباع جزءه عنه الا أن يكون سماه فعليه ما اشترط » .

فالمسألة ليست قابلة للتريد بعد هذه الروايات حيث كان التريد عن بعض كظاهر الفاضل فى الارشاد والشهيد فى الدروس التوقف ، بل هو ظاهر سيد المدارك وصاحب الكفاية ، وان قويا الاول ، الا أن الشهرة العظيمة بل لم نجد الخلاف الا من السيدين المزبورين مخرج الأدل ، بل لعل نذر الشكر أعم من المعلق ، ان قد ينعم الله على الانسان نعمة و يريد شكرها بنذر بعض العبادات ، قال أبو بصير : « سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول : لو أن عبداً أنعم الله عليه نعمة اما ان يكون مريضاً أو يبتلى ببليّة فمافاه الله من تلك البليّة فجعل على نفسه أن يحرم بخراسان فان عليه ان يتم » انتهى .

وفى التفتيح بعد قول المصنف ولا ريب فى انعقاده مع الشرط ، وفى انعقاده مع التبرع قولان اشبههما الانعقاد .

قال ما لفظه قال المرتضى لا ينعقد المتبرع به ، لان العرب لا تعرف النذر الا معلقاً بالشرط ، لشهادة أبى عمرو و غلام ثعلب أن النذر وعد بشرط والاصل عدم النقل وللإجماع .

وفيه نظر ، لان غير أبى عمرو ونقل أنه وعد بشرط وبغير شرط ، وقد وجد فى

اشعارهم كما قال جميل بن معمر :

فليت رجالاً فيك قد نذروا دمي و هموا بقتلى يابسين لقوئي

والاجماع غير معلوم . وقال الشيخ وابن ادريس بانعقاده ، واختاره المصنف والعلامة ، وعليه الفتوى لوجوه :

« الاول » عموم الكتاب واطلاقه من غير تقييد كقوله « انى نذرت للمر حمن صوماً » وقوله « يوفون بالنذر » وغير ذلك .

« الثانى » عموم قوله صلى الله عليه وسلم : من نذر أن يطيع الله فليطعه ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه وقول الصادق عليه السلام فى رواية ابى الصباح عنه : ليس النذر بشيء حتى يسمى شيئاً لله صياماً أو صدقة أو حجاً أو هدياً وغير ذلك من الاخبار .

« الثالث » العرف دال على ذلك ، فانهم يطلقون ذلك على المعلق وغيره ، ولهذا يصح قسمته اليهما ، ومورد التقسيم مشترك بين الاقسام انتهى .

﴿ وكيف كان فلا خلاف بيننا فى أنه ﴾ يشترط مع الصيغة نية القرية ﴿ وفى الجواهر قال بل الاجماع بقسميه عليه ، مضافاً الى صحيح الحلبي المتقدم فى اليمين عن الصادق عليه السلام « كل يمين لا يراد بها وجه الله عز وجل فليس بشيء فى طلاق أو عتق » بناءً على ارادة النذر منه انتهى .

وهذه المسألة ايضا معركة عظيمة وجعلت الاصحاب فى قيل وقال مع انه عند التحقيق لاعمى للقرية اصلاً اذ القرية بمعنى قصد الامر كما فى العبادات فهى يصح فى اتيان عبادة كالصوم والصلاة فمعنى وجوب اتيان الصلاة بقصد القرية بمعنى اتيانها بقصد امر المولى فهذا المعنى فى المقام غير ممكن اذ ليس امر بالنذر بمعنى ايجاده فى الخارج وانما الامر بوجوب الوفاء به اذا نذر العبد بشيء بميله واختياره وانه اذا نذر وجب الوفاء به فليس فى النذر امر حتى يقصد اتيانه بقصد الامر وانما يتصور قصد الامر اذا حصل المنذور فيجب الوفاء بقصد امر المولى لافى وقت انشاء صيغة النذر بل نذرا لانسان وايجاب شيء على نفسه مبقوس فى الشرع .

وقد ورد النهى عنه بنحو الكراهة كما فى ظاهر موثق اسحاق بن عمار كراهة ايقاعه ، قال : « قلت لأبى عبدالله عليه السلام : انى جعلت على نفسى شكراً لله ركعتين اصليهما فى السفر والحضر ، فاصليهما فى السفر بالنهار ؟ فقال : نعم ، ثم قال : انى لا كره الايجاب أن يوجب الرجل على نفسه ، فقلت : انى لم أجعلهما لله على ، انما جعلت ذلك على نفسى اصليهما شكر الله ولم اوجبه لله على نفسى ، فأدعهما اذا شئت قال : نعم » .

فهو صريح فى كراهة ان يوجب الانسان شيئاً على نفسه ولذلك قال الراوى انى لم أجعلهما على نفسى يعنى انى لم اوجب الركعتين على نفسى بل جعلتهما شكراً فصدقه الامام عليه السلام فى صورة عدم الايجاب فكيف يكون الامر به حتى يكون بقصد الامر فالرواية مع عدم خلوها عن الضعف و اشتمالها على صحة نذر الصوم فى السفر مع ان فيه كلام لعدم رجحان الصوم فى السفر ولا يصح حصول الرجحان بالنذر لاستلزامه الدور كانت صريحة فى كراهة النذر فلا امر فيه جدا .

وفى الجواهر ما لفظه وعلى كل حال فلا اشكال فى اعتبارية القربة فيه لكن لاعلى معنى قصد الامتثال بايقاعه كغيره من العبادات التى تعلق الامر بايجادها على جهة الوجوب والندب ضرورة عدم الامر به هنا بل ظاهر موثق اسحاق بن عمار كراهة ايقاعه قال قلت الى ان ساقه ثم قال بل المراد بها انشاء الالتزام بذلك لله لا لغرض آخر انتهى .

و المراد بها انشاء الالتزام بذلك لله لا لغرض آخر لكن ما هو المراد به فانه مع انه لا يطلق به قصد القربة ولا يظهر اشتراطه ان الالتزام فيما كان امر توجه الى المأمور والغرض عدمه وان اراد من الالتزام عدم تركه فهو لازم الوفاء بقوله لله على وان اراد به الثواب فلا امر به حتى يشوب على الايمان بما التزم على نفسه وان اراد المحبوبة فلا محبوبة مع الكراهة وان اراد به اتيانه لله لا لغرض اداء الناس كالمرائى فليس الكلام فيه بل معنى لله على هو الايمان لله لا لغيره فما

اراد قده بقوله لا لغرض آخر .

فلا يستفاد من قوله لله على الاالاتزام بمقاد ذلك الذى التزم على نفسه لله وهذا لا يحتاج الى قصد الامتثال و انما يكون اللازم هو الوفاء بما التزمه كما ان الامر بالوفاء ايضا بعد الاتزام ثم قال بعد العبارة ايضا .

و من هنا صح لهم الاستدلال على اشتراطها بالنصوص الكثيرة ، كصحيح منصور بن حازم السابق والموثق المزبور وغيرهما انتهى .

ولا يخفى ما فيه لان انشاء الاتزام بذلك لله فرع لزوم الاتزام من جانب الله حتى يأتى له تبارك وتعالى والفرض لا الاتزام له بالنذر اصلا وانما ورد الاخبار بذلك من حيث انه واجب الوفاء لو اراد ان يندثر الانسان بمعنى انه لو فعل يجب الوفاء به .

ثم قال قده ومن هنا فى المسالك : « ومقتضى هذه الاخبار ان المعتبر من نية القربة جعل الفعل لله وان لم يجعله غاية له ، وربما اعتبر بعضهم جعل القربة غاية ، بأن يقول بعد الصيغة : « لله » أو « قربة الى الله تعالى » ونحو ذلك كنظائره من العبادات - ثم قال - : والاصح الأول ، لحصول الغرض على التقديرين ، وعموم النصوص ، والمراد بنية القربة أن يقصد بقوله : « لله على كذا » معناه بمعنى انه لا يكفى قوله : « لله » من دون أن يقصد به معناه ، والا فالقربة حاصلة من جعله لله ، ولا يشترط معه أمر آخر كما قرناه ، و ظاهره حصول النية المعتبرة فى العبادات فيه بالقصد المزبور .

اقول مراده بالقصد المزبور انشاء الاتزام بقوله لله على لاغيره نظير الاستعانة من الله فكما لا يصح الاستعانة من غير الله فكذلك لا يصح الايمان بفعل لغيره تعالى حتى لو كان قصده من النذر هو زجر نفسه فنذر الصوم زجرا لنفسه فلا يصح لانه لا يأتى به لله كما امر^١ اشارة اليه و مقصوده ان عبارة المسالك ايضا ظاهر فيه وان نية القربة بمعنى العمل بمقتضى الصيغة وهو لله على لاغيره على فلم يكن القربة

غاية للفعل حتى يكون الفعل بقصد الامتثال وان جعله بعض كذلك فاشتراط القربة هو بمعنى كون الالتزام لله فالصيغة كافية في ذلك لاشتمالها عليه فمعنى القربة هو قوله لله على .

و لا يخفى انه غير ظاهر من اعتبار القربة في النذر فان مفاد الله على ظاهر للكلمة والكلام في عدم الدليل عليه والاخبار الواردة كلها ظاهرة في الفعل الصادر عن الناذر عند حصول شرطه فما المراد بقوله جعل الفعل لله فانه يدور بين المعنيين الاول كونه بقصد الامر والثاني بقصد الاخلاص ولومع القطع بعدم الامر والاول لا يصح عند المعترفين بعدم الامر والثاني لا يختلج بحال احد خلافه بعد قوله لله على فان من تكلم بكلام فلا جرم اريد معناه اي قبل اللفظ كان معناه في ذهنه ثم تلفظ بلفظه لهذا المعنى فحينئذ الذي يقوله لله على ان اراد معناه فلا كلام يعنى التزامى كان لله لا للنبي او الأئمة او الناس وان لم يرد معناه بل غيره رباهاً كان تلفظه بهذا اللفظ غلط فلا مناص الا بالقول بان قصد القربة راجع الى المنذور بمعنى اتيان المنذور بقصد محبوبيته عند الله .

بل لا معنى للقربة بهذا المعنى فان الصيغة في مقام ان الامور بيد الله لا غيره فطلب الحوائج و نحوه ليس الا من الله من غير ارادة واصلاحه من غيره وهذا المعنى غير اشتراط القربة في النذر فنفس الصيغة كافية في افادة هذا المعنى الذي اختاره في الجواهر ولا يحتاج الى الاستفادة من الاخبار ولا الاجماع عليه تامل و تدبر .

ثم قال واصرح من ذلك عبارته في الروضة ، قال « ويستفاد من الصيغة أن القربة المعتمدة في النذر اجماعاً لا يشترط كونها غاية للفعل كغيره من العبادات بل يكفى تضمن الصيغة لها ، وهو هنا موجود بقوله : « لله على » وان لم يتبعها بعد ذلك بقوله : « قربة الى الله » أو « لله » و نحوه ، وفيها تصريح بان القربة نفس مفاد للصيغة فلا يشترط المعنى بقصد القربة هذا .

وكيف كان فلا ظن "كون المسألة بنحو مازعموه بل القربة اللازمة ليست
 إلا للمنذور الذي مسبب عن الالتزام به بل الروايات كلها ناظرة الى المنذور
 الذي التزم اتيانه لو حصل مطلوبه وليس المراد بالقربة عدم قصد غيره تعالى فان
 مورد هذا الكلام مقام الاعراض عن الشرك والافكل ناذر في نذره اراد اتيان
 عمل عبادى كالصوم والصلاة والاحسان لله تعالى شأنه اذ يعلم ان غيره لا يقدر على
 قضاء الحاجات وهو اجنبى عن اشتراط القربة فى الروايات انما يكون للفعل
 الا ترى به الناذر فعبارة القوم تطويل بلا طائل فلا أقوال كلها خارجة عن الطريق
 المستقيم .

وليس فى مثل هذه المسألة ارادة قصد القربة فان هذه الصيغة معناها معها
 ولا يصح ارادة غيرها الا كذباً .

ولقد اجاد فاضل الهندي فى كشف اللثام على ما حكى عنه فى شرح قول
 الفاضل فى القواعد : « ويشترط فى الصيغة نية القربة » قال : « بالمنذور وان كان
 النذر لججاج انفاقاً ، والأصل والنصوص ، ويمطئها قوله : لله ولا حاجة الى زيادة
 قوله : قربة الى الله ، للأصل واطلاق النصوص والفتاوى » انتهى .

والانصاف انه متين وقد اورد عليه فى الجواهر بقوله وفيه أن نية القربة
 بالمنذور غير نية القربة بالنذر ، على أن المنذور نية قربته انما هو وقت أدائه لا
 وقت الالتزام به ، ولا يتم أيضاً لو كان المنذور مباحاً متساوى الطرفين أو راجحاً
 فى الدنيا ، وكان الذى دعاه الى التفسير المزبور هو عدم تصورية القربة فى النذر
 نفسه مع فرض عدم الأمر به على وجه يكون عبادة ، بل ، قد سمعت النهى عن
 عن الايجاب لله انتهى .

اقول اما كون النية بالمنذور غير النية بالنذر فلا بأس به اذ لا يظهر من الدليل
 كونها للمنذور فحفظاً للروايات لا بأس بارجاعها الى المنذور والى لزوم طرح الاخبار
 لعدم وجه للصحة بدون ذلك كما ان كونها فى وقت الالتزام لا بأس به بعد البناء

على الاثيان فى وقت ادائها اذ التزم باتيان عبادة الله حتى يأتية و اداه فى وقته واما لو كان المنذور مباحا فلا يحتاج الى قصد القربة للمنذره ففیه ايضا لأأس به .
وبالجملة هذا الاجماع قد وقع على امر مجهول و لذا وقعوا فى ضيق من جوابه و حل و لذا قال ايضا فى الجواهر ما هذا لفظه وبالجملة كلما تم هنا لا تخلو من تشويش .

و تنقيح الحال انه ان أرادوا اعتبار نية القربة فى النذر على نحو اعتبارها فى العبادة - لأن النذر من العبادات كما يقضى به مضافاً الى ما هنا قولهم بعدم صحة وقوعه من الكافر ، لتعذر نية القربة منه - فلا ريب فى عدم الاكتفاء عنها بقوله : « لله على » الذى هو جزء صيغة الالتزام ، لعدم دلالة عليه باحدى الدلالات بل لا بد من نية القربة مقارنة للصيغة ، ويبقى عليهم المطالبة بدليل كونه عبادة ، ضرورة توقفها على أمر يقتضيها ، وليس ، كما انه لا دلالة فى شيء مما ذكره من النصوص الكثيرة التى ادعوا دلالتها على ذلك ، ضرورة أنه لانفيد سوى اعتبار كون النذر لله ، أى لا لغيره ، بمعنى انه يجب فى صيغته التى هى سبب الالتزام أن يقول : « لله على » بمعنى عدم انعقاد النذر لوجمل الالتزام لغير الله من نبي مرسل أو ملك مقرب ، وهذا غير معنى نية التقريب انتهى .

اقول محصل تلك العبارات ان التقرب بقصد الامر لامعنى لكونه شرطاً للمنذر لعدم الامر به ولان القربة هى معناه فان النذر عبارة عن صيغة لله على وهو نفس التقرب و لامعنى لكون التقرب شرطاً لنفسه وفيه انه وان صح لكن لا يحتاج الى النص والفتوى مضافا الى ان هذا المعنى معلوم لكل احد بل لامعنى فى هذا المقام لما دل بطلان كون النذر لغير الله فان المقام ليس مقام الخلو حتى يلزم انذار الناس عنه بل مقام الاثيان بما التزم به لله وهو معلوم من الصيغة فلو ظهر من النصوص لزومه فلا محالة يكون للمنذور .

ثم قال متصلاً بكلامه « وظنى والله أعلم ان الاشتباه من هنا نشأ ، و ذلك

لأنهم ظنوا ان هذه النصوص والتي دلت على المعنى المزبور دالة على اعتبار نية القربة ، ولا يخفى عليك أن كون الفعل لله بمعنى امتثالا لأمره مباين لكونه له بمعنى أنه يعتبر في التزام النذر كون الصيغة الالتزام له لا بغيره ولا مدخلية له في نية القربة ، كما هو واضح ، محصله ان المراد بقصد القربة تارة كون الاثيان بقصد امتثال امر المولى واخرى بقصد كون الالتزام لله لا للغير بمعنى ان الناذر لله لا لغيره حتى النبي بان يقول للنبي على فنفس لفظ لله على مراد بما هو معناه يعنى ان التزامى له لا للنبي ولا لغير النبي والمراد بالتقرب هو الثانى لا الاول وفيه ان ذلك التزاما بورود الاشكال اذ فى الحقيقة باى المعنيين يراد كان غير قصد القربة والاول واضح والثانى ان المقصود ان التزامى ان افعال لله لا لغير الله وهذا المعنى يلائم مع الاثيان كرهاً كما هو فعل كثير من الناس بالنسبة الى افعالهم ويفعل الفعل مع عدم ميلهم بالاثيان .

ثم قال متصلاً بكلامه « وحينئذ فالمعتبر فى النذر كونه لله بالمعنى الذى ذكرناه لاغيره ، وهذا يجامع نذر المباح وغيره ، فان فرض ارادتهم من نية القربة المعنى المزبور ، اى الاثيان بالعمل لله لا لغيره حتى النبي او الوصى له وقد عرفت انه اجنبى عن القربة لله .

ثم قال « كما هو ظاهر سيد المدارك فى شرح النافع حيث قال : « ويشترط فى صحة النذر قصد الناذر الى معنى قوله : « لله » وهو المعبر عنه بنية القربة ، وانما لم يذكره المصنف صريحاً ، لأن الظاهر من حال المتلفظ بقول : « لله » أن يكون قاصداً الى معناه ، حتى لو ادعى عدم القصد لم يقبل قوله فيه ، الى آخره بل هو ظاهر بعض ما سمعته من المسالك فمرحياً بالوفاق ، الا أنه لا وجه للقول بعدم صحته من الكافر لتعذر نية القربة منه ، ولا لقولهم : ان نية القربة يجزىء عنها قول : « لله » ولا نحو ذلك مما لا يخفى عليك من كلاماتهم .

فاراد قده تثبيت ما افاد بان هذا المعنى هو مراد سيد المدارك وان المراد

بالقربة كونه لله لا لغيره وان مراد الاصحاب من قصد القربة هذا المعنى لا قصد امتثال الامر حيث لا امر بالنذر بل عرفت ان النذر مورد كراهة للامام عليه السلام ووجهه عدم ميلهم الى ان يجب الانسان شيئاً لم يجب عليه ربه بخلاف معنى الذى اختاره وقوله لا وجه للقول بعدم صحته من الكافر مقصوده انه بهذا المعنى صح اتيانه من الكافر بل فى كل شىء اتاه .

وانما لم يصح من الكافر اتيانه بقصد الثواب والاجر وامتثال اوامره واما كون الايمان لله لا لغيره فى مقابل الرياء فيصح من الكافر المعتقد بالله دون الرسول كاليهود والنصارى فانهم من الكافرين مع اعتقادهم بالرسول لموسى وعيسى على نبينا وآله و عليه السلام وانما لا يصح مطلقاً من الماديين المجانين المنكرين له تعالى مطلقاً وكيف كان فحيث انه قد ارجع كلمات القوم الى القربة بمعنى كون النذر له لا لغيره اراد ان يورد عليهم ايضا بان هذا المعنى لا يناسبهم عدم الصحة من الكافر بل يناسب عدم الصحة القربة بقصد الامر .

و يوسد ما افاد ان المصنف ايضا جعل هذا المعنى تفرعاً على اعتبار نيّة القربة فقال : ﴿ فلو قصد منع نفسه بالنذر لآله لم ينعقد ﴾ مع أنك قد عرفت من نذر الزجر لا رادة منع نفسه و الامام ابطله بقوله فانما جعلت على نفسك يمينا فما جعلته لله .

وقد عرفت ان امانافية اى لا يكون نذرك لله بل لزجر نفسك فيتحصل من كلام المصنف وشارحه فى الجواهر ان القربة اتيانه له تعالى لا لغيره فقال فى مقام تشبيه هذا المعنى ما لفظه .

نعم لو لم يرد بقول : « لله على » معناه و انما ذكر لفظه لغضب ، و نحوه و لم يقصد انشاء الالتزام بذلك لله لم ينعقد من هذه الجهة ، بل لعل هذا الكلام منهم مشعر بكون المراد من نيّة القربة التى ذكرها وفرعوا ذلك عليها هو المعنى الذى ذكرناه ، لانيّة القربة المعتبرة فى العبادات التى هى قصد امتثال الأمر .

بل لعل عبارة الدروس التي ذكرناها في نخصتين كذلك أيضاً ، ضرورة أن الأول الذي جعله غير أقرب هو نية القربة للصيغة على حسب نية العتق ، بخلاف الثاني الذي جعله أقرب ، وهو التقرب في الصيغة بأن يقول : « لله على » لانية قربة اخرى ، وهو امتثال الامر ، فتأمل جيداً فان المسألة دقيقة جداً ، ولم أر من حررها انتهى .

اقول ولم يكن عندي فعلا الدروس حتى انظر اليه .

وكيف كان فأراد قده بيان ان المراد من القربة اشتمال الصيغة على ذكر الرب تعالى فقصد القربة هو مقاد قوله لله على فحصل تحريره المسألة ان القربة التي غاية للعبادات غير مراد لعدم امر وعبادة حتى يأتيه بقصد الامر .

بل يكون القربة بمعنى اتيانه لله لا للغير حتى ازجر نفسه لكنه هو اول الاشكال ان فيه اولاً بناءً عليه لا يحتاج الى التصريح بقصد القربة في النص والفتوى بل يكفي التصريح بان يشترط كون غرض الناذر هو الله لا شيء اخر وشخص آخر وثانياً اي عاقل نذر وجعل المهدة على غير الله ضرورة انه ليس الدواعي في النذور الا للطلب من الله اما في النذر المطلقة فمعلوم ان نظر الناذر هو ان ينذر العبادة او المال لله لا للغير والمشروطة بشرط كذا لعلم الناذر بانه لا يقدر غير الله على رفع المضرات وادفع الشرور و اصلاح الامور سوى الله تعالى .

فكان نظر الناذرين في حوائجهم هو الله وحده وهذا المعنى لا يحتاج الى الايمان بقصد القربة حتى يقوموا في محظورات اصلاحه وادفع اشكالاته بل نفس الصيغة وهي لله على متكفلة لجميع ذلك فما يظهر من الروايات من القربة ليس الا للمنذور فيقصد الناذر عند اجراء صيغته اتيان العبادة والعمل في وقت قضاء الحاجة بقوله لله على فجميع ما يقال في المقام تطويل بلا طائل فلا يستقيم الا ما عن كشف اللثام .

وما أورد عليه غير تمام جدا والله الهادى الى الحق واما النذور المباحة فلا يرد عليه شىء ايضا غاية الامر ان قصد القربة والامتثال من شرط كما له كما فى غسل الثوب بقصد الامتثال والتقرب الى الله مع عدم وجوبه تدبر اذا عرفت كلمات الاصحاب فاللازم هو نقل الروايات .

فمنها ما رواه منصور بن حازم عن ابي عبدالله عليه السلام قال : اذا قال الرجل : على المشى الى بيت الله وهو محرم بحجة او على هدى كذا وكذا فليس بشىء حتى يقول : لله على المشى الى بيته ، او يقول : لله على ان احرم بحجة أو يقول : لله على هدى كذا وكذا ان لم اعمل كذا وكذا ، ظاهر انه ما لم يقل لله على لم يقع النذور وهو اجنبى عن قصد القربة بل ظاهر فى ان صيغة النذور هو لله على المشى الى بيت الله اى على عهدتى المشى الى بيت الله فليست القربة الا للمنذور .

ومنها ما عن ابي الصباح الكنائى قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل قال على نذر قال : ليس النذير بشىء حتى يسمي لله صياماً أو صدقة أو هدياً أو حجاً وهى صريحة فى لزوم كون القصد للصيام الخ فالقربة ليست الا للصيام او الصدقة وغيرهما . ومنها عن ابي بصير قال : سألت ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقول : على نذر قال : ليس بشىء حتى يسمي شيئاً ويقول : على صوم لله أو يصدق او يمتق او يعهدى هدايا ، فان قال الرجل : أنا هدى هذا الطعام فليس هذا بشىء انما تهدى البدن هذا وهى اصرح فى كون الصوم لله حيث فسر عليه السلام الشىء بانه على الصوم .

ومنها ما رواه مسعدة بن صدقة قال : سمعت ابا عبدالله عليه السلام وسئل عن الرجل يحلف بالنذور نيته فى يمينه التى حلف عليها درهم أو أقل ، قال : اذا لم يجعل الله فليس بشىء اى اذا لم يجعل الدرهم لله .

ومنها ما رواه ابو الربيع قال : سئل ابا عبدالله عليه السلام عن الرجل يقول للمشى يبيعه : انا هديه الى بيت الله ، قال : فقال : ليس بشىء كذبة كذبها ويمكن ان يكون اطلاق الكذب عليه لاجل علمه عليه السلام بحال الرجل .

وقال المجلسي (ره) ما لفظه قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ليس بشيء لعل المراد اهداء ثمنه فاذا لم يف به فقد أ كذب وعده ولا يلزمه شيء او المراد انه يحلف ان لم اكن اشتريت المتاع بهذا الثمن كان المتاع او ثمنه هديا فلو كان مخالفا للمواقع ليس عليه الا اثم الكذب ولا ينعقد اليمين او المعنى انه يمتنع البايع من البيع ويتعلل بانى اريد ان اهديه الى بيت الله كذبا انتهى .

ومنها ما عن محمد بن على بن الحسين قال : سئل ابو عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ عن رجل اغضب فقال : على المشى الى بيت الله الحرام فقال : اذا لم يقل لله على فليس بشيء .

ومنها ما عن زرارة وعبد الرحمن عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ فى رجل قال : هو محرم بحجة ان لم يفعل كذا وكذا فلم يفعله ، قال : ليس بشيء .

والحاصل ان الظاهر من هذه كثيرة لزوم ادخال لفظ الله ايضا مع ان المراد هو كون هذه العبادات لله بداهة انه اى عاقل اراد الحج ولم يكن مراده هو الله فقول الرجل على المشى الى بيت الله فمراده لله تعالى بحيث لو سأله الامام لم تمشى الى بيت الله يقول لله .

فالمستفاد من الاخبار شيان احدهما ذلك والثانى كون المنذور قربة فاللازم ذكر الله وكون الحج له تعالى فالروايات كلها اجنبية عن كون النذر مشروطا بالقربة ولولا مخالفة الاصحاب لقلنا بعدم لزوم قصد القربة فى النذر اذ بمعنى الامتثال .

فلا يصح وبقصد الاختصاص بالله فلا يتوهم غيره فلا بد من الاخذ بظاهر الاخبار وهو اشتراط ذكر الله فى ضمن الصيغة فيقول لله على ثم بعد ذلك يذكر العبادة التى اراد الايمان بها فيصير المعنى لله على الايمان بصلاة او صوم او دفع مال القربة مع عدم امر على نفس النذر ليس الا للمنذور لو كان الشرط عبادة بل ولو كان مباحا راجحا ويؤيده ما جعل فى الوسائل عنوانا لباب القربة .

فقال بابائه لا ينعقد النذر حتى يقول : لله على كذا ويسمى المنذور ويكون عبادة ، انتهى .

وظاهره انه اولاً ذكر لفظ الجلالة وبعده يسمى المنذور حتى يكون لفظ الله لاجل العبادة التي جعلها على عهده والله العالم .

ثم ان ظاهر هذه الاخبار ان اللازم كون النذر لله و يبطل لغيره حتى اذا نذر للنبي ﷺ والامام كما مر لكنه خلاف بعض الاخبار مثل خبر اسحاق بن عمار عن ابي عبدالله عليه السلام قال : قلت له : رجل مرض فاشترى نفسه من الله بمائة الف درهم ان هو عافاه الله من مرضه فبريء فقال : يا اسحاق لمن جعلته قال : قلت : جعلته فذاك للامام قال نعم هو لله وما كان لله فهو للامام ولعله كذلك ان كون النذر للامام ايضاً يرجع الى الله خلافاً .

وللجواهر وقد مر انفا منه ما لفظه بمعنى عدم انعقاد النذر لو جعل الالتزام لغير الله من نبي مرسل او ملك مقرب وهذا غير معنى نية التقرب انتهى لكن الامر وان كان كذلك لكنه مناف لجميع الروايات و مخالف لظاهر قوله لله على بل صريحه نفى غير الله ومخالف لمامر آتفا .

وفي خبر صفوان الجمال عن ابي عبدالله عليه السلام قلت له : بأبي أنت و امي جعلت على نفسي شيئاً الى بيت الله الحرام فقال : كفر بيمينك ، فانما جعلت على نفسك يميناً ، وما جعلته لله فف به ، فاذا لم يكن مثل ذلك لله مع ان جعل شيء لبيت الله لا يكون الا لله فالنذر لغير الله كان باطلا بطريق اولي و يليه في الاشكال نظيره ايضاً .

في خبر عمر بن خالد عن ابي جعفر عليه السلام النذر نذران ، فما كان لله وفي به وما كان لغير الله فكفارة كفارته يمين .

فانه قد يظهر منه البطلان ايضاً اذا كان لغير الله لكنه عليه السلام جعل كفارته كفارة اليمين فيرد عليه اولان الباطل لا كفارة له اصلاً وثانياً ان مقتضى الاخبار

ان كفارة النذر كفارة اليمين فمقاده ان كان باطلا فلا وجه للكفارة وان كان صحيحا فكفيره مما كان كفارته كفارة اليمين و المجلسي (ره) حمل كفارة اليمين على الاستحباب او التقية بقربة الراى فتأمل .

و كيف كان فلا اشكال فى لزوم كون النذر لله وهل يكفى نيته فقط بان يكفى قوله على " كذا أو لابد من ذكر لفظ الله والظاهر الثانى ثم انه بعد لزوم ذكر الرب تعالى هل يكفى مطلق ما يختص به كالحاق والقادر او لا بل يختص بذكر لفظ الجلالة فيشترط التصريح بلفظ الله خصوصاً فيما اذا كان استعمال اللفظ فى غيره تعالى كثيراً او الظاهر حينئذ عدم الكفاية الا اذا لم يحتمل اللفظ لغيره كقوله ولخاق السموات والارض على اول رازق العالمين على .

فيه خلاف و لعل عدمه أظهر خلافاً لما حكى عن نهاية المرام فى شرح قوله فى النافع قال : « ويشترط النطق بلفظ الجلالة ، فلو قال : على " كذا لم يلزم » « ان مقتضى عبارة المصنف وأكثر الأصحاب أنه لابد فى انعقاد النذر من النطق بلفظ الجلالة ، واكتفى الشهيد فى الدروس بأحد الأسماء الخاصة وهو محل اشكال وكذا الاشكال فى انعقاد النذر مع ابدال لفظ الجلالة بمرادفه من الألفاظ العربية .» وفى الجواهر بعده قال ونحوه فى الكفاية ولعل لظهور النصوص المزبورة فى اعتبار قول « لله » خصوصاً قوله فى صحيح الحلبي السابق : « فان قلت : لله فكفارة يمين » بل عن ظاهر الانتصار اعتبار خصوص هذه اللفظة مدعياً عليه اجماع الامامية الا أنه لا يخفى أن السياق النصوص اجمع ارادة خصوص ذاته المقدسة لا خصوص هذه اللفظة ولذا أرسله الشهيد فى الدروس ارسال المسلمات من غير نقل خلاف و لا اشعار باحتمال ، و منه و من سكوت غيره يضعف الاعتماد على الاجماع المزبور .

بل المتجه بناء على ما ذكرنا فى العقود والايقاعات عدا ما خرج منها بالدليل الاجتزاء بكل ما دل على انشاء الالتزام لله تعالى شأنه من غير فرق بين

الأسماء المختصة وغيرها ، كما سمعته في اليمين ، بل لا يبعد الاجتزاء بالمرادف من كل لغة لمن لم يحسن العربية على نحو ما ذكرناه في العقد والايقاع ، لفحوى الاجتزاء باشارة الأخرس في سائر العقود والايقاعات ، بل ظاهر الرياض الانعقاد بالمرادف اختياراً أو نحو ذلك يجري في اليمين ايضاً ، خصوصاً بعد اقتضاء الاحتياط ذلك ايضاً انتهى ، والكل في محله .

﴿و﴾ كيف كان فـ ﴿لا بد أن يكون الشرط في النذر﴾ المعلق ﴿سائغاً﴾ لاجر اما كما يقول ان اشرب الخمر او ازنى مع هذه المرأة كان لله على صوم يوم وهو واضح فلا ينعقد النذر لو علق الشرط على محرم ﴿ان قصد الشكر﴾ او الزجر عليه كقوله ان دفقت لاحسان والدى فله على زيارة الحج مـ شيئاً مع فرض قدرته عليه .

﴿و﴾ كما يشترط كون الشرط سائغاً فكذلك يشترط ان يكون ﴿الجزء﴾ في نذر المعلق او مطلقاً ﴿طاعة﴾ أى عبادة من العبادات .

﴿و﴾ يتفرع عليه انه لا ينعقد بالباح المتساوى الطرفين وكذا المرجوح وكذا فـ ﴿لا ينعقد﴾ عندنا ﴿النذر بالطلاق ولا بالعناق﴾ .

وفي الجواهر قال كأن يقول : «زوجتي طالق ان فلتت كذا» او «عبدى حر ان لم افعل كذا» بل الاجماع بقسميه عليه ، بل النصوص متواترة في عدم انعقاد مثل ذلك ، سواء قصده نذراً او يميناً ، فانه لا التزام بالحلف بغير الله تعالى وبالنذر بغير الصيغة المعهودة ، والله العالم .

﴿وأما متعلق النذر﴾ سواء كان معلقاً او تبرعاً ﴿فضابطه ان يكون طاعة﴾ مما هو مأمور به واجباً او مندوباً وقد مر آنفاً ما ظاهره كون متعلق النذر حجاجاً او صوماً او صلاةً ونحوها مما يحتاج الى قصد الامر ومن ذلك قلنا ان قصد القربة في المنذور دائماً الكلام في المباح المتساوى طرفاه فهل ينعقد النذر فيه لعدم رجحان لذلك ولا بد في متعلق النذر من الرجحان وقد مر عدم صحته في متعلق

الحلف اذا لم يترجح احد طرفيه .

و في الجواهر قال وحينئذ فلونذر محرماً او مكرهاً لم ينعقد بالاخلاف نصاً وفتوى ، بل الاجماع محصلاً ومنقولاً عن الانتصار وغيره عليه ، بل والمباح المتساوي طرفاه او كان راجحاً في الدنيا بل في الرياض او الدين ناسباً الى اطلاق غير واحد من الاصحاب ، انتهى .

و كيف كان النذر والحلف مشتركاً في كثير من الاحكام بل يستعمل كثيراً الحلف ويريد به النذر كما عرفت وقد عرفت مفصلاً ان الحلف لا يصح في المباح المتساوي طرفيه لعدم ترجيح له حينئذ الا ان يكون لاحد الطرفين رجحان فتقدم على الاخر خلافاً لما حكى عن الدروس وكذا عن القواعد قال الثالث اى من اقسام متعلق النذر المباحات كالاكل والشرب وفي لزومها بالنذر اشكال نعم لو قصد التقوى بها على العبادة او منع النفس عن اكل الحرام وجب انتهى .

و كيف كان فالالتزام الناشئ من جانب الحلف والنذر لا بد وان يكون له رجحان للدين و من المعلوم عدمه في المتساوي طرفيه كمن نذر ان يمشى في الطريق مع القطع بعدم رجحان لاحد طرفيه فكيف يصح بحيث لو خالف كان عليه الكفارة .

و يدل عليه بصحيح الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام انه قال : « في رجل حلف بيمين أنه لا يكلمك ذا قرابة له ، قال : ليس بشيء فليتكلم الذي حلف عليه ، وقال : كل يمين لا يراد بها وجه الله فليس بشيء في طلاق أو غيره » بناءً على ارادة النذر من اليمين و أن المراد من قوله : « لا يراد بها » يكون مما يراد به وجه الله تعالى .

و كذا بالمروى عن ابن عباس قال : « بينما النبي صلى الله عليه وسلم يخطب اذا هو برجل قائماً في الشمس فسأل عنه ، قالوا : هذا أبو اسرائيل نذر أن يقوم فلا يقعد ولا يستظل ولا يتكلم ويصوم ، قال : مروه فليتكلم وليستظل وليقعد وليتم صومه .

ثم ان الظاهر منه امكان صحة بعض النذر دون البعض اذا كان متعلقه اموراً متعددة بعضها راجحاً وبعضها مرجوحاً كما امر ﷺ بفساد الكل غير الصوم فان له ترجيح دون عدم التكلم ومنه يظهر صحة نذر الصدقة لمسجد بمال مخصوص كالدرهم ثم تصدق بالدينار فان الدرهم والدينار لو كانا متساويين من جميع الجهات يبطل تعيين خصوص الدرهم ويبقى اصل نذر الصدقة في مسجده .

ويدل على صحة اصل النذر دون خصوص المال صحيح ابن مهزيار « قلت لأبي الحسن عليه السلام : رجل جعل على نفسه نذراً أن قضى الله عز وجل حاجته أن يتصدق في مسجده بألف درهم نذراً، فقضى الله عز وجل حاجته فصر الدرهم ذهباً ووجهها اليك أيجوز ذلك أم يعيد ؟ قال : يعيد . »

فانه لو بطل النذر لم امره باعادة المال بل اخذه لنفسه عليه السلام فالامر باعادة المال و صرفه الى نذره لاجل صحته النذر اى يعيد المال الى ما نذرت و تصدق بمالك في مسجدك ولا ترده الى فأمر عليه السلام بعود الدناير اليه للصدقة في مسجده دون خصوص الدرهم فيظهر منه اصل الصدقة و بطلان خصوص الدرهم لاجل عدم رجحان لكن الذهب والدرهم فيبطل خصوصية كون الدرهم دون اصل النذر فان الكلام في الطرفين .

و نظيره ايضا النذر في الصلاة في خصوص مسجد معين مع وجود الافضل منه كمسجد الحرام لمن كان في مكة فهل يبطل النذر لعدم ترجيح للصلاة في مسجد مع وجود مثل مسجد الحرام .

فالظاهر نعم لما عرفت كثيرا ان متعلق النذر لا بد وان يكون له ترجيح ومن المعلوم ان سائر المساجد في قبال مسجد الحرام اذ النبي ﷺ مرجوح فلا يتعلق النذر بالمرجوح فيبطل .

نعم لو فرض ان المسجد المنظور للناذر له ترجيح بالنسبة الى الناذر من حيث قربه به وعدم تعذر الصلاة فيه دون البعيد الافضل ولو كان له مزية بالنسبة

الى المنذور حينئذ صح النذر بلا كلام اذ المراد بالراجع هو الرجحان بالنسبة الى الناذر لا الواقع فكثيراً ما يكون شيء مزية كثيرة ومع ذلك بالنسبة الى الناذر كان مرجوحاً لتعددته ومشقته بحيث لا يمكن تحمله فالمراد بالراجع وعدمه هو كون احدهما بالنسبة الى الناذر كذلك .

و كيف كان فهذا هو معيار الصحة والفساد فالنذر في مكان مخصوص ان كان له مزية ومرجح على غيره لزم ولا يجوز التعدي عنه بمكان آخر وان لم يكن فيكون باطلاً فمن نذر الصدقة بمال مخصوص كالدرهم ان كان له ترجيح دنيا ولو بحسب حال الناذر فصح لامحالة والا فيبطل خصوصاً المال ويبقى اصل الصدقة كما عرفت من رواية علي بن مهزيار و امره عليه السلام باعادة الدينار الى التصديق في المسجد .

ونظير ذلك فيمن نذر ذبيح شاة لمكان معين مع فرض الترحيح ثم رأى مكان آخر افضل منه فليس له التعدي الى ذلك المكان الذي فرضه افضل لان المفروض قد تعلق النذر بخصوص المكان المنظور للنذر فلا يجوز التعدي منه الى غيره الذي لا نذر له حتى يكون موجبا لفتح الباب في جميع الموارد حتى في مثله مسجد معين مع فرض وجود الافضل .

والفرض ان الترحيح كان مورد نظر الناذر لا مطلقاً وقد تعلق عليه النذر لا على الافضل .

ومن جميع ذلك ظهر عدم الجواز حينئذ لو نذر الصلاة في مسجد معين ثم صلى في غيره مما هو افضل من المنذور كمسجد الحرام والاقصى بل يبطل الصلاة في احدهما لان المفروض وجوب صلاته في غيرهما لمكان النذر الواجب الوفاء دون احد المسجدين و افضلية احدهما لو خلى وطبهما اي لو لم يكن نذر في غيرهما بل النذر المتعلق بغير الافضل يمنعه عن التوجه الى الافضل والا فلا يصح النذر في مسجد بلد مع وجود مسجد آخر افضل من المنذور .

وفي المسالك والجواهر ما لفظه بادنى فرق ويقوى الاشكال حكم كثير من الفقهاء بجواز جعل الصلاة المنذورة فى مسجد معين فيما هو أزيد مزبة منه ، كالحرام و الأقصى ، مع ان الصلاة فى المسجد سنة و طاعة فاذا جازت مخالفتها لطلب الأفضل ورد مثله فى الصدقة بالمال المعين .

و اجيب عنه بأن الصدقة المطلقة و ان كانت راجحة الا أن المنذور ليس هو المطلق ، و انما هو الصدقة المخصوصة بالمال المعين و هو أيضاً أمر راجح متشخص بالمال المخصوص ، و الطاعة المنذورة انما تعلقت بالصدقة بذلك المال لا مطلقاً فكيف يجزىء المطلق عنه ، ولأن الطاعة المطلقة لا وجود لها الا فى ضمن المعين من المال و الزمان و المكان و الفاعل وغيرها من المشخصات ، فاذا تعلق النذر بهذا الشخص انحصرت الطاعة فيه كما تنحصر عند فعلها فى متعلقاتها فلا يجزىء غيرها .

و بهذا يظهر ضعف القول بعدم تعين المكان المنذور للعبادة ان كان غيره أرجح منه لأن ذلك الراجح ام يتعلق به النذر، كما أنه لو تعلق بعبادة مخصوصة لا يجزىء غيرها مما هو افضل منها ، ولأن فتح هذا الباب يؤدى الى عدم تعين شيء بالنذر ، حتى صوم يوم معين ، والحج فى سنة معينة ، وغير ذلك .

فان الصوم و الحج فى أنفسهما طاعة ، و تخصيصهما بيوم او سنة مخصوصين من قبيل المباح ، و ذلك باطل اتفاقاً انتهى .

و لقد اجاد فيما افاد و من العجيب هو القول بعدم تعين المكان المنذور للعبادة لوجود الارجح مع ان لازمه القاء لآية عن وجوبها حينئذ ومع الوجوب لا مورد للراجح رأساً وهو معلوم .

نعم لو كان متمكناً من الصلاة فى الزائد الراجح ومع ذلك نذر الصلاة فى غير الزائد يصح لكون المنذور مرجوحاً .

و كيف كان فقد ظهر من جميع ما ذكرنا فى الحلف وفى المقام عدم صحة

النذر لما لا يقع له في امر الدنيا و الآخرة بعد الغض عن ان متعلق النذر لا بد وان يكون من العبادات لكن ظاهر الاخبار هو صحة النذر و انعقاد المرجوح لخبر زرارة و قلت لأبي عبدالله عليه السلام : أى شيء لا نذر فيه فقال : كل ما كان لك فيه منفعة في دين أو دنيا فلا حنت عليك فيه ، وقوله عليه السلام فلا حنت عليك لا يخلو عن اجمال .

والظاهر ان المقصود ان النذر الذي نذرت على تركه مع ان فعله ذو المنفعة مرجوح فلا ينعقد فلا حنت ولا مخالفة فيه حتى ازم عليك في مخالفته الكفارة اذ الفرض بطلان نذر ترك ما له منفعة و لعلمه حينئذ يخرج عن الاستدلال عليه اذ النذر حينئذ لامر مرجوح و بطلانه مسلم والكلام في المتساوي الطرفين ديناً او آخرة .

لكن الظاهر من عبارة المتقدمة من صاحب الجواهر ان مفاد الخبر من الرجوع من غير الافضل الى الافضل فلا يكون داخل في المباح قال متصلاً بكلامه الذي مر آنفاً .

نعم الظاهر عدم انعقاد النذر على ترك الافضل من الأفراد ، لما عرفت من قوله عليه السلام : « كلما كان لك فيه منفعة ديناً أو دنياً فلا حنت فيه » وهو غير انعقاد النذر على الفرد المرجوح ، فتأمل جيداً .

ومثل خبر يحيى بن أبي العلاء عن ابي عبدالله عن ابيه عليه السلام « ان امرأة نذرت ان تقاد مزمومة بزمام في انفها فوق بعير فخرم انفها فأنت علياً عليه السلام تخاصم فابطله فقال : انما نذرت لله » لكنه معارض مع كثير مضافا الى ما في مدلوله من الاجمال و ما معنى تخاصمها و ما معنى فابطله فانه راجع الى على عليه السلام حيث كان بصيغة المذكر وينافي قوله عليه السلام انما نذرت لله فاجماله مانع من الاخذ به والتمسك عليه .

وهذا مضافا الى ان هذا المعنى خلاف ظاهره و ان الظاهر منه ان كل ما

يكون لك نفع في نذكرك وحينئذ يضر المحت قطعاً فان ما يكون نفع دنيوى او
اخرى ينعقد فلا يجوز مخالفته فحنثه موجب لكفارة قطعاً ، اللهم الا ان يكون
لفظه الماء نافية وان كان ايضا على خلاف الظاهر اى كل شىء ليس لك نفع دنيوى
او اخرى فلا ينعقد فلا حنث في مخالفته لبطلانه تأمل وتدبر .

وكيف كان فلزم ان يكون متعلق النذر * مقدور الناذر فهو اذا مختص
بالعبادات كالحج والصوم والصلاة والهدى والصدقة والعتق * وغير ذلك من الطاعات
ولا اشكال في اشتراط القدرة في متعلق النذر بل في مطلق العبادات ولو لم يكن
منذورا للمفوع عن صورة المعجز عما لا يعفى عن صورة القدرة فعليه لو نذر الطيران
الى السماء بدون آلة الطيران فلا يصح النذر جدا بل ولو كان في حال النذر مقدورا
ثم طرأ المعجز يبطل النذر وهو واضح .

وفي الجواهر ما لفظه ثم انه لا خلاف في اعتبار القدرة على المنذّر ، فلا
ينعقد على غير المقدور عقلاً كجمع النقيضين ، أو إعادة كالأصعود الى السماء أما لو
نذر حج ألف عام او صوم ألف سنة ففي القواعد واحتمل البطلان ، لتعذره عادة ،
والصحة لا مكان بقائه بالنظر الى قدرة الله تعالى ووجوب المنذّر مدة عمره ، وفي
كشف اللثام « أحد الأخيرين هو الأقوى » انتهى .

أقول لو كان المناط الى قدرة الله لصح النذر لكل يوم الى يوم القيامة اذ هو
قريب مع ألف عام وقدرة الله يشملها ايضا وضعفه ظاهر بعد جعله تعالى الامورات
على حسب العادات التى قدره للكلى ولم يقدر الحياة لاحد الى ألف عام ولم يلحظ
للموجودات قدرته .

فجعل الاحكام على مثل هذه الاحتمالات لا يليق بان يسطر بل لا يصح
جعل الاحكام المؤقتة الأ بالوقت المتحمل حصوله ومنه جعل وقت المتعة الى
وقت لا يمكن حصوله غالباً فالائق بالبحث حصول المعجز بعد القدرة على النذر
فيوجب الفسخ .

و فى الجواهر قال و فى الدروس انفسح ، فان عادت القدرة عاد ، قيل :
ويكفر لو عجز بعد وقته والتمكن من فعله ، وهو حق ان كان مضيقاً أو غلب على ظنه
العجز بعده والأفلا كفارة . وكيف كان فى الكلام فى تفصيل متعلق النذر من
العبادات انتهى .

اما قوله انفسح فالظاهر انه كذلك اما قوله عاد فيمكن ان يقال بان زائل
لم يعد اذ الحكم الاول يترتب على القدرة الممكنة ويزول بالعجز فلا يعود بالقدرة
الجديدة بل يبطل النذر بالعجز فلا يعود ولادليل يدل على عوده والاستصحاب قد
انقطع بذهاب القدرة فلا مورد للشك حتى يستصحب .

﴿ أما الحج فنقول لو نذر أن يحج ماشياً لزم ﴾ بلا كلام الامر بوجود
الوفاء بالنذر ان كان راجحاً بالنسبة الى الركوب وكان قادر عليه حين النذر لكنه
بعيد من جهات كعدم وسائل الاياب و الذهاب فى مثل عصرنا المحاضر بل لعدم
امكانه غالباً وعدم ما يحتاج اليه فى الطريق من المأكل والمشرب والمنزل وظن
الخوف من اللصوص وحصول المرض والمشقة فى الطريق .

نعم لا اشكال فيه لمن قرب بكفة و كان قوياً يقدر على المشى و دفع
اللصوص و السباع .

﴿ وكيف كان انه لا يتمين ﴾ ذلك ﴿ من بلد النذر ﴾ أو الناذر ﴿ و ﴾
لذا ﴿ قيل من المقيات ﴾ .

و فى الجواهر و هو الأصح مع التجرد عن القرائن ، لأن قوله « ماشياً »
حال من الحج ، و العامل فيه « حاج » فكان وصفاً فيه انتهى ، خصوصاً مع اشكال
ذلك واشقيته وان الحج عبارة عن المناسك المعينة وليس الطريق منها .

ويؤيده لو كان بلد الناذر فى اقصى البلاد بل واقع فى طريق لا يمكن المشى
فيها بل كان ذلك مضرراً بالنفس عادة بل المتيقن من الحج هو نفس المناسك
لا شىء آخر حتى لو قلنا بخروج طواف النساء عن المناسك لا يلزم فيه الطواف

ماشياً .

وكذا الكلام في غير الحج كزيارة الحسين لو نذر ماشياً انما يصح مع كونها راجحاً محفوظاً عن جميع الخطرات ملكاً او لصاً او سبعا وغير ذلك .
وكيف كان فنذر الحج مع سرائط الصحة انما يجب ما شيا فيما يعد من المناسك فلو أراد السير الى الاطراف فلا يجب ما شيئاً لخر وجهها عن الحج ثم ان الكلام في آخره وهل يكون طواف النساء داخلاً في الحج او لا .
قال في الجواهر ما هذا لفظه وقد قدمنا أيضاً أن آخر الحج رمى الجمار أجمع وان وقع بعد التحلل ، لا طواف النساء كما عن المشهور ، لان الحج اسم لمجموع المناسك التي رمى الجمار منها ، ولصحيح اسماعيل بن همام عن الصادق عليه السلام قال في الذي عليه الحج والمشى في الحج : اذا رمى الجمار زار البيت راكباً ، وليس عليه شيء ، فلاحظ وتأمل ، انتهى .

ولا يخفى ان صريحه قوله عليه السلام وليس عليه شيء هو عدم وجوبه رأساً وهو كما ترى وكيف يمكن القول بغير وجه عن اعمال الحج وكان وجوبه مستقلاً وای دليل دل عليه وكيف يمكن خروجه مع هذه الشدة عليه وانه لو ترك احرم عليه جميع النساء حتى اذا فعل و لو بالنيابة عنه و راجع في تحقيقه الى ج ثامن عشر ص ٩ .

وأيضاً قال ما لفظه وكذا تقدم الكلام ايضاً في وجوب القضاء عليه لو فاته الحج ماشياً ، لكن من المعلوم ان من فاته الحج يحتاج الى لقاء البيت ليمتثل بأعمال العمرة ، فهل يلزمه المشى في تلك الاعمال ؟ الاظهر لا ، لانه خرج بالفوات عن كونه حج المنذور ، ولذا وجب قضاؤه ، فلا يجب فيه عليه المشى ، وربما احتتمل الوجوب ، لوجوب اتمام الحج على نحو ما وقع الشرع فيه ، وفيه منع واضح .

ومن ذلك يعلم عدم وجوب المشى لو فسد الحج المنذور ماشياً وان احتمل

في المسالك أيضاً ، والله العالم انتهى .

ولعل منشأ الاختلاف قواهم 'قبض مافات' كما فاتهم وعمومه شامل للجميع والفرض انه فاتهم ماشياً فيجب قضائه كذلك و يمكن عدمه من حيث الاداء سقط بالقوت فلا يبقى على الذمة الا نفس الحج والثاني أظهر .

﴿ ولو حج راكباً مع القدرة أعاد ﴾ وفي الجواهر بلا خلاف ولا اشكال مع عدم تعيين النذر في سنة معينة مثلاً لعدم خروجه عن عهدة التكليف بوفاء النذر مع القدرة عليه .

أما مع التعمين فمقتضى اطلاق المصنف وغيره ذلك أيضاً للاخلال بالمنذور في وقته ، وهو عبادة نقضى بأصل الشرع . أي تتدارك حيث لا تقع الاولى على وجهها ، وكذا مع وجوبها بالعارض مع اشتراكهما في معنى الوجوب ، بل تجب الكفارة للاخلال المزبور ، ولأن أصل الحج وقع عنه الا أنه بقي المشى واجباً عليه ، ولا يمكن تداركه منفرداً ، فالزم بحجة اخرى ليتدارك فيها المشى اذ لا يشرع المشى عبادة برأسها ، الا ان الجميع كما ترى .

و الأولى الاستناد الى عموم «من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته» بناءً على شمولها للفرض ، سواء قلنا بصحة حجه راكباً أم لا ، لأنه كل حال فاتته الحج عن النذر ، وصحة الحج في نفسه لا يجدى في وفاء النذر انتهى .

وظاهر قوله كما ترى عدم تمامية ما ذكر عنده غير التمسك بقوله من فاتته فريضة فليقضها كما فاتته لاشتراك وجوب العارض مع الوجوب الاصلى ووجوب الحج ماشياً عرضي بالنذر لكن لا دليل على كونه كالاصلى والفرض انه انى بالواجب الاصلى وقد فات عنه العرضي وهو وجوب المشى ولا يمكن اتيانه مستقلاً .

﴿ ولو ركب بعضاً ﴾ مع القدرة على المشى فهو كما ركب الجميع في الاخلال الا أن جماعة من الاصحاب منهم الشيخان على ما حكى قالوا هنا لو فعل

ذلك ﴿فضى ومشى ما ركب﴾ ليجتمع من الحجبتين حجة ملففة ماشياً .
ولا يخفى انه بظاهره مشكل ان النذر قد تعلق على الجميع مشياً والمركب
من المشى والركوب ليس منذوراً فاللازم هو الحج ماشياً من اوله الى اخره ومع
قطع النظر عن الدليل كان المتعين ما اشار اليه بقوله .
﴿وقيل﴾ والقائل المتأخرون ﴿ان كان النذر مطلقاً أعاد ماشياً ، وان كان
معيناً بسنة لزمه كفارة خلف النذر﴾ .

وفي الجواهر والاعادة ، لنحو ما سمعته سابقاً انتهى .
فان النذر المطلق وقته وسيع والفرض يأتيه على ما نذر فعلية اعادته ماشياً
واما ان كان معيناً بسنة فالفرض خالفه فعلية كفارته وسقوط الحج كما في غيره
فاذا نذر صلاة الليلة المعينة وحث لزم عليه الكفارة دون صلاة الليل بل يمكن
ان يقال في غير المعين كذلك .

فان النذر كان على الحج ماشياً وقد خالفه وحث فيبطل النذر وعليه الكفارة
لكن الاحوط هو القضاء في صورتين مع فرض بقاء القدرة على المشى والاراكبا .
وكيف كان فـ ﴿الاول مروي﴾ وظاهر العبارة هو الاول من التفصيلين وهو
لزوم قضائه ان كان مطلقاً بان نذر حج سنة ماشياً فحج مر كبا من الركوب والمشى .
ولا يخفى ان الروايات ليس على هذا بعينه بل السؤال عن الامام من حيث
عدم القدرة على المشى والاجوبة عنهم عليه السلام ايضاً في صورة المعجز فبعضها دل على
عدم لزوم المشى بل نفس الحج راكبا وبعضها دل على ذبح بدنة وجوبا كما
يظهر عن بعضها وندباً كما يظهر عن بعض الآخر .

والاقوال ايضاً يدور بين وجوب البدنة وعدمه وليس خبر دل على القضاء بنحو
الركوب والمشى فيما يمشى راجع ج ١٥ ص ٩٥ ولادليل عليه بعد الاثيان باصل
الواجب وهو الحج .

وفي الخلاف قد اشار الى فروع المقام فقال ما هو لفظه اذا نذر ان يمشى

الى بيت الله وجب عليه الوفاء به بالاخلاف فان خالفه فركب فان كان مع القدرة على المشى وجب عليه الاعادة يمشى ما ركب وان ركب كان مع المعجز لم يلزمه شيء وقد روى ان عليه دما وان نذر ان يحج راكباً فان خالفه ومشى لم يلزمه شيء .

وقال الشافعي ان ركب وقد نذر المشى مع القدرة عليه لزمه دم ولااعادة عليه وان ركب مع المعجز فعلى قولين : احدهما وهو القياس لاشيء عليه والثاني الاخر عليه دم وان نذر الراكب فتمشى (فمشى) لزمه دم .

[دليلنا] على المسئلة الادلى ما قدمناه فى الايمان من اجماع الفرقة و طريقة الاحتياط و على الثانية ان الاصل براءة الذمة و ايجاب الدم يحتاج الى دليل ، انتهى .

و قوله و ايجاب الدم الخ صريح فى عدم ظهور اخبار الدم فى الوجوب فالمسألة غير خال عن الاشكال وقد اشار المصنف الى عدم الوجوب بقوله ﴿ولو عجز الناذر عن المشى حج راكباً وهل يجب عليه سياق بدنة؟ قيل : نعم وقيل لا يجب بل يستحب وهو الأشبه﴾ .

وفى الجواهر باصول المذهب كما أشبعنا الكلام فيه فى كتاب الحج . فالروايات سؤالاً وجواباً واردة فى العجز عن المشى بعد النذر والسقوط فى هذه الصورة ضرورى من حيث الشريعة السمحة .

وقوله تعالى اريد بكم اليسر ولا اريد بكم العسر فسقوط المشى حينئذ واضح كما هو كذلك فى ذبح البدنة .

﴿ ويحدث لو نذر ان يحج راكباً فمشى ﴾ ولا يخفى ان المشى الى بيت الله بالنسبة الى بلاد بعيدة فى غاية المشقة بل عسرى وحر جى بالنسبة الى الراكب فنذر الحرج ركباً واقع فى محله ولا ينعقد ماشياً لما ذكره الا بالنسبة الى الساكنين فى بلاد كانت قرب مكة ومع ذلك لزم كونه قويا بقدر على المشى فبالنسبة اليه

كان ماشياً أفضل وقد اتى بالواجب المنذور بنحو احسن وافضل فلا يرد عليه شيء حتى يصدق عدم اتيانه بالمامور به فلا حث ولا كفارة حينئذ .
فما عن القواعد - من عدم الانعقاد لوقلنا بكون المشى أفضل لأنه حينئذ مرجوح واضح الضعف بل بعيد عن حضرته بل قد امتثل الناذر باتيان الافضل بالنسبة الى حاله فليس نظره في المشى ترك نذره راكباً بل نظره الى اتيان ما نذره بنحو أفضل .

﴿ ويقف ناظر المشى في السفينة ﴾ عند الشيخ وجماعة ﴿ لأنه أقرب الى شبه الماشى ﴾ ولخبر السكوني ﴿ والوجه الاستحباب ، لأن المشى يسقط هنا عادة ﴾ ولا يخفى عدم صحة الركوب في السفينة لمن نذر المشى لانه في مقابل المشى ولو فرض كونه ماشياً فيها .

فان المراد من المشى هو المشى برجليه وهنا بالسفينة فلا يجوز لمن نذر الحج ماشياً هو الركوب فيها .

﴿ و ﴾ كيف كان فقد عرفت ان طواف النساء من اجزاء الحج فمن نذر الحج ماشياً مع تحقق شرائطه وحصول رجوعه اتم عليه اتيان هذا الطواف ماشياً ايضاً ولا ﴿ يسقط المشى عن ناذرة بعد طواف النساء ﴾ والله العالم .

﴿ فروع لو نذر أن يمشى الى بيت الله الحرام انصرف الى بيت الله سبحانه بمكة ﴾ بلاخلاف ولا اشكال ، لعدم وصف غيره بالحرام ، ﴿ وكذا لو قال : « الى بيت الله » واقصر ﴾ لأنه المتبادر من نحو « فلان زار بيت الله » .

﴿ و ﴾ مع ذلك ﴿ فيه قول ﴾ للشيخ في محكي الخلاف ﴿ بالبطلان الا أن ينوى الحرام ﴾ لا شراك لجميع المساجد في ذلك وهو كما ترى .

﴿ ولو قال : ﴿ لله على ﴾ ان أمشى الى بيت الله ﴾ الحرام ﴿ لا حاجاً ولا معتمراً قيل : ينعقد ﴾ - اعتبار اقتضاء ﴿ صدر الكلام وتلفوا الضميمة ﴾ التي هي « لا حاجاً ولا معتمراً » ولا تنفيذ رجوعاً عن الاول بعد تمام النذر وفيه ما لا يخفى .

﴿وقال الشيخ﴾ في المبسوط ﴿يسقط النذر﴾ لكونه نذراً في مصيبة وهو في محله ضرورة عدم جواز الاتيان الى البيت بغير احد النسكين ﴿وفيه اشكال ينشأ من كون قصدية الله طاعة﴾ وفيه ان الضميمة يبطله فلا يبقى الطاعة بحالها بعد الضميمة .

﴿ولو قال :﴾ «الله على﴾ «أن امشى» واقتصر فان قصد موضعاً انصرف الى ﴿ما﴾ ﴿قصده﴾ وانعمد النذر عليه اذا كان طاعة ، كالمشى الى مسجد ونحوه او عيادة مريض او نحوهما ﴿وان لم يقصد﴾ موضعاً معيناً ﴿لم ينعمد نذره ، لأن المشى﴾ من حيث كونه مشياً ﴿ليس طاعة في نفسه﴾ وانما يصير عبادة اذا كان وسيلة ومقدمة الى طاعة لامطلقاً .

﴿ولو نذر ان رزق ولداً يحجج به او يحجج عنه﴾ انعمد نذره بلا خلاف مع تحقق الشرط اى رزق الولد مع حياته والاشكال فيما لو نذر كذلك ﴿ثم مات﴾ الوالد قبل رزق الولد فهل ﴿حجج بالولد أو عنه من صلب ماله﴾ .

و في الجواهر كما عن النافع و القواعد والتحرير والارشاد وغيرها ، بل لا أجد فيه خلافاً كما اعترف به السيد فيما تسمعه من نهاية المرام انتهى .
اولاً فهذا هو المتعبئة العظيمة وانه بعد النذر اذا مات الاب قبل تولد الولد كيف حجج بالولد من صلب ماله و كيف اشتغل ذمة الميت ابتداءً بمال مع انه متوقف على بقاء الاب .

و استدلل له بحسن مسمع بن عبد الملك «قلت لأبي عبد الله عليه السلام : كانت لى جارية حبلى فنذرت لله عز وجل ان ولدت غلاماً ان احججه او أحج عنه .
فقال : ان رجلاً نذر لله عز وجل فى ابن له ان هو ادرك أن يحججه او يحج عنه فمات الأب وادرك الغلام بعد ، فأنى رسول الله صلى الله عليه وآله ذلك الغلام فسأله عن ذلك ، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله أن يحج عنه بما ترك أبوه .»

و في الجواهر قال : إلا انه قد يشكل بما فى الرياض من « أن مفروض

المسألة حصول الشرط المعلق عليه النذر الموجب لآخراجه من اصل التركة أو مطلقاً كما في ظاهر اطلاق العبارة المحكي في شرح الكتاب للسيد عن أكثر الجماعة ، أو بشرط تمكن الناذر من فعل المنذور في حياته ، كما صرح به جده في المسالك .

والحال ان ما في الرواية عدم حصول الشرط الذي هو الادراك الا بعد الوفاة ومعه لم تشتغل ذمة الناذر بالمنذور أصلاً ، فلا وجه لآخراجه من تركته أصلاً ، لأنه فرع تعلقه بذمته حال حياته ليصير ديناً عليه يجب آخراجه منها أولاً ، اللهم الا ان يكون تعبداً محضاً ، لكنه فرع وجود القائل به ، وليس لانفاق الفتاوى على تصوير المسألة بنحو ما فرضناه ، ولذا استدل عليها بما اسلفناه أولاً ، ومع ذلك فيه اشكالات آخر انتهى

والظاهر لا قصور في الرواية سنداً كما أفاد في اثبات اعتباره بما رأيت في الكتاب والكلام في دلالاته وان الشرط انما يتحقق في زمان لم يكن الشارط حياً ففي زمان حياته لم يتحقق الشرط وفي زمان تحققه مات الشارط الناذر واشتغل ذمته بما نذر ، وهذا هو الظاهر من الرواية

و محصل الاشكال شيان : الاول كيف اشتغل ذمة الميت بالمال والثاني كيف يقدر الميت على ارساله بالحج وغيره حتى ان ما سئل الرجل عن ابي عبد الله عليه السلام وما نقل عليه ذلك عن رسول الله ولو كان في مطلب واحد لكن ما حكاه عن رسول الله تام

وحاصله نذر الرجل لو رزق الولد ان يحججه وحصل الشرط وهو رزق الولد لكن في حال موت الاب فبعد موته تولد الطفل فالشرط الذي علق عليه الحج قد تحقق في حال موت الناذر فكيف يكون ذمة الميت مشغولة باصل ماله مع ان اشتغال ذمة شخص بمال بعد موته بديهة البطلان كما اشكل بذلك ما عن الرياض ففي حال اجراء الصيقة لم يتحقق الشرط وفي حال التحقق لم يكن الناذر

والحاصل حاصل ما نقل عنه عن النبي ﷺ موت الناذري في حال تولد الولد فلم يتحقق شرائط تعلق النذر فعلى ظاهر النص هو اشتغال ذمة الميت بمال الحج وهو كما ترى

ولعل الراوى اشتبه في توضيح الاشكال ان الاب بعد نذره مات وبعده تولد الابن فالصيغة واقعة في حال عدم الشرط وفي زمان وجوده لم يكن الشرط فتحقق الشرط في حال لم يكن الناذر حتى يتعلق مال النذر بذمته والانصاف ان العمل بالرواية بما هو ظاهرها في غاية الاشكال واظن ان يكون في الرواية تصحيف بل احتمال اشتباه الراوى في ضبطها قوى مبدل القبل بالعبد

والصحيح وادرك الغلام قبل بدل بعد وفساعل ادرك ضمير يرجع الى الاب والواو للحال والمضاف اليه للقبل محذوف اى قبل موته ولعمري انه في محله وبه يرتفع جميع الاشكالات وهو ادلى من طرح الخبر المعتبر ومن توجيهات الباردة مع ان احتمال ما ذكرنا قوى لتفاوت الاشخاص في المحافظة والضبط بل الامر يدور بين اشتباه الراوى او التعبد بامر مخالف والثاني كما ترى والاول لا طريق اليه سوى ذلك

وفي الجواهر في مقام اعتبار الخبر سنداً قال ما لفظه قلت : لكن فيه أن الشهيد نفسه اعترف في المسالك بأن الأصل في هذا الحكم الحسن المزبور وقال سبطه في نهاية المرام : وهذه الرواية معتبرة الاسناد ، لأن طريقها الى مسمع صحيح وسيد المسامعة وأنه روى عن أبي جعفر عليه السلام روايات كثيرة وقال النجاشي : انه كان شيخ بكر بن وائل بالبصرة ، ووجهها وسيد المسامعة وأنه روى عن ابي جعفر عليه السلام روايات كثيرة ، وروى عن ابي عبدالله عليه السلام وأكثر واختص به ، وقال أبو عبد الله عليه السلام : « انى لأعدك لأمر عظيم يا أبا سيار » وهذا المدح لا يقصر عن الوثوق ، فلا يبعد العمل بروايته ، خصوصاً مع تلقى الأصحاب لها بالقبول واشتهار مضمونها بينهم ، بحيث لا يتحقق فيه خلاف »

و هذا كله يدل على أن العمل بمضمون الرواية وان خالف القواعد ، بل تعبير الأصحاب بمضمونها كالصريح في ذلك ، ولو كان مفروض المسألة كما ذكره من الموت بعد التمكن لم يحتج الى هذه المتعبة العظيمة ، اذا الحكم حينئذ يكون موافقاً للقواعد ، ولا كان ينبغي تعبير الأصحاب عن الحكم بما سمعت الذي لا ينكر ظهور اطلاقه في خلاف ذلك ، بل وفي عدم اعتبار حصول الولد في حياته ، بل وصريح الرواية خلافه ، لأن الامام عليه السلام قد اقتصر في جواب السائل على ما حكاه من الواقعة في زمن النبي صلى الله عليه وآله ، وصريحها حصول الادراك بعد الموت ، فمع فرض العمل بالرواية المزبورة يتجه الحكم بذلك وان مات الاب قبل حصول الشرط ، وهو الذي يقتضيه اطلاق ما سمعته من الأصحاب ، انتهى

اقول الظاهر من عبارات صاحب الجواهر ان الصحيح ما هو الظاهر من الرواية من كون موت الاب قبل الولد بمعنى انه لو كان بعد الولد كان مطابقاً للقاعدة ولم يحتج الى هذه المتعبة العظيمة والحيرة الشديدة فالتحير والمتعبة من حيث ظهور الموت قبل درك الولد والفتارى كلها اشارة الى هذا الظهور فاحتاجوا الى التحير وعملوا على طبق الرواية على كون موت الاب قبل تحقق الولد وحال عدم تمكن الاب من ان يحججه .

وانه حيث ان الظاهر من الرواية خصوص كون الموت قبل الابن وحال عدم التمكن لزم العمل على طبقها بهذا المعنى ولعل ظاهره عدم اشتراط التمكن في حصول النذر في حاله .

و قد اشار اليه بقوله ولو كان مفروض المسألة كما ذكره من الموت بعد التمكن وهو عبارة الرياض والتمكن خبر مفروض المسألة والموت مضافة الى بعد أى لو كان فرض المسألة من موت بعد التمكن من العمل بالنذر فلا احتاج الى هذه المتعبة بل موت البعد لقدرة الناذر من الارسال بنفسه ولا يحتاج اليه لامكان ارسال النائب عن الولد فيرفع اشكال عدم القدرة والتمكن ايضاً .

فان الموت اذا كان بعد ولادة الابن كان متمكنا فانه في حال الحياة قد اشتغل ذمته بما نذر في ما يكون موت البعد موجبا لسلب قدرته ويكون على القاعدة فلا يحتاج الى تعب ويحير بخلاف موت قبل فان الاب لموته قبل الولد عاجز عن اداء النذر فهو الذي يوجب للكلام والنزاع والتحيز .

وقد أشار اليه المحقق الخوانساري في جامعه فقال : واستشكل بأن مفروض المسألة حصول الشرط المعلق عليه النذر الموجب لآخراجه من أصل التركة اما مطلقاً أو بشرط تمكن الناذر من فعل المنذور في حياته وظاهر الرواية حصول الشرط بعد الموت ومعه لم تشتغل ذمة الناذر بالمنذور أصلاً فلا وجه لآخراجه من تركته فلا بد من حمل الرواية على التعبد .

ويمكن أن يقال : لا نسلم اشتراط التمكن من الوفاء بالنذر في تحقق النذر فان الفاقد للمال اذا أتلف مال الغير تشتغل ذمته بالمثل أو القيمة مع عدم التمكن فلا مانع من اشتغال ذمة الأب بالحجج ولو مع موته قبل أن يأتي بالمنذور ومع اشتغال الذمة يخرج مؤونة الحجج من أصل تركته ، انتهى .

ولعل ذلك من الاصحاب عجيب ولذا صرحوا قبلا باشتراط القدرة وانه لو حصل العجز لبطل النذر على ان عمدة الاشكال اشتغال ذمة الميت بشيء بعد موته من دون علة وسبب وليس الكلام في سند الرواية بل في دلالتها وان اشتغال الذمة فيما تعلق بزمان الحياة لا بعد الموت والقدرة معتبرة في الناذر .

ومن العجيب عن الخوانساري فيما فرض من اشتغال ذمة العاجز ايضاً فيما مثل به فان الفاقد للمال اذا أتلف مال الغير في حال تلفه فوراً اشتغل ذمته حيناً بل عقابه اعظم من ذى المال فان الفاقد يعاقب زائداً على اصل التلف بانك لم أتلفت مال الغير مع قدرتك على دفع بخلاف ذى مال فانه ليس عليه الاضمان ما أتلف وكيف كان فهو حو. أتلف مال الغير بسوء اختياره فلا ربط له بالميت .

وكيف كان فليت الفتاوى على طبقها كما عن الدروس قال : لو نذر الحج

بولد منه أو عنه لزم ، فان مات الناذر استؤجر عنه من الأصل ، ولومات الولد قبل قبل التممكن فالاقرب السقوط ، ولومات بعده وجب القضاء ، والظاهر مراعاة التممكن في وجوب القضاء على الناذر .

و في الجواهر بعد نقله قال : ولكنه كما ترى لم يفرض عنوان المسألة كموضوع الرواية ، ولعلنا نوافق ، اذ الظاهر بناءً على العمل بالرواية الاقتصار على مضمونها الذي هو رزق الولد وادراك الغلام ، ولا يتعدى منهما الى غيرهما ، ومن هنا عبر الأصحاب بذلك ، ولم يجعلوا العنوان أمراً كلياً شاملاً له ولغيره ، وبذلك ظهر لك النظر فيما في الرياض والمسالك وغيرهما انتهى .

غير خفي ان ما في الدروس ليس مفاد الرواية لانه فرض تحقق النذر ووقوع موت الاب بعد درك الولد وذلك لان قوله ازم له ظهور في وجود الاب مع الولد فانه لو لم يكن الاب فعلى من يلزم .

ويدل عليه ايضاً قوله فان مات الناذر فيعلم منه وجوده بعد الولد ثم مات وحينئذ صح اشتغال ذمة الاب بعد تولد الولد ولا كلام فيه .
فالرواية فرضها درك الابن بعد الموت وفتوى الدروس قبل الموت والفرق بينهما واضح .

وقوله (قده) ولو كان مفروض المسألة الخ محصله ان الفتاوى كلها ظاهرة في ان الفتوى على طبق هذه الرواية مع كونها على خلاف القاعدة .
فلو كان فرضهم في الرواية هو موت الاب بعد درك الابن كان صحيحاً مطابقاً للقاعدة ولم يكن محتاجه الى هذا التحير العظيم و المعركة العظمى لانه كان صحيحاً مطابقاً للقاعدة حيث ان الحياة بعد درك الولد موجبا لتحقيق النذر واشتغال ذمته الى مخارج الحج فلا بد وان يحرج بعد موته من الاهل كما هو كذلك او كان حياً بخلافه قبل درك الولد اذ لم يتحقق الشرط و حين التحقيق لم يكن الناذر فالمتعبة العظيمة من حيث ظهور الرواية في موت الاب قبل الدرك .

فلو طر حوا الرواية أدلم يكن فتواهم اشارة الى هذه الرواية لم يقموا في هذا الاشكال ، ولكنك قد عرفت توجيهها لنا بتبديل لفظه بعد بالقبل ، والله العالم .
 ﴿ولو نذر أن يحج ولم يكن له مال فحج عن غيره أجزأ عنهما﴾ كما عن النهاية غير خفي ان الذي ليس له مال لا يصح عنه نذر الحج ولا حجة الاسلام اما النذري فتوقف على القدرة فالعاجز عن الذهاب اليه لا يصح لعدم قدرته واما حجة الاسلام فلا يجب الاعلى المستطيع كقوله عز شأنه من استطاع اليه سبيلا فلا جرم لا يصح عنه الحج الاستيجارا للمغير مختصا بهذا الغير .

فكيف يكون الحج بمال الغير للمغير ونفسه وعدم صحة اعمال الحج لائنين فهذا النبوي صدراً وذيلاً في غير محله .

و استدل له بصحيح دفاعة سأل الصادق عليه السلام وعن رجل حج عن غيره ولم يكن له مال وعليه نذر أن يحج ماشياً أيجزىء عنه من نذره؟ قال : نعم ، ولكن ﴿على تردد﴾ من المصنف فوجه ظاهر وضعف دفاعة بين ومع الغض عنه دلالة المتن غير قابل للقبول كما عرفت .

وفي الجواهر بعد نقله قال وربما حمل الخبر على الحج عن غيره تبرعاً وفيه أن ذلك أيضاً لا يجوز معه التداخل ، ولا يناسب اعتبار عدم المال عنده ، كما أنه حمل على العجز ، وحينئذ وان لم يجب عليه المنذور ولكن لا بعد في أن يتاب ثوابه ، وهو كما ترى وبقاء الخبر على ظاهره أدلى من هذه التمحللات ، انتهى

﴿مسائل الصوم﴾

﴿لو نذر صوم أيام معدودة﴾ كالثلاثة والعشرة ﴿كان مخيراً بين التتابع والتفريق الأمتع شرط التتابع﴾

وفي الجواهر بلا خلاف أجده هنا بيننا ، للصدق على التقديرين انتهى ، و لزوم التتابع بالشرط لامانع منه فكما صح نذر الصوم صح نذر كيفية الصوم تفريقاً او متتابعاً لو لم يتحد برضا او العيد ﴿و﴾ على كل حال فلا خلاف في أن ﴿المبادرة فيها﴾ أي في الأيام المنذورة ﴿أفضل﴾ الأمر بالمصارعة ﴿و﴾ ان كان الأصح أن ﴿التأخير جائز﴾ ويتضيق بظن الموت أو نحوه مما لا يتمكن بعده

﴿و﴾ لا خلاف بيننا في أنه ﴿لا ينعقد نذر الصوم إلا أن يكون طاعة﴾ لاطلاق ما دل على اشتراط ذلك في المنذور

﴿فلو نذر صوم العيدين أو أحدهما لم ينعقد ، وكذا لو نذر صوم أيام التشريق بمنى﴾ بناءً على حرمة فيها للناسك أو مطلقاً على القولين ﴿وكذا لو نذرت صوم أيام حيضها﴾ لقوله عَلَيْهَا دع الصلاة أيام اقرائك

﴿وكذا لا ينعقد اذا لم يكن متمكناً﴾ من المنذور ﴿كما لو نذر صوم يوم قدوم زيد﴾ مثلاً فإنه لا ينعقد عند الشيخ ، بل في المسالك في المشهور ﴿سواء قدم ليلاً﴾ اجماعاً كما في الدروس ﴿أو نهاراً اما ليلاً فلعدم الشرط﴾ الذي هو اليوم فلم يحصل يوم قدومه كي يتحقق خطاب النذر ﴿واما نهاراً فلعدم التمكن من صيام اليوم المنذور﴾

وفي الجواهر لأن الفرض مضى بعضه فالتكليف بما لا يطاق وصوم الباقي منه مع عدم مشروعيته ليس صوم يوم ، ولو فرض علمه ليلاً بقدومه نهاراً فيميت النية لم يكف أيضاً بناءً على ان المراد اشتراط فعلية القدوم اذ لا وجوب حينئذ قبله ، لكن مع ذلك قال المصنف : ﴿وفيه وجه آخر﴾

ولا يخفى انه في محله لتحقق النذر وحصول شرطه في زمان قابل للصوم وفي الجواهر قال وهو كما في المسالك الانعقاد ان قدم قبل الزوال ولم يكن الناذر احدث ما يفسد الصوم ، ويجب عليه صومه ، لأن هذا القدر من النهار قابل للصوم ندباً بل واجباً على بعض الوجوه ، فلا مانع من انعقاد نذره ، كما لو نذر اكمال صوم اليوم المندوب خصوصاً قبل الزوال وهذا اقوى بل يحتمل انعقاده وان قدم بعد الزوال ولما يحدث ما يفسد الصوم بناء على صحة الصوم المندوب ، وحينئذ فيتمعد نذره .

﴿ولو قال : لله على أن أصوم يوم قدومه دائماً﴾ على معنى صوم ما وافقه من أيام الاسبوع ﴿سقط وجوب اليوم الذي جاء فيه﴾ لما عرفت . ﴿و﴾ لكن ﴿وجب﴾ عليه ﴿صومه فيما بعد﴾ . وفي الجواهر قال بلا خلاف ولا اشكال ، لوجود المقضى وانتفاع المانع الذي قد كان في يوم القدر انتهى ، والمعنى ان يوم قدومه من أيام الاسبوع جمعة كانت يوم قدومه اذ سبتا او غيرهما فاصوم دائماً ففي كل جمعه مثلاً يقال ان الجمعة يوم وافق مجيئه فكما ان يوم عاشوراء مثلاً يوم قتل ابن رسول الله بيد كلاب المأمورين من جانب الدب الاكبر فكل عاشور الى يوم القيامة يوم قتل الحسين عليه السلام فكذلك يوم الجمعة اذا جاء فيه يوم وردده من سفره دائماً فنذر الناذر واقع في كل يوم الجمعة اذ السبت مثلاً و يدل عليه الموثق وعن امرأة جمعت عليها نذراً ان رد الله تعالى عليها بعض ولدها من شيء كانت تخافه عليه أن تصوم ذلك اليوم الذي يقدم فيه ما بقيت ، فخرجت عنا مسافرة الى مكة فأشكل علينا لمكان النذر ، أنصوم أم نفطر؟ قال : لا نصوم ، وضع الله عز وجل عنها حقه ، وتصوم هي ما جمعت على نفسها فقال فما ترى اذا رجعت الى المنزل أنقضيه؟ قال : لا ، قلت : أفتترك ذلك؟ قال : لا ، اني أخاف أن ترى في الذي نذرت فيه ما تكره .

وهي مع كونها موثقة معارضة بأقوى منها نصاً وفتوى من حيث دلالتها

على عدم القضاء حيث ان ظاهر كثير من الروايات دالة على القضاء في الحضر مع انها دالة عليه ايضاً بنوع من الدلالة حيث قال **الطحاوي** : لا ائى اخاف الخ .
و كيف كان فظاهرها يدل على ان كل يوم من ايام الاسبوع و افق مع يوم وروده لزم صومه عليها دائماً كما هو ظاهر ما بقيت .

نعم يمكن ان يقال بعدم صحة مثل هذا النذر مع العلم بانه كل جمعة او سبت دائماً قد و افق ما يجب صومه او يحرم بحيث يدور الامر بين ترك احدهما و ليكن في ذكر منك حتى سيأتى لكنه يصح فيمن لا يكون عليه صوم المتتابع او كان و كان غافلاً عنه فصح النذر ولكنه أخر صوم يوم اتحد عليه ثم يقضيه .

﴿لوانفق ذلك اليوم في رمضان صامه عن رمضان خاصة وسقط النذرفيه﴾
كما هو المشهور و فيه تأمل ﴿لأن رمضان﴾ لا يصلح فيه غيره ، فهو حينئذ
﴿كالمستثنى﴾ من المنذور ﴿و﴾ حينئذ فـ ﴿لا يقضيه﴾ .

و في الجواهر ما لفظه لكن في المسالك و هذا بناءً على عدم صحة نذر الواجب و سيأتى البحث فيه ، و تردد المصنف في حكمه ، وهو خلاف ما جزم به هنا ، ولو قلنا بصحته كما هو أقوى القولين و جب صومه بالسببين والنية بحالها، الا أن الفائدة تظهر مع افطاره عمداً في وجوب كفارتين لرمضان و خلف النذر .
قلت : قد يقال : ان المنشأ هنا ما سمعت من عدم صلاحية غير رمضان فيه و هذا غير نذر نفس صومه ، ضرورة كون المنذور كلي يوم القدر و ان اتحد في المصداق مع يوم شهر رمضان فيه ، فلو صح نذره لوقع غير رمضان فيه ، فتأمل جيداً فانه لا يخلو من دقة ، انتهى .

اما قول المصنف كالمستثنى فان أراد به استثنائه في النية ولو لم يتلفظ فله وجه و يصح نذره و يجب عليه صوم كل يوم قدم فيه الا ما اتحد مع رمضان مكانه لم يقصد يوم الاتحاد مع رمضان فهذا خارج من اول النذرومنه يظهر القاء الفائدة فيما لو افطر من رمضان اتحد معه فان الصوم حينئذ منحصر في رمضان فيجب عليه

كفارة افطاره فقط و اما لو لم يستثن هذا المتحد مع رمضان وقصدهما بطل نذر خصوص هذا اليوم ان لم نقل ببطلان اصل النذر حينئذ لعدم ترجيح له .
واما قول الجواهر ضرورة كون المنذور الخ مقصوده صحة نذر كلى ولو اتحد مع صوم رمضان كما فى المقام حيث ان يوم الورد من ايام الاسبوع اقله اتحد اربعة ايام من الاسبوع مع رمضان فاذا كان يوم وروده الجمعة مثلا كان فى شهر رمضان اربعة ايام منه متحد مع يوم وروده فالمنذور وان كان كليا ولكنه مع العلم بهذه المزاخمة مع شهر رمضان هل يصح هذا النذر .

وكذا لمن كان عليه صوم التتابع مع القطع بانه موجب لقطع التتابع فنذر الواجب انما يصح فيما لم يكن له مانع الا اذا استثنى ايام الذى لا يمكن له صومها فاذا صح بالكلام فى كلية هذا النذر مع العلم بعدم امكان الوفاء به كلاً واطن عدم الصحة بنحو الكلية الا اذا استثناء ايام الواجب والحرام .

نعم ان نذر بنحو كلى غفلة عن الاتحاد مع مثل عيد او رمضان فى بعض الايام فلا جرم صح النذر مع ترك ما اتحد وقضائه بعدا وكيف كان فظاهر المصنف هنا صحة نذر الواجب مع استثناء بعض الايام وحينئذ لا يجب قضائه ايضا بعد سقوط يوم اتحد .

ومنه يظهر أيضاً فساد مبنى نذر الواجب فى رمضان فان رمضان صومه منحصر به ولا يجوز ادخال صوم اخر لاستقلال كمن قصد قضائه فى نفس رمضان ولو مشتركاً وقد اخلا .

ومنه ظهر عدم وقوعه بالسببين فالصوم كالصلاة والحج الذين لا يقبل الاشتراك للشخصين ولا للسببين وليس كالغسل القابل لوقوعه جنابة وحيضا وزيارة فسبب رمضان مختص به ويدفع غيره عن نفسه هذا فى رمضان .

﴿ولو اتفق ذلك﴾ اى اليوم القدر ﴿يوم عيد أظنه اجماعاً وفى وجوب قضائه خلاف ، والاشبه﴾ عند المصنف ﴿عدم الوجوب﴾ .

و في الجواهر للأصل ، و قاعدة احتياج القضاء الى فرض جديد و ليس ،
ولخروج العيد عن صلاحية الصوم كالليل ، والجهل به لا يخرج به عن الصلاحية
انتهى .

والكل كما ترى والاصل لاموضوع له في مقابل الدليل والدليل على الفرض
الجديد موجود وخروج العيد عن صلاحية الصوم لا ربط بقضاء النذر الواقع فيه
فالعمدة هي الاخبار الكثيرة مثل الموثق المتقدم آنفاً وغيره .

وكيف كان فلاشكال في ترك صوم يوم صادف مع احد العيدين كما لا اشكال
في وجوب قضاؤه بعدا لكونه من نذر الواجب الذي لمانع ترك وقد لزم قضاؤه
بعد رفع المانع ولذا عن الصدوق و الشيخ في النهاية و المبسوط و ابن حمزة
وجوب القضاء .

ويدل عليه صحيح ابن مهزيار و كتبت الى ابي الحسن عليه السلام رجل نذر أن
يصوم يوماً من الجمعة دائماً فوافق ذلك اليوم عيد فطر أو اضحى او يوم الجمعة
او أيام التشريق أو سافراً او مرضاً هل عليه صوم ذلك اليوم او قضاؤه ام كيف يصنع
يا سيدي؟ فكتب الى قد وضع الله الصوم في هذه الأيام كلها ، و يصوم يوماً بديل يوم
انشاء الله ، و نحوه خبر القاسم الصيقل « عن رجل جعل على نفسه نذراً صوماً فحضرته
نية في زيارة ابي عبدالله عليه السلام ، قال : يخرج ولا يصوم في الطريق ، فاذا رجع
قضى ذلك » .

وكيف كان فما دل على قضاء ما هو متحد مع العيد ورمضان كثير جداً ،
ففي موارد يتحد صوم النذر مع العيد ورمضان يسقط ويقضى بل اذا اتفق سفر
صاحب صوم النذر مع وجوبه لزم افطاره وقضاؤه للروايات كثيرة فلا يصح الصوم
في السفر ولا قضاء شيء فيه ولو مع النذر فيه على المختار لعدم ما دل على المنع
ولما دل على أنه من عمل العصاة و مر في سابق الايام جميع ما ذكرنا راجع ج ١٤ ص ٥٥
و في الجواهر ما لفظه و المناقشة يضعف السند والاضمار والمكاتبة مدفوعة

بالانجبار بعمل كثير في مثل السفر والمرض ونحوهما غير العيد ، بل عن نهاية المرام نسبتة الى القطع به بين الأصحاب مؤذناً بدعوى الاجماع عليه ، بل عن الخلاف التصريح به في المرض ، على أن خبر ابن مهزيار سليم السند .
ودعوى اضطرابه سنداً - باشماله على محمد بن جعفر الرزاز وهو مجهول ومتناً - باشماله على يوم الجمعة الذي لايقول فيه أحد من الأصحاب بسقوط النذريه - يدفعا أن كلامهما غير موجود في نسخة الكافي التي رواه الشيخ عنها فلايبعد أن يكون ذلك من النسخ .

مضافاً الى عدم خروج الخبر عن الحجية بمثل ذلك ، فلماحيص حينئذ عن القول بالقضاء في الجميع بعد الصحيح الممتنع بما سمعت من غيره من النص والفتوى وغير ذلك على وجه لا يصلح لمعارضته الموثق المزبور من وجوه ولاغيره من الاعتبار التي لانافي ثبوت القضاء بالأمر الجديد ، واختصاص النصوص الثلاث بمن عدا الحائض والنفساء غير فادح بعد الاجماع على عدم القول بالفصل ، وتمام الكلام قد ذكرناه في كتاب الصوم فلاحظ وتأمل .

﴿واووجب على ناذر﴾ ذلك اى صوم يوم القدوم ﴿صوم شهر بن متتابعين في كفارة﴾ مرتبة ﴿قال الشيخ : صام في الشهر الأول من الايام عن الكفارة تحصيلاً للمتتابع ، فاذا صام من الثاني شيئاً صام مابق من الايام عن النذر لسقوط المتتابع﴾ و حاصله تقديم خطاب الكفارة على خطاب النذر ، من غير فرق بين تقدمه عليه وتأخيره عنه ، ولعله لامكان تدارك النذر بالقضاء بخلاف الكفارة ، انتهى .

قد عرفت الاشارة الى بطلان مثل هذا فان المحذور فيه جاء من قبل الناذر لا الشارع حتى يقول بتقدم ما هو الاقوى كالحيض القاطع للمتتابع بخلاف ما يوجب المحذور من جانب المكلف الا اذا استثنى بقوله سوى يوم صادف مع عيد اورمضان او متتابع والا يقع المزاحمة للصوم في بعض الموارد بحيث لامناس

من يترك احد الصومين مما لايجوزه الشارع فلايجرى في مثله ادلة الوفاء .
فان قلت حين النذر لاعلم له باتفاق المتابع قلت مع انه فيما يتفق كاف
يكفى في الاشكال اتحاد المتابع مع مثل عيد او رمضان او حيض اذ لاينفك ايام
الاسبوع دائما من أحدها .

فلا تكليف بمثل ذلك حينئذ بالنذر في مثل ذلك بل من سفر الاضطرارى
بل الاختيارى معه فلا يصح النذر بنحو العموم فى امثال ذلك من دون استثناء
لايام المانعة ولايصح الرجوع الى بدله وهو الاطعام فانه فى الكفارة المخيرة دون
مثل كفارة الظهار اذ القتل اللازم حينئذ هو الصوم معيناً .

﴿ و ﴾ منه يظهر ضعف ما حكاه المصنف عن ابن ادريس قده بقوله ﴿ وقال
بعض المتأخرين يسقط التكليف بالصوم لعدم امكان المتابع و ينتقل الفرض
الى الاطعام ﴾ .

وفى الجواهر وحاصله تقديم خطاب النذر على خطاب الكفارة ، فيقتضى
سقوط الصوم ، لتعذر المتابع الذى هو شرط فيه ، اذ المشروط عدم عند عدم
شرطه ، ولم يثبت من الشارع كون ذلك عذراً لايقدم فى المتابع ، ولا يقاس
على اقطاع الحائض والنفساء ونحوهما مما ثبت من الأدلة عدم انقطاع المتابع
فيه ، انتهى .

ولذا قد أناد المصنف بقوله : ﴿ وليس ﴾ هذا القول ﴿ شيئاً ﴾ موافقا للأدلة
الشرعية وليس وجهه الا الامتناع بسور اختيار المكلف .

والاحكام الشرعية انما تصح على العموم بنحو لا يوجب العسر وليس التكليف
بما يكون من قبل الشرع مع العسر فالنذر بمثل كل جمعة او نحوها مع اتحاده
مع ما يمنعه لا يصح الا بنحو استثناء المانع .

وقد عرفت ان اللازم فى الاحكام هو القدرة الشرعية او العقلية ومع العجز
لا يكلف اصلا وهذا هو المانع فى المقام وان الناظر اذا اراد النذر يجب عليه اولا

لمحافظ وجود المانع وعدمه وحينئذ ان نذر بنحو العموم فلا يصح النذر ومنه يعلم عدم تمامية قول المصنف .

﴿ و ﴾ انما ﴿ الوجه صيام ذلك اليوم وان تكرر عن النذر ، ثم لا يسقط به التتابع لا في الشهر الأول ولا في ﴿ الشهر ﴾ الأخير لأنه عذر لا يمكن الاحتراز منه ويتساوى في ذلك تقدم وجوب التكفير على النذر وتأخره ﴿ اذ فيه اول اقوله الوجه صيام ذلك اول الكلام ومعارض بقول من قال الوجه لزوم التتابع وای ترجيح لتقدمه النذر بل يحتمل منعه من اول الامر كما عرفت ، اذ عمله بان مثل نذر جميع العمر اتحد مع صوم ممنوع تركه او حرام فعله كيف يصح النذر بمثله من دون استثناء العيدين ورمضان .

ثم ان قوله لا يسقط به التتابع ايضاً غير تام لان عذرية الاختيارية فلا يجوز كون الامر الاختياري عذراً مضافاً الى ان اصل النذر كما عرفت غير مطلوب فيما يوجب لاسقاط مثل التتابع بل ورمضان .

والفرق بين هذا العذر وبين مثل الحيض والنفاس في غاية الوضوح والقول باشتراكهما في المقضى غير تام فقد تلخص عدم صحة النذر بامثال ذلك الاستثناء ايام المزاحمة او كان النذر غير الصوم مما يقدر عليه وانتظر لامثاله والله العالم . ﴿ واذا نذر صوماً مطلقاً فأقله يوم ﴾ لعدم صحة الأقل من ذلك عندنا ﴿ وكذا لو نذر صدقة اقتصر على أقل ما يتناوله الاسم ﴾ بلاخلاف فيه بيننا ولا اشكال بل الاجماع بقسميه عليه .

﴿ ولو نذر الصيام في بلد معين ﴾ مثلاً لامزية للصوم فيه شرعاً ﴿ قال الشيخ : صام أين شاء ﴾ .

وفي الجواهر قال لعدم اتقاد النذر بالنسبة اليه لعدم رجحان فيه كما هو المفروض ، والمنذور يعتبر الرجحان في قيده كما يعتبر في وصفه ، لاطلاق ما دل على اعتبار ذلك فيه انتهى .

وحاصله ان فى القيد وان لم يكن مرجحا لكن فى المقيد كان وهو كاف
لأنه الاصل فى اى مكان كان لان الصوم خير عبادة فالنذر قد تعلق به ﴿و﴾ من
ذلك قال المصنف ﴿فيه تردد﴾ لان نظر الناظر الى أصل الصوم وليس مكانه من
الاشياء التى يسرى الى نفس المقيد كما فى الفرض .

نعم لو كان للمكان ايضا مزية ليسرى فى المقيد جداً كمسجد الجامع كذا
افاد فى الجواهر .

﴿ومن نذر أن يصوم زمانا كان﴾ عليه مع خلاف النص والفتوى فى امثاله
﴿خمس أشهر ولو نذر حيناً كان عليه ستة أشهر﴾ لخبر ابي الربيع الشامى « سئل
أبو عبدالله عليه السلام عن رجل قال : لله على ان أصوم حيناً وذلك فى شكر ، فقال أبو
عبدالله عليه السلام : قد ائى على عليه السلام بمثل هذا ، فقال : صم ستة أشهر ، فان الله تعالى
يقول : تؤنى اكلها كل حين باذن ربها يعنى ستة اشهر » .

وخبر السكونى عن ابي عبدالله عليه السلام عن آباءه عليهم السلام « ان علياً عليه السلام قال فى
رجل نذر أن يصوم زماناً قال : الزمان خمسة أشهر والحين ستة اشهر ، لأن الله تعالى
يقول : تؤنى اكلها كل حين باذن ربها » .

﴿و﴾ وفى الجواهر قال الطعن فى سندهما مدفوع بالعمل بين الأصحاب
على وجه لم يظهر فيه مخالف كما اعترف به المسالك .

نعم ﴿لو نوى غير ذلك عند﴾ وقوع صيغة ﴿النذر لزمه ما نوى﴾ لأن النذر
كاليمين فى أن العبرة بما نوى ، حتى لو نوى الصدق العرفى فى زمانه الذى يصدق
باليوم لزمه ما نوى والله العالم .

﴿ مسائل الصلاة ﴾

﴿ اذا نذر صلاة ﴾ انصرف الى ذات الركوع والسجود دون صلاة الجنائز
والدعاء الا مع القصد وحينئذ ﴿ فأقل ما يجزؤه منها ركعتان ﴾ كما عن المبسوط
والخلاف . لأنهما أقل عدد علم مشروعيته على الاطلاق .
﴿ و ﴾ لكن مع ذلك ﴿ قيل ﴾ والقائل ابن ادريس : أقل ما يجزؤه ﴿ ركعة ﴾
وما في المتن ﴿ وهو حسن ﴾ وتبعه جماعة للتعبد بها شرعاً وفيه ان الصلاة بما
هي صلاة لا يكون أقل من ركعتين سوى صلاة الوتر وهي منصرف عنهما فان الوتر
مقيدة الوتر مقيدة بالوحدة وهو يناهى الاطلاق ومن ذلك يعلم فساد البناء
المزبور .

ويدل عليه خبر مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام ان أمير المؤمنين عليه السلام
سئل عن رجل نذر ولم يسم شيئاً قال : ان شاء صلى ركعتين ، وان شاء صام يوماً
وان شاء تصدق برغيف ، لكن مورد السؤال فيه هو نذر غير معين فمقصوده عليه السلام
في الجواب ان النذر المطلق شامل على كل واحد منها غير ما اذا قيده بالصلاة
فاقله ما يصدق الصلاة عليه وهو ركعتان .

﴿ وكذا لو نذر أن يفعل قربة ولم يعينها كان مخيراً ان شاء صام وان شاء
تصدق بشيء وان شاء صلى ركعتين ﴾ كما مر في خبر مسمع ﴿ وقيل : تجزؤه ﴾
من الصلاة ﴿ ركعة ﴾ لأن النذر مطلق قربة والصلاة ولور كعة كصلاة الوتر كاف .
﴿ ولو نذر الصلاة في مسجد معين أو مكان معين من المسجد لزم ﴾ بخلاف
ولا اشكال ﴿ لأنه ﴾ أي المنذور مع قيده ﴿ طاعة ﴾ فيندرج فيما دل على وجوب
الوفاء بالنذر .

﴿ أما لو نذر الصلاة في مكان لامزية فيه للطاعة على غيره قيل : لا يلزم ﴾

لخلوه عن الرجحان المعتبر في النذر ، ورجحان المكان مزية ، فمع فرض عدمها لا ينعقد النذر .

﴿ولو﴾ لكن قد عرفت آنفاً في الصوم ما يجري في المقام فان الصلاة خير موضوع فلو لم يكن مدخلية لمكانها فأصل الصلاة مما لها مرجح جدا فحينئذ ﴿توجب الصلاة﴾ التي متعلق النذر ولو لم يكن لقيدها مرجح ﴿ويجزئ ايقاعها في كل مكان﴾ حيث ان لنفس المنذور مرجح .

لكن المصنف قال ﴿وفيه تردد﴾ من حيث مراعات القيد ومن حيث ما عرفت مكرراً من أنه لا دليل على رجحان أوصاف المنذور ، اذ ليست هي المنذور ، فيكفي الرجحان في المنذور ، وليس المنذور في الفرض المكان خاصة حتى يرد أنه لا رجحان فيه ، بل الصلاة الواقعة فيه ، ولاشبهة في رجحانها ، فينعقد نذرها ، كالصلاة المنذورة في الوقت المعين مطلقا .

﴿ولو نذر الصلاة في وقت مخصوص لزم﴾ على وجه لا يجزئ في غيره ان كان لوقت مخصوص مزيد زائدة على مزية اصل الصلاة كادل الوقت في صلاة واجب فلا يجزئ في غيره لمكان انعقاد النذر فيبطل في غيره .

نعم لو لم يكن للوقت مزية كصلاة القضاء التي لا فرق بين وقوعها في اول الزوال او آخره فصح انياتها في اى زمان كان ولو مع النذر في غيرها صلى بها لأن في أصل فعل الصلاة رجحان وهو كاف .

﴿مسائل العتق﴾

﴿إذا نذر عتق عبد مسلم ازم النذر﴾ بلاخلاف ولا اشكال ﴿ولو نذر عتق كافر غير معين لم ينعقد﴾ كما صرح به بعضهم ، بل ظاهر قول المصنف ﴿وفى المعين خلاف ، والاشبه انه لا يلزم﴾ لعدم الفرق بين المعين وغير المعين فى عدم الرجحان فى الكافر .

﴿ولو نذر عتق رقبة اجزائه الصغيرة والكبيرة﴾ والذكر والأنثى ﴿والصحيحة والمعبية اذا لم يكن العيب موجباً للعتق﴾ فانه حينئذ يكون حراً لا يصلح عتقه عن النذر الذى هو عتق المملوك لا الحر ، كما هو واضح .

﴿ومن نذر ان لا يبيع مملوكاً ازم النذر﴾ اذا فرض حصول الرجحان فى عدم البيع ﴿و﴾ لكن ﴿ان اضطر الى بيعه قيل﴾ والقائل الشيخ فى محكى النهاية والقاضى ﴿لم يجز﴾ ايضاً للأصل وخبر الوشا عن ابي الحسن عليه السلام دقلت له : ان جارية ليس لها منى مكان ولا ناحية ، وهى تحتل الثمن ، الا انى كنت حلفت منها يمين فقلت : لله على ان لا يبيعها ابداً ولى الى ثمنها حاجة مع تخفيف المؤونة فقال : ف لله بقولك له ، فانه صريح فى عدم البيع وفاء بالنذر ﴿و﴾ لكن ﴿الوجه الجواز مع الضرورة﴾ .

وفى الجواهر التى يصير بها ما كان راجحاً مر جوحاً ، فانه حينئذ ينحل النذر بلاخلاف اجده فيه ، بل عن بعضهم دعوى الاجماع عليه انتهى .

ويمكن حمل الخبر على صورة ترجيح لعدم البيع فامر عليه السلام بالوفاء بالنذر ﴿ولو نذر عتق كل عبد قديم لزمه اعتاق من مضى عليه فى ملكه ستة اشهر﴾ فى الجواهر بلاخلاف اجده فيه ، بل فى المسالك ربما كان اجماعاً .

﴿مسائل الصدقة﴾

﴿اذا نذر ان يتصدق واقتصر لزمه ما يسمى صدقه وان قل﴾ للصدق لغة وعرفاً ﴿ولو قدر (قيد خ ل) بقدر تعين﴾ بلاخلاف ولا اشكال ، ﴿ولو قال مال كثير﴾ وقصد اقل مصداق عرفاً ﴿كان ثمانين درهماً﴾ .

أقول فيه وفي امثاله اختلاف نصاً وفتوى كما مر مواردنا فى الوصية والوقف وغيرهما فراجع مظانه والأصل فيه مرسل ابراهيم بن هاشم قال : دلماسم المتوكل نذران عوفى أن يتصدق بمال كثير ، فلما عوفى سأل الفقهاء عن حد المال الكثير فاختلفوا عليه ، فقال بعضهم : مائة .

وقال بعضهم : عشرة آلاف ، وقالوا فيه أقاويل مختلفة فاشتبه عليه الامر فقال له رجل من ثمانينه يقال له صقمان : ألا تبعث الى هذا الأسود فتسأله عنه ، فقال له المتوكل : من تعنى ويحك ؟ فقال له : ابن الرضا عليه السلام فقال له : هل يحسن من هذا شيئاً ؟ فقال : يا أمير الفاسقين ان آخر جك من هذا فلى عليك كذا وكذا والا فاضربنى مائة مقرعة ، فقال المتوكل : قد رضيت يا جعفر بن محمد ، صر اليه واسأله عن حد المال الكثير ، فصار جعفر الى أبى الحسن على بن محمد عليه السلام فسأله عن حد المال الكثير ، فقال له : الكثير ثمانون .

فقال له جعفر : ياسيدى أرى أنه يسألنى عن العلة فيه ، فقال الحسن عليه السلام ان الله عزوجل يقول : « ولقد نصرتكم الله فى مواطن كثيرة » فعددنا تلك المواطن فكانت ثمانين مؤناً .

وفى المرسل عن نثر الدرر اللئالى « ان المتوكل نذر التصدق بمال كثير ان عوفى فاستفتى الجواد عليه السلام فقال : ان كنت نويت الدنانير والدراهم فتصدق بثمانين درهماً » .

وفى الجواهر بعد نقله قال وان كان فيه أن الجواد عليه السلام لم يلحق بأيام

المتوكل فهو اما اشتباه والجواب لعلى بن محمد الهادى عليه السلام أو لغير المتوكل من الخلفاء .

وخبر أبى بكر الحضرمى قال : كنت عند أبى عبدالله عليه السلام فسأله رجل عن رجل مرض فنذر لله شكراً ان عافاه الله أن يتصدق من ماله بشيء كثير ولم يسم شيئاً ، فما تقول ؟ قال : يتصدق بثمانين درهماً فانه يجزئه ؟ وذلك بين فى كتاب الله ان الله يقول لنبيه : «لقد نصر كم الله فى مواطن كثيرة والكثير فى كتاب الله ثمانون» .

﴿ولو قال خطير أو جليل فسر به بما اراد﴾ مما قصده به ان كان قصد به شيئاً معيناً أو مما أراد مما يصدق عليه عرفاً ذلك كما فى الجواهر ﴿ومع تعذر التفسير بالموت﴾ مثلاً ﴿يرجع الى الولى﴾ كما فى غيره من الألفاظ المطلقة ﴿واونذر الصدقة فى موضع معين وجب﴾ .

وفى الجواهر قال سواء اشتمل على مزية أو لا ، بناءً على المختار من عدم اعتبار الرجحان فى الاوصاف والقيود ، بل فى المسالك وكشف اللثام ذلك حتى على القول الآخر انتهى .

وقد عرفت منافى مسألة النذر بالدرهم فى مسجده وصرف الدنانير عوض الدرهم وارجاع الدينار الى الجواد عليه السلام وامره عليه السلام بالرجوع وتصدقها فى مسجده ولو كان نذره بصرف الدراهم لا الدنانير .

وقلنا هناك ان المعيار برجحان المنذور لا اوصافه وعدم الفرق بين الدرهم والدينار من حيث الراجح فأصل صدقة النذر للمسجد صحيح سواء صرف فيه الدرهم أو الدينار .

وبالجملة ان كان لموضعه رجحان فلا كلام والاصرف لمكان له رجحان ونظيره نذر ذبح الشاة لعزاء مخصوص فأصل النذر منعقد فلو حصل مانع منه ذبح لعزاء آخر مع الرجحان .

﴿ولو صرفها﴾ مع الرجحان ﴿في غيره اعاد الصدقة بمثلها فيه﴾ .
وبالجمله مع رجحان للقيده فلا اشكال والكلام في عدم رجحان له ولو كان
الرجحان في المنذور فقط فيمقد كما في صحيح ابن مهزيار قال وقلت لأبي الحسن عليه السلام
رجل جعل على نفسه نذراً ان قضى الله عز وجل حاجته ان يتصدق في مسجده
بألف درهم نذراً ، فقضى الله عز وجل حاجته فصير الدرهم ذهباً ووجهها اليك يجوز
ذلك ام يميد؟ قال : يميد ، وهو شاهد على ما قيناه بناءً على ان المراد يعيد الصدقة
في مسجده .

﴿ومن نذر ان يتصدق بجميع ما يملكه لزمه النذر﴾ وفي الجواهر قال
مع فرض عدم ما يقتضى زوال الرجحان المعتبر في انعقاد النذر والا انعقد فيما
لم يكن فيه ذلك دونه ، لما عرفته مكرراً من الصحة في مثل ذلك وان قلنا بركاهة
الصدقة بجميع المال ، الا انه مكرره العبادة الذي قد عرفت انعقاد نذره انتهى .
اقول قد عرفت ان النذر لا بد وان يكون راجعاً والا فيبطل جدا والنذر
بجميع ما يملك مرجوح بل ربما كان حراماً لان مخارج الزوجة والاولاد ومسكنهم
واجب على من يكون متكفلاً لامورهم ولازم هذا النذر هو اخراج جميع ما
يملك بحيث لا مسكن لاهله ولا معاش ولا لباس لهم وقد مر في ج ٣٢ ص ٢٠٥
ما يتعلق بالمقام .

وكيف كان ﴿فان﴾ نذر كذلك وغض عما يرد عليه و﴿خاف الضرر
قوم ماله وتصدق أولاً فادلا حتى يعلم انه قام بقدر ما لزم﴾ بالنذر نظراً الى
صحيح محمد بن يحيى . ولا يخفى مخالفته مع الادلة وحاصله لو خاف بعد
النذر الضرر قوم امواله وتصدق منها تدريجاً بقدر ما نذر حتى يعلم انه بقدر
ما لزم وان صح ما يدل عليه لكن ظاهره و ظاهر النص على خلاف قواعد
النذور والمنذور اذا الظاهر انه اذا نذر بشيء لزم عليه الوفاء وهو ان كان
مالياً بنى دفعه وارساله الى المنذور له فاذا نذر بجميع ماله لزم عليه دفع

جميع امواله فوراً بحيث لا يبقى منه شيء اصلاً فبعد النذر لا يكون له مال اصلاً حتى بقدر الاكل والشرب له ولعياله فكيف يقوم الاموال على نفسه حتى يدفع تدريجاً لكن الذي افاد المصنف هو مفاد الخبر الصحيح ولذلك قد يقدر في دلالة الصحيح .

وقال الخثعمي قال : دكنا عند ابي عبدالله عليه السلام جماعة اذ دخل عليه رجل من موالي ابي جعفر عليه السلام فسلم عليه ثم جلس وبكى ، ثم قال : جعلت فداك اني كنت اعطيت لله عهداً ان عافاني الله من شيء كنت اخافه على نفسي ان تصدق بجميع ما املك ، وان الله عز وجل عافاني منه ، وقد حولت عيالي من منزلي الى قبة في خراب الأنصار ، وقد حملت كل ما املك فأنا بائع دارى وجميع ما املك وأصدق به .

فقال ابو عبدالله عليه السلام : انطلق وقوم منزلك وجميع متاعك وما تملك بقيمة عادله ، فاعرف ذلك ، ثم اعد الى صحيفة بيضاء فاكتب فيها جملة ما قومته ، ثم انطلق الى اوثق الناس في نفسك فادفع اليه الصحيفة وادسه ومره ان حدث بك حدث الموت ان يبيع منزلك وجميع ما تملك فيتصدق به عنك ، ثم ارجع الى منزلك وقم في مالك على ما كنت فيه ، فكل انت وعيالك مثل ما كنت تأكل ، ثم انظر الى كل شيء تصديق به عما يستقبل عليك من صدقة او صلة قرابة او في وجوه البر فاكتب ذلك كله واحصه ، فاذا كان راس السنة فانطلق الى الرجل الذي اوصيت اليه ، فمره ان يخرج اليك الصحيفة ، ثم اكتب فيها جملة ما تصدقت واخرجت من صلة قرابة او بر في تلك السنة ، ثم افعل مثل ذلك في كل سنة حتى نفى الله بجميع ما نذرت فيه ، ويبقى لك منزلك ومالك انشاء الله ، قال : فقال الرجل : فرجت عنى يا ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم جعلنى الله فداك .

وفي الجواهر بعد نقله ما لفظه وقد اعترف في المسالك بتلقى الاصحاب له بالقبول ، وكان مخالفة لضوابط النذر اولا بالصدقة بالقيمة عن مندور العين ،

وثانياً بعدم وجوب تعجيل الصدقة بما لا يضر به من المال ، وثالثاً بعدم بطلان النذر فيما يضر به من الصدقة منه .

و يمكن دفع الأخير بأنه لا وجه للبطلان بعد إمكان دفع الضرر بالطريق الخاص ، فيبقى حينئذ ما دل على وجوب الوفاء بالنذر مؤيداً بالصحيح المزبور بالامعاض ، بل والثاني بعدم ما يدل على وجوب التعجيل ، لما عرفت أن الأمر بالوفاء للطبيعة التي لا يقتضى فوراً ولا تراخياً لأصالة براءة الذمة من التعجيل بحالها ، بل والاول بناءً على اجزاء القيمة في مثله ، ولولأن مقصوده الصدقة بذلك من حيث قدره لامن حيث عينه ، ولعله تلقاه الاصحاب بالقبول لعدم مخالفته للقواعد بوجه انتهى .

اقول ما اورد عليه في محله واما الاجوبة التي اجاب عنها فغير تام اما الاول فكون صدقة العين يبدل بالقيامه ويدفع من القيمة تدريجاً باطلا وتضميمه بان الامر بالطبيعة لا يقتضى الفور فيه انه ليس باطلاق كذلك فان من غصب مال الغير اوسرق يجب عليه فوراً رده الى صاحبه بحيث كان تأخيره ولو آتياً ما من المعاصي الكبيرة ومنذور الصدقة بالعين يقرب منه اذا الحال حينئذ لمن نذر له .

فلو حصل للناذر شرطه من شفاء نفسه او مرضه او سيجىء مسافره يجب ارسال ما نذر الى صاحبه فوراً لأن المال له ولا يجوز التأخير الا اذا كان مأذوناً من جانبه فهو من الواجبات المضيقه والتاخير في الواجبات الموسعة فمثل الدين يجب رده الى صاحبه فوراً ففوراً واما التبديل بالقيمة .

فلا معنى له اصلاً فانه اذا نذر مثلاً كتاباً او فرشاً ونحوها لفلان معناه رد العين له لاقيمته اذ مع القيمة كانت العين بحالها والفرس انه نذر رد العين لالقيمة فالعين مع منافعها للمنذور له وكون مقصوده من الصدقة لاقيمتها فانه خلاف جداً ولا يفيد الا اذا كان من اول الامر قصده قيمة امواله اى بمقدار قيمة ما كان موجوداً استفاد من منافعها و ردها صدقة وهو كما ترى ايضاً بل الاظهر بطلان

النذر حينئذ النذر لا بد وان يكون معلوما مقدورا لامراً مجهولاً لا يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون وغير ذلك .

ومما يرد عليه ان هذا المعنى هو جيبها للمتن والرؤية في غير محله لافى القيمة ولا فى التأخير ولا فى عدم البطلان لواضر بنفسه فالرؤية على الظاهر غير قابل للمقبول فالاولى رد فهمها الى صاحبها فربما وردت فى مورد علم ^{العلم} بحال الناذر واجاب بمقتضى الحال له او يكون المناذر فيه مفسدة عظيمة وارقة الدماء فاجاب الامام بهذا الشخص بخصوصه لانه هو العموم بل الرؤية باعلى صوتها تنادى بالمرجوحية فالحق عدم صحة مثل هذا النذر الا ترى الى قول السائل الناذر وقد حولت عيالى من منزلى الى قبة فى خراب الانصار .

وقال المجلسى فى شرحه ما لفظه وقال سيد المحققين اذا نذر ان يتصدق بجميع ما عليك فان كان ذلك مما لا يضر بحاله فى الدين والدنيا انعقد نذره قطعاً وان كان ذلك مضراً بحاله فمقتضى القواعد من عدم انعقاد النذر المرجوح انه يلزمه فيما لا يضر بحاله وما اضر بحاله اذ كان ترك الصدقة به ادلى لم ينعقد نذره وهو مشكل لأن الواقع نذروا احد والمنذور مرجوح فلا رجه لانه عقده فى البعض وعدم صحته فى البعض وذكر المحقق وغيره ان من هذا شأنه اذا شق عليه الصدقة بماله قومه وتصرف فيه وضمن قيمته فى ذمته وتصديقها شيئاً فشيئاً حتى يوفى ومستندهم رواية الختمى وهى معتبرة الاسناد لكنها مخالفة للقواعد الشرعية انتهى .

واقدم اجاد بل بطلان هذا المضمون ظاهر بدهاء اذ النذر واقع على امواله الموجودة اى اعيانها لا قيمتها بل هو مما يمكن الوفاء به مثلاً اذا فرض انه كان القيمة الوف من الدنانير فهل يبقى الحلان ويستوفى وردها الى المنذور له ومع بقائه هل بقدر على الوفاء ويمكن ان يكون مفلساً محتاجاً وهل يصح البعض فى المنذور ورد بعض ما لا يضر بحالهم وابقاء ما يضر وهل يصح كون النذر بحيث يخرج عياله عن منزله وجعلها فى خراب فى انظار الناس واطفاله كذلك وهو

يكون فاسداً بالبداهة والله العالم .

﴿ ومن نذر أن يخرج شيئاً من ماله في سبيل الخير تصدق به على فقراء المؤمنين أو في حج أو في زيارة أو في شيء من مصالح المسلمين ﴾ لأن الكل سبيل الخير بل نحوها في المتن كثير جداً مثل مجالس العزاء لاهل بيت العصمة و الطهارة .

﴿ مسائل الهدى ﴾

﴿ اذا نذر ان يهدى بدنة ﴾ الى مكة او منى لزم بلاخلاف بل في المسالك الاجماع عليه صرح به في الجواهر و مع التعيين لا اشكال فيه و ان لم يعين أحدهما ﴿ انصرف الاطلاق الكعبة ، لأنه الاستعمال الظاهر في عرف الشرع ﴾ ولأنها محلها شرعاً ، قال الله تعالى ﴿ ثم محلها الى البيت العتيق ﴾ وقال : ﴿ هدياً بالغ الكعبة ﴾ .

ويمكن ان يقال بعدم الفرق مع الاطلاق وعدم تعيين احدهما فان منى ايضاً هي مكة كيف واعمال المهم من الحجاج يفعل فيها بل هي محل ذبح الهدايا فلوام يصرح باحدهما يكفى في ايها بلغ الهدى .

ويؤيده قول الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي : « انما الهدى ما جعل الله هدياً للكعبة » في صحيح ابن مسلم عن الباقر عليه السلام « في رجل قال عليه بدنة ولم يسم أين ينحر ؟ قال : انما المنحر بمنى ، يقسمونها بين المساكين » .

و كلاهما منصدران باداة الحصر فيظهر ان منى هي مكة وهي منى ولذا كان العمل الواحد وهو الحج بعضها جعل في مكة وبعضها في منى فهما بمنزلة مكان واحد جعل بعضه للطواف والسمى وبعضه للحلق والذبح والتقصر والمبيت فهما وعرفات كلهما جعلت لاعمال من استطاع وجعل لكل واحد ثواب لا يعلم قدرهما سوى الله .

﴿و﴾ على كل حال فلا اشكال في أنه ﴿لو نوى منى لزم﴾ انما الكلام مع الاطلاق . ﴿ولو نذر الهدى الى غير الموضوعين لم ينعقد ، لأنه ليس بطاعة﴾ وقد عرفت اعتبار ذلك في الموضوعين .

ولا يخفى انه سيأتي من المصنف خلافه حيث صرح فيما سيأتي بنفس هذه العبارة وقال ويقوى انه ينعقد لانه قصد الصدقة وليكن في ذكر منك وعن الدروس ولو نوى غيرهما وقصد الصدقة أو الاهداء للمؤمنين صح ، وان قصد الاهداء للبقعة بطل ، وان قصد مجرد الذبح فيها فهو من المباح ، وأطلق في المبسوط بطلان النذر ، وفي الخلاف الصحة وأوجب التفرقة بها ، وفي رواية محمد السالفة اذا سمي مكاناً فلينعرف فيه ، انتهى .

وفي الجواهر بعده قال قلت : ستعرف تمام الكلام في المسألة ، وانما المراد عدم مشروعية الهدى لغيرهما الآن يكون بمعنى الاهداء أو الصدقة كما أدمى اليه الشهيد في أول الكلام ، والله العالم .

﴿ولو نذر أن يهدى واقتصر انصرف الاطلاق عرفاً في الهدى الى النعم﴾ لأن الهدى شرعاً عبارة عن ذلك ، بل عن الخلاف الاجماع عليه ﴿و﴾ لكن ﴿له﴾ أن يهدى أقل ما يسمى من النعم هدياً ﴿وان لم يكن جامعاً لشرائط الهدى الذي هو نسك ، فهو هدى غير الهدى المعروف في الحج .

﴿وقيل﴾ والقائل الشيخ في أحد قوليه : ﴿كان له أن يهدى﴾ كل ما يتمول ﴿وان كان بيضة﴾ أو نمرة ، لأن اسم الهدى يقع على الجميع ، فيقال : أهدي بيضة ونمرة ، وقال الله تعالى : ﴿يحكم به ذوا عدل منكم هدياً بالغ الكعبة﴾ وقد يحكمان بقيمة عفور أو جرادة .

وفي الحديث «من راح في الساعة الخامسة فكانما أهدي بيضة» ومعارضته مع قول الصادق عليه السلام في صحيح الحلبي و سئل عن الرجل يقول أنا أهدي هذا الطعام : «ليس بشيء» ان الطعام لا يهدى ، واضحة وقال عليه السلام أيضاً في خبر أبي بصير

«فان قال الرجل أنا أهدي هذا الطعام فليس هذا بشيء ، إنما تهدي البدن » .
 وفي صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام « سئل عن يقول للجزور بعدما نحره
 هذا هدى لبيت الله ، فقال عليه السلام : إنما تهدي البدن و هن أحياء ، وليست تهدي
 حين صارت لحماء ، الى غير ذلك من الأخبار والكل دليل على ضعف ما عن الشيخ
 وفي الجواهر قال بل ظاهرها عدم الفرق بين أن يقول : «على أن أهدي»
 أو « أهدي هدياً » أو « أهدي الهدى » وعن الشافعي الموافقة في الأخير دون
 غيره ، بل ظاهرها عدم اجزاء غير النعم أو غير البدن حتى مع التصريح باهداء
 الطعام ونحوه فضلاً من الاطلاق ، ولعل المراد أنه الهدى المعبر شرعاً لا مطلق
 الاهداء ، والحصر في البدن في الأخير اضافي .

﴿ وقيل : يلزمه ما يجزىء في الأضحية ﴾ من النعم ، فيعتبر السن حينئذ
 وغيره مما يعتبر فيها ، فلا يجزىء المسمى من النعم ، بل في المسالك « المشهور
 في المسألة أن من قال بوجوب الهدى من النعم اعتبر فيه شروط الأضحية وجمله
 مقابلاً للقول الثاني لا غير » ، حينئذ فقول المصنف ﴿ والأول أشبه ﴾ ليس قولاً
 لأحد الا أنك قد عرفت وجهه وان كان الأوجه خلاله للانساق ولظاهر النصوص
 والله العالم .

﴿ ولو نذر أن يهدي الى بيت الله سبحانه غير النعم قيل : يبطل النذر ﴾ .
 وفي الجواهر قال كما في محكي السرائر والجامع والاصباح وغيرها ،
 وفي كشف اللثام هو اختيار الحسن والقاضي وأبي علي ، لاختصاص مشروعية
 الهدى بالنعم ، فلا يتعلق النذر بغيره .

﴿ وقيل ﴾ كما عن المبسوط : ﴿ يباع ذلك ويصرف في مصالح البيت ﴾
 وعن الفاضل اختياره في المختلف ، لأنه قرينة وطاعة ولو لاندراجه في الصدقات
 ونحوها لا في اسم الهدى وهو غير بعيد ويوافق العرف وكان من الصدقات فيباع
 ويصرف ثمنه في مصارف الكعبة وزوارها وكذلك قوله ﴿ أما لو نذر ان يهدي

عبداه او جاريته او دابته ببيع ذلك و صرف ثمنه فى مصالح البيت او المشهد الذى نذرله وفى معونة الحاج والزائرين ب ويدل عليه روايات .

وفى صحيح على بن جعفر « سأل أخاه عليه السلام عن رجل جعل جارية هدياً للكعبة كيف يصنع ؟ قال : ان ابى أناه رجل جعل جاريته هدياً للكعبة فقال له : مر منادياً يقوم على الحجر فينادى ألا من قصرت به نفقته أرقطع به او نفذ طعامه فليأت فلان بن فلان ، وامره أن يعطى ألا فأدلا حتى يتصدق بثمان الجارية » .
وفى خبر أبى بكر الحضرمى عن الصادق عليه السلام قال : « جاء رجل الى أبى جعفر عليه السلام قال : انى أهديت جارية الى الكعبة ، فاعطيت بها خمسمائة دينار ، فما ترى ؟ قال : معها ثم خذ ثمنها ، ثم قم على هذا الحائط حائط الحجر ، ثم ناد واعط كل منقطع وكل محتاج من الحاج » .

وفى خبر آخر لعلى بن جعفر سأل أخاه عليه السلام « عن الرجل يقول هو يهدى الى الكعبة كذا وكذا ما عليه اذا كان لا يقدر على ما يهديه ؟ قال : ان كان جعله نذراً ولا يملكه فلا شيء عليه ، وان كان مما يملك غلام أو جارية أو شبه باعه واشترى بثمانه طيباً فيطيب به الكعبة ، وان كانت دابة فليس عليه شيء » .
وفى المروى عن قرب الاسناد عنه أيضاً انه سأل أخاه عليه السلام « عن رجل جعل ثمن جاريته هدياً للكعبة فقال : مر منادياً يقوم على الحجر فينادى ألا من قصرت نفقته او قطع به او نفذ طعامه فليأت فلان بن فلان وامره ان يعطى ألا فأدلا حتى ينفد ثمن الجارية » .

وفى خبر ياسين « ان قوماً أقبلوا من مصر فمات منهم رجل فأوصى بألف درهم للكعبة ، فسئل الباقر عليه السلام ، فقال : ان الكعبة غنية ، انظر الى من أم هذا البيت فقطع به او ذهبت نفقته اوضات راحلته او عجزان يرجع الى أهله فادفعها الى هؤلاء الذين سميت » .

وظاهر تلك الروايات صحة كل شيء يتصدق به للكعبة لا جل احتياج

زوارها وسكنتها الفقراء وقلّة زادهم في البيت واحتياجهم في الذهاب الى بلادهم زاداً وراحلة وغير ذلك ونظير ذلك هو النذر للمشاهد الشريفة و حرم ائمة الظاهرين للصرف الى زوارهم ومساكنهم ومعاشهم ومعالجاتهم اذا مرضوا وغير ذلك .

فان كل ذلك طاعة والفرض صحة النذر اذا كان متعلقه الطاعة بل مثل الثياب لستارة الكعبة ومشهد علي عليه السلام والحسين عليه السلام وسائر الائمة وطيبها واسراجها بل الهدى يعم الهدايا و التحف وليس منحصر في الذي يذبح في مكة او منى فتارة يراد ذلك واخرى سائر ما يكون قريبة اليها تدبر في الروايات . نعم لزم في النذور مع رجحانه ان يتعين لمكان معين او امام معين فلو نذر لحرم الحسين عليه السلام حرم في غيره مع ان كلهم نور واحد وعليهم سلام الله مادام الله . وفي الجواهر قال و لو عين اماماً لم يجز غيره وان عجز عنه وان أطلق الوقت فهو موسع ولو قيده بوقت وجب ، فان أخل به عامداً ففي الدروس « قضى وكفر والا فالقضاء » قلت : قد يتوقف في الوجوب القضاء للاصل فتأمل انتهى . ثم ان في الزيادة كفي نفس الحضور ولو في اطراف الحرم او الرقاق ولا يلزم الا للصادق الى الحرم بل يحرم لو زاحم الناس خصوصاً الاجنبيات من النساء . قال في الجواهر ويكفي في الزيادة الحضور في المقام وفي الدروس « الأقرب وجوب السلام ، لأنه المتعارف من الزيارة » وهو كذلك مع فرض التعارف ، وعلى كل حال فلا يجب الدعاء ولا الصلاة وان استحبا ، والله العالم .

﴿ ولو نذر نحر الهدى بمكة وجب ﴾ ، لأنه عبادة فيها طاعة ﴿ و ﴾ لكن هل يتعين ﴿ عليه ﴾ التفرقة بها ؟ قال الشيخ ﴿ .

وفي الجواهر واكثر المتأخرين كما في المسالك: ﴿ نعم عملاً بالاحتياط ﴾ لحصول يقين البراءة بذلك ، بخلاف ما لم يفرق أو يفرق في غيرها بل قد يدعى انسياق ذلك من الاطلاق ، وانه المقصود من الذبح والنحر ﴿ وكذا ﴾ الكلام

فى نذر النحر ﴿ بمنى ﴾ اى يتعين التفرقة بها بين الفقراء لامجرد الذبح بدونها وهو الموافق للاحتياط اذ الغرض من الذبح هو اطعام الفقراء وهو انما يحصل بالتفرقة قطعاً قطعاً .

﴿ ولو نذر نحره بغير الموضعين ﴾ اى نذر النحر بغير مكة ومنى ﴿ قال الشيخ لا ينعقد ﴾ والظاهر لوجه اصلا اذ النذر فى غير الموضعين هو الاطعام لله الا انه لم يكن بهذا المكان بل امكنة اخرى وهو طاعة لله وراجح جدا فالنذر والقصد الى مكان راجح لاف فى ذلك مضافاً الى ما فى صحيح محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام فى رجل قال عليه بدنة ينحرها بالكوفة ، قال : اذا سمي مكاناً فلينحر فيه ، وظاهره الكفاية فى اى مكان سماه فيه .

﴿ أو ﴾ لذا قال المصنف ﴿ يقوى انه ينعقد لانه قصد ﴾ نذر ﴿ الصدقة على فقراء تلك البقعة ، وهو طاعة ﴾ وهو قوى كما قواه اذا النذر فى غير مكة ومنى لا بد وان يكون له ايضا رجحان وهو طاعة و اطعام على فقراء هذه البقعة التى نذر لها وتوهم ان الذبح فى غيرهما ليس طاعة كما ترى وقد عرفت خلافه من المصنف قبلاً . ﴿ ولو نذر ان يهدى بدنة فان نوى من الابل لزم ﴾ ذلك بلا خلاف ولا اشكال ﴿ وكذا لولم ينو ﴾ بل قصد مسماها الواقى ﴿ لأنها ﴾ لغة وعرفاً ﴿ عبارة عن الانى من الابل ﴾ .

فلو لم يقصد ولم ينودع معناها الواقى لقول الصادق (ع) فى خبر حفص ابن غياث بطريقين: «من نذر بدنة فعليه ناقة يقلدها ويشعرها ويقف بها بعرفة» وقولهم عليهم السلام «البدنة والبقرة تجزىء عن سبعة» .

وقد عرفت سابقاً انها مجزى فى منى عن سبعين اذا قصد عن الحجاج جميعاً

راجع ج ١٧ .

﴿ وكل من وجب عليه بدنة فى نذر فان لم يجد لزمه بقرة فان لم يجد فسبع شياه ﴾ بلا خلاف أجده فيه بيننا ، ولو لم يجد الا الاقل من سبع شياه فالأحوط

ان لم يكن الأقوى وجوبه ، لقاعدة الميسور ، «وإذا امر تكم» .
نعم لو قدر على بعض البدنة او البقرة لايجزىء ، لأن البدل مقدم على البعض ،
لثبوته شرعاً على تقدير المعجز عن مجموع المبدل من غير التفات الى القدرة على
البعض والله العالم .

﴿ واما اللواحق فمسائل الاولى ﴾ :

لاشكال ولاخلاف نصاً وفتوى في انه ﴿ يلزم بمخالفة النذر المنعقد كفارة ﴾
وهي عند جماعة كفارة ﴿ يمين وقيل : كفارة من افطر ﴾ يوماً ﴿ في شهر رمضان ،
والاول ﴾ وان قال المصنف : انه ﴿ اشهر ﴾ .

وفي الجواهر الأ أن الثاني أصح ، انتهى وفيه ان الاول كما تقدم في محله
اصح وهو اقوى جدا وهو المتيقن والزيادة مشكوك وانه موافق للشريعة السهلة
وعدم ارادة الله العسر راجع ج ٣٩ ص ١١ .

﴿ و ﴾ كذا تقدم في أنه ﴿ انما تلزم الكفارة اذا خالف عامداً مختاراً ﴾ ،
فلاحظ وتأمل .

المسألة ﴿ الثابتة اذا نذر صوم سنة معينة ﴾ كاول محرم سنة ١٣١٢ مثلاً .
وفي الجواهر من دون اشتراط المتتابع ﴿ وجب صومها اجمع ﴾ لاطلاق
الادلة وعمومها ﴿ الا العيدين وايام التشريق ان كان بمنى ﴾ .

وفي الجواهر ناسكاً او مطلقاً على الخلاف السابق ، لخروجها عن النذر ،
خلافاً للعمامة في وجهه . ﴿ و ﴾ حينئذ فـ ﴿ لا تصام هذه الأيام ولا نقضى ﴾ ذلك
لما عرفت من خروجها عن النذر ، نعم ﴿ او كان بغير منى لزمه صيام ايام التشريق ﴾
لو خود المقتضى وانتفاء المانع انتهى متنا ومرجا .

اقول ان اريد بالسنة معينة مقدار السنة اياما بحيث لو وقع الموانع من بعض
الايام فيجب من سنة اخرى فله وجه لكنه لا يلائم كونها معينة او وقوع مثل العيدين

او شهر رمضان فلا بد وان يخرج ايامها فلا يكون تمام السنة او تميمها من الاخرى فلا يكون معينة كما هو ظاهر قوله ﴿الا العيدين وايام التشريق ان كان بمنى﴾ .
وبالجمله هذا النذر لا يصح من وجوه اما اولاً فقد عرفت من لزوم الرجحان في متعلق النذر ومثل هذا يكون مرجوحاً قطعاً للزومه ذهاب حق الزوج او الزوجة وضرره بالعبادات الواجبة واضراره بالمسلمين لاجل ذهاب حقهم وغير ذلك مما هو كثير .

وثانياً ان معنى سنة معينة كون الصوم في جميع ايامها وحينئذ لو سلم خروج مثل العيدين وشهر رمضان فلم يكن سنة تماماً وان ادخلها فلم يصح كما هو الخيار من عدم صحة صوم لغير رمضان في رمضان . وبالجمله ان ارادة الناذر لا يصح وان لم يرد لم يكن السنة تامة بل ينقض بشهر رمضان والعيدين .

وثالثاً ان لم يشترط التتابع كما هو مفروض الجواهر فلازمه انقطاعه اختياراً كما سيأتي وان اشترط فلازمه عند المخالفة الاستئناف خصوصاً اذا تكررت فانجر الى صوم الدهر .

قال في الخلاف اذا قال الله على " ان أصوم كل خميس فوافق ذلك الى شهر رمضان فصامه أجزاء عن رمضان ، ولم يقع عن النذر سوء نوى به صوم شهر رمضان أو صوم النذر ، ولم يقع عن النذر بحال وقال الشافعي : ان نوى صوم (شهر خ ل) رمضان أجزاء عنه ، وان نوى صوم النذر لم يجزه عن واحد منهما .

-دليلنا- على أنه يجزيه عن رمضان هو أنه زمان لا يمكن أن يقع فيه صوم غير رمضان فلا يحتاج الى نية التعمين وقد مضت في كتاب الصيام ، وايجاب صوم يوم بدله يحتاج الى دليل ، انتهى .

قوله سواء نوى به صوم شهر رمضان او صوم النذر فهو صريح في ان صوم رمضان مختص به باذن الله كتاباً وسنة وتردد المصنف فيما سيأتي في غير محله حتى لو قصد النذر او لم يقصد اصلاً فلا يجوز لمن صام في شهر رمضان ان يقصد غيره

اصلاً ولو كان قضاء شهر رمضان ايضاً فمثل صوم كل اسبوع او سنة او دهر انما يصح اذا اخرج الناذر والا كان باطلا ان قلت ان النذر حينئذ صحيح وان قصد الناذر الجميع فيجب الصوم في غير تلك الايام قلت فما وقع لم يقصد وما قصد لم يقع وعلى كل حال ﴿فلو أفطر عامداً لغير عذر في شيء من أيام السنة قضاءه وبني ان لم يشترط التتابع وكفر﴾ .

وفي الجواهر ما لفظه بالاخلاف في شيء من ذلك ، بل ولا اشكال في التفكير للمخالفة المقتضية له نصا وفتوى ، بل ولا القضاء لعموم « من فاتته » ولصيورته بالنذر من الصوم الواجب الموقت الذي يقضى لوفات .

وأما البناء فلان الفرض عدم نذر التتابع ، فقواته لا يقتضى فوات المنذور الذي هو كل يوم يوم بخصوصه والتتابع فيदानفاقى لانذرى فهو كصوم شهر رمضان الذي ينحل الى الامر بصوم كل يوم يوم منه على انفراده وان سمي المجموع باسم السنة والشهر الا أن المنذور ليس ذلك من هذه الحيثية بل هو ذات كل يوم يوم على وجه لامدخلية لامتثال كل يوم يوم بالمخالفة له في غيره ، مع احتمال .

ولكن ظاهر الاصحاب الانفاق على عدمه ، وانه لا ينحل النذر بذلك ، بل يبقى مخاطباً بما بقى من ايامها ومكلفاً بقضاء ما فات مع صحة ما مضى منه قبل المخالفة ، انتهى .

اقول اما عبارة المصنف في صحة البناء ولزوم القضاء فهو حق مع عدم اشتراط التتابع لكن مع قيد الصوم بكونه الى سنة معينة ينافية قطعاً لامكان الافطار العمدي في هذه السنة مكرراً وطال مدة البناء ايضاً فيأدى تمامه الى سنة اخرى بل في سنين عديدة وهو مع كونه منافية للسنة منافية للفظ السنة اذا السنة معناه تمام ايامه فيمكن حينئذ كون الناذر ان يصوم شهر او افطر شهراً فيقع قضاؤه قهراً في سنة اخرى بل لفظ السنة المعينة في معناها التتابع والدوام .

ومن ذلك ظهر عدم صحة ما افاد الشارح الجواهر فضلا عن كونه اتفاقيا
ففى لفظ السنة المتتابع مطوى والاتصال متحقق بحيث ينافيه الافطار عمدا اللهم
الا ان يقال معنى عدم تعيين السنة بخصوصه ومقصود الناذر هو شروعه فى الصوم أعم
من وقوعه فى خصوص شهر النذر اذ الأعم هذا سلمنا خلافاً لكنه ليس امره اشد
من صوم رمضان حيث امره الله تعالى بصومه بتمامه وامره ايضا بقضائه بعد الشهر
لوعصى وخالف فغاياته كون البناء مع عدم العذر موجبا للمصيان فوقع صومه فى
غير السنة .

ولكنه يضعف بالفرق من كون الامر بالصوم فى رمضان من الله وفى المقام
بسوء اختيار المكلف وبان المدة فى رمضان قليل بخلاف المقام ولانه فى رمضان
فى كل ما ذكر امر بخصوصه .

وفى المقام ليس الا بالقياس وبان مدة القضاء فى رمضان قليل اذ قد يتفق
الافطار عمدا فيكون قضاؤه يوما فلا يكون فى اتيانه اشكال بخلاف المقام لاحتمال
كون الترك بقدر نصف السنة بل اكثر فلا يقدر على الامتثال غالبا فالقضاء لا يمكن
فى سنة النذر لان كل يوم صومه للاداء دون القضاء لو اخره لسنة اخرى فربما
يترك اصل القضاء للموت وللمرض وسائر الموانع فمثل هذا النذر مستلزم
لترك الواجب ولو احتمالا لاحتمال الموت وعدم الظفر بالقضاء وغير ذلك من
الموانع وهذا اذا لم يشترط المتتابع واما مع شرطه وقال ﴿ولو شرط﴾ المتتابع
﴿استأنف﴾ .

ولا يخفى ما فيه وفى الجواهر ما لفظه لأن ذكر المتتابع يدل على كونه
مقصوداً ، ولا بد من تحصيله وقد فات بتخلل الافطار، فيجب تحصيله بالاستئناف
واتمام السنة بعد انقضاء المعين بقدر ما فات فيها ، انتهى .

حاصله ان الاشتراط معناه ان المطلوب هو الصوم متتابعا من غير افطار
بينهما وهذا المعنى بالافطار قد فات فلا مطلوبة بما اتى به فما تحقق متتابعة قد

ابطله وما ياتى بعده مع الفصل لم يكن متتابعاً قد ابطله وما ياتى بعده مع الفصل لم يكن متتابعاً فلا بد من الاستئناس فكأنه لم يشرع فى الصوم رأساً .

قوله بقدر ما فات فيها متعلق باتمام السنة اى قد اتم السنة من سنة اخر بقدر ما فات عنه مثلاً اذا صام بقدر شهر ثم تحلل الافطار فشهراً من السنة قد ابطل فيصوم الشهور الباقية من سنة معينة والشهر الذى فات قضاءه من شهر سنة بعده . ولا يخفى انه مع عدم تماميته فى نفسه يرد عليه فيما اذا تخلل بعد مضي اكثر شهور السنة بل حتى لا يبقى منه شهر الاخير من السنة المعينة فانه على الاستئناس يجب كليه اعادة ما فعل فى سنة اخرى .

ثم اذا حصل التخلل ثانياً يضافى السنة البعد فكذلك فلزم تكراره فى السنة الثالثة وهكذا فيكون تكليفاً عسرياً حرجياً ضرورياً بحيث مما يقطع بعدم صحته من جانب الشرع ولا يمكن دفعه من كون العسر والمخرج بسوء اختياره اذ لازم الطبيعة البشرية جعل الاحكام الاختيارية على نفسه بالحلف والنذر والعهد على مقدار طاقته وقدرته فالصوم بنحو الدوام او قريباً منه غير مشروع فلا يكون للانسان ان يجعل على عنقه مثل هذا الحكم الذى كان عسره بهذا المقدار بل مثل ذلك لا يبقى بحاله متصلاً ولو استأنف مكرراً ولازمه صوم الدهر .

وبهذا يرد على اصل النذر بالعسر والمخرج لا بنحو ان الاصل هو البراعة حتى يرد عليه ان انتفاء الشرط وهو التتابع موجباً لانتفاء المشروط ولا مجال له لأصالة البراعة ، ومنه يظهر عدم تمامية ما افاد الشارح أيضاً بقوله .

وفيه أن الاصل البراعة وصوم كل يوم عبادة مغايرة لصوم غيره وانما يجب عليه قضاء ما أخل به ولما لم يكن تدارك ما وجب عليه من التتابع الذى هو صفة للعبادة لم يجب عليه ، لعدم امكان الاتيان بالصفة دون الموصوف ، اذا الاستئناس انما يفيد التتابع فى القضاء دون المنذور ، لأن الفرض كون السنة معينة ، بل ربما قيل : ان اشتراط التتابع فيها لغو وان كان فيه ما فيه ، ولعله لذا جزم الفاضل

في القواعد بعدم الاستئناف ، انتهى .

ولا يخفى غرابة ما أفاد قده حيث قد اتى بما هو واضح الفساد توضيحه اجراء اصالة البراءة وان كل صوم عبادة مستقلة مغايرة لصوم اخر وقد اتى بعضها بوصف التتابع وبعضها الاخر بدون وصف التتابع وهذا الوصف تابع للموصوف ولا يمكن اتيانه بدون الموصوف واللازم في القضاء نفس الموصوف الذي ترك لادصفه لعدم امكانه فاذا ترك صوم بعض الايام لا يلزم الا اتيان نفس الموصوف فالاستئناف غير لازم بل ياتى بنفس ما ترك فالاصل برائة الذمة عن الاستئناف وكفاية ما اتى به قبل تخلل الافطار هذا .

ويرد عليه اولاً أن قضاء ما اخل به هو الصوم الواقع متتابعاً لا مطلقاً وهو غير حاصل قطعاً فلا يقضى نفس اتيانه من جوع .

وثانياً عدم مجال للاصل بعد ورود المؤمنون عند شروطهم فان مجرى الاصل فيما لم يكن دليل اللفظي والفرض ان النادر شرط التتابع .

وثالثاً قوله وصوم كل يوم عبادة مستقلة لادليل عليه الا قياساً على صوم شهر رمضان وفيه مضاف الى بطلان القياس ان الفرق بينه وبين المقام موجود اذ صوم شهر رمضان كل يوم منه متعلق الامر وترك كل يوم موجباً للقضاء والكفارة .

فالامر قد يتعلق بصوم كل يوم من غير ربط بصوم اخر بخلاف المقام حيث جعل نذر مجموع من ايام السنة من حيث هو المجموع فكانه جعل التمام شيئاً واحداً وعهد ونذر صوم منها .

فتعلق الامر بعموم من حيث المجموع بمعنى لحاظ كل الافراد شيئاً واحداً وكأنه كان المجموع من اجزاء مركب امر به بحيث لو ترك جزء منه كأنه ترك الكل ولم يأت بشيء اصلاً وامكان كون صوم السنة بمثل ذلك غير بعيد ومع هذا ولو احتمالا لا يصح هذه الاحكام الصعبة .

فاللازم هو البحث عن ان المقام كصوم ايام رمضان الذي عبارة عن ايام مستقلة بحيث كان كل يوم موضوعا لحكم الصوم اولا بل الكل موضوعا للحكم واحد بحيث كان امثاله باتيان جميع ايام السنة والفرص عدم اتيانه كذلك . ومنه يظهر انه لو فات التابع بالتخلل ليس عليه الا الكفارة لبطلان النذر بالتخلل فلو خالف قد حنت وبطل المنذور وعليه كفارة واحدة من دون لزوم الاينان بالباقي كما انك قد عرفت مراراً ان الناذر لو خالف كان عليه الكفارة الواحدة ، غاية ان المنذور تارة شيء واحد بسيط واخرى كلى وذو اجزاء فصوم سنة وان كان عبارة عن صيام ايام كثيرة ويعد ثلاثمائة وستون يوماً . لكنه في مقام النذر بمنزلة شيء واحد كالعام المجموعى لا الاستغراقى كما اذا قال اكرم هذا العشرين فيكون لا كرام قد تعلق بالمجموع بحيث او اكرم اقل من العشرين لم يأت بشيء اصلا فالمجموع بمنزلة اكرام الواحد بخلاف ما اذا قال اكرم كل واحد من العشرين فيحصل بالامتثال فى البعض موافقة وبعده مخالفة .

فنذر السنة من قبيل الادل فايام السنة بمنزلة حكم واحد تعلق بالمجموع من حيث المجموع فاذا عصى بافطار يوم حنت وبطل النذر وعليه كفارة واحدة ولا يقاس صومه بصوم رمضان .

فان الدليل على كون كل واحد موضوعا مستقلا على حدة صار من القطعيات الذى لاشبهة فيه بخلاف دليل النذر مثل ادفوا بالنذور او قوله [ف] بنذك فان النذر امر واحد لانذور متعددة والامر بالصوم فى رمضان امر بكل يوم يوم مستقلا .

والنذر امر بالوفاء بشيء واحد ذى اجزاء او افراد ولا اقول صوم ايام السنة صوم واحد فانه بديهى البطلان .

بل اقول ان الكل تكليف وحدائى كامر الطبيب بالمعجون المر كب من

اجزاء كثيرة فأتى المريض ببعض هذا المعجون فلا يفيدہ سلمنا جميع ما ذكره
وانه كشهري رمضان فاذا خالف وافرط يوما هل يصدق عليه مخالفة النذر وحنثه
اولا والثاني كما ترى والاول موجب لبطلان النذر ونهايه ، فيجب عليه كفارة
الحنث .

وبالجملة لادليل على كون أيام السنة لو تعلق النذر بها انحلت الى تكاليف
بعدد ايام السنة بحيث كان لكل يوم افطر كفارة والا كان للنذر الواحد كفارة
متعددة مع انه بمجرد الافطار في يوم صدق المخالفة بدهاءة انه نذر واحد وهو
صوم السنة قد خالفه بالافطار وفساد الجزء مستلزم لفساد الكل .

وبالجملة نذره مر كب من اجزاء قد فسد بعضها والكل منتف بانتفاء جزئه
مع ان النذر قد تعلق بالسنة اداءً بنحو وحدة المطلوب .

واما صوم شهر رمضان فالمطلوب وان كان في الشهر لكن لوفات فقي غيره
ايضا مطلوباً فالمطوب هو الصوم وكونه في الشهر فلا يضر بقوت كونه في الشهر
فان قلت المقام ايضاً كذلك اي بنحو تعدد المطلوب قلت لو كان به امر صح .
والكلام في الامر مع فرضه بنحو الاستقلال وهو اول الكلام واسراء دليل
الصوم اليه قياس محض والمقل حاكم بعدم صحة كفارات متعددة لنذر واحد
ولازمة بالحنث والمخالفة في يوم ارتفع الحكم وتعلق الكفارة على انتفاء هذا
الموضوع المر كب ولولم يتيقن بما ذكرنا فلما محالة كان للمشك فيما ذكره مجال
فأصالة عدم بما ذكره جارية .

و كيف كان فالمسألة عندي في غاية الاشكال ﴿وقال بعض الأصحاب﴾ وهو
الشيخ في المبسوط فيما حكى عنه : انه ﴿ان تجاوز النصف جاز البناء ولو فرق﴾
عمداً وان لم يتجاوز شرط التتابع اولاً ﴿وهو تحكّم﴾ واضح لعدم ذكر من ذلك
الى رواية الا ماورد في الشهر او الشهرين في كفارة المتتابعة واسرائها الى المقام
قياس من وجهين الاول هما واردتان في افطار صوم الكفارة والمقام في افطار ذي

الكفارة اى الاصل الذى يوجب لافطاره الكفارة وبينهما فرق واضح .
 الثانى ان التجاوز عن النصف راجع الى الشهرين فى كفارة رمضان وانه
 لو تجاوز عن نصفهما بأن صام شهر اتماما مجاز التفرق فى الاخر وبينه وبين تجاوز
 نصف السنة عن اصل الصوم بدن بعيد تأمل وتدبر .

نعم قد يقال بصحة القطع عمدا اذا تجاوز عن النصف ويلزم البناء فى صوم
 اوجب على نفسه شهرين متتابعين مع الفصل بين الشهرين اختيارا كما فى رواية
 أيوب بن رفاعة قال : « سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل جعل عليه صوم شهرين
 متتابعين فيصوم شهراً ثم يمرض هل يعتمد به ؟ قال : نعم ، أمر الله حسبه ، قلت :
 امرأة نذرت صوم شهرين متتابعين ، قال : تصوم وتسنأف أيامها التى قدمت حتى
 تم الشهرين ، قلت : أرأيت ان هى أيست من الحيض هل تقضيه ؟ قال : لا يجزؤها
 الأول ، .

بناءً على المراد من قوله جعل عليه صوم شهرين هو الجعل عليه بالنذر
 لا بما يوجب شيئاً لصوم شهرين كإفطار صوم رمضان فإنه على الأول كان دليلاً لاسراء
 شهرين أو الشهر مطلقاً .

لكن فيه ان قطع المتتابع لعذر كالحيض والمرض مما لا اشكال فيه ولا يظهر
 منه جواز الترك فى نصف الشهر اختياراً .

﴿ و ﴾ أما ﴿ لو كان ﴾ الإفطار ﴿ لعذر كالمرض والحيض والنفاس بنى على
 الحالين ﴾ أى شرط المتتابع وعدمه ، لظهور الأدلة فى الكفارة فى عدم انقطاع
 المتتابع بالإفطار لعذر ﴿ و ﴾ حينئذ ﴿ لا كفارة ﴾ للأصل فلا اشكال حينئذ على
 فرض رجحان هذا النذر ايضاً والا لا يقع هذا النذر اصلاً لتصادفه مع رمضان
 لامحالة ودرود الاشكالات الاخر عليه .

﴿ و ﴾ نظير ذلك فى الاشكال ما ﴿ لو نذر صوم الدهر ﴾ فإنه عند المصنف
 ﴿ صح ﴾ وان قلنا بكرأهته ان هو مكروه عبادة .

﴿ويستقط العيدان وأيام التشريق بمنى﴾ وكان عليه اخراج رمضان لما عرفت والا فلا يصح النذر فيجب عليه صوم رمضان في شهره فلا قضاء لصوم الدهر لان جميع ايامه للاداء فيخرج عن النذر صوم الدهر مثل رمضان الذي لا يقبل التشريك والعديد لما لا يصح فيهما الصوم وكذا ايام التشريق لمن كان بمنى بل يخرج على نذره ايام السفر اللازمة كالحج لعدم صحة الصوم في السفر ولا وقت لقضائه فيحرم عليه السفر الاختياري حتى مثل الزيارات المستحبة لوجوب الصوم وحرمة في السفر تدبره .

﴿و﴾ لذا قال ﴿ويفطر﴾ ناذر صوم الدهر ﴿في السفر﴾ وفي الجواهر الذي وضع الله عنه الصوم فيه بعد أن لم يكن قد نواه ، بل ظاهرهم وصريح المسالك أن له اختيار السفر وان كان غير ضروري ، انتهى .

ومما ذكرنا ظهر ان له ليس اختيار السفر الذي وضع الله عنه وجوباً خصوصاً فيما لم يكن السفر لازماً .

﴿وكذا﴾ تفطر ﴿الحائض في أيام حيضها﴾ التي حرم الله عليها الصوم فيها ﴿ولا يجب القضاء﴾ عليها ولا على المسافر ﴿اذ لا وقت له﴾ لان كل يوم للاداء فلا وقت للقضاء في السنة اذ جميع ايام السنة للصوم اداء الا اذا كانت السنة غير معينة مع امكان القول بتقدم قضاء ايام الحيض فان وجوبها ذاتا بخلاف ما اوجبه المكلف على نفسه فيكون وجوب القضاء بامر الله حيث يجب على الحائض ترك الصوم واما قضاؤه فلا ، بل يجب عليه بعد مضي شهر رمضان او مطلقاً والمانع في المقام هو النذر وهو ليس بمانع فترك الصوم وقضائه مقدمان على النذر .

فلا يصح له نذر كان سبباً لترك الواجب خصوصاً اذا كان النذر باطلا من جهات اخر كعدم الرجحان ونحوه وعلى فرض الصحة قد يقع التعارض في وجوب قضاء الصوم مع النذر ووجوبه مقدم ذاتا بحكم الشارع ولا ترجيح للنذر فانه بالعرض

وهو من الاشكالات الصعبة .

و كيف يصح للناذر العارف بصوم سنة او الدهر من دون اخراج ثل رمضان والعديد وقضاء الصوم الا اذا اراد غيرها فيكون نذره بمنزلة الاستثناء لهذه الايام للقطع بعدم صحة صوم يوم عيدين وكذا رمضان لاختصاص صومه به من دون اشتراك اصلا مع غيره كما ربما يحتمله بعض .
وقالوا بأن مراد ناذر السنة من اى سنة كان فيصوم اثناعشر شهرا من الايام الخالية عن الموانع وهو احتمال صحيح وهو ادلى من القطعى متفق عليه مع بطلانه .

ولذا احتمل في الجواهر هذا الاحتمال فقال : وربما احتمل وجوب صوم السنة العديدة في نذر صوم السنة ، لأن السنة تنكسر لامحالة بسبب رمضان والعديد فاذا انكسرت وجب أن يعتبر فيها العدد أجمع ، كما أن الشهر اذا انكسر يعتبر فيه المدد ، انتهى وهو قوى لو اراد الناذر ذلك والا لبطل نذره جدا .

﴿و﴾ كيف كان في-﴿السفر الضروري﴾ الذى يخاف من تركه على نفس محترمة أو مال يضر بحاله أو نحو ذلك ﴿عذر لا ينقطع به التتابع و﴾ ان شرط في السنة المعينة وفي صوم الدهر .

نعم ﴿ينقطع بالاختيارى﴾ .

وفي الجواهر لكن لفائدة فيه في صوم الدهر بل والسنة بناء على المختار الا ترتب الكفارة ، لعدم امكان تداركه فيهما كما عرفته ، انتهى .

وقد عرفت ما فى امثاله من ان كل يوم للاداء ﴿ولو نذر سنة غير معينة كان مخيراً بين التوالى والتوالى والتفرقة﴾ للصدق ﴿ان لم يشترط التتابع﴾ والا وجب الاتصال فى الأمتثال ﴿و﴾ حينئذ ﴿له أن يصوم اثنى عشر شهراً﴾ ولو متفرقة .

وهو صحيح فى الجملة لو كان راجحاً بالنسبة الى الشخص وارتفاع الموانع

وحينئذ كان المراد من السنة اثني عشر شهراً مطلقاً من أي سنة كان فله اختيار القطع والوصل حينئذ مع اخراج رمضان والعيدين عن النذر .

﴿ والشهر ﴾ عرفاً ﴿ اعادة بين هلاين ﴾ وان نقص أو ثلاثون يوماً ﴿ و ﴾ على ذلك ﴿ لو صام شوالاً وكان ناقصاً أتمه بيوم بدلا عن العيد ﴾ قطعاً ، وعن الشيخ الاجتزاء به ، لدعوى تحقق امتثال ما نذره ﴿ وقيل ﴾ : يتمه ﴿ بيومين ﴾ ايضاً يوم للمعيد ويوم للنقص ﴿ وهو حسن ﴾ .

وفى الجواهر لما عرفت من خروجه عن الهلالى بالانكسار بيوم العيد ، فلا بد فى صدق صوم الشهر من ثلاثين يوماً حينئذ ، انتهى .

وحاصل ان النذر وقع على الثلاثين فلا بد من تكمليه بيومين والمسألة غير خال عن الاشكال اذ الشهر يصدق على ما صامه سوى النقص بالعيد فلا يكون عليه الا قضاء يوم بدلا عن العيد وهذا وجه قول الشيخ واما وجه تحسين المصنف بيومين . تفسيره فى الجواهر ان صدق الشهر ولو ناقصاً انما يكون اذا كان بين الهلالين وليس المقام كذلك اذ الفرض انه صام فى الثانى من الشوال لاجل ان اوله العيد فلا يكون الشهر بين الهلالين فيعتبر حينئذ ثلاثون يوماً والفرض ان صومه ينقص حينئذ عن الشهر باثنين يوم للنقص ويوم للمعيد .

﴿ وكذا ﴾ الكلام ﴿ لو كان ﴾ من نذر صوم شهر ﴿ بمنى فى ايام التشريق ، فصام ذالالحجة ﴾ و ﴿ قضى ﴾ بدل ﴿ يوم العيد وأيام التشريق ولو ﴾ فرض أنه ﴿ كان ناقصاً قضى خمسة أيام ﴾ ليكون شهراً ثلاثين يوماً .

﴿ ولو صام سنة واحدة ﴾ مبتدأ بهلال المحرم منها ﴿ أتمها بشهر ﴾ عوضاً عن رمضان لما عرفت من ان صومه يختص بنفسه ولا يدخله صوم النذر ﴿ ويومين ﴾ فكان مجموع ما أتمه ثلاثة شهر كان ﴿ بدلا عن شهر رمضان ﴾ ويومان ايضاً .

﴿ و ﴾ مكانا بدلين ﴿ عن العيدين ﴾ ولم يخرج ايام منى لعدم كونه فيها ﴿ ولم ينقطع التتابع بذلك ﴾ لانه قد يكون السفر لازماً فترك صوم ايام منى

لا يضر ﴿ لأنه لا يمكنه الاحتراز منه ﴾ فى السنة ، فىكون المنذور المتتابع فى غير ذلك .

﴿ ولو كان ﴾ ناذر السنة ﴿ بمنى قضى ﴾ وأدى ﴿ أيام التشريق أيضاً ﴾ وفى الجواهر وكان الوجه فى فصلها عن شهر رمضان والعديد أن أيام التشريق قد يقطع أظفارها المتتابع إذا كان السفر لها اختيارياً ، انتهى .

﴿ ولو نذر صوم شهر متتابع وجب أن يتوخى ﴾ أى يقصد ﴿ ما يصح ذلك فيه ﴾ مقدمة لوجوب الوفاء بالنذر ﴿ وأقله أن ﴾ يتوخى شهراً ﴿ يصح فيه تتابع خمسة عشر يوماً ﴾ وفى الجواهر للاكتفاء بالتتابع فيها فى مثله نصاً وفتوى ، انتهى .

أقول قد عرفت منا أن نصوص المتتابع مختص بكفارة الصوم لا نفس الصوم بشرط كون الكفارة لصوم شهرين ولادليل عليه سوى ما ورد فى كفارة أظفار شهر رمضان وأجرائه يمثل خصوصياته قياساً لا يصح أجرائه لكل شهر أو سنة كما عرفت عدم تمامية ما عن الشيخ فى مضى نصف السنة .

المسألة ﴿ الثالثة إذا نذر أن يصوم أول يوم من شهر رمضان لم ينعقد نذره ﴾ عند المرئى والشيخ وأبى الصلاح وابن ادريس ﴿ لأن صيامه مستحق بغير النذر ﴾ وقد فسره فى الجواهر بقوله فى إيجابه بالنذر تحصيل للمعاصل ، ولأنه على تقدير كونه يوماً من رمضان قد استحق صيامه بالأصل ، ولا يمكن أن يقع فيه غيره انتهى وهو فى محله .

والعجب من قول المصنف ﴿ وفيه تردد ﴾ وفى الجواهر مما عرفت ، ومن أن مقتضى التعليل الأول عدم صحة نذر كل واجب ، بل مقتضاه عدم صحة اليمين عليه أيضاً ، وقد عرفت تواتر نصوص انعقاد اليمين على الواجب ، ومنها مضافاً إلى عموم أدلة النذريقوى الانعقاد ، وفقاً لكثير المتأخرين .

وإيجاب صومه بأصل الشرع لا ينافى وجوبه من جهة أخرى ، وليس هذا صحة غير شهر رمضان ، بل هو من تعدد السبب فى وجوبه الذى يمكن أن يراد

لافاذة الابعاث حذراً من الكفارة ، وحينئذ فيجوز ترامي النذر ، وتعدد الكفارة بتعدد ، كما انه يجوز نذره واليمين عليه والمهد وغير ذلك مما يقتضى تأكيده وجوبه وربما فرغ على ذلك دخول شهر رمضان في نذر صوم السنة ، والدمر مع الاطلاق وفيه انه يمكن المنع للعرف لعدم صلاحية نذره ، والله العالم ، انتهى .

وفي ما افيد ما لا يخفى لوضوح الفرق بين انعقاد اليمين على الواجب وبين المقام فان انعقاد اليمين على الواجب مثل ان نذر اتيان صلاة الظهرين مثلا فلا اشكال في انعقاده فان المقصود من النذر والحلف هو الزام نفسه على الفعل وعدم الترك فنذره تأكيده وتمثيبت ونقير لعدم ترك الواجب فانه لولا النذر لا يمكن ترك الظهرين فنذره لثلاً بترك الصلاتين .

وكذا في الصوم فتارة نذر فعل صوم رمضان من حيث ان يكون النذر موجبا لعدم ترك الصوم فالنذر حينئذ بعنوان صوم رمضان و امثاله ايضا بعنوان صوم رمضان كما هو كذلك وغرضه من النذر هو تاكيده لمره واثبات اطاعته وعدم عصيان الرب فكانه لا يرى لنفسه الاطمينان واستقامة في الاطاعة و خاف العصيان فنذر لاجل ان يكون ذلك موجبا لعدم تركه .

واخرى كان نظره من جهة اخرى ايضا كما اذا نذر صوم رمضان ان جاء ابنه من سفره او قضى حاجته او شفى عن مرضه وامثال ذلك فايريد حينئذ من الصوم اتيان امر صوم رمضان و امثال نذره لو تحقق ما شرطه فحينئذ كان للصوم جهتين ويقع المشيئ لرمضان وللنذر .

وهو كما ترى فان الصوم مما لا يقبل الاشتراك كالحج الذي يختص بمن فعل له بل ليس عمل يصح ان يقع لشخصين او لشيئين كالصلاة لنفسه ولابيه .

فعموم ادلة النذر للمقام اول الكلام ومنافاة ايجابه مع ايجاب الغير واضح وانما لا ينافى اذا كان تعدد السبب لمسبب واحد لشيئين كما ظهر من مثالنا فتارة يقع الصوم لامر الله فقط واخرى بوجوب القسم ايضا لكن كلا الشيئين مما يوجب

تحقق مسبب واحد لجهة واحدة وهو اجنبى عن وقوع الصوم لرمضان وللوفاء بالندذرو اليمين والعهد كلها لوقوع شىء واحد وجهة واحدة يصح بلا كلام كما خلف و نذر وعهد لزيادة البيت فيجب الزيادة لسبب ثلاثة وشخص واحد لا لاشياء ثلاث .

ومما ذكرنا يظهر فساد ما ذكره الشارح الجواهر واظهر فسادا ما فرغ دخول صوم رمضان فى نذر صوم السنة والدهر .

تدبر فى جميع ما ذكرنا فالاقوى عدم صحة نذر الواجب الامما كان المرض اتيان الامر الواحد بجهة واحدة وبين ذلك وبين ما ذكره والفرق البين .

المسألة (الرابعة) ❀ لاختلاف بيننا بل ولا اشكال بل نصوصنا متواترة كما فى الجواهر فى أن ❀ نذر المعصية لا ينعقد ، ولا تجب به كفارة ، كمن نذر أن يذبح آدميا أبأ كان أو اما أو ولداً أو سبيماً أو أجنبياً وكذا لو نذر ليقتلن زيداً ❀ مثلاً ❀ ظلماً أو نذر أن يشرب خمراً أو يرتكب معصية (محظوراً خ ل) أو يترك فرضاً ، فكل ذلك لغيره لا ينعقد ❀ .

ولا يخفى غرابة هذه المسألة من حيث المثال لعدم توهم ارادة ذلك لاحد ولا يختلج ذلك الى ذهن احد من المسلمين المؤمنين .

نعم فى الكافر يقع مثل ذلك لكنهم لا يحتاجون الى النذربل لاربط بينهم وبين احكام الشرع وذلك فى غاية البعد من المسلم خصوصا بالندذر .

وكيف كان فهذا من العامة وغير بعيد منهم ان يصدر منهم امثال ذلك وان كان قد ورد مثل ذلك فى اخبارنا ايضا .

وكيف كان فعدم الانعقاد واضح جدا ولكن فى اخبارنا جعل الوفاء بهذا النذربذبح الشاة بدلا عن الانسان المنذور عليه .

وفى خبر عبد الرحمن بن أبى عبدالله «سألت ابا عبدالله عليه السلام عن رجل نذر أن ينحر ولده ، فقال : ذلك من خطوات الشيطان» أى الذى أدقع فى نفس بعض

العامه ، فذهب الى أن من نذر أن يذبح ولده فعليه شاة وان نذر ذبح غيره من آباءه وأجداده وامهاته فلا شيء عليه ، وآخر منهم الى أن عليه كفارة يمين ، وكذا في كل نذر معصية .

رووا عن ابن عباس أن عليه ذبح شاة وفي بعض النصوص من طرقنا موافقة لهم في ذلك ، ففي خبر السكوني عن جعفر ، عن أبيه ، عن علي عليه السلام أنه إذا نذر رجل فقال : انى نذرت أنحر ولدى عند مقام ابراهيم ان فعلت كذا وكذا ففعلته ، فقال علي عليه السلام : اذبح كبشاً سميناً وتصدق بلحمه على المساكين ، في الجواهر ولكن حمله الشيخ على الاستحباب ولا بأس به حفظاً للروايات .

﴿ولو نذر أن يطوف على أربع فقدمرت في باب الحج والاقرب أنه لا ينعقد﴾
كما عن ابن ادريس وغيره ، لأنه هيئة غير مشروعة ، بل امر منكر عند العرف و موجب لو هن ناذره وموجب للسخرية للعب واللغو وخارج عن الطاعة اللازم كون متعلق النذر من الطاعات فلا بد لمن وقع سؤاله في الاخبار من توجيهه على وجه امكن صحته عرفاً كحمل الاربع على الطوافين اسبوع لليدين واسبوع للرجلين .

كما ورد عن امير المؤمنين عليه السلام في رواية النوفلي عن السكوني عن الصادق عليه السلام قال : وقال علي عليه السلام في امرأة نذرت أن تطوف على أربع ، قال : تطوف اسبوعاً ليديها واسبوعاً لرجليها ، ومثله روى أبو الجهم عنه عن علي عليه السلام ، وفي الجواهر بل عن الشيخ العمل بها في النهاية ، كما عن بعضهم الاختصاص بموردها ، وهو المرأة دون الرجل .

الأ أن ضعفها مع عدم الجابر يمنع من العمل بها في موردها فضلاً عن غيره انتهى ، بل العمل بظاهرها قبيح جداً خصوصاً للمرأة التي يقبح لها ارتفاع عجزها .

المسألة ﴿الخامسة اذا عجز الناذر عما نذره﴾ لكونه في سنة معينة أو مطلقة

وحصل اليأس ﴿سقط فرضه﴾ اداء وقضاء لقبح التكليف بما لا يطاق، ولقوله ﷺ
 «من نذر فبلغ جهده فلا شيء عليه» وحينئذ ﴿فلو نذر الحج﴾ مثلاً فى سنة معينة
 ﴿فصد سقط النذر، وكذا لو نذر صوماً فمجز، لكن روى فى هذا﴾ محمد بن
 منصور عن الرضا عليه السلام ﴿يتصدق عن كل يوم بمد من طعام﴾ .

والمسألة مما لا اشكال فيها بعد اشتراط التكليف بالقدرة الموجبة لسقوطها
 من دون شىء آخر عليه ولا تكليف يسر بدله لاجوجه ولا ندبا لكن قد ورد روايات
 بالتصدق بمد طعام لا بأس بالعمل بها كما اشار اليه المصنف فانه امر فى نفسه مستحب
 وبه ينجز ما نذره .

قال : «كان أبى يقول : على من عجز عن صوم نذر مكان كل يوم مد» ومثله
 رواية الكلينى عن على بن ادريس وزاد فيها «من حنطة أو شعير» بل رجح الشهيد
 العمل بمضمونها إلا أنها غير جامعة لشرائط الحجية ، فحملها على التذب متجه و
 فى بعضها مدين ولا شك انه افضل .

كخبير اسحاق بن عماد عن الصادق عليه السلام «فى رجل يجعل عليه صياماً فى
 فى نذره ولا يقوى ، قال يعطى من يصوم عنه كل يوم مدين» .

وفى الجواهر قال وعلى كل حال فما عن بعض من أنه يجب على العاجز عن
 الصوم المعين القضاء دون الكفارة ، أى القدية وعن آخر العكس واضح الضعف،
 وهو فى محله .

المسألة ﴿السادسة﴾ : ﴿العهد﴾ الذى فى الاصل على ما قيل الاحتفاظ
 بالشىء ومراعاته ﴿حكمه حكم اليمين﴾ .

وفى الجواهر كما فى النافع والقواعد والارشاد والمسالك ، فينعقد حينئذ
 على المباح المتساوى الطرفين ومن دون تعليق على شرط .

ولا يعتبر فيه القرابة ولا غيرها مما اعتبر فى النذر ، للعمومات الدالة على لزوم
 الوفاء به كتاباً وسنة من غير تقييد بما اذا كان متعلقه طاعة ومشروطاً ببناء على

اعتباره في النذر ، بل في خبر ابن سنان «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله عز وجل
«يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود» ، قال : اليهود» وفي الدروس واللمعة والروضة
ومحكي النهاية حكمه حكم النذر .

قال في الدروس : «تمة : متعلق العهد كمتعلق النذر ، وأحكامه واردة فيه ،
وصورته أن يقول : عاهدت الله أو على عند الله أن أفعل كذا معلقاً أو مجرداً ، ويشترط
فيه ما يشترط في النذر ، والخلاف في انعقاده بالضمين كالنذر ، لكن يسهل
الخطب أن الشهيد جوز النذر على المباح ونزرت تبرع ، نعم في كشف اللثام عن
صريح المقنعة والمراسم والوسيلة وظاهر النهاية وجماعة اختصاصه بالراجع ،
انتهى .

والمقصود اثبات أن حكم العهد حكم اليمين واطن أنهما واحد ﴿ و ﴾ وكيف كان فـ ﴿ صورته أن يقول : عاهدت الله أو على عهد الله أنه متى كان كذا
فعلى كذا ﴾ .

ولا يخفى أن هذه العبارة عبارة أخرى عن قوله لله على ، والظاهر أن العهد
مجرد تغيير عبارة عن اليمين واللفاظ في الروايات مختلفة وعبارة عن معنى واحد
فظن الأصحاب كونهما اثنين بمعنى واحد بل نفساهما واحد ويؤيد اتحادهما وحده
حكمهما وكما عرفت عدم جريان الحلف واليمين في المباح المتساوي الطرفين
فكذلك لا يجري في لفظ العهد .

وبالجملة هما واحد والعبارة مختلفة ولو سلم تعددهما فالعهد عبارة عن
مجرد تقرير شيء بينه وبين آخر والتعهد بين عمل بينهما مثل إعطاء شيء أو مجيء
زمان أو عمل مخصوص أو قضاء حاجة وقبل الآخر كلما جعل بينهما ولزم على الآخر
الوفاء كما يدل عليه قوله عز شأنه «والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون» .

والمحكم هو مجرد رعاية العهد والقرار المعين ولا يترتب على المخالفة سوى
الائتم بقريضة ذكر الامانات وإن اللازم هو رد الامانة التي يترتب على مخالفته

مجرد العصيان واشتغال الذمة وعليه كان العهد هو التحفظ ما وقع بين الشخصين و العمل به واليمين او النذر هو التعهد بينه وبين الله وما بينهما فالتعهد بينه وبين الله يمين او نذر وبينه وبين الناس عهد .

وكيف كان فالامر سهل مع ان ما ذكرنا خلاف الاصحاب ويمكن ان يكون يراد الكل ما ذكرنا وان اليمين والعهد من المترادفين والعهد يمين او نذر بعبارة العهد وجعل ذلك متحققا عليه بين الاصحاب وجعل صورة النزاع فيما كان هذا العهد مع مجرد النية بدون لفظ وصيغة .

قال فى الخلاف : « اذا قال على عهد الله » روى اصحابنا ان ذلك يكون نذراً فان خالف لزمه ما يلزمه فى كفارة النذر هذا اذا نوى ذلك فان لم ينو ذلك لم يلزمه شيء واما قوله (اذا قال) على ميثاقه وكفالته وامانته فلم يروا فيه شيئاً . ويجب ان نقول انها ليست من الفاظ اليمين لانه لادليل على ذلك وقال الشافعى اذا اطلق اولم يرد يميناً لم يكن يميناً وان اراد يميناً كان كذلك . وقال أبو حنيفة ومالك يكون اطلاقه يميناً ثم اختلفوا فقال الشافعى اذا حلف بواحدة منها او بجمعها لزمته كفارة واحدة وقال مالك اذا حنت فى الكل مثلاً ان يقول على عهد الله وميثاقه وكفالته وامانته ثم خالفه لزمه على (عن) كل واحدة كفارة . [دليلنا] اجماع الفرقة على ما قلناه اولاً وانه لادليل على ما قالوه اخيراً فيجب نفيه لان الاصل برائة الذمة ، انتهى .

ظاهره ان المراد بالادل كونه نذراً عند الاصحاب فانه اول كلامه لامانواه وكيف كان قد يمكن قويا كون العهد نذراً كما مر عن المصنف وعن الدروس صورته عاهدت الله او على عهد الله ان افعل وهو قريب الافق مع قولهم لله على ان افعل كذا سوى تغيير العبارة فى الجملة وانه هو المتيقن من تعلق الاحكام عليه و على خلافه الكفارة لا مجرد قوله عاهدت الله ان لا اعصيه مثلاً ان كثيراً ما قد صدر العزم عن الانسان ثم خالف و عصى بل هو نوع توبة الى الله فكما عزم فى التوبة

بان لا يسلك سبيل العصيان و عزم عليه ثم عصى بعده فكذلك فى العهد مع الله ابتداءً .

ومما يؤيد كونه نذرا هو خبر أبى بصير عن أحدهما عليهما السلام «من جعل عليه عهد الله وميثاقه فسى أمر الله طاعة فحنت فعليه عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو اطعام ستين مسكينا» .

فان قوله عليه السلام فحنت قرينة على ان المراد بالعهد هو اليمين او النذر والا فلا يتم ذلك مع ان عمومه يشمل العهد فى الواجبات .

و كخبر أحمد بن محمد بن عيسى المرولى عن نوادره عن أبى جعفر الثانى عليه السلام «فى رجل عاهد الله عند الحجر أن لا يقرب محرماً أبداً ، فلما رجع عاد الى المحرم فقال أبو جعفر عليه السلام : يعتق أو يتصدق على ستين مسكينا ، وما ترك من الأمر اعظم ، ويستغفر الله ويتوب اليه» .

ويؤيد كون المراد بالعهد هو اليمين ورود رواية كثيرة فى ان كفارة اليمين هو العتق او اطعام عشرة مساكين او صيام ثلاثة ايام وبينه وبين خبر أبى بصير كما تراه وكيف يكون هذه الاحكام الصعبة على امر هو مجرد العهد كيف والعهد على عدم الاقدام على المعاصى وظيفة كل انسان آمن بالله العظيم ولا يزيد عليه سوى التلفظ بذلك .

فهل يصح القول بانه ان تلفظ بمثل هذا العهد ثم خالف كان مثل هذه الكفارة مع ان كثيرا من المؤمنين عازمين على هذا العهد نية فقط او مع التلفظ وكثيرا ايضا يخالفون ما عاهدوا عليه فهل يكون عليهم كفارة مع توسعة رحمة الله تعالى والغفران منه تعالى على عباده .

وكيف كان فالمسألة لو لم يكن المراد به النذر واليمين كان بلا دليل مع ان صحة رجوع الخبر الوارد فيه على ذلك الذى ذكر معارض بخبر على بن جعفر عن اخيه عليه السلام «سألته عن رجل عاهد الله فى غير معصية ما عليه ان لم يف بمعهده؟

قال : يمتع رقبة أو يتصدق بصدقة أو يصوم شهرين متتابعين .

و كيف يصح الالتزام بمفاده مع انه وظيفة كل انسان مؤمن بالله كما عرفت مع ان مثله يخالف كثيرا الا فى مثل احدى من الناس بل لا يمكن غالبا عدم التخلف هذا مضافا الى ان ظاهره التعهد فى غير المصيبة اى التعهد بعدم الاثيان بالمباحات فضلا عن الحرام ولا يمكن ذلك فى غير المعصوم لان مثل هذا العزم دائم مع عدم تحقق المخالفة كان صادقا فى حق المعصوم فلا بد من حمل الخبر على الخلف او النذر و مع ذلك يعارض الخبر بالكثيرة الدالة على ان كفارة النذر كفارة اليمين .

و كيف كان فلا يكون دليل بالصراحة على كون العهد بحكم النذر وقد يتمسك لذلك بخبر على السابى بمسادة العهد للنذر و قلت : لابى الحسن عليه السلام : جعلت فداك انى كنت أتزوج المتعة فكرهتها وتشأمت منها ، فأعطيت الله عهداً بين الركن والمقام ، وجعلت على ذلك نذراً وصياماً أن لا أتزوجها ، ثم ان ذلك شق على و قدمت على يمينى ، ولم يكن بيدي من القوة ما أتزوج به فى العالانية ، فقال : عاهدت الله أن لا تطيعه ، والله لئن لم تطعه لتعصينه .

ولا يخفى ان الخبر ظاهر فى كونه نذرا او حلفا وهو صريح قول السائل وجعلت على ذلك نذرا وصياما فظاهره عدم انعقاده من حيث كون ترك التزويج ليس بطاعة ويكون مرجوحا ومتعلق النذر لا بد وان يكون من الطاعات الراجعة .

وعلى كل حال ﴿ فـ ﴾ - الا اشكال ولا خلاف فى أنه ﴿ ان كان ما عاهد عليه واجباً أو مندوباً أو ترك مكرهه أو اجتناب محرم لزم ﴾ و فى الجواهر للمعومات وان قلنا بعدم انعقاد النذر على واجب انتهى وقد عرفت ما يتعلق بالمقام آنفاً .

﴿ولو كان بالعكس لم يلزم﴾ وان كان فعل مكروه أذترك مندوب ، ﴿ولو عاهد على مباح لزم﴾ أيضاً ﴿كاليمين﴾ للمعومات والخبران كان راجحاً لافي مساوى الطرفين كما مر مفصلاً ﴿ولو كان﴾ ما عاهد على تركه ﴿فعله أدلى﴾ من ذلك ولو من جهة الدنيا ﴿أو﴾ كان ما عاهد على فعله ﴿تركه﴾ أدلى ﴿فليفعل الأدلى ولا كفارة﴾ عليه عندنا ، كما ﴿وكفارة المخالفة في العهد كفارة يمين، وفي رواية﴾ أبي بصير ﴿كفارة من أفطر يوماً من شهر رمضان ، وهي الأشهر﴾ كما سمعت الكلام فيه سابقاً وآتياً .

المسألة ﴿السابعة﴾ : لاخلاف ولااشكال في أن ﴿النذر و العهد ينعقدان بالنطق﴾ بل الاجماع بقسميه عليه ، والنصوص كادت تكون متواترة فيه .
 ﴿وهل ينعقدان بـ﴾ - انشائهما في ﴿الضمير والاعتقاد﴾ من دون ذكر الصيغة الدالة على ذلك ؟ ﴿قال بعض الاصحاب﴾ وهو الشيخان والقاضى وابن حمزة على ما حكى عنهم : ﴿نعم﴾ للاصل ، ولا أصل له ، وعموم الادلة ، وهو غريب .

﴿و﴾ لعله لذا وغيره قال المصنف وفاقاً للمحكى عن الاسكافى وابن ادريس وأكثر المتأخرين : ﴿الوجه أنهما لا ينعقدان الا بالنطق﴾ وفي الجواهر مضافاً الى اصالة عدم ترتب حكمهما على غير ذلك ، وكونهما من الاسباب التى لا يكفى فيها مجرد القصد وغير ذلك ، وهو الأقوى ، انتهى .

وما افاد فى محله بل لاوجه لتوهم انعقاد ما فى الضمير لان السبب فى ترتب الالفاظ لاهواللفظ والصيغة والانعقاد بدون الصيغة غريب من تحقق المعلوم بدون العلة فمالم يتحقق فى الخارج مثل قوله لله على لما يترتب عليه شىء اصلاً كما لا يكتب المعاصى على الانسان بمجرد النية والقصد ، والله العالم .

هذا تمام الكلام فى النذر لله الحمد وقد وقع الفراغ من تسويد

هذه الأوراق بيد الحقير (محمد رضا المشتهر بالمحقق)

غفر الله له ولوالديه فى نصف من شعبان فى سنة ١٤١٣

المطابق لسنة ١٧/١١/٧١ ويتلوه انشاء الله

المجلد الثانى والاربعون فى الصيد

والذباحة لله الحمد أولاً وآخراً

وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين المعصومين .

الفهرس

الصفحة	العنوان
٣	كتاب الايمان والندر
٥	فيما لا ينعقد الايمان الا بالله
٧	في جواز القسم بغير الله لكن لا يترتب عليه الكفارة
٩	في الايمان المكروهة
١١	في ان القسم بلفظ الجلالة أدلى مما يختص بذاته تعالى
١٥	في اشارة الى بطلان اصالة الوجود
١٧	في انه لو قال اقسام بقدره الله كان المقصود هو الله
١٩	في عدم ائتمام اليمين بمجرد القصد بدون اللفظ
٢١	في عدم كون الشهادة يمينا
٢٣	فيما ينعقد به اليمين وعدمه
٢٧	فيما ورد على كون الموجودات من صنع الرب
٣١	فيما لا ينعقد اليمين بغير الله
٣٣	في عدم ائتمام اليمين بحق الله
٣٧	ان الاشتناء بالمشية في الحلف يوجب بطلان الحلف

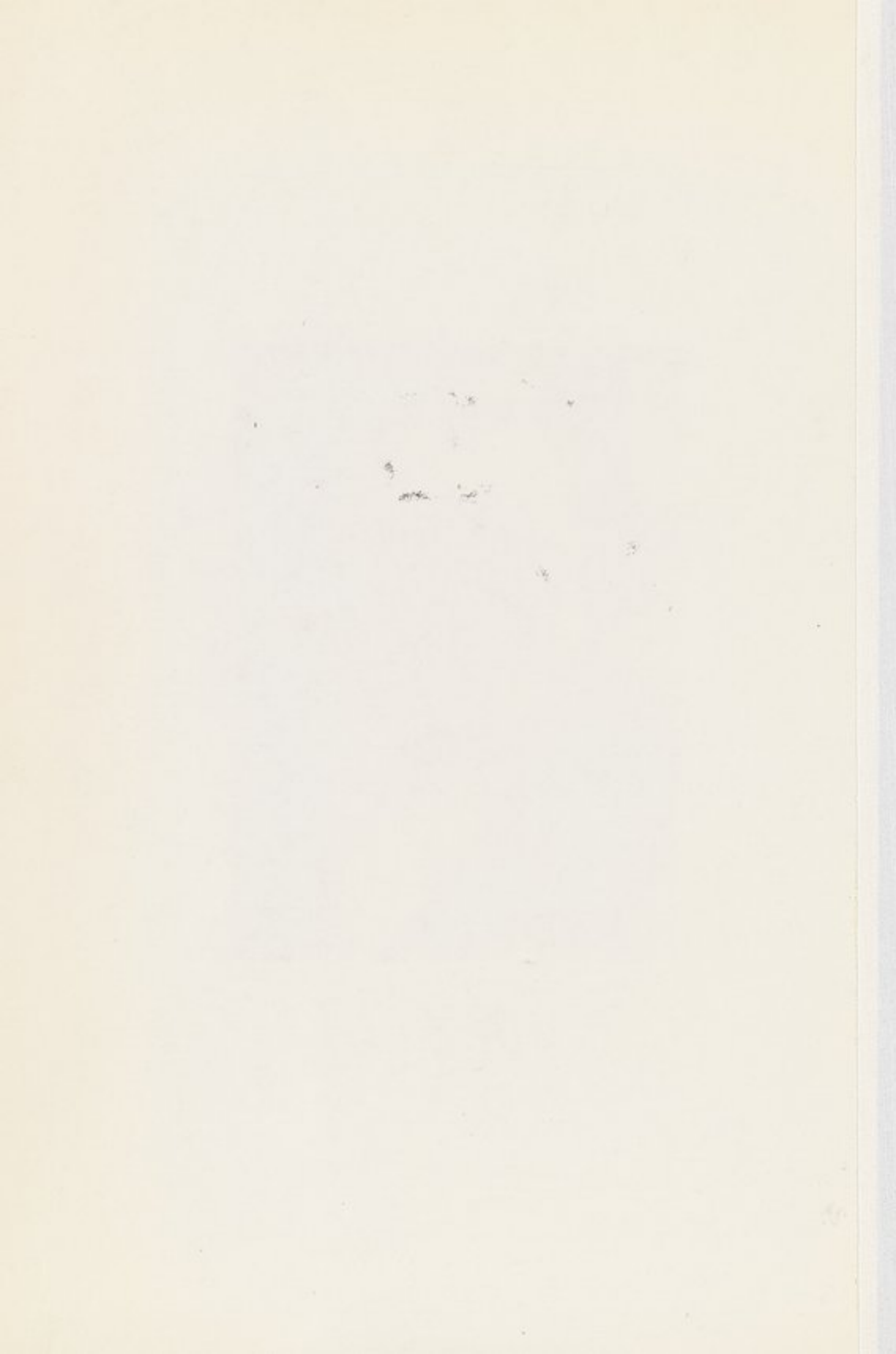
الصفحة	العنوان
٤٩	فى كفاية كون المشيئة بالنية
٥١	فيما يتعلق بالاستثناء فى اليمين
٥٥	فى ان حروف القسم الباء والواو والتاء
٥٩	فى انه لا يمين فى غضب ولا جبر ولا كراه ولا جنون
٦١	فى عدم صحة يمين الكفار
٧١	فى لزوم كون يمين الولد باجازه الاب وكذا . . .
٧٩	فى متعلق اليمين وفروعاته
٨١	فى المباح المتساوى طرفاه
٨٧	فى موارد التى زعم كون القسم للمباح المتساوى
٩٧	فى عدم انعقاد اليمين على فعل الغير
٩٩	فى فروعات المتعلقة بالمأكل والمشرب
١٠١	فيما اذا حلف بعدم أكل طعام اشتراه زيد . . .
١٠٩	فى باقى الفروعات المتعلقة بالقسم
١٢٥	فى تعدى من لفظ الخاص الى العام وعكسه
١٣١	فى آية انما وليكم الله ورسوله
١٣٣	فى المسائل المتعلقة بالبيت والدار
١٣٥	كلمات العامة فى المقام
١٣٧	فى فروعات المقام
١٤١	فى الاشكال على صحة الحلف فى حال الاشتغال به
١٤٥	فيمن كان داخلا فى الدار وحلف عدم دخول الدار
١٤٧	فيما يتعلق بالخارج عن الدار ثم حلف الدخول
١٥٣	فيما حلف عدم دخول دار فصار ارضا

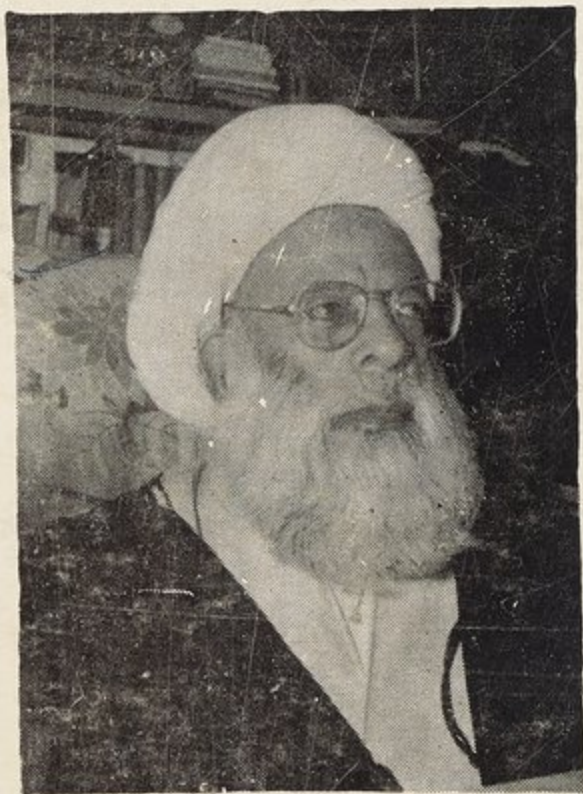
الصفحة	العنوان
١٥٥	ان الحلف على عدم شيء يقتضى التأييد
١٥٧	فيما لو حلف على بيت زيد فدخل على بيت وزيد وعمرو
١٥٩	فى أن العقد عبارة عن الايجاب والقبول
١٦٣	فى أن الوقف غير مفيد للملك
١٦٥	فيما أن الفعل ينسب الى الامر أو المباشر
١٦٧	فى ان فعل الفاعل على الأمر لا المباشر
١٦٩	فى دلالة النهى فى المعاملات على الفساد
١٧٣	فى مسائل متفرقة
١٧٧	فى الفرق بين الجمع واسم الجنس واسم الجمع
١٨٥	فى ان اطلاق المال يقع على العين والدين
١٨٧	فى ان كلام الله فعله وانه محدث
١٨٩	فى ان الخاتم ليس بحلى مطلقا
١٩١	فيما يتعلق بمفهوم الغاية وما يتعلق به
١٩٥	فى اشارة الى ان مبدء المسافة خطة البلد
١٩٧	فى ان المسمى خارجة عن حكم الغاية
١٩٩	فى ان المخالفة مع النيسان او الاكراه لا يوجب الحنث
٢٠١	فيما يتعلق باللواحق
٢٠٣	فى حوازل الحلف كذباً لخلص نفسه ان اخيه
٢٠٧	فى اليمين بالبراءة من الله
٢٠٩	فيما لو اعطى الكفارة كافراً او غير لايق
٢١١	فيما لم يوص بالكفارة عليه
٢١٣	كتاب النذر

الصفحة	الاننوان
٢١٣	فى عدم صحة النذرمن الكافر
٢١٥	فى انه يشترط اذن الزوجة فى النذرمن الزوج اولاً
٢١٧	فى صحة ارادة النذرمن الحلف
٢٢٧	فى النذ التبرع اى المطلق
٢٣٥	فى عدم صحة قصد القرية فى النذر
٢٤٣	فى نقل الروايات فى قصد القرية
٢٤٧	فى كون الشرط ومتعلق النذرسائفاً
٢٤٩	فىما كان متعلق النذرمباحاً متساوياً للطرفين
٢٥٣	فى اشتراط القدرة فى المنذور
٢٥٥	فى صحة النذرمالحج ماشياً
٢٥٩	فىما لو نذر ان يمشى الى بيت الله
٢٦١	فىما نذرلورزق الولد ان يحججه فمات قبل الولد
٢٦٧	مسائل الصوم
٢٦٧	فىما لو نذرسوم ايام معلومة
٢٦٩	فىما اتحد صوم النذرمع رمضان
٢٧١	فىما اتحد صوم النذرمع العيد
٢٧٥	فى فروعات النذر
٢٧٦	مسائل الصلاة
٢٧٨	مسائل العتق
٢٧٩	مسائل الصدقة
٢٨١	فىما اذا نذر لموضع معين مع الرجحان
٢٨٣	فى نذر ما يوجب الضرر بحال الناذر

الصفحة	العنوان
٢٨٥	مسائل الهدى
٢٨٥	فيمن نذر شيئاً من ماله ومسائل الهدى
٢٩١	اللواحق فهي مسائل الاولى
٢٩٣	فيما يتعلق بصوم سنة والدهر
٢٩٩	فيما لو قطع التتابع لعذر
٣٠٣	في عدم صحة النذر في يوم رمضان
٣٠٥	في عدم انعقاد نذر المعصية
٣٠٧	فيما عجز الناذر عن نذره
٣٣٠	في العهد
٣١٤	الفهرس

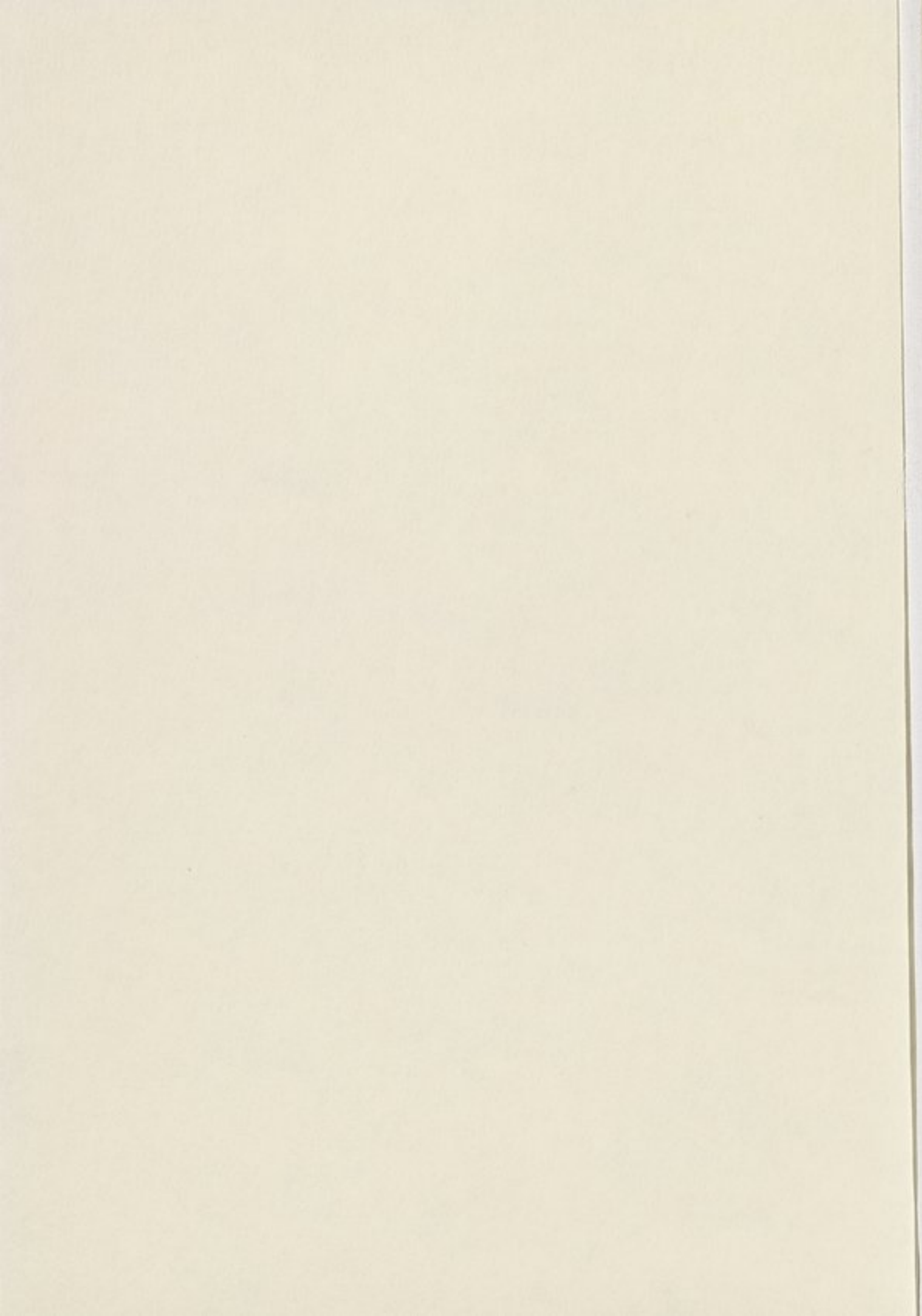






تمثال مبارک حضرت آیۃ اللہ العظمیٰ جناب فاضل حاج شیخ محمد رضا محقق تهرانی
مؤلف کتاب حقائق الفقہ

محمد رضا





Princeton University Library



32101 047105901